

PERSPECTIVA MARXIANA DO PROBLEMA SUBJETIVIDADE-INTERSUBJETIVIDADE¹

Dermeval Saviani²

Feliz e oportuna a iniciativa de debater o problema da subjetividade em sua relação com a intersubjetividade no contexto atual marcado pela crise da política interpretada por uns como retorno ao individualismo apolítico e, por outros, como exigência de se desenvolver uma nova forma de fazer política apoiada em individualidades autogeridas (SÈVE, 1989, p.172 e 173).

No que se refere à perspectiva marxiana³, essa iniciativa é particularmente oportuna em razão do estereótipo que se disseminou, por certo com o concurso de certas correntes marxistas, segundo o qual Marx e os marxistas teriam colocado todo o peso de suas análises na estrutura econômica reduzindo a subjetividade a mero reflexo das determinações materiais. Além de oportuna a iniciativa é também particularmente feliz porque, como veremos, em Marx a questão da subjetividade se manifesta como indissociável da intersubjetividade.

O problema da subjetividade cujo conceito será considerado, neste texto, como correlato da individualidade, é central no pensamento de Marx, fazendo-se presente desde suas primeiras reflexões até as formulações mais amadurecidas expressas nas notas que prepararam a obra sistemática d'O Capital.

Não obstante essa centralidade, as leituras da obra de Marx que acabaram por prevalecer tenderam, senão a excluir, a relegar para um plano secundário o problema da individualidade.

Nesse quadro, enquanto a sociologia, entendida como ciência da sociedade, não teve maiores dificuldades em incorporar Marx como uma referência clássica ao lado de Durkheim e Weber, a psicologia, compreendida como ciência da subjetividade, sempre teve dificuldade em lidar com as ideias de Marx.

O testemunho de Lucien Sève, que procurou articular explicitamente a psicologia com o marxismo, o que se materializou na obra *Marxismo e teoria da personalidade*, publicada em 1969 (SÈVE, 1973), é revelador. Em um texto publicado na França em 1987, depois incluído numa coletânea brasileira (SILVURA e DORAY,

¹ Conferência proferida no I Seminário Internacional sobre Filosofia e Educação. Passo Fundo, 29/09/2003.

² Professor Emérito da UNICAMP.

³ Estou tomando o enunciado do título desta conferência, proposto pelos organizadores do I Seminário Internacional sobre Filosofia e Educação, na acepção já consagrada segundo a qual se reserva o adjetivo “marxiano” para se referir ao pensamento do próprio Marx em contraposição a “marxista” referido aos seguidores ou intérpretes de Marx.

1989), diz ele que, “apaixonado pela psicologia” ele esperava que ela fizesse ciência “a partir do próprio conteúdo da existência, a fim de contribuir para sua revolução” (p.151). Mas, em vez disso, “ela ignorava tudo dos problemas da vida para mergulhar na mania classificatória quando pretendia ocupar-se da personalidade” (Ibidem). Por isso a psicologia lhe “parecia incuravelmente conservadora” (Ibidem). E, se a psicanálise lhe parecia “bem mais voltada para a existência concreta” ao esclarecer “nossos mistérios infantis e a arquitetura de nossos desejos”, ela nada dizia sobre a “formidável complexidade de uma crise de adolescência e fechava os olhos diante das imensas especificidades da vida adulta”. Contraposto a isso Lucien Sève considerava atraente o “misto de lucidez global e de paixão transformadora em relação à vida real que diferenciava a cultura marxista de qualquer outra. Mas como explicar que não houvesse, aparentemente, uma *psicologia marxista*?” (Ibidem, p.151-152). Na direção da resposta a essa pergunta uma primeira iluminação lhe adveio da leitura do livro de Politzer, *A crise da psicologia contemporânea*, publicado em 1947. E seu depoimento nos dá, por fim, o quadro de precariedade em que se encontrava a chamada cultura ocidental no que se refere à relação entre psicologia e marxismo nas primeiras décadas da segunda metade do século XX:

*Nesse caminho já tão marginal, nossa geração padeceu, de modo cruel, da falta de guias. Politzer antes indicava uma rota que deixava uma obra. A glória nascente de Piaget obliterava já o sempre menosprezado trabalho de Wallon. Da psicologia soviética ignorávamos até mesmo a existência. Vivamente ressentido com as carências da psicologia, empenhei-me seriamente, no início dos anos cinquenta, a estudar, levado por essa preocupação, as obras econômicas de Marx, sem suspeitar que vinte e cinco anos antes um certo Vygotski havia escrito, em sua ‘Signification Historique de la Crise de la Psychologie’: “A psicologia tem necessidade do seu **Capital** - de seus conceitos de classe, de base, de valor...”. Eu me surpreendia que os marxistas acentuassem a contribuição do materialismo dialético para a psicologia, mas não esse, bem mais tangível, do materialismo histórico, sem desconfiar que o próprio Vygotski havia construído justamente a partir dessa ideia uma obra bastante elaborada. Quanto tempo esses desconhecimentos não fortuitos nos terão feito perder, repetindo os erros mais clássicos e reinventando as contribuições mais avançadas do marxismo no campo da psicologia! (SÈVE, 1989, p.152).*

Hoje, já adentrados no século XXI, poderíamos dizer que a situação está bastante modificada havendo, já, um relativamente amplo conhecimento não apenas de Vygotski mas de outros autores que trouxeram importantes contribuições ao estudo de questões psicológicas a partir do aporte teórico de Marx, ainda que a difusão dessas ideias, em especial aquelas oriundas da União Soviética, tenha ocorrido frequentemente buscando-se depurá-las de suas bases marxianas. Mas, inegavelmente, avanços importantes foram e vêm sendo feitos tanto para construir uma nova ciência psicológica a partir do universo teórico legado por Marx como para combater as apropriações desfiguradoras das teorias construídas a partir dessa base. Provavelmente o exemplo mais conspícuo desse esforço nos é dado pelos trabalhos do professor Newton Duarte

inaugurados com sua tese de doutorado “A individualidade para-si: contribuição a uma teoria histórico-social da formação do indivíduo” (DUARTE, 1993) construída sobre a base do conjunto da obra de Marx com destaque para os “Grudrisse” (Fundamentos para a crítica da economia política), ou seja, as notas preparatórias redigidas por Marx para a elaboração d’O Capital, com apoio nos autores da “Escola de Budapeste” (Luckácz, Agnes Heller e Gyorgy Markus e da “Escola soviética” (Vigotski, Leontiev, Davidov, Luria e Elkonin), além de Gramsci. Esse trabalho teve sequência em diversos outros textos com destaque para a tese de livre-docência “Vigotski e o ‘aprender a aprender’: crítica às apropriações neoliberais e pós-modernas da teoria vigotskiana” (DUARTE, 2001), culminando com a criação, junto ao CNPq, de um Grupo de Pesquisa sobre marxismo e educação no seu do qual se destacam as teses de doutorado de Lígia Márcia Martins (2001), “Análise sócio-histórica do processo de personalização de professores”, de João Henrique Rossler (2003), “Sedução e modismo na educação: processos de alienação na difusão do ideário construtivista” e de Marilda Gonçalves Dias Facci (2003), “Valorização ou esvaziamento do trabalho do professor? Um estudo crítico-comparativo da teoria do professor reflexivo, do construtivismo e da psicologia vigotskiana”.

Essas vicissitudes da psicologia em seu contraste com a sociologia diante das ideias de Marx me fazem recordar o “Fórum de Debates”, disciplina semestral que organizei em torno do tema “O estatuto teórico da educação”, em 1977, no Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal de São Carlos. O tema foi tratado a partir das quatro áreas básicas dos fundamentos da educação, a saber, a filosofia, a história, a sociologia e a psicologia. O desenvolvimento dos trabalhos se deu ao longo do semestre com a contribuição de especialistas convidados, sendo um para cada uma das quatro áreas. Ao final do semestre, na penúltima semana de aulas, realizou-se uma mesa redonda com a participação dos quatro convidados. Nessa oportunidade travou-se um debate interessante entre os representantes da sociologia e da psicologia. Enquanto o primeiro punha em evidência as determinações sociais da educação considerando os indivíduos como inteiramente condicionados por essas determinações, a psicóloga destacava a autonomia do indivíduo e sua capacidade de determinar os rumos do processo educativo. Embora cada um reconhecesse o aspecto defendido pelo interlocutor, entendia-o, porém, como subordinado àquele por ele próprio defendido. Coordenando a mesa e vendo que o debate tendia a desembocar em impasse insolúvel, fiz uma intervenção bem humorada sugerindo que aquela discussão estava me parecendo variações em torno de um mesmo tema, qual seja, aquele traduzido na frase enunciada por Marx no texto “O dezoito brumário de Luiz Bonaparte”: os homens fazem sua própria história, mas eles o fazem em circunstâncias dadas, independentes de

sua vontade⁴. Assim, o sociólogo afirmava: os homens fazem a história, **mas eles a fazem em circunstâncias dadas**. A psicóloga, por sua vez, afirmava: os homens fazem a história em circunstâncias dadas, **mas são os homens que fazem a história**.

Com essa observação eu estava propondo que, em lugar de se colocar o acento nesse ou naquele pólo, deveríamos deslocá-lo para a relação recíproca entre ambos os aspectos considerados. Assim, em lugar de pensar o problema segundo os cânones da lógica formal, que é a lógica da exclusão dos opostos, caberia pensá-lo em termos dialéticos em que os pólos opostos não se excluem mas se incluem, determinando-se reciprocamente. No caso que está sendo considerado, em lugar de termos que decidir entre duas proposições mutuamente excludentes, a saber, ou os homens determinam as circunstâncias ou são determinados por elas, cabe considerar que os homens determinam as circunstâncias ao mesmo que são determinados por elas. Em lugar do pensar formal, esta é a forma dialética de pensar. É este o método de Marx. E é nessa perspectiva que o problema da subjetividade se manifesta em sua obra, como procurarei mostrar a seguir.

1. O que é e como se manifesta a subjetividade humana na visão de Marx

Como já assinalai, a questão da subjetividade ou da individualidade ocupa lugar central no conjunto da obra de Marx.

Segundo o seu próprio testemunho, da jurisprudência a cujos estudos especializados ele se dedicava “como disciplina complementar da filosofia e da história”, na condição de redator da Gazeta Renana nos anos de 1842-1843, se encontrou “pela primeira vez na obrigação embaraçosa” de opinar “sobre o que é costume chamar-se os interesses materiais” (MARX, 1973, p.27). O que estava em causa, aí, era a questão do roubo de lenhas de que eram acusados os camponeses do Mosella, aliada às discussões sobre o livre-câmbio e o protecionismo além das superficiais referências ao socialismo francês que ecoavam na Gazeta Renana. Diz Marx que o primeiro trabalho que realizou “para esclarecer as dúvidas que o assaltavam” foi a revisão crítica da filosofia do direito de Hegel. Ora, o que ele procurava compreender, entre essas questões de “interesse material” era exatamente o sentido da acusação de roubo de lenhas. Na verdade, o que os camponeses faziam era tomar os galhos de árvore e gravetos que encontravam na região em que habitavam, o vale do rio Mosela, para se aquecer no inverno e para preparar seus alimentos. Isto que era algo perfeitamente aceitável nas condições em que vigorava a apropriação comum dos elementos da natureza necessários à produção da existência humana, isto é, à satisfação das necessidades vitais dos homens, como ocorria no comunismo primitivo, nas condições

⁴ Literalmente é este o enunciado da frase: “Os homens fazem sua própria história, mas não a fazem como querem; não a fazem sob circunstâncias de sua escolha e sim sob aquelas com que se defrontam

da sociedade burguesa em que vigora a propriedade privada, passou a ser considerado violação da propriedade e, portanto, como roubo. Estava em causa, pois, o direito de propriedade razão pela qual Marx se debruçou sobre a filosofia do direito de Hegel. Na base, portanto, de sua crítica à filosofia do direito de Hegel estavam indivíduos reais, sujeitos de uma prática efetiva, os camponeses do Mosela que eram ameaçados de ter impedida a satisfação de suas necessidades vitais pela acusação de roubo de lenha.

Esse primeiro trabalho de Marx, cuja introdução foi publicada nos Anais Franco-Alemães, em 1844, foi seguido nesse mesmo ano, quando ele se encontrava exilado em Paris, da redação, entre os meses de abril e agosto, dos “Manuscritos Econômico-Filosóficos”, por isso também chamados de “Manuscritos de Paris”.

As ideias centrais dos Manuscritos são a essência humana e o trabalho alienado que, na verdade, constituem um só tema.

Nos Manuscritos Marx procura entender em que consiste a essência humana, correlato de outras denominações que também aparecem no texto, como natureza humana e realidade humana. E a resposta que encontra para a pergunta formulada é o trabalho. O conteúdo da essência humana reside no trabalho. Portanto, já se encontra aí de forma clara a ideia que será desenvolvida depois de forma sistemática, objetiva e científica: o ser do homem, a sua existência, não é dada pela natureza mas é produzida pelos próprios homens. Deixado a si mesmo, submetido ao jugo da natureza, o homem perece. Diferentemente dos outros animais que têm sua existência garantida pela natureza bastando-lhes adaptar-se a ela para sobreviver, o homem necessita fazer o contrário. Precisa agir sobre a natureza transformando-a e ajustando-a às suas necessidades. Em lugar de adaptar-se à natureza, tem de adaptar a natureza a si. E esse ato de agir sobre a natureza transformando-a é o que se chama trabalho. Portanto, é pelo trabalho que os homens se produzem a si mesmos. Logo, o que o homem é, o é pelo trabalho. O trabalho é, pois, a essência humana. Mas, diz Sánchez Vázquez, “quando Marx vai à realidade histórica social, só vê essa essência - ao contrário de Hegel - por seu lado negativo. O trabalho que ele encontra na existência real, concreta, do homem é justamente o trabalho alienado” (SÁNCHEZ VÁZQUEZ, 1977, p.415-416). Assim, a essência humana só se manifesta como essência alienada, isto é, negada nas relações reais que os homens mantêm com os produtos de sua atividade, com sua própria atividade e com os outros homens.

Mas o que é essa alienação que afeta o trabalho e, como tal, a própria essência humana?

Etimologicamente a palavra “alienação” deriva do adjetivo latino “alius, alia, aliud”. “Alius” significa, simplesmente, “outro”. Deste adjetivo deriva alienar, alienação, alienado. E são essas expressões que tanto podem significar “tornar outro”, “tornado outro”, isto é, objetivar, objetivação, objetivado, como “passar para outro”, “passado para outro” ou “apropriado por outro”. A primeira acepção traduz o

diretamente, ligadas e transmitidas pelo passado” MARX, 1968, p.15.

significado positivo de alienação que prevalece em Hegel, ao passo que a segunda acepção corresponde ao significado negativo destacado tanto por Feuerbach como por Marx. É desta segunda acepção que vem o sentido mais corrente de alienação e alienado para se referir àqueles que não têm consciência de sua própria situação, que não se sabem como sujeitos da história, aqueles que perderam sua condição de sujeitos de seus próprios atos, de suas próprias obras

O termo alienação remonta, em português, ao século XVI mas já aparecia na Idade Média no século XII, em Ricardo de São Vitor que considerava a alienação como “o terceiro grau da elevação da mente a Deus (depois da *dilatação* e da *sublevação*)” (ABBAGNANO, 1970, p.24). Nessa acepção o termo implicava um estado de transfiguração da mente, coincidindo com o *êxtase*. Além desse significado religioso, pouco comum, sabe-se também que alienação é uma palavra que integra o vocabulário do Direito (alienação de bens, alienação fiduciária), da Psicologia (alienação mental), assim como da Psicopatologia e Psiquiatria. No campo da filosofia foi empregada por Rousseau quando, ao tratar do pacto social, se refere a uma cláusula que resume todas as outras: “a alienação total de cada associado, com todos os seus direitos, à comunidade toda, porque, em primeiro lugar, cada um dando-se completamente, a condição é igual para todos, e, sendo a condição igual para todos, ninguém se interessa por torná-la onerosa para os demais” (ROUSSEAU, 1978, p.32).

Embora com certeza Marx deva ter tomado conhecimento dessa análise de Rousseau, não são encontrados aí os elementos que irão caracterizar sua reflexão sobre o problema da alienação. Esses elementos serão derivados de Hegel e Feuerbach a partir dos quais Marx irá elaborar seu próprio conceito de alienação. Esses três autores trabalham o conceito a partir do alemão, sua língua nativa.

Conforme esclarece Betty Oliveira (2003), não há, em alemão, uma palavra única para designar o sentido abrangente de alienação⁵. Por isso, são utilizados três termos: *Entäußerung*, *Entfremdung* e *Veräußerung*, sendo o segundo o mais utilizado”. Us o significado de cada um desses vocábulos:

o termo “Entäußerung” é traduzido em português, por vezes, como “exteriorização” ou “externação” e, em outras vezes por “exaurimento”; o termo “Entfremdung” é traduzido em português, por vezes, por “estranhamento” e, em outras vezes, por “alheamento”. Em princípio, a utilização, em português, de um ou de outro termo para a tradução de cada um dos dois termos em alemão dependeria do significado positivo ou negativo, bem como de seu significado mais amplo ou mais específico, que é dado a cada um dos termos num determinado momento da argumentação de um texto. O terceiro termo “Veräußerung” era um termo empregado originalmente somente para as questões jurídicas da economia. Essa designação permanece até hoje, como acontece em português, quando dizemos “alienação de bens”, “bem alienado”, etc. O termo passa, mais tarde, a

⁵A análise de Betty Oliveira, à qual me reporto, é feita no texto *Algumas Dificuldades com o Uso do Termo “Alienação” e suas Implicações para os Estudos em Educação*, em elaboração, portanto, ainda não publicado. Agradeço a ela a gentileza de me permitir o acesso ao texto e sua utilização neste trabalho.

ser utilizado também no seu sentido figurado. Nos clássicos do marxismo, por exemplo, é um dos 3 termos utilizados com o significado de processo de exploração entre os homens, embora com menos frequência que os dois anteriormente citados. (OLIVEIRA, 2003, p.12).

Vê-se, portanto, que “Entäußerung” corresponde ao sentido positivo de “tornar outro”, isto é, objetivar. Designa, pois, o processo de produção por meio do qual o homem cria um mundo objetivo, isto é, pelo trabalho põe em ação suas forças subjetivas que se exteriorizam e se objetivizam nos produtos de sua atividade. “Entfremdung”, por sua vez, corresponde ao sentido negativo de “passar para outro”, “apropriado por outro”, designando o processo pelo qual os produtos do trabalho se tornam estranhos ao trabalhador e, sendo apropriados por outro, o não-trabalhador, se voltam contra o seu criador. Como assinala Betty Oliveira, esse segundo termo é o mais frequentemente utilizado.

Sánchez Vázquez (1982, p.70) elabora o seguinte quadro comparativo das teorias da alienação, segundo os três pensadores alemães:

	HEGEL	FEUERBACH	MARX
1. Sujeito da alienação	O espírito	O homem	O operário
2. Atividade em que se aliena	Espiritual	Atividade da consciência	O trabalho
3. Caráter da atividade	Teórica (autoconhecimento do Espírito)	Teórica (consciência de si do homem)	Prática (ato de produção)
4. Objetivação	Universal (na natureza, na história, na cultura)	Em Deus	Nos produtos do trabalho
5. Relação entre objetivação e alienação	Toda objetivação é alienação	Existe uma objetivação não alienada	Nem toda objetivação é alienada
6. Superação da alienação	Ao se cancelar toda objetivação	Ao se cancelar a objetivação religiosa	Ao se abolir a propriedade privada
7. Valor desta categoria	Positivo	Negativo	Negativo

Em outro trabalho, baseando-se nas obras *A essência do cristianismo*, de Feuerbach⁶ e *Manuscritos econômico-filosóficos*, de Marx, Sánchez Vázquez (1977, p.435) elabora um quadro semelhante ao anterior mas agora contemplando apenas esses dois autores:

⁶ Feuerbach (1804-1872) chegou à filosofia por meio da teologia, tendo frequentado as aulas de Hegel em Berlim, em 1824. Em 1825 perdeu a fé, tornando-se filosoficamente hegeliano. A partir de 1830 aprofunda sua crítica, de teor materialista, ao idealismo de Hegel. Em 1841 publica *A essência do cristianismo* na qual considera a religião como a projeção dos desejos humanos, portanto, como uma forma de alienação.

	FEUERBAC	MARX
Sujeito que se aliena	O homem em geral	O operário
Caráter dessa atividade	Teórico	Prático
Produto dessa atividade	Um objeto ideal: Deus	Um objeto real: o produto do trabalho humano
Esfera da alienação	A consciência humana	O trabalho humano
Conteúdo da alienação	Desumanização do homem	Desumanização do operário
Ação inversa do sujeito sobre o objeto	Deus domina o homem	O produto do trabalho se volta contra seu produtor
O que se aliena e se desaliena	Essência humana	Essência humana

Vê-se por esse quadro que em Feuerbach a alienação diz respeito ao homem em geral, entendido em sua natureza sensível, mortal e limitada. A alienação se manifesta, pois, como uma necessidade antropológica, indiferente ao seu caráter histórico e social. Diferentemente, em Marx a alienação não é vista como constitutiva, isto é, como essencial à natureza do homem mas decorrente de razões históricas: o operário aliena sua própria essência na relação prática, isto é, material, com a natureza (o trabalho) que, por sua vez, determina a relação entre os homens que aí se apresentam como o operário e o não-operário. Portanto, o conceito de trabalho alienado já remete à produção material. A alienação ocorre na história onde também se criam as condições para a sua eliminação. Assim, ao contrário de Feuerbach, para Marx a alienação não é algo decorrente de uma essência universal e abstrata, um conceito meramente antropológico. Para ele “a alienação se dá numa forma concreta do trabalho humano e está condicionada historicamente tanto em seu aparecimento e desenvolvimento como em sua eliminação” (Ibidem, p.436).

Marx situa a alienação num duplo plano, objetivo e subjetivo, acentuando-a, nos Manuscritos, como atitude subjetiva. Diz ele:

O trabalho alienado: 1) converte a natureza em algo alheio ao homem, 2) aliena o homem de si mesmo, de sua própria função ativa, de sua atividade vital, e também o aliena do gênero (humano). Ele transforma a vida genérica em meio da vida individual. Em primeiro lugar, ele torna alienadas entre si a vida genérica e a vida individual, em segundo lugar transforma a segunda, em abstrato, em finalidade da primeira, igualmente em sua forma abstrata e alienada” (MARX, 1985, p.111)⁷.

Vista desse modo, sob o aspecto subjetivo, a alienação consiste no não reconhecimento, pelo homem, de si mesmo seja em seus produtos, seja em sua atividade, seja, ainda, nos outros homens: a) os produtos de seu próprio trabalho são vistos como objetos estranhos, alheios; b) o trabalho, apesar de ser sua própria

⁷ Para a tradução dessa passagem servi-me da edição em espanhol da Alianza Editorial, de Madrid, cotejando-a com a tradução parcial dos manuscritos em português publicada no livro “O conceito marxista do homem” (1967, p.95), de Erich Fromm e com aquela do livro organizado por Florestan Fernandes, “Marx Engels: História” (1989, p.155).

atividade, é considerado como algo externo no qual ele encontra não a sua realização mas a sua perdição, um fator de sofrimento e não de satisfação; c) em relação aos outros homens o trabalho alienado torna cada homem alienado por outros os quais, por sua vez, são alienados da vida humana.

Mas o trabalho alienado não se reduz a esse aspecto subjetivo apresentando, também, um conteúdo objetivo cujas características independem do modo subjetivo de senti-las, como ocorre com a pauperização material e espiritual do trabalhador cujo mundo se desvaloriza na proporção direta da valorização do mundo das coisas por ele produzidas. Com efeito, objetivamente o trabalho alienado, ao mesmo tempo que produz mercadorias, produz também o próprio operário como mercadoria.

Vê-se que a concepção marxiana da essência humana se distingue da concepção corrente, de caráter especulativo e metafísico que se contrapõe, portanto, à existência histórica e social dos homens. Marx se empenha em compreender a essência humana no desenvolvimento histórico onde ela se manifesta, primeiro como negação e, depois, como realização. Assim entendido o concuto desenvolvido nos *Manuscritos* não coincide com a “ideia metafísica de uma essência humana abstrata e universal que não dá lugar a sua realização histórica e social” (SÁNCHEZ VÁZQUEZ, 1977, p.418). Igualmente essa concepção não se reduz à ideia também abstrata e universal da essência humana “como conjunto de traços característicos de todo indivíduo” uma vez que, no entender de Marx, “enquanto não se chega historicamente à fusão de essência e existência os indivíduos vivem na negação de sua essência” (Idem, Ibidem).

Não obstante, Sánchez Vázquez reconhece um problema na concepção de essência humana alienada apresentada nos *Manuscritos*: se toda a história, até agora, se apresenta como a negação da “verdadeira essência humana” de onde surgiu esse conceito de essência humana? Não poderá ter surgido da própria história, isto é, das relações reais ou do comportamento concreto dos sujeitos humanos. Resulta, pois, que esse conceito foi construído pela negação ideal, no plano do pensamento, da existência efetiva dos homens. Segundo essa leitura haveria, pois, ainda, um caráter especulativo na concepção de essência humana exposta no texto dos *Manuscritos* o qual consiste no entendimento de que a essência humana não se dá efetivamente na história pondo-se, antes, como uma possibilidade a ser realizada numa situação futura.

Ainda que Sánchez Vázquez discorde de Althusser (1976, p.15-35), para quem teria havido uma radical ruptura epistemológica na concepção de Marx expressa no texto “A Ideologia alemã”, redigido entre 1845 e 1846, que separaria o “jovem Marx” do “Marx maduro”, a leitura que faz dos “Manuscritos” o aproxima dessa interpretação. É certo que “A ideologia alemã” significou uma alteração de fundo na concepção marxiana, pois, segundo as próprias palavras de Marx, por meio dessa obra, ele e Engels teriam feito um ajuste de contas com a própria consciência filosófica anterior, atingindo o objetivo de ver claro neles mesmos. No entanto, considerando a crítica que já se manifesta explicitamente no terceiro manuscrito tanto no que se refere à economia

política como à filosofia hegeliana, parece mais apropriado considerar que houve, na passagem dos *Manuscritos Econômico-filosóficos* para *A ideologia alemã*, não uma ruptura mas um maior aprofundamento na compreensão dos conceitos que agora se enraíza na análise histórica e uma mudança na terminologia que, esta sim, ainda guardava, nos *Manuscritos*, alguns resquícios especulativos.

De qualquer modo, esses eventuais resquícios são inteiramente superados a partir de 1845, quando Marx redige com Engels *A ideologia alemã*. Datam dessa mesma época as *Teses sobre Feuerbach*, “uma série de aforismos que ora esboçam uma argumentação crítica, ora enunciam uma proposição lapidar, às vezes quase uma palavra de ordem” (BALIBAR, 1995, p.23). Redigidas em março de 1845, essas teses não teriam sido escritas para publicação: “elas se assemelham ao *memorandum*, fórmulas que são lançadas no papel para que não se percam e sirvam de contínua fonte de inspiração” (Ibidem, p.25).

As *Teses*, que se anteciparam a *A ideologia alemã*, já revelam a nova concepção de homem superadora do caráter ainda especulativo dos *Manuscritos*. Lemos na VI tese:

Feuerbach dilui a essência religiosa na essência humana. Mas a essência humana não é algo abstrato, interior a cada indivíduo isolado. É, em sua realidade, o conjunto das relações sociais.

Feuerbach, que não empreende a crítica dessa essência real, vê-se, portanto, obrigado:

1 - a fazer caso omissa da trajetória histórica, fixar o sentimento religioso em si mesmo e pressupor um indivíduo humano abstrato, isolado;

2 - nele, a essência humana só pode ser concebida como “espécie”, como generalidade interna, muda, que se limita a unir naturalmente os muitos indivíduos (MARX, 1977, p. 119, grifos no original).

Aí já se encontra a definição de homem, vale dizer, do sujeito humano, do indivíduo, como o conjunto das relações sociais, na qual se encerra a síntese do complexo de reflexões e análises constitutivas da concepção marxiana da subjetividade.

Se os enunciados das *Teses* podem ser considerados uma espécie de “ontologia da práxis”, *A ideologia alemã* se constituirá em uma “ontologia da produção”. Com efeito, aí já não se trata mais de considerar o processo histórico como o desenvolvimento da essência humana que é primeiro negada, depois vista como possibilidade e, finalmente, realizada. Agora parte-se de fatos reais, da produção e das relações sociais que ela engendra:

As premissas de que partimos não têm nada de arbitrário, não são nenhuma classe de dogmas, mas premissas reais, das quais só se pode abstrair na imaginação. São indivíduos reais, sua ação e suas condições materiais de vida, tanto aquelas que encontraram já prontas como as engendradas por sua própria ação. Estas premissas podem ser comprovadas, consequentemente, pela via puramente empírica (MARX e ENGELS, 1974, p.19).

E o texto prossegue frisando que “a primeira premissa de toda história humana é, naturalmente, a existência de indivíduos humanos vivos” (Ibidem).

É, portanto, na existência efetiva dos homens, nas contradições de seu movimento real e não numa essência externa a essa existência, que se descobre o que o homem é: “tal e como os indivíduos manifestam sua vida, assim são. O que são coincide, por conseguinte, com sua produção, tanto com *o que* produzem como com o modo *como* produzem” (Ibidem, grifos no original).

Na passagem dos *Manuscritos de 1844* para as *Teses sobre Feuerbach* e *A ideologia alemã* o conceito de essência humana passa a coincidir com a práxis, ou seja, o homem passa a ser entendido como ser prático, produtor, transformador. Em consequência, o conceito de alienação deixa de desempenhar o papel central que desempenhava nos *Manuscritos*. Em lugar de ser o fundamento explicativo da situação humana, passa a ser considerado como um fenômeno social que, por sua vez, é fundamentado e explicado por outro fenômeno histórico, a saber, a divisão do trabalho.

As premissas estabelecidas em *A ideologia alemã* vão ser aplicadas rigorosamente no estudo do modo de produção capitalista sistematizado n’*O capital*. Trata-se, aqui, de “pôr a nu o caráter social, humano, das relações que os homens contraem dentro de um todo estruturado que determina que essas relações - sendo sociais, humanas - se apresentem como relações entre coisas” (SÁNCHEZ VÁZQUEZ, 1977, P.427). É impossível, nesse breve texto, resumir toda a riqueza relativa à concepção da subjetividade humana contida nas análises da obra máxima de Marx. Limito-me apenas a algumas passagens do luminoso texto “o fetichismo da mercadoria: seu segredo” que finaliza o Capítulo I que trata da mercadoria. Esse texto mostra com toda a evidência a objetividade da análise de Marx que, n’*O Capital* se desprende completamente dos resquícios ainda de algum modo especulativos que se faziam presentes nos *Manuscritos*. Metodologicamente Marx considera que “refletir sobre as formas da vida humana e analisá-las cientificamente é seguir rota oposta à do seu verdadeiro desenvolvimento histórico. Começa-se depois do fato consumado, quando estão concluídos os resultados do processo de desenvolvimento” (MARX, 1968b, p.84). Isto porque, conforme ele esclarece em seguida, as formas de conversão dos produtos do trabalho em mercadorias “já possuem a consistência de formas naturais da vida social” antes que os homens procurem apreender o seu significado, a eles escapando inteiramente o caráter histórico dessas formas que, ao contrário, eles consideram imutáveis. A mercadoria se torna misteriosa ao encobrir as características sociais do trabalho humano. Consequentemente, “uma relação social definida, estabelecida entre os homens, assume a forma fantasmagórica de uma relação entre coisas” (Ibidem, p.81). Para explicar esse mecanismo Marx recorre à religião: “aí, os produtos do cérebro humano parecem dotados de vida própria, figuras autônomas que mantêm relações entre si e com os seres humanos. É o que ocorre com os produtos da mão humana, no mundo das mercadorias”. E arremata: “chamo a isto de fetichismo, que está sempre grudado

aos produtos do trabalho quando são gerados como mercadorias. É inseparável da produção de mercadorias” (Ibidem).

O caráter misterioso da mercadoria se liga, então, à opacidade das relações que caracterizam a sociedade capitalista que outra coisa não é senão uma sociedade produtora de mercadorias. Marx lembra que “no regime feudal, sejam quais forem os papéis que os homens desempenham, ao se confrontarem, as relações sociais entre as pessoas na realização de seus trabalhos revelam-se como suas próprias relações pessoais, não se dissimulando em relações entre coisas, entre produtos do trabalho” (Ibidem, p.86). A partir dessa constatação, ao tratar da contradição entre os objetivos proclamados e os objetivos reais na educação, desenvolvi as seguintes considerações:

A função de mascarar os objetivos reais por meio dos objetivos proclamados é exatamente a marca distintiva da ideologia liberal, dada a sua condição de ideologia típica do modo de produção capitalista o qual introduziu, pela via do “fetichismo da mercadoria”, a opacidade nas relações sociais. Com efeito, se nas sociedades escravista e feudal as relações sociais eram transparentes já que o escravo era, no plano da realidade e no plano da concepção, de fato e de direito, propriedade do senhor e o servo, por sua vez, estava submetido ao senhor também de fato e de direito, real e conceitualmente, na sociedade capitalista defrontam-se no mercado proprietários aparentemente iguais mas de fato desiguais, realizando, sob a aparência da liberdade, a escravização do trabalho ao capital. Instala-se a cisão entre a aparência e a essência, entre o direito e o fato, entre a forma e o conteúdo (SAVIANI, 2003, p.191).

Como salienta Paulo Silveira, sendo uma característica da sociedade produtora de mercadorias, o “fetichismo da mercadoria” é uma determinação que nos atinge a todos e não apenas externamente: “a sujeição ao fetichismo nos envolve de modo mais profundo, faz parte mesmo de nossa própria estruturação psíquica” (SILVURA, 1989, p.74). Ainda segundo Silveira, a forma mercadoria molda os indivíduos “na carne e na psique” resultando num conflito entre “uma dimensão *internalizada* do sujeitamento” e a dimensão contrária representada pela “subversão desse sujeitamento”, subversão esta que implica a existência de “condições internas que tornam possível o indivíduo determinar-se como *sujeito*” (Ibidem, p.75, grifos no original). Assim, afirma Paulo Silveira, ainda que “presa às condições objetivas do capital”, essa dialética conflitiva tornaria possível a emergência do sujeito. E conclui:

*Esta aceção não apenas rechaça uma perspectiva **cínica** de adesão completa e acrítica às condições do capital, como também recusa sua contraface, que resulta numa perspectiva **cética**, da qual se aproximam alguns teóricos que se pretendem de orientação marxista, e, segundo a qual o fetichismo da mercadoria na dinâmica atual da reprodução do capital abrangeria de uma maneira completamente totalizante, o conjunto das atividades dos indivíduos. E se a primeira dessas perspectivas vincula-se, quando muito, a uma concepção abstrata e, portanto, metafísica do sujeito, a segunda, radicalizando, no limite, a abrangência da coisificação das relações e do fetichismo, anuncia a própria morte do sujeito. Em ambas, o que se evidencia é uma genuflexão à alienação: o*

espírito absoluto historicizando-se em sua encarnação no capital (Ibidem, p.76, grifos no original).

É interessante observar que essa ideia da morte do sujeito, que está na ordem do dia em razão da voga pós-moderna, que se reporta a autores como Foucault, e daí, a Nietzsche, teria sido antecipada por Max Stirner a cuja crítica Marx se dedicou, estendendo-se por quase dois terços da *Ideologia alemã*. Conforme Balibar, Stirner não se limita a demolir os gêneros metafísicos tradicionais, de ressonância teológica, como o Ser, a Substância, a Ideia, a Razão, o Bem. Sua crítica “engloba *todas* as noções universais, sem exceção, antecipando assim certos desenvolvimentos de Nietzsche e o que se chama hoje pós-modernismo” (BALIBAR, 1995, p.46). Stirner não admite nenhuma “grande narrativa”. O livro de Stirner, *O único e sua propriedade*, objeto da contestação de Marx, foi publicado em 1844. Para lá de irônico, me parece algo que exige detida meditação o fato de que uma concepção que hoje relega o marxismo a uma visão ultrapassada, própria do século XIX, tenha sido minuciosamente criticada por Marx em 1845.

Em síntese, a definição do homem como o conjunto das relações sociais indica que o indivíduo se põe, na concepção marxiana, como um sujeito histórico e social. Isto significa que “o indivíduo só pode se tornar um homem se assimilar e incorporar à sua própria vida, à sua própria atividade, as forças, formas de comportamento e ideias que foram criadas pelos indivíduos que o precederam e que vivem ao seu redor” (MARKUS, 1974, p.88). Assim, o indivíduo só pode se constituir como homem e, nessa condição, como sujeito de seus próprios atos, nas relações cotidianas com os outros homens. Eis porque afirmei, no início desta conferência, que em Marx a questão da subjetividade se manifesta como indissociável da intersubjetividade.

2. O nó da psicologia: é possível uma ciência da subjetividade?

Não sendo da área de psicologia mas tendo, com frequência, psicólogos como alunos nas disciplinas que ministrei na pós-graduação em educação, costumava provocá-los indagando: a psicologia é ciência? Se, como deixou claro Aristóteles, não existe ciência dos efeitos já que ciência é conhecimento pelas causas, como a psicologia pode ser ciência uma vez que as investigações têm mostrado, de forma cada vez mais clara, que o comportamento dos indivíduos, objeto da psicologia, é efeito e não causa da vida social? E, também como evidenciou Aristóteles, se a ciência diz respeito sempre ao geral, não pode existir ciência do particular. Então, como pode a psicologia ser ciência uma vez que ela se propõe a estudar os indivíduos?

Fazia essas indagações para levá-los a pensar sobre sua própria atividade cognitiva levantando a necessidade de se superar uma visão empirista sugerindo, mesmo, que no caso da psicologia, mais do que em relação às demais ciências humanas,

a condição de se ascender a um conhecimento de tipo científico impunha a ultrapassagem da lógica formal situando-se na perspectiva dialética.

Essa mesma problemática, constato agora, foi levantada por Lucien Sève no tópico “para uma ciência do singular” que integra seu texto “A personalidade em gestação” (SÈVE, 1989, p.174-176).

Nesse texto Sève também se reporta a Aristóteles contestando o adágio, válido para a maioria dos cientistas, de que “só há ciência do universal”, para fazer a defesa de uma “ciência do singular” como o único saber adequado para dar conta do caráter exclusivo de cada indivíduo.

Sève argumenta que o adágio aristotélico não era, para o próprio Aristóteles, uma *tese* mas, dialeticamente, uma *aporia*, entendida como “uma contradição insolúvel, um impasse da razão”. Com efeito, sendo o real sempre singular, se a ciência só se dirige ao universal, ela jamais poderá apreender o real. Como contornar esse problema? Segundo Sève, haveria dois caminhos completamente distintos.

O primeiro, que domina desde a Renascença, põe a ênfase no repetitivo, no invariante, buscando apreender “o geral no real”, o qual se converte num “objeto qualquer”, como ocorre com a “psicologia geral”. Assim, o singular é remetido para um plano secundário que, entretanto, não deixa de ser considerado recorrendo-se, para isso, a uma abordagem clínica ou construindo-se uma “teoria de sua dispersão”, como se vê no exemplo da “psicologia diferencial”.

Há, porém, um outro caminho para se captar de maneira científica a essencialidade do singular sem reduzi-lo a um “objeto qualquer”. Esse caminho “consiste em apoiar todo o esforço teórico apenas sobre a *lógica* - ou, melhor dizendo, sobre a *dialética* - das relações e processos universais, topológicos e cronológicos, de sua produção sempre única, a fim de introduzir o rigor conceptual e de apreender as necessidades de desenvolvimento em seu estudo monográfico” (SÈVE, 1989, p.175).

Em seguida o autor vai se reportar a Marx observando que o seu projeto de elaboração de uma ciência da história também não pretendia construir um modelo de “sociedade em geral” mas, por meio de categorias como o conceito de infraestrutura e a lei geral da acumulação capitalista, estudar “uma formação social singular e seu desenvolvimento original” (Ibidem, p.176).

Sobre essa questão da ciência da história, é interessante observar, de novo, o contraponto com Aristóteles. Este, ao tratar, no Capítulo IX de sua *Poética*, da relação entre poesia e história, entende que “não é ofício de poeta narrar o que aconteceu; é, sim, o de representar o que poderia acontecer” (ARISTÓTELES, 1979, p.249). E, mais adiante, conclui:

Por isso a poesia é algo de mais filosófico e mais sério do que a história, pois refere aquela principalmente o universal, e esta o particular. Por “referir-se ao universal” entendo eu atribuir a um indivíduo de determinada natureza pensamentos e ações que, por liame de necessidade e verossimilhança,

convêm a tal natureza; e ao universal, assim entendido, visa a poesia, ainda que dê nomes às suas personagens (Idem, ibidem).

Por essa manifestação reitera-se a ideia de que só existe ciência do universal, nesse caso recaindo o questionamento sobre a cientificidade da historiografia. O empreendimento de Marx levado a cabo n’*O capital* a partir das premissas lançadas n’*A ideologia alemã*, se contrapõe claramente a essa ideia. Em verdade, a lógica aristotélica, pelo seu caráter formal, tendia a contrapor de modo excludente o universal e o particular resultando na *aporia* referida por Sève. A lógica operada por Marx, de caráter dialético, lhe permitiu trilhar um outro caminho que lhe possibilitou, na expressão de Althusser, realizar a “abertura do Continente-História ao conhecimento científico” (ALTHUSSER, 1976, p.16).

Entendo, pois, que, colocando-se numa perspectiva marxiana, a psicologia deveria tomar como seu objeto não o indivíduo empírico, como ocorre predominantemente, mas o indivíduo concreto. O empírico é aquilo que cai sob o campo de nossa percepção sensível; é o aparente, aquilo que aparece diante de nós. É, portanto, de certo modo, uma abstração, pois nossa percepção sensível não alcança as múltiplas conexões e relações que o configuram. Em contrapartida, como assinala Marx (1973, p.229) no *método da economia política*, “o concreto é concreto por ser a síntese de múltiplas determinações, logo, unidade da diversidade”. Assim, apreender o indivíduo em termos concretos significa considerá-lo como síntese de múltiplas determinações, como síntese de relações sociais, o que coincide com a definição de homem enunciada por Marx na 6ª tese sobre Feuerbach: o homem é o conjunto das relações sociais. Assim, uma ciência da subjetividade humana, isto é, a ciência dos indivíduos como sujeitos singulares, para reconstruir a tua de relações que caracteriza o seu objeto, terá que partir do empírico, ou seja, do indivíduo tal como ele se manifesta em nossa representação imediata, em nossa intuição. Nesse momento o complexo da subjetividade nos aparecerá como um “todo caótico”. Procedendo à sua análise, isto é, recorrendo à abstração, chegaremos a enunciar as suas características básicas na forma de categorias simples e gerais a partir das quais reconstruiremos a síntese de relações que define o indivíduo que será entendido, agora, não mais de modo caótico, de forma sincrética, mas como “uma rica totalidade de relações e de determinações numerosas” (MARX, 1973, p.229). Pelo primeiro movimento, aquele que vai do empírico (a síncrese, o “todo caótico”, o todo figurado na intuição) à análise (as abstrações mais simples), a diz Marx, a plenitude da representação é reduzida a uma determinação abstrata; pelo segundo movimento, o que vai da análise à síntese das múltiplas determinações do objeto estudado, isto é, o concreto, “as determinações abstratas conduzem à reprodução do concreto pela via do pensamento”. Ocorre que a psicologia, tal como obteve seu estatuto de cientificidade a partir do final do século XIX e tal como vem sendo praticada correntemente, realiza apenas o primeiro movimento. Com efeito, a concepção de ciência que se firmou a partir da época moderna é de caráter empirista,

isto é, entende que fazer ciência é reduzir o complexo ao simples; é reduzir o empírico às suas determinações gerais, o que é obtido por um processo de abstração em que se opera a análise dos dados da experiência. No entanto, segundo Marx, é pelo segundo movimento que se dá “evidentemente o método científico correto”.

3. A perspectiva marxiana da subjetividade e a educação.

Brevemente e à guisa de conclusão, registro que, a meu ver, a educação se constitui num espaço privilegiado de manifestação da problemática posta pela concepção de subjetividade que estamos examinando. Com efeito, se cada indivíduo humano sintetiza relações sociais, isto significa que ele só se constitui como homem por meio das relações que estabelece com os outros homens, isto é, só pode se tornar homem se incorporar em sua própria subjetividade formas de comportamento e ideias criadas pelas gerações anteriores e retrabalhadas por ele e por aqueles que com ele convivem. Isto significa que o indivíduo da espécie humana não nasce homem; ele se torna homem, se forma homem. Assim, para integrar o gênero humano ele precisa ser formado, precisa ser educado. Por isso afirmei, em outro lugar, que “o trabalho educativo é o ato de produzir, direta e intencionalmente, em cada indivíduo singular, a humanidade que é produzida histórica e coletivamente pelo conjunto dos homens” (SAVIANI, 2003, p.13). Conforme salientou Gyorgy Markus (1974, p.89), para que a criança possa proceder de maneira humana diante dos objetos de seu meio, resultantes de trabalho anterior e, portanto, humanizados e “para que ela possa tratá-los como objetivações de ‘forças essenciais’ humanas, deve desenvolver em si a faculdade, que não é dada pela natureza, de seu uso (e em parte de sua fabricação)”. Ora, não será possível à criança realizar esse percurso sem a mediação dos adultos, vale dizer, da sociedade, da coletividade que lhe é contemporânea sendo “justamente devido a isso que pode ocorrer num tempo tão inverossimilmente curto”. Vigotski (2001, p.224), em seus estudos sobre o desenvolvimento das funções psicológicas superiores da criança, constata que o amadurecimento dessas funções ocorre “com o auxílio e a participação do adulto”, sendo que “a essa colaboração original entre a criança e o adulto” é que se deve “o amadurecimento precoce dos conceitos científicos”.

À vista das características da subjetividade humana evidenciadas pela perspectiva marxiana, o educador, o professor se defronta com um educando, com um aluno concreto e não, simplesmente, com um aluno empírico. Isto significa que o aluno, isto é, o indivíduo que lhe cabe educar, sintetiza em si as relações sociais próprias da sociedade em que vive e em que se dá o processo de sua educação.

Em razão dessa peculiaridade da prática educativa é que, em minhas provocações aos psicólogos, eu costumava dizer que, em lugar da psicologia se colocar na posição de uma ciência já constituída que se propõe a fundamentar a pedagogia enquanto sistematização da prática educativa, caberia partir da educação para se

verificar as condições em que a psicologia poderia postular o estatuto de cientificidade. Com efeito, na forma como a psicologia vem sendo praticada pondo o foco no indivíduo empírico e não no indivíduo concreto, suas contribuições para a educação resultam praticamente neutralizadas. Isto porque o professor, na sala de aula, não se defronta com o indivíduo empírico, descrito nas suas variáveis que permitem conclusões precisas, estatisticamente significativas. O professor lida com o indivíduo concreto que é síntese de inúmeras relações sociais. Assim, esse aluno não se enquadra nos modelos descritos pela psicologia, pois o indivíduo empírico é uma abstração, pressupõe um corte onde se definem determinadas variáveis que compõem o objeto estudado. O professor não pode fazer esse tipo de corte. O aluno se depara diante dele vivo, inteiro, concreto. E é em relação a esse aluno que ele tem de agir. É esse aluno que ele tem de educar. A situação real do ensino coloca, pois, a necessidade de se desenvolver uma psicologia que leve em conta o indivíduo concreto e não apenas o indivíduo empírico. Avanços significativos nessa direção foram realizados pela corrente da psicologia histórico-cultural desenvolvida por Vigotski e seus colaboradores com relevantes implicações pedagógicas (SCALCON, 2002) e importantes contribuições de caráter didático (GASPARIN, 2002).

A questão acima levantada pode ser ilustrada com o tema relativo aos interesses do aluno, colocado no centro do debate pedagógico pelo movimento da Escola Nova. O objetivo do processo pedagógico é o crescimento do aluno; logo, seus interesses devem necessariamente ser levados em conta. Cabe, porém, indagar: quais são os interesses do aluno? De que aluno estamos falando? Do aluno empírico ou do aluno concreto? O aluno empírico, enquanto indivíduo imediatamente observável, tem determinadas sensações, desejos e aspirações que correspondem à sua situação empírica imediata. Ora, esses desejos e aspirações, esses seus interesses, não correspondem necessariamente aos seus interesses reais, definidos pelas condições sociais que o situam enquanto indivíduo concreto. Para esclarecer essa distinção tenho recorrido ao seguinte exemplo. Os pais das crianças das camadas trabalhadoras costumam dizer: “Coloquei meu filho na escola para aprender mas ele não está aprendendo; o professor está lá para ensinar, mas não está ensinando; o que está acontecendo?”. E arremata: “se meu filho não quer aprender o professor tem que fazer com que ele queira”. Assim procedendo os pais das crianças pobres revelam, é certo que de forma intuitiva, uma consciência muito clara da importância da escola, de que a aprendizagem implica a aquisição de conteúdos significativos e que a aquisição desses conteúdos não se dá de modo espontâneo. Consequentemente, eles têm uma consciência muito clara de que para aprender é preciso disciplina, é preciso esforço e, em função disso, eles exigem mesmo dos professores que garantam a aquisição dos conhecimentos por parte de seus filhos mesmo que seja contra a vontade da criança que, espontaneamente, não tem condições de enveredar pela realização dos esforços necessários à aquisição dos

conteúdos do ensino, sem os quais ela não terá vez, não terá chance de participar ativamente da sociedade.

O que se evidencia nesse exemplo é que, enquanto indivíduo empírico, a criança se interessa por satisfações imediatas ligadas à diversão, à ausência de esforço, às atividades prazerosas. Como indivíduo concreto, por sintetizar as relações sociais que caracterizam a sociedade em que vive, seu interesse coincide com a apropriação das objetivações humanas, isto é, o conjunto dos instrumentos materiais e culturais produzidos pela humanidade e incorporados à forma social de que a criança participa. Por isso Gramsci pôde dizer que a função da educação é tornar os indivíduos contemporâneos à sua própria época. Ora, os pais das crianças pobres, tendo eles próprios vivido todo um conjunto de experiências que mostram que os estudos fazem falta, percebem que seus filhos, que não viveram essas experiências, compreensivelmente não têm consciência dessa necessidade. Entendem, porém, que os professores sim, não só por experiência mas por dever de ofício, devem saber o que é importante que seus filhos aprendam para viver na sociedade atual. Daí, a sua cobrança.

Efetivamente, à luz dessa concepção, o currículo escolar deve dispor, de forma a viabilizar a sua assimilação pelos alunos, o conjunto de objetivações humanas acima referido. E o professor, ao lidar com o aluno concreto, precisará ter o domínio dessas objetivações para realizar aquela colaboração original do adulto para com a criança de que falava Vigotski. Isso significa, portanto, que os cursos de preparação de professores devem visar à formação de seres humanos plenamente cultos, profundos conhecedores da história concreta dos homens, em lugar da formação de indivíduos “curtos”, preconizada pela atual política de formação de professores que vem incentivando os cursos de curta duração dos institutos superiores de educação e suas escolas normais superiores.

Referências:

- ABBAGNANO, N. (1970), *Dicionário de filosofia*. São Paulo, Mestre Jou.
- ALTHUSSER, L. (1976), *Elementos de autocrítica*. Lisboa, Iniciativas Editoriais.
- ARISTÓTELES, “Poética”. In: *Os pensadores: Aristóteles (II)*. São Paulo, Abril Cultural.
- BALIBAR, É. (1995), *A filosofia de Marx*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar.
- DUARTE, N. (1993), *A individualidade para-si: contribuição a uma teoria histórico-social da formação do indivíduo*. Campinas, Autores Associados.
- DUARTE, N. (2001), *Vigotski e o “aprender a aprender”*: crítica às apropriações neoliberais e pós-modernas da teoria vigotskiana. Campinas, Autores Associados.
- FACCI, M.G.D. (2003), *Valorização ou esvaziamento do trabalho do professor?* Um estudo crítico-comparativo da teoria do professor reflexivo, do construtivismo e da psicologia vigotskiana. Araraquara, UNESP, Tese de Doutorado.
- GASPARIN, J.L. (2002), *Uma didática para a pedagogia histórico-crítica*. Campinas, Autores Associados.

- MARKUS, G. (1974), *Teoria do conhecimento no jovem Marx*. Rio de Janeiro, Paz e Terra.
- MARTINS, L.M. (2001), *Análise sócio-histórica do processo de personalização de professores*. Araraquara, UNESP, Tese de Doutorado.
- MARX, K. (1967), “Primeiro manuscrito”. In: FROMM, E., *Conceito marxista do homem*. Rio de Janeiro, Zahar.
- MARX, K. (1968a), *O 18 brumário de Luís Bonaparte*. São Paulo, Escrita.
- MARX, K. (1968b), *O capital*, Livro 1, volume 1. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.
- MARX, K. (1973), *Contribuição para a crítica da economia política*. Lisboa, Estampa.
- MARX, K. (1977), “Teses sobre Feuerbach”. In: MARX, K. e ENGELS, F., *Textos*, vol.1. São Paulo, Edições Sociais, p.118-120.
- MARX, K. (1985), *Manuscritos: economía y filosofía* (undécima reimpresión). Madrid, Alianza Editorial.
- MARX, K., (1989), “Trabalho alienado e superação positiva da auto-alienação humana”. In: FERNANDES, F. (Org.), *Marx Engels: história*, 3ª ed. São Paulo, Ática.
- MARX, K. e ENGELS, F. (1974), *La ideologia alemana*. Montevideo / Barcelona, Pueblos Unidos / Grijalbo.
- OLIVURA, B.A. (2003), *Algumas Dificuldades com o Uso do Termo “Alienação” e suas Implicações para os Estudos em Educação*. São Carlos (Texto em elaboração, ainda não publicado).
- ROSSLER, J.H. (2003), *Sedução e modismo na educação: processos de alienação na difusão do ideário construtivista*. Araraquara, UNESP, Tese de Doutorado.
- ROUSSEAU, J-J. (1978), “Do contrato social”. In: *Os pensadores*. São Paulo, Abril Cultural.
- SÁNCHEZ VÁZQUEZ, A. (1977), *Filosofia da práxis*. Rio de Janeiro, Paz e Terra.
- SÁNCHEZ VÁZQUEZ, A. (1982), *Filosofia y economía en el joven Marx*. México, Grijalbo.
- SAVIANI, D. (2003), *A nova lei da educação (LDB): trajetória, limites e perspectivas*, 8ª ed. Campinas, Autores Associados.
- SAVIANI, D. (2003), *Pedagogia histórico-crítica: primeiras aproximações*, 8ª ed. Campinas, Autores Associados.
- SCALCON, S. (2002), *À procura da unidade psicopedagógica: articulando a psicologia histórico-cultural com a pedagogia histórico-crítica*. Campinas, Autores Associados.
- SÈVE, L. (1973), *Marxismo y teoría de la personalidad*. Buenos Aires, Amorrortu (O original francês é de 1969).
- SÈVE, L. (1989), “A personalidade em gestação”. In: *Elementos para uma teoria marxista da subjetividade*. São Paulo, Vértice/Ed. Revista dos Tribunais, p.147-178.
- SILVEIRA, P. (1989), “Da alienação ao fetichismo - formas de subjetivação e de objetivação”. In: SILVURA, P. e DORAY, B. (Orgs.), *Elementos para uma teoria marxista da subjetividade*. São Paulo, Vértice / Ed. Revista dos Tribunais, p.41-76.
- SILVEIRA, P. e DORAY, B. [Orgs.] (1989), *Elementos para uma teoria marxista da subjetividade*. São Paulo, Vértice / Ed. Revista dos Tribunais.
- VIGOTSKI, L.S. (2001), *A formação social da mente*. São Paulo, Martins Fontes.