

A FORMAÇÃO DO INDIVÍDUO

E

A OBJETIVAÇÃO DO GÊNERO HUMANO

(categorias iniciais de uma reflexão sobre o processo de formação do indivíduo numa perspectiva histórico-social)

NEWTON DUARTE

Este exemplar corresponde à redação final da Tese defendida por Newton Duarte e aprovada pela Comissão Julgadora em \_\_\_\_\_

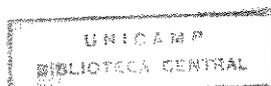
Data: \_\_\_\_\_

Assinatura: Betty Oliveira

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS

FACULDADE DE EDUCAÇÃO

1992



Tese apresentada como exigência parcial para obtenção do título de Doutor em Educação, na Area de Concentração: Metodologia de Ensino, à Comissão Julgadora da Faculdade de Educação da Universidade Estadual de Campinas, sob a orientação da Profa. Dra. BETTY ANTUNES DE OLIVEIRA. ã t/c

Comissão Julgadora:

Luiz Rosalvo  
Carlos Roberto Junqueira

Betty Clécia  
[Signature]

## RESUMO

O problema central desta tese é o da delimitação e análise de categorias da concepção histórico-social do ser humano que possam se constituir em categorias iniciais para a reflexão sobre a formação da individualidade humana, enquanto uma parte indispensável do processo de construção da Pedagogia Histórico-Crítica.

Para que o educador possa compreender o indivíduo em sua concreticidade, precisa da mediação de abstrações, pois essa concreticidade não se apresenta ao educador enquanto decorrência imediata do fato dele estar em contato com o aluno. Além do mais, conhecer a concreticidade do indivíduo não se limita, para o caso da atividade educativa, ao conhecimento do que ele é, mas também ao conhecimento do que pode vir-a-ser. Esse conhecimento, por seu lado, implica num posicionamento em favor de algumas das possibilidades desse vir-a-ser e, conseqüentemente, contra outras.

O vir-a-ser do indivíduo, enquanto síntese de inúmeras relações sociais, é um processo situado no interior de um processo maior, o do vir-a-ser histórico do ser humano enquanto um ser social. Com esse pressuposto, foram delimitadas como categorias iniciais para a reflexão sobre o processo de formação do indivíduo, as seguintes: objetivação e apropriação enquanto duas categorias que expressam a dinâmica do processo pelo qual o ser humano se auto-constrói ao longo da história; humanização e alienação enquanto duas categorias que expressam o caráter contraditório com que os processos de objetivação e apropriação tem se realizado no interior das relações sociais de dominação de classes sobre outras classes e de grupos sobre outros grupos; gênero humano enquanto categoria que expressa o resultado da história social humana, da história da atividade objetivadora dos seres humanos (a formação da individualidade é a formação do homem singular enquanto um ser genérico, um ser pertencente ao gênero humano); individualidade para-si, enquanto categoria que expressa, no âmbito da formação do indivíduo, a busca de superação do caráter espontâneo e natural com que sua individualidade resulta da "síntese das inúmeras relações sociais", rumo a uma individualidade que seja a síntese da relação consciente do indivíduo para com as condições particulares de sua existência, mediada pela relação consciente com as objetivações do gênero humano.

## SUMARIO

|   |     |
|---|-----|
| Introdução .....  | 1   |
| Capítulo I: A Relação Entre Objetivação e Apropriação ..... | 23  |
| Capítulo II: Humanização e Alienação .....                  | 55  |
| Capítulo III: O Gênero Humano .....                         | 103 |
| Capítulo IV: A Individualidade Para-Si .....                | 158 |
| Considerações Finais .....                                  | 218 |
| Notas .....   | 224 |
| Referências Bibliográficas .....                            | 236 |

## INTRODUÇÃO

"É um lugar comum a afirmação de que o homem não possa ser concebido senão vivendo em sociedade. Todavia não se extraem de tal afirmação todas as conseqüências necessárias e inclusive individuais: que uma determinada sociedade pressuponha uma determinada sociedade das coisas e que a sociedade humana somente é possível na medida em que exista uma determinada sociedade das coisas, também é lugar comum. É verdade que, até agora, estes organismos supra-individuais tem recebido uma significação mecanicista e determinista (...) daí a reação contra esse ponto de vista. É preciso elaborar uma doutrina na qual todas estas relações sejam ativas e estejam em movimento, fixando bem claramente que a sede desta atividade é a consciência de cada homem que conhece, quer, admira, cria, na medida em que já conhece, quer, admira, cria, etc.; de cada homem concebido não isoladamente, mas rico de possibilidades provenientes de outros homens e da sociedade das coisas, das quais não pode deixar de ter certo conhecimento. (Assim como todo homem é filósofo, todo homem é cientista, etc.)" [1]

GRAMSCI

### 1. Origem e Delimitação do Problema

Esta tese se dirige a um determinado segmento do pensamento pedagógico brasileiro, qual seja, o das pedagogias críticas. Na medida em que delimitei o segmento ao qual me dirijo, devo esclarecer o critério de delimitação desse segmento, ainda que não pretenda entrar em detalhes sobre classificações das teorias educacionais. Denomino como teorias educacionais críticas todas aquelas que, partindo da visão de que a sociedade atual se estrutura sobre relações de dominação entre grupos e classes sociais, preconizam a necessidade de superação dessa sociedade. Com esse objetivo essas teorias procuram entender como

e com que intensidade a educação contribui ou não para a reprodução dessas relações de dominação. Todas as teorias críticas têm em comum a busca de desfetichização das formas pelas quais a educação reproduz as relações de dominação, pois entendem isso como fundamental para a própria luta contra essas relações. Mas esse ponto em comum de forma nenhuma significa que não sejam grandes e fundamentais os pontos de divergência entre essas teorias. Quais sejam essas relações de dominação, qual sua origem, qual o papel da educação em sua reprodução, quais as formas pelas quais se realiza essa reprodução na educação em geral e na educação escolar em particular, se é possível realizar algo em educação que contribua para a superação das relações sociais de dominação, etc., são pontos a partir dos quais as teorias críticas se dividem e se chocam.

Dentro desse segmento do pensamento pedagógico brasileiro faço uma segunda delimitação em termos dos destinatários de minha reflexão: situo esta tese no interior do processo de construção da "Pedagogia Histórico-Crítica" (Cf. SAVIANI, 1991).

Contribuir para a construção de algo requer uma visão do processo de construção como um todo, isto é: aonde se pretende chegar, quais as condições nas quais se realiza esse processo, o que já foi feito e o que há por fazer. Por exemplo, conforme esclarece SAVIANI (1989:27-40), no caso das teorias "crítico-reprodutivistas", não há como analisar sua proposta pedagógica, pois não faz parte do processo de construção dessas teorias, apresentar uma proposta pedagógica, na medida em que, para elas, a ação pedagógica não poderia deixar de objetivamente tornar-se parte do processo de reprodução das relações sociais de dominação. Exemplo oposto é o da Pedagogia Histórico-Crítica,

cujos pressupostos sobre a relação entre educação e sociedade exigem que essa corrente educacional apresente propostas pedagógicas concretas, viáveis e coerentes com o objetivo de contribuir, através da especificidade da prática pedagógica, para o processo de superação das relações sociais de dominação.

Minha visão acerca do processo de construção da Pedagogia Histórico-Crítica é a de que tem existido um hiato, uma lacuna entre as contribuições que ela tem gerado em áreas como a Filosofia da Educação, História da Educação e Sociologia da Educação e a construção de propostas pedagógicas concretas que incorporem essas contribuições. Assinalo que não considero ser esse um problema exclusivo dessa corrente pedagógica mas sim, ao contrário, um problema compartilhado com as demais correntes do pensamento pedagógico crítico, excluindo-se as mencionadas teorias crítico-reprodutivistas, para as quais isso não constitui um problema.

Esse problema teve origem nos elementos conjunturais das primeiras batalhas travadas pelos educadores que, no Brasil, ainda sob a ditadura militar, buscavam analisar a relação entre educação e sociedade de uma forma crítica porém não-reprodutivista. Foram travadas duas grandes polêmicas, uma com a tecnologia educacional (início da década de setenta) e outra com o crítico-reprodutivismo (segunda metade da década de setenta e início da década de oitenta), o que acabou concentrando grande parte dos esforços em determinados temas e áreas de estudo e cerceando o avanço de outros estudos indispensáveis à construção de uma Pedagogia. Primeiramente foi necessário, do ponto de vista político, atacar os pressupostos de neutralidade científica da corrente denominada tecnologia educacional. Essa batalha foi vencida e hoje em dia tornou-se senso comum afirmar que a educação é um ato político, embora isso não necessariamente

implique em que a maioria dos educadores tenha clareza sobre o significado dessa afirmação. Em 1983, parafraseando Gramsci, SAVIANI (1991:68), alertou para a existência, dentre os educadores críticos, de um fenômeno por ele denominado "fase romântica da defesa do compromisso político em educação", isto é, uma fase na qual "os elementos da luta contra a concepção técnico-pedagógica restrita e supostamente apolítica se dilataram morbidamente por causa do contraste e da polêmica". Ainda parafraseando Gramsci, Saviani defendia a necessidade dos educadores críticos passarem "à fase clássica, encontrando nos fins a atingir a fonte para a realização das formas adequadas de realizá-los". Passados nove anos de quando Saviani defendeu essa necessidade, eu entendo que as teorias críticas ainda lutam para sair da fase romântica e ingressar na fase clássica. E isso pode ser dito tanto em relação à proclamação do compromisso político da educação, como também em relação à proclamação que a educação não se reduz à função de reprodução das relações sociais de dominação sobre as quais se estrutura a sociedade capitalista. Assim como em determinado momento era muito importante proclamar o caráter político da educação, em outro determinado momento tornou-se muito importante proclamar que a ação especificamente pedagógica pode contribuir para a superação das relações de dominação. Essas duas polêmicas foram necessárias para que as teorias críticas não-reprodutivistas ganhassem terreno no embate político e educacional. Mas a intensidade dessas duas polêmicas teve como consequência uma dilatação da "fase romântica". Não se pode dizer que hoje em dia não seja mais necessário analisar em que consiste o caráter ineliminavelmente político da educação e em que consiste defender que a educação é um processo dialético, histórico e que, portanto, não se reduz à reprodução da estrutura social capitalista. Mas vejo como superado o momento em que a

insistente proclamação desses dois princípios era uma exigência tão grande da luta hegemônica, que ocupava grande parte dos esforços dos teóricos educacionais críticos. Penso, portanto, que se essas batalhas justificaram, num certo período, uma concentração, em determinadas áreas, dos estudos e análises dos educadores críticos, hoje esses fatores não mais explicam o mencionado hiato entre as contribuições geradas nessas áreas e a construção de propostas pedagógicas. SAVIANI (1991:77), num Seminário realizado em Niterói, em 1986, sobre a Pedagogia Histórico-Crítica, analisando a situação dessa corrente educacional no quadro da Educação Brasileira, disse que por volta de 1983 o reprodutivismo já perdia espaço para a corrente histórico-crítica, fazendo com que fossem se multiplicando "os clamores no sentido de que essa concepção pedagógica se desenvolvesse de modo a exercer um influxo mais direto sobre a prática específica dos professores na sala de aula". Passados alguns anos, penso não ser exagero de minha parte afirmar que o desenvolvimento dessa proposta pedagógica tem se mostrado mais lento do que se esperava e que isso tem possibilitado inclusive um certo avanço de correntes pedagógicas não fundamentadas na concepção histórico-social do ser humano, como é o caso do construtivismo, que ganhou fôlego na segunda metade da década de oitenta.

Nesse contexto é que considero urgente e fundamental que os educadores brasileiros, que vêm trabalhando no interior da corrente Histórico-Crítica, dirijam uma atenção maior à construção de um corpo teórico mediador entre o âmbito dos fundamentos filosóficos, históricos e sociológicos da educação e o âmbito dos estudos sobre o que-fazer da prática educativa. É comum ouvir-se a interpretação de que as teorias educacionais críticas precisam passar da crítica à ação, da teoria à prática.

Por sua vez alguns educadores engajados com as teorias críticas tentam rebater tais acusações defendendo a necessidade da teoria para não cair no pragmatismo, etc. Esse é um debate equivocado desde seu princípio. Como diz SAVIANI (1991:68), "não é exato afirmar que o momento da crítica já passou, tendo soado a hora da ação", tratando-se, na verdade, do fato de que "são os conteúdos tanto da crítica e da denúncia como da ação que estão mudando". OLIVEIRA (1986:67-71), por sua vez, mostra que é preciso ultrapassar a constatação inicial de que há uma dicotomia entre a teoria proclamada e a prática realizada, indo às raízes do problema que estão na vinculação da prática a uma determinada concepção de mundo, mediada por uma concepção pedagógica, que é, de fato, aquela teoria que guia a prática.

Justamente para que as teorias educacionais críticas possam dirigir de forma efetiva a prática dos educadores, é preciso que a própria concepção do que seja uma teoria crítica não se limite ao âmbito dos fundamentos filosóficos, sociológicos e históricos da educação. Quando isso ocorre, os educadores acabam sendo levados, inevitavelmente, a "completar" o espaço vazio (ou ao menos rarefeito) entre esse âmbito e o das propostas pedagógicas, procurando elementos teóricos mediadores que lhes auxiliem a explicar o processo educativo propriamente dito. Na verdade, a não compreensão da dinâmica desses elementos mediadores tem cerceado a construção intencional da concepção do processo educativo. É como se essa concepção já tivesse uma existência óbvia, assegurada pelo estudo dos fundamentos acima mencionados e, enquanto tal, já se estaria em condições de "ir à prática". Confunde-se os fundamentos de uma teoria com o todo dessa teoria e o movimento de passagem desses fundamentos para a prática se realiza através de grandes saltos e de um movimento de constante oscilação entre esses dois pólos, na busca de se

encontrar as relações entre ambos. Esse movimento oscilatório feito de saltos, muitas vezes gera justaposições forçadas e mecânicas, de princípios filosóficos gerais e explicações de grandes processos históricos e sociais a princípios pedagógicos absorvidos acriticamente das mais variadas correntes educacionais. É preciso reconhecer que, por vezes, esse movimento oscilatório acaba gerando alguns resultados positivos, na medida em que se consegue elaborar alguns elementos teóricos mediadores, mas mesmo nesses casos não se extrai toda a riqueza desses resultados positivos, pelo fato de não existir um corpo teórico que os incorpore e os desenvolva. Em resumo, entendo que o processo de construção da Pedagogia Histórico-Crítica tem como um dos seus grandes desafios, o da elaboração de um corpo teórico que possibilite aos educadores a realização de análises críticas e historicizadoras daquilo que caracteriza a própria especificidade do objeto da Pedagogia, que é o processo educativo.

A superação dessa situação problemática requer um trabalho teórico de grande amplitude e profundidade, a ser realizado através de muitas contribuições e sob diferentes perspectivas de análise. No caso desta tese, pretendo com ela contribuir para o avanço da reflexão sobre um determinado tema que considero fundamental nesse processo de construção ampla da Pedagogia Histórico-Crítica, que é o tema da formação da individualidade humana.

A ação educativa se dirige sempre a um ser humano singular (o educando), é dirigida por outro ser humano singular (o educador) e se realiza sempre em condições (materiais e não-materiais) singulares. Ocorre que essa singularidade não tem uma existência independente da história social. A formação de todo ser humano é sempre um processo que sintetiza de forma dinâmica

todo um conjunto de elementos produzidos pela história humana. Em outras palavras, a singularidade de toda ação educativa é sempre uma singularidade histórica e social. As teorias críticas ainda não elaboraram um corpo teórico que realize a mediação entre as análises das formas singulares pelas quais se realiza o processo educativo dos indivíduos e a concepção histórico-social do ser humano, assim como outros ramos das ciências humanas ainda não chegaram a construir plenamente uma teoria da individualidade humana que permita analisar a singularidade histórico-social de cada ser humano.

A doutrina cuja necessidade Gramsci expressou na passagem utilizada como epígrafe desta introdução ainda está por ser elaborada. Trata-se de um problema que não diz respeito apenas à construção das Pedagogias Críticas, mas também a outras ciências como, por exemplo, a Psicologia. SILVEIRA (1989:11), na introdução a uma coletânea que leva por título "Elementos para uma Teoria Marxista da Subjetividade", diz que "é certo que a subjetividade e a questão mais ampla da individualidade foram tratadas, por parte das mais diversas correntes do pensamento, de uma forma geral, sob uma perspectiva hipostasiante. Isso, contudo, está muito longe de justificar o abandono ou, melhor ainda, a supressão dessas questões no interior do pensamento marxista". Nessa mesma coletânea, o francês Lucien SEVE defende a necessidade de uma "ciência do singular", voltada para o estudo da personalidade e da biografia (ibidem:147-178). Do ponto de vista da relação entre a Psicologia e a Pedagogia, SAVIANI (1991:85-86) afirma que "uma das limitações da contribuição da psicologia à educação está no fato de que a psicologia tem tratado principalmente do indivíduo empírico e não do indivíduo concreto", explicando que o "indivíduo concreto é uma síntese de inúmeras relações sociais" enquanto que "o indivíduo empírico é

uma abstração, pressupõe um corte onde se definem determinadas variáveis que são objetos de estudo".

A Pedagogia Histórico-Crítica não pode deixar de elaborar sua concepção sobre a formação da individualidade humana como parte constitutiva de seu corpo teórico, isto é, não pode deixar de explicitar de forma coerente e sistemática em que consiste conceber o indivíduo enquanto "síntese de inúmeras relações sociais" pois, do contrário, não se obterá êxito na luta pela superação de dicotomias (entre social e individual, histórico e psicológico, objetivo e subjetivo, singular e universal) que estão arraigadas no senso comum pedagógico e que acabam atuando como um filtro que distorce a própria recepção dos fundamentos e das principais teses defendidas por essa corrente educacional. Enfatizo que se trata de um problema no campo da elaboração teórica ou, explicando melhor, da necessidade de elaboração de elementos teóricos mediadores imprescindíveis para a construção de propostas pedagógicas práticas dirigidas a sujeitos concretos e não a sujeitos empíricos. Para se agir com os indivíduos concretos é necessária a mediação desses elementos teóricos que expliquem a dinâmica que resulta na "síntese de inúmeras relações sociais". Essa síntese não pode ser entendida como mera somatória e o indivíduo não pode ser entendido como mera resultante passiva das relações sociais.

Em suma, o problema que me proponho a enfrentar nesta tese é o da delimitação e análise de categorias da concepção histórico-social do ser humano que possam se constituir em categorias iniciais para a reflexão sobre a formação da individualidade humana, enquanto uma parte indispensável do processo de construção da Pedagogia Histórico-Crítica.

## 2. O Fio Condutor da Análise Realizada na Tese

Para que o educador possa compreender o indivíduo em sua concreticidade, precisa da mediação de abstrações, pois essa concreticidade não se apresenta ao educador enquanto decorrência imediata do fato dele estar em contato com o aluno. Além do mais, conhecer a concreticidade do indivíduo não se limita, para o caso da atividade educativa, ao conhecimento do que ele é, mas também ao conhecimento do que pode vir-a-ser. Esse conhecimento, por seu lado, implica num posicionamento em favor de algumas das possibilidades desse vir-a-ser e, conseqüentemente, contra outras.

Na medida em que situei esta tese na perspectiva da construção da Pedagogia Histórico-Crítica, o vir-a-ser do indivíduo enquanto síntese de inúmeras relações sociais precisa ser concebido enquanto um processo situado no interior de um processo maior, o do vir-a-ser histórico do ser humano enquanto um ser social. Com esse pressuposto, delimitarei como categorias iniciais para a reflexão sobre o processo de formação do indivíduo, as seguintes: objetivação e apropriação enquanto duas categorias que expressam a dinâmica do processo pelo qual o ser humano se auto-constrói ao longo da história; humanização e alienação enquanto duas categorias que expressam o caráter contraditório com que os processos de objetivação e apropriação têm se realizado no interior das relações sociais de dominação de classes sobre outras classes e de grupos sobre outros grupos; gênero humano enquanto categoria que expressa o resultado da história social humana, da história da atividade objetivadora dos seres humanos (a formação da individualidade é a formação do homem singular enquanto um ser genérico, um ser pertencente ao gênero humano); individualidade para-si, enquanto categoria que

expressa, no âmbito da formação do indivíduo, a busca de superação do caráter espontâneo e natural com que sua individualidade resulta da "síntese das inúmeras relações sociais", rumo a uma individualidade que seja a síntese da relação consciente do indivíduo para com as condições particulares de sua existência, mediada pela relação consciente com as objetivações do gênero humano.

O ponto de partida de minha exposição é a análise da relação entre objetivação e apropriação enquanto aquela que expressa a dinâmica essencial da auto-produção do homem pela sua atividade social. MARX (1979:27 e 39) caracterizou, na Ideologia Alemã, como sendo o traço fundamental que diferencia os homens dos animais, a produção dos meios da existência humana. Definiu essa produção como o primeiro ato histórico. Nos Manuscritos de 1844, MARX (1987:207) já havia escrito que o ato de nascimento do ser humano é a história e que esse ato de nascimento é um ato que se supera. Isso significa que o homem, ao produzir as condições de sua existência, ao transformar a natureza, se apropria dela e se objetiva nela. Essa apropriação e essa objetivação geram no homem novas necessidades e conduzem a novas formas de ação, num constante movimento de superação por incorporação. Cada indivíduo nasce situado espacial e temporalmente nesse processo e, para dele participar, isto é, para se objetivar no interior dele, precisa se apropriar das objetivações (neste caso entendidas enquanto os produtos da atividade objetivadora humana, resultados do processo histórico de objetivação).

O segundo momento de minha exposição consiste em analisar o caráter contraditoriamente humanizador e alienador com que se tem efetivado a objetivação e apropriação do ser do homem, na medida em que as relações sociais concretas, nas quais

se realizam a objetivação e a apropriação, tem sido relações de dominação de classes e grupos sobre outras classes e grupos. A humanização avança na medida em que a atividade social e consciente dos homens produz objetivações que tornem possível uma existência humana cada vez mais livre e universal. Ocorre que a produção dessas objetivações e das possibilidades de universalidade e liberdade nelas contidas objetivamente, não significa de imediato, sob as relações sociais de dominação, maior liberdade e universalidade na vida dos indivíduos. O trabalho de milhões de seres humanos tem possibilitado que objetivações humanas como a ciência e a produção material gerassem, neste século, possibilidades de existência livre e universal sem precedentes na história humana, mas isso tem se realizado de forma contraditória pois essas possibilidades têm sido geradas às custas da miséria, da fome, da ignorância, da dominação e mesmo da morte de milhões de seres humanos. Nunca o homem conheceu tão profundamente a natureza e nunca a utilizou tão universalmente, mas também nunca esteve tão próximo da destruição total da natureza e de si próprio, seja pela guerra, seja pela destruição ambiental. O caráter contraditoriamente humanizador e alienador com que a objetivação do ser do homem se realiza no interior das relações sociais de dominação, tem implicações importantes no que diz respeito à formação da individualidade. Por um lado a formação do indivíduo enquanto um ser humano não pode se realizar sem a apropriação das objetivações produzidas ao longo da história social mas, por outro lado, essa apropriação também é a forma pela qual se reproduz a alienação decorrente das relações sociais de dominação. Não está, porém, determinado de forma absoluta, nas próprias objetivações, se elas terão uma função predominantemente humanizadora ou alienadora na formação do indivíduo. Por exemplo, objetivações essencialmente alienadas e alienantes, como a

criação, pelos homens, de seres divinos a serem adorados e obedecidos, teve na vida de muitos indivíduos, ao longo da história humana, a função humanizadora de fazer o indivíduo dirigir suas atividades por objetivos coletivos, comunitários, genéricos. Um exemplo oposto seria o da ciência enquanto uma objetivação essencialmente humanizadora (é impossível pensar hoje em dia em humanização sem a ciência) mas que, como já foi dito acima, tem tornado possível a máxima alienação que é a auto-destruição da humanidade. Se a apropriação desta ou daquela objetivação terá, na formação do indivíduo, uma função primordialmente humanizadora ou alienadora, é uma questão que depende de um complexo e dinâmico conjunto de relações presentes na atividade apropriadora. É importante, porém, ter claro que assim como a humanidade não pode se desenvolver sem se objetivar, o que gera a possibilidade da alienação dos homens perante as objetivações, os indivíduos não podem objetivar-se sem apropriarem-se das objetivações, isto é, eles não podem "sentir, pensar, avaliar, agir" (SAVIANI, 1991:15) de forma humana, sem apropriarem-se das formas historicamente produzidas de sentir, pensar, avaliar e agir. Não há outra possibilidade de formação do indivíduo humano, não há outro caminho para o processo individual de humanização. Se esse caminho é o que também reproduz a alienação, a solução não está em negar que a objetivação e a apropriação sejam humanizadoras, mas sim em superar suas formas alienadas.

Essas duas relações (entre objetivação e apropriação e entre humanização e alienação) diferenciam qualitativamente a formação da individualidade humana da ontogênese nos outros animais. Segundo LURIA (1979:50) os vertebrados superiores, isto é, os vertebrados terrestres, possuem a capacidade de desenvolver comportamentos individualmente variáveis. Esses comportamentos

resultam da interação entre, por um lado, as características fundamentais da espécie que são transmitidas por hereditariedade e, por outro, as condições ambientais variáveis, particulares. Cada animal tem que se adaptar a essas condições particulares desenvolvendo adequadamente aquilo que herdou da espécie. No caso do ser humano, os processos de objetivação e apropriação não são mediadores entre o indivíduo e a espécie humana, pois a relação com a espécie se realiza da mesma forma que com os outros animais, isto é, pela transmissão genética. Mas o mecanismo biológico da hereditariedade não transmite aos indivíduos as características que permitirão considerá-lo efetivamente um ser humano. Isso significa que não é a espécie que contém essas características, não é na espécie que as características humanas possuem uma existência objetiva. A objetividade das características humanas historicamente formadas constitui o gênero humano. O terceiro momento da análise nesta tese é, portanto, a defesa do princípio de que a formação do indivíduo é um duplo processo de relacionamento com o gênero humano, isto é, a apropriação das características humanas objetivadas e a objetivação individual mediada pelo que foi apropriado. Enquanto a categoria de espécie humana é uma categoria biológica, a de gênero é uma categoria histórica, ou seja, sintetiza os resultados da auto-construção humana. A categoria de gênero humano não se reduz àquilo que é comum a todos os homens, não é uma mera generalização de características empiricamente verificáveis em todo e qualquer ser humano. Gênero humano é uma categoria que expressa a síntese, em cada momento histórico, de toda a objetivação humana até aquele momento. A linguagem, por exemplo, é uma objetivação humana, uma objetivação genérica. Todos os seres humanos têm que se apropriar dessa objetivação genérica para poder viver. A linguagem escrita também é uma

objetivação genérica, mas na sociedade brasileira muitos indivíduos, em decorrência das relações sociais de dominação, passam toda a sua vida sem se apropriarem dessa objetivação e de todas as outras que exigem a mediação dela. O fato dos homens nascerem e viverem em sociedade, isto é, o fato de que a formação da individualidade é necessariamente a formação de sua socialidade, implica também na formação da genericidade do indivíduo, isto é, na sua formação enquanto ser genérico, ser pertencente ao gênero humano. Mas, na história humana até o presente, a formação da socialidade tem significado a formação do indivíduo para uma posição no interior das relações sociais de dominação, o que implica no cerceamento da formação do indivíduo enquanto ser genérico. Em outras palavras, para se formar enquanto um ser humano, um ser genérico, o indivíduo tem que se formar enquanto um ser social, mas essa socialidade, sendo formada no interior das relações de dominação, implica também no fenômeno da alienação. Lutar contra a alienação é lutar por reais condições para todos os homens de se desenvolverem à altura das máximas possibilidades objetivamente existentes para o gênero humano.

Isso já remete para o quarto e último momento desta tese, que é o da análise da categoria de indivíduo para-si. Compreender a individualidade humana de forma histórica não significa, segundo penso, apenas em explicar, através do conhecimento das relações sociais, porque os indivíduos são desta ou daquela maneira. Como diz GRAMSCI (1978:38), quando perguntamos o que é o homem, "queremos dizer: o que é que o homem pode se tornar, isto é, se o homem pode controlar seu próprio destino, se ele pode 'se fazer', se ele pode criar sua própria vida." A categoria de indivíduo para-si sintetiza em minha reflexão, as possibilidades máximas de desenvolvimento livre e

universal da individualidade que são geradas pelas condições objetivas da sociedade atual, sendo que as relações sociais de dominação tornam essas condições geradoras também das possibilidades de muitas e profundas formas de alienação. Minha referência para essa análise é um fio condutor, traçado por MARX (1986) nos Grundrisse, de uma análise histórica do desenvolvimento da individualidade humana, enquanto um processo que tem caminhado de uma individualidade quase inexistente no início da história humana, para a criação, no capitalismo, das condições objetivas e subjetivas da individualidade livre e universal (ainda que sob a forma alienada de universalização da relação mercantil). A luta pela superação do capitalismo enquanto sociedade alienada exige, dentre outras coisas, a luta pela realização, ainda no interior das relações sociais de dominação, das possibilidades de desenvolvimento da individualidade para-si. Como disse GRAMSCI (1978:47): "a possibilidade não é a realidade, mas é, também ela, uma realidade: o que o homem possa ou não possa fazer determinada coisa, isto tem importância na valorização daquilo que realmente se faz. Possibilidade quer dizer 'liberdade'. A medida da liberdade entra na definição de homem." A categoria de indivíduo para-si enquanto possibilidades de formação da individualidade na sociedade atual torna-se, assim, ponto de referência para a análise da individualidade concreta de cada homem singular.

A análise da categoria de indivíduo para-si sintetiza, em termos do processo de formação da individualidade, a análise da relação entre objetivação e apropriação, entre humanização e alienação e também da categoria de gênero humano. A formação do indivíduo para-si é a formação do indivíduo enquanto alguém que faz de sua vida uma relação consciente com o gênero humano. Essa relação se concretiza através dos processos de objetivação e

apropriação que, na formação do indivíduo para-si, tornam-se objeto de constante questionamento, de constante desfetichização. A formação do indivíduo para-si é a formação de um posicionamento sobre o caráter humanizador ou alienador dos conteúdos e das formas de suas atividades objetivadoras, o que implica na formação de igual posicionamento em relação aos conteúdos das objetivações das quais ele se apropria e das formas pelas quais se realiza essa apropriação.

Essas considerações sobre o fio condutor da análise desenvolvida nesta tese mostram que ela constitui apenas a sistematização de algumas reflexões iniciais sobre categorias que podem se tornar instrumentos significativos e decisivos na construção tanto de uma concepção sobre a formação da individualidade humana quanto na utilização dessa concepção como parte da Pedagogia Histórico-Crítica. A seqüência desse processo exigirá a apropriação crítica dessas categorias, seu desdobramento e articulação com outras igualmente importantes para a compreensão do processo de formação do indivíduo enquanto síntese de inúmeras relações sociais.

### 3. Alguns Esclarecimentos

Todo o raciocínio que desenvolvo ao longo dos capítulos, está direcionado pelo problema delimitado, isto é, pela busca de contribuir para a construção de uma concepção de formação da individualidade, concepção essa indispensável para a construção da Pedagogia Histórico-Crítica. Esse é o norte que dirigiu os estudos que estão sintetizados nesta tese.

Esse objetivo dirigiu não apenas o conteúdo do pensamento apresentado nesta tese, mas também alguns aspectos

importantes da forma de exposição que adotei.

O primeiro deles é a opção por uma exposição que reproduzisse o caráter processual e não-linear da construção de uma teoria da formação do indivíduo que tenha como um de seus fundamentos a filosofia marxiana do homem, isto é, uma ontologia histórica e dialética. Se pretendo contribuir para a construção de uma teoria histórico-social da formação do indivíduo e se pretendo que tal teoria faça parte de uma Pedagogia Histórico-Crítica, entendo que devo almejar que a leitura desta tese seja um momento pedagógico de difusão de uma forma de pensar compatível com os pressupostos filosóficos nos quais essa corrente do pensamento pedagógico procura se fundamentar. Assim, a divisão da tese em capítulos que têm como objeto determinadas categorias, não significa que seja possível compreender todo o significado de uma determinada categoria, lendo apenas o capítulo a ela destinado. Esta tese não é uma reunião de capítulos independentes, nem uma mera adição de categorias estáticas, mas um todo composto de muitas relações, cujas partes esclarecem-se reciprocamente. Optei, portanto, pela análise em espiral, isto é, as categorias analisadas a cada capítulo vão sendo incorporadas à análise de outras categorias, nos capítulos subseqüentes, sendo que, nesse processo, as próprias categorias que haviam sido analisadas em capítulos anteriores, não permanecem imutáveis, mas vão sendo cada vez mais esclarecidas e enriquecidas. Por exemplo, as categorias de objetivação e apropriação, que são analisadas no primeiro capítulo, tornam-se mais concretas e ricas ao serem incorporadas à análise da relação entre humanização e alienação, no segundo capítulo.

O segundo aspecto relativo à forma de exposição é a opção por não apenas apresentar ao leitor o produto dos meus estudos, mas também colocá-lo em contato com as fontes de cujo

pensamento me apropriei (no sentido que aqui dou ao termo). Em outras palavras, optei intencionalmente por correr o risco de perder em leveza e fluidez do estilo de escrita, em favor de uma finalidade pedagógica, o de socializar o acesso às fontes utilizadas nesta tese, não apenas citando-as, mas principalmente apresentando ao leitor a forma como as leio e interpreto. Para isso lancei mão de um número talvez excessivo de citações, e também de citações por vezes excessivamente longas. Para usar uma imagem, minha intenção foi trazer o leitor para minha mesa de estudo e analisar, passagens que esclarecem e fundamentam meu raciocínio. Mas talvez o risco maior desse procedimento não seja o de prejudicar o estilo da exposição, mas sim outro, para o qual é necessário estar muito alerta. Trata-se do risco de, ao invés da apropriação do pensamento de outros autores ser instrumento na criação do novo, na fundamentação racional dos objetivos a serem perseguidos e dos meios a serem empregados, tornar-se uma prisão ou uma mera maquiagem. Isso foi caracterizado por MARX (s/d:203), n.º 18 Brumário de Luís Bonaparte, da seguinte maneira: "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 diretamente, ligadas e transmitidas pelo passado. A tradição de todas as gerações mortas oprime como um pesadelo o cérebro dos vivos. E justamente quando parecem empenhados em revolucionar-se a si e às coisas, em criar algo que jamais existiu, precisamente nesses períodos de crise revolucionária, os homens conjuram ansiosamente em seu auxílio os espíritos do passado (...)" . Interpreto essa passagem como possuindo uma dupla significação. Por um lado, tanto no pensamento quanto na ação, não se cria o novo sem a apropriação do já existente. Não se pode criar novas idéias do nada, é preciso trabalhar a partir das idéias existentes. Isso não é

necessariamente negativo, ao contrário, é uma característica humana muito importante, a de poder partir da atividade das gerações passadas. Mas por outro lado isso também pode cercear a criação do novo, oprimir o pensamento como um pesadelo. E pode também ser usado pelos homens para legitimar suas atitudes e camuflar o significado objetivo que elas têm no contexto de sua realização. Não há como fugir ao risco, é preciso ter consciência de sua existência e estar alerta para perceber quando a erudição ao invés de enriquecer o pensamento, passa a imobilizá-lo.

Outro esclarecimento, também com relação à questão das fontes e também tendo em vista o objetivo desta tese: não apresentei ao longo da tese análises comparativas entre os autores nos quais me fundamento, no que diz respeito às suas divergências. As obras que utilizo nesta tese fundamentam-se, de uma forma ou de outra, na filosofia de Marx, mas não pertencem todas a uma mesma escola interpretativa dessa filosofia, isto é, não são todas pertencentes a um único e homogêneo marxismo. Meu critério para sua utilização foi, porém, não o de pertencimento a uma mesma escola no interior do pensamento marxista, mas sim o de abordarem (de forma que considero consistente e enriquecedora) questões sobre as quais me debruço nesta tese. Em outras palavras, meu critério principal foi o de encontrar nesses autores certas abordagens da relação entre objetivação e apropriação e entre humanização e alienação que me permitiram compreender melhor a relação entre a formação do indivíduo e o processo histórico de objetivação do gênero humano. Esse critério diminui, a meu ver, o risco de ecletismo. Entendo, porém, que esse risco nunca é totalmente eliminado, assim como também o oposto, isto é, o risco do dogmatismo, da recusa in totum das contribuições de um autor, a partir da discordância com algumas das teses por ele defendidas.

Outro esclarecimento é o de que seria mais adequado eu dizer que incorporei ao pensamento desta tese algumas obras (alguns livros) de determinados autores e não todo o conjunto de seu pensamento. Isso está relacionado ao que esclareci no parágrafo anterior pois alguns autores desenvolveram análises sobre aspectos das categorias estudadas nesta tese em determinados momentos de sua trajetória intelectual e política. Em momentos anteriores ou posteriores dessa trajetória, seu pensamento não necessariamente abordou questões que eu tenha julgado significativas para esta tese ou até mesmo não necessariamente adotou perspectivas das quais eu compartilhe. Esse procedimento seletivo tem também seus riscos, dentre os quais o de gerar uma compreensão unilateral ou até mesmo distorcida do pensamento de algum dos autores por mim utilizados. Novamente acredito que o critério de incorporar contribuições que não estejam em contradição com o fio condutor da reflexão aqui desenvolvida diminui o risco de unilateralidade e distorção, embora não o elimine. Esse risco se torna maior em relação àqueles autores com uma obra vasta e complexa, caracterizada por diferentes fases, sendo comum que num certo momento eles condenem como superadas e até inúteis certas coisas que escreveram em fases anteriores. É comum também que os autores sejam mais rigorosos no julgamento de suas obras de fases anteriores do que as pessoas que posteriormente se dedicam a estudá-las. Por exemplo, MARX (1987:31) julgava que A Ideologia Alemã deveria ser entregue "à crítica roedora dos ratos", mas aqueles que se dedicaram a estudar sua obra não concordaram com essa sua opinião. De qualquer forma entendo que esses riscos são inevitáveis quando se tem por princípio que o pensamento é histórico e que, portanto, seu avanço exige a apropriação crítica do pensamento socialmente existente..

O último esclarecimento é com relação à questão da tradução. As citações que apresento ao longo do texto, ou foram transcritas fielmente de alguma edição em português, ou foram traduzidas de alguma edição em outro idioma, ou resultam da comparação entre duas ou mais traduções, quando possível, comparando também com alguma edição na língua original. Isto porque nem sempre as traduções citadas me pareceram suficientemente fiéis ao espírito do original. Como a questão da tradução é muito espinhosa e meus conhecimentos de idiomas são excessivamente precários, optei por apresentar, ao final da tese, notas contendo os trechos tais como eles se encontram nas edições com as quais tive contato. Dessa forma o próprio leitor poderá checar a citação. As notas são indicadas por números entre colchetes, como se pode verificar, por exemplo, na nota relativa à epígrafe desta introdução.

## CAPITULO I

### A RELAÇÃO ENTRE OBJETIVAÇÃO E APROPRIAÇÃO

Meu objetivo neste capítulo é o de mostrar que a relação entre os processos de objetivação e apropriação constitui a dinâmica fundamental da formação do gênero humano e dos indivíduos.

Com essa finalidade dividi este capítulo em dois itens. No primeiro parto da análise realizada por Marx, nos Manuscritos Econômico-Filosóficos de 1844, da "atividade vital" (Lebenstätigkeit) humana como aquela que diferencia os homens dos outros animais, para mostrar que a característica central dessa atividade vital humana reside justamente na relação entre os processos de objetivação e apropriação e que essa relação é geradora do processo histórico de formação do gênero humano. Ainda que Marx e Engels não utilizem, na Ideologia Alemã, a expressão "atividade vital", na verdade, a análise que eles ali fazem do que seja o processo histórico, expressa a mesma concepção de que esse processo tem sua origem na especificidade da atividade vital humana frente à atividade vital dos animais.

No segundo item deste capítulo analiso a relação entre a objetivação e a apropriação enquanto dinâmica do processo de formação do indivíduo enquanto um ser histórico e social. Procuro mostrar a importância da compreensão dessa dinâmica para uma concepção histórico-social da individualidade, que supere as

análises da ontogênese humana fundamentadas no modelo biológico de interação entre organismo e meio ambiente, como também aquelas fundamentadas em modelos sociológicos não dialéticos, que concebem o indivíduo como mera resultante de um conjunto de fatores sociais.

1. A relação entre Objetivação e Apropriação: Dinâmica Própria da Atividade Vital Humana e Geradora do Processo Histórico.

Nos Manuscritos Econômico-Filosóficos de 1844, Marx distingue o ser humano dos demais animais através das características próprias da "atividade vital" ("Lebenstätigkeit" - MARX, 1990:80) humana. A atividade vital é aquela que reproduz a vida, é aquela que toda espécie animal (e também o gênero humano) precisa realizar para existir e reproduzir a si própria enquanto espécie. Daí ser atividade (Tätigkeit) de vida (Leben), isto é, atividade vital. A atividade vital é a base a partir da qual cada membro de uma espécie reproduz a si próprio enquanto ser singular e, em consequência, reproduz a própria espécie. No caso do ser humano, a mera sobrevivência física dos indivíduos e sua reprodução biológica através do nascimento de seres humanos, assegura a continuidade da espécie biológica, mas não assegura a reprodução do gênero humano, com suas características historicamente constituídas. A atividade vital humana não é apenas uma atividade que assegura a sobrevivência do indivíduo que a realiza e de outros imediatamente próximos a ele, mas é uma atividade que assegura a existência da sociedade. Essas duas funções da atividade vital humana, assegurar a existência individual e a existência da sociedade, tornam-se, sob as

relações sociais de dominação, funções alienadamente separadas e até antagônicas. Nos Manuscritos de 1844, MARX (1989:164) mostra que as relações sociais capitalistas, nas quais o trabalho, a atividade vital, é transformada em mercadoria, essa atividade não se apresenta para o indivíduo como uma atividade na qual ele se objetiva de forma humana, isto é, o trabalho alienado não deixa de ser uma atividade objetivadora, mas enquanto atividade transformada em mercadoria, sua realização tem para o trabalhador não o sentido de sua objetivação enquanto ser humano, enquanto ser pertencente ao gênero humano, mas sim o sentido de um meio (o único) que ele tem para assegurar sua existência. Nas palavras de MARX (1989:164), o trabalho alienado:

"...aliena o homem de si mesmo, a sua função ativa, a sua atividade vital, aliena igualmente o homem a respeito do gênero ["Gattung" -N.D.]; transforma a vida genérica em meio da vida individual. (...) De fato, o trabalho, a atividade vital, a vida produtiva, aparece agora ao homem como o único meio da satisfação de uma necessidade, a de manter a existência física. A vida produtiva, porém, é a vida genérica. É a vida criando vida. No tipo de atividade vital reside todo o caráter de uma espécie, seu caráter genérico; e a atividade livre, consciente, constitui o caráter genérico do homem. A vida revela-se simplesmente como meio de vida.(grifos no original)

Fica claro nessa passagem que, para Marx, a atividade vital humana não é apenas uma atividade que assegura a existência física do ser singular, mas aquela que reproduz as características fundamentais do gênero humano. Na medida, porém, em que o trabalhador, para poder sobreviver, não tem outra alternativa a não ser vender sua força de trabalho, vender sua atividade vital, esta transforma-se em meio para satisfazer uma única necessidade, a de manter sua existência física. Mas a atividade vital humana se caracteriza, em sua essência, por ser uma atividade que reproduz o homem enquanto ser genérico, que se distingue dos animais por possuir uma atividade vital livre e consciente, como diz MARX (1989:165):

"A atividade vital consciente distingue o homem da atividade vital dos animais. Só por esta razão é que ele é um ser genérico. Ou melhor, só é um ser consciente, quer dizer, a vida constitui para ele um objeto, porque é um ser genérico. Unicamente por isso é que a sua atividade surge como atividade livre. O trabalho alienado inverte a relação, uma vez que o homem, enquanto ser consciente, transforma a sua atividade vital, o seu ser [ou "essência", "Wesen", Cf. MARX (1990:80)], em simples meio de sua existência." (grifo no original)

É importante que essa forma de alienação da atividade vital, isto é, sua redução, para o trabalhador, a um meio de satisfação de uma única necessidade, a da sua existência física, não seja confundida com uma característica fundamental da atividade vital humana, qual seja, a de que a produção das condições materiais da vida humana constitui a base indispensável da própria vida humana, da própria história humana. Nesse sentido, a atividade vital humana deve assegurar, antes de mais nada, as condições materiais da existência do gênero humano. Sem isso não há história. Essa produção não apenas constitui a indispensável base material para a história humana, para a vida humana, como também nela se forma a dinâmica própria do desenvolvimento do gênero humano, isto é, a relação entre objetivação e apropriação.

Se a atividade vital é aquela que, em primeiro lugar, assegura a existência de cada espécie animal, ela é, antes de mais nada uma forma de relacionamento entre a espécie e o restante da natureza. O ser humano, assim como qualquer ser vivo, precisa, para poder existir, assegurar, antes de mais nada, através de sua atividade, aquilo de que seu organismo necessita para sobreviver. Esse ponto de partida da concepção marxiana da história humana foi claramente destacado por Marx e por Engels na Ideologia Alemã (MARX e ENGELS, 1979:39):

"...o primeiro pressuposto de toda a existência

humana e de toda a história, é que os homens devem estar em condições de viver para poder "fazer história". Mas, para viver, é preciso antes de tudo comer, beber, ter habitação, vestir-se e algumas coisas mais. O primeiro ato histórico é, portanto, a produção dos meios que permitam a satisfação dessas necessidades." (grifo meu)

Essa afirmação pode parecer uma obviedade, mas tal obviedade se dissolve quando se analisa o significado metodológico que ela assume na concepção marxiana da história humana. Eu vinha dizendo que o homem, assim como qualquer animal, precisa realizar uma atividade que, em primeiro lugar, lhe garanta a sobrevivência. A pergunta é: como o homem assegura sua sobrevivência? Nesse ponto começam as diferenças entre a atividade vital humana e a atividade vital de outros animais. Para assegurar sua sobrevivência, o homem realiza o primeiro ato histórico, o ato histórico fundamental, isto é, ele "produz os meios que permitam a satisfação dessas necessidades". Isso significa que a atividade vital humana, já nas suas formas básicas, voltada para a criação das condições de sobrevivência do gênero humano, não se caracteriza, como a atividade vital dos animais, pelo simples consumo dos objetos que satisfaçam suas necessidades, mas sim pela produção de meios que possibilitem essa satisfação, ou seja, o homem, para satisfazer suas necessidades, cria uma realidade humana, o que significa a transformação tanto da natureza quanto do próprio homem. No Terceiro Manuscrito, MARX (1987:207), ao analisar a existência objetiva do ser humano, mostra que embora o homem seja, antes de mais nada um ser natural, um ser que para existir precisa se relacionar com o restante da natureza, não se deve esquecer uma questão fundamental:

"O homem, no entanto, não é apenas um ser natural mas um ser natural humano, isto é, um ser que é para si próprio e, por isso, um ser genérico, que enquanto tal deve atuar e confirmar-se tanto em seu ser quanto em seu saber. Por conseguinte, nem os

objetos humanos são os objetos naturais tais como se oferecem imediatamente, nem o sentido humano, tal como é imediata e objetivamente, é sensibilidade humana, objetividade humana. Nem objetiva nem subjetivamente está a natureza imediatamente presente ao ser humano de modo adequado. E como tudo o que é natural deve nascer, assim também o homem possui seu ato de nascimento: a história, que no entanto, é para ele uma história consciente, e que, portanto, como ato de nascimento acompanhado de consciência é ato de nascimento que se supera." (grifo final meu e demais grifos no original)

O homem, ao produzir os meios para a satisfação de suas necessidades básicas de existência, ao produzir uma realidade humanizada pela sua atividade, humaniza a si próprio, na medida em que a transformação objetiva requer dele uma transformação subjetiva. Cria, portanto, uma realidade humanizada tanto objetiva quanto subjetivamente. Ao se apropriar da natureza, transformando-a para satisfazer suas necessidades, objetiva-se nessa transformação. Por sua vez, essa atividade humana objetivada passa a ser ela também objeto de apropriação pelo homem, isto é, ele deve se apropriar daquilo que de humano ele criou. Tal apropriação gera nele necessidades humanas de novo tipo, que exigem nova atividade, num processo sem fim. No meu entender, esse é o significado da expressão "um ato de nascimento que se supera".

De certa forma, o consumo de um objeto natural por um animal, não deixa de ser um ato de apropriação. Quando o animal se alimenta de algo ou quando utiliza algo para construir seu ninho, está realizando um ato de apropriação. Há, porém, uma diferença qualitativa entre esse ato elementar e a apropriação que o homem realiza através da atividade vital. Mesmo quando a apropriação animal se caracteriza pela produção de algo, por uma forma elementar de objetivação, esse processo não se realiza enquanto um processo gerador de uma realidade qualitativamente nova, enquanto um processo gerador da história. Isso porque essas

formas animais elementares de objetivação e apropriação são determinadas e limitadas pelo organismo do animal, isto é, pela objetividade biológica da espécie, que lhe é transmitida geneticamente em seu organismo. Daí MARX (1989:165) afirmar que:

"Sem dúvida o animal também produz. Faz um ninho, uma habitação, como as abelhas, os castores, as formigas, etc. Mas só produz o que é estritamente necessário para si ou para as suas crias; produz apenas numa só direção, ao passo que o homem produz universalmente; produz unicamente sob a determinação da necessidade física imediata, enquanto o homem produz quando se encontra livre da necessidade física e só produz verdadeiramente na liberdade de tal necessidade; o animal apenas se produz a si, ao passo que o homem reproduz toda a natureza; o seu produto pertence imediatamente ao seu corpo físico, enquanto o homem é livre perante seu produto. O animal constrói apenas segundo o padrão e a necessidade da espécie a que pertence, ao passo que o homem sabe produzir de acordo com o padrão de cada espécie e sabe como aplicar o padrão apropriado ao objeto; deste modo, o homem constrói em conformidade também com as leis da beleza."

A diferença entre a produção animal e a produção humana se evidencia claramente quando se analisa, por exemplo, a atividade de produção de instrumentos. A produção de instrumentos é tanto um processo de apropriação da natureza pelo homem, quanto um processo de sua objetivação (mais a frente mostrarei que a objetivação humana não se reduz à objetivação stricto sensu, isto é, à objetivação objetual, produtora de objetos, mas também se realiza sob outras formas, como, por exemplo, a produção da linguagem).

A transformação dos objetos naturais em instrumentos, em meios da ação humana, constitui o mais clássico e claro exemplo da apropriação da natureza pelo homem. Um instrumento é não apenas algo que o homem utiliza em sua ação, mas algo que passa a ter uma função diversa de sua função natural, uma função cuja significação é dada pela atividade social. O instrumento é, portanto, um objeto que é transformado para servir a determinadas

finalidades no interior da atividade humana. O homem cria novo significado para o objeto. Mas essa criação não se realiza de forma arbitrária. Em primeiro lugar porque o homem precisa conhecer a natureza do objeto para poder adequá-lo às suas finalidades. Ou seja, para que o objeto possa ser transformado e inserido na "lógica" da atividade humana, é preciso que o homem se aproprie de sua "lógica" natural. Em segundo lugar, a transformação de um objeto em instrumento não pode ser arbitrária porque um objeto só pode ser considerado um instrumento quando possui uma função no interior da prática social. Isso é válido mesmo para o caso de certas invenções cujo uso só se torna possível tempos após sua criação, na medida em que, naquele momento, ainda não existiam uma série de condições para que a prática social incorporasse a invenção.

Como disse acima, para poder transformar um objeto físico natural em um instrumento, o homem deve levar em conta, isto é, conhecer, as características físico-naturais do objeto, ao menos aquelas diretamente relacionadas às funções que terá o instrumento. Não importa aqui que tipo de conhecimento seja esse, podendo ser tanto um conhecimento científico das propriedades físico-químicas, quanto um conhecimento meramente empírico, resultante de generalizações a partir da prática. De qualquer forma é indispensável um certo nível de conhecimento do objeto em-si, isto é, do que o objeto é independente de sua inserção na atividade humana. É claro que tal afirmação só pode ser aceita enquanto um processo histórico, ou seja, enquanto um processo em cujo início esse conhecimento do objeto em-si está indissociavelmente ligado à sua utilidade prática para o homem. Ele tenta usar, por exemplo, um tipo de madeira para determinada finalidade e o resultado negativo lhe fornece uma informação sobre o objeto em-si. Só que essa informação aparece, de início,

em decorrência da tentativa de inserção do objeto numa determinada ação humana, isto é, da tentativa de apropriação do objeto. Com o desenvolvimento social, o conhecimento foi adquirindo autonomia em relação à utilidade prática dos objetos. A ciência, por exemplo, permite, cada vez mais, conhecer a natureza na sua legalidade própria, interna, legalidade essa que, em sua origem, não resulta da atividade humana.

O aspecto que aqui estou querendo destacar é o de que a apropriação de um objeto natural pelo homem, que o transforma em seu instrumento, nunca pode se realizar independentemente das condições objetivas originais desse objeto, ainda que estas venham a sofrer enormes transformações qualitativas, gerando fenômenos sem precedentes na história natural. O objeto, portanto, não é totalmente subtraído de sua lógica natural, mas esta é inserida na lógica da atividade social humana. O homem não cria uma realidade sua, humana, sem apropriar-se da realidade natural. Ocorre que essa apropriação não se realiza sem a atividade humana, tanto aquela de utilização do objeto enquanto um meio para alcançar uma finalidade consciente, como também e principalmente a atividade de transformação do objeto para que ele possa servir mais adequadamente às novas funções que passará a ter, ao ser inserido na atividade social. O objeto em seu estado natural é resultante da ação de forças físico-químicas e, dependendo do objeto, de forças biológicas. Enquanto instrumento ele passará a ser resultante também da vontade e da atividade do homem.

O ser humano cria uma nova função para aquele objeto (obviamente que tal criação se realiza inicialmente de forma não necessariamente intencional sendo, muitas vezes, até totalmente acidental) e busca, pela sua atividade, obrigar, até onde lhe

seja possível, o objeto a assumir as feições e características desejadas. Ou seja, existe aí um processo de objetivação, no qual o objeto, ao ser transformado em instrumento, passa a ser uma objetivação (enquanto produto do processo de objetivação), pois o homem objetivou-se nele, transformou-o em objeto humanizado, portador de atividade humana. Isso não quer dizer apenas que o objeto sofreu a ação humana, pois isso em nada distinguiria o processo daquilo que disse acima, isto é, que o objeto em seu estado natural resulta da ação das forças físico-químicas e biológicas. A questão fundamental é que, ao sofrer a ação humana, o objeto passa a ter novas funções, isto é, passa a ser portador de funções sociais.

Resumindo essa relação entre objetivação e apropriação na produção de instrumentos: o homem se apropria da natureza objetivando-se nela para inseri-la em sua atividade social. Sem apropriação da natureza não haveria a criação da realidade humana, não haveria a objetivação do homem. Sem objetivar-se através de sua atividade o homem não pode se apropriar de forma humana da natureza.

Outra forma pela qual a relação entre objetivação e apropriação se realiza na incorporação de um objeto natural à atividade social humana, é a de que, nesse processo, surgem (se objetivam) novas forças e necessidades humanas, em função de novas ações geradas pelo enriquecimento da atividade humana. E esse é um ponto importante para se conceber historicamente essa relação entre objetivação e apropriação na atividade social. Não haveria desenvolvimento histórico se o homem se apropriasse de objetos que servissem de instrumentos para ações que possibilitassem apenas a utilização de um conjunto fechado de forças humanas e a satisfação de um conjunto também fechado de necessidades humanas. O que possibilita o desenvolvimento

histórico é justamente o fato de que a apropriação de um objeto (transformando-o em instrumento, pela objetivação da atividade humana nesse objeto, inserindo-o na atividade social) gera, na atividade e na consciência do homem, novas necessidades e novas forças, faculdades e capacidades. Ou seja, a relação entre objetivação e apropriação na incorporação de forças naturais à atividade social, gera a necessidade de novas apropriações e novas objetivações. Citei, anteriormente, uma passagem da Ideologia Alemã, na qual Marx e Engels diziam que o primeiro ato histórico é a produção dos meios que permitem a satisfação das necessidades ligadas à sobrevivência humana. É interessante notar que na seqüência do raciocínio, MARX e ENGELS (1979:40) afirmam que:

"O segundo ponto é que, satisfeita essa primeira necessidade, a ação de satisfazê-la e o instrumento de satisfação já adquirido conduzem a novas necessidades - e esta produção de novas necessidades é o primeiro ato histórico."

Interpreto essas duas passagens de acordo com o raciocínio que expuz acima, isto é, o homem não satisfaz suas necessidades primeiras de existência sem realizar a produção dos meios necessários a isso, o que se constitui em uma apropriação e uma objetivação; ao mesmo tempo esse "primeiro ato histórico" produz novas necessidades, que exigirão a produção de novos meios de satisfazê-las, ou seja, exigirão nova apropriação e nova objetivação.

Na análise que apresentei acima, centrei-me em um aspecto da relação entre objetivação e apropriação (enquanto dinâmica própria à atividade vital humana, dinâmica essa geradora do processo histórico), qual seja: a geração de uma realidade humana cada vez mais enriquecida por novas forças, novas capacidades e novas necessidades humanas. Seria, entretanto,

equivocado, concluir dessa análise que a relação entre objetivação e apropriação só aparece quando o ser humano cria algo absolutamente novo. Na questão acima analisada, da produção de instrumentos, isso pode ser notado com facilidade. Em primeiro lugar a repetição da produção de um tipo de instrumento já existente é também um processo tanto de objetivação quanto de apropriação. E é muito difícil, na história, separar absolutamente a repetição e a criação do novo, porque muitas vezes, ao se produzir um instrumento já existente, descobre-se novos aspectos que levarão ao seu desenvolvimento. O mesmo pode acontecer com a descoberta de novas formas de utilização de um instrumento, que acabarão exigindo sua adaptação a essas novas formas de utilização. Esses exemplos simples já mostram que a objetivação e a apropriação enquanto processos de reprodução de uma realidade já existente, não se separam de forma absoluta da objetivação e da apropriação enquanto geração do novo.

É importante também ressaltar que a análise da relação entre objetivação e apropriação, enquanto dinâmica própria da atividade vital humana e geradora do processo histórico, não pode ser reduzida ao processo de produção e utilização de instrumentos, de objetos. Além destes, as mais elementares formas de atividade vital humana contêm, necessariamente, outras duas formas de objetivação e apropriação: a linguagem e as relações entre os seres humanos.

A atividade vital humana não se realiza sem a atividade de comunicação entre os homens, na medida em que aquela atividade vital é, desde sua origem, uma atividade coletiva. O homem, originariamente, era um ser gregário, isto é, vivia e agia em bandos. MARX (1986:3-4), nos Grundrisse, ridiculariza as "robinsonadas" dos economistas clássicos que iniciavam suas

análises sempre de uma legendária situação de um isolado produtor de mercadorias. A atividade vital humana, sendo originariamente uma atividade imediatamente coletiva, exige, portanto, a atividade comunicativa. A atividade de comunicação foi, ao longo da história primitiva, se objetivando em processos que acabam gerando a linguagem. A gênese da linguagem, enquanto objetivação do pensamento humano, é, ao mesmo tempo, a história da apropriação, pelo pensamento, das estruturas de comunicação que vão sendo objetivadas na linguagem. Essas estruturas são apropriadas pelos homens transformando-se em estruturas de pensamento, num processo infinito. A apropriação da linguagem é a apropriação da atividade histórica e social de comunicação que nela se acumulou, se sintetizou. Nesse sentido pode-se afirmar que a linguagem é uma síntese da atividade do pensamento. Esse tema foi bastante estudado pela psicologia russa, como, por exemplo, VIGOTSKII (1979), LURIA (1979) e A.A.LEONTIEV (s/d). É fácil perceber que a relação entre objetivação e apropriação na relação entre pensamento e linguagem se enquadra na categoria de "primeiro ato histórico", já mencionada. Ela se constitui em um meio que o homem cria para satisfazer uma necessidade, no caso a necessidade de comunicação (insisto que sendo a atividade primitiva uma atividade imediatamente coletiva, a comunicação é uma necessidade vital, que em determinados momentos pode, por exemplo, significar a diferença entre a vida e a morte). Ao criar meios de se comunicarem, os homens geram novas necessidades. Portanto, a objetivação do pensamento através da linguagem possui as duas características do "primeiro ato histórico", do "ato de nascimento que se supera".

Além dos instrumentos e da linguagem, também as relações entre os seres humanos são objetivações da atividade humana. Nesse caso, tratam-se de determinados tipos de atitudes

entre os homens que vão se fixando, se objetivando, e sendo apropriadas por cada pessoa durante sua vida. No início, provavelmente esse tipo de objetivação estava muito ligado à obtenção de êxito, na relação com a natureza, de determinadas formas de atividade coletiva, nas quais se estabeleciam determinadas relações entre os participantes dessas atividades. Assim como a linguagem e os instrumentos, também a objetivação das relações entre os homens significa acúmulo de experiência, síntese de atividade humana, de tal forma que cada ser humano se apropriando dessas objetivações, passa a agir no âmbito das condições sociais, isto é, no âmbito das condições que não resultam da natureza, mas sim da história da atividade dos outros homens.

Em resumo, a atividade humana é uma atividade histórica e geradora da história, do desenvolvimento humano, da humanização da natureza e do próprio homem, em decorrência de algo que caracteriza a especificidade, a peculiaridade dessa atividade frente a todas as demais formas de atividade de outros seres vivos. O que, no meu entender, caracteriza essa peculiaridade, vista sob o prisma da filosofia marxiana do homem, é a relação entre a objetivação e a apropriação, que se efetiva já nas formas mais elementares de relacionamento do homem com a natureza, já no primeiro ato histórico de produção dos meios de satisfação das necessidades humanas e de criação, nessa produção, de necessidades qualitativamente novas. A relação entre objetivação e apropriação se efetiva, portanto, no próprio "ato de nascimento que se supera".

2. A relação entre objetivação e apropriação na relação entre a formação do indivíduo e a história do gênero humano.

O ato de nascimento que se supera é um processo, sem o que não seria história. Em outras palavras, não se pode falar em um começo absoluto, no qual alguns primeiros representantes da espécie *Homo sapiens* teriam realizado esse ato de nascimento, a partir do nada. Mesmo aqueles momentos que possuíram o significado de uma mudança qualitativa fazendo com que o desenvolvimento humano ingressasse em nova fase, se realizaram como parte de um processo anterior. A passagem da evolução biológica para a história social foi um longo processo. A história, enquanto o processo de criação do homem pelo homem, enquanto o ato de nascimento que se supera, não pode, portanto, ser pensada de outra forma que não seja a da atividade de seres humanos que nascem no interior de um momento histórico. Cada geração tem que se apropriar das objetivações resultantes da atividade das gerações passadas. A apropriação da significação social de uma objetivação é um processo de inserção na continuidade da história das gerações. MARX e ENGELS (1979: 56 e 70), na *Ideologia Alemã*, dizem que em cada uma das fases da história:

"...encontra-se um resultado material, uma soma de forças de produção, uma relação historicamente criada com a natureza e entre os indivíduos, que cada geração transmite à geração seguinte; uma massa de forças produtivas, de capitais e de condições que, embora sendo em parte modificada pela nova geração, prescreve a esta suas próprias condições de vida e lhe imprime um determinado desenvolvimento, um caráter especial. (...)as circunstâncias fazem os homens assim como os homens fazem as circunstâncias. Esta soma de forças de produção, de capitais, de formas sociais de intercâmbio, que cada indivíduo e cada geração encontram como algo dado, é o fundamento real daquilo que os filósofos representaram como 'substância' e 'essência do homem'..."

"A história nada mais é do que a sucessão de diferentes gerações, cada uma das quais explora os materiais, os capitais e as forças de produção a ela transmitidas pelas gerações anteriores; ou seja, de um lado prossegue em condições completamente diferentes a atividade precedente, enquanto, de outro lado, modifica as circunstâncias anteriores através de uma atividade totalmente diversa."

A dinâmica própria da atividade vital humana, a relação entre objetivação e apropriação, se realiza, portanto, sempre em condições determinadas pela atividade passada de outros seres humanos. A relação entre objetivação e apropriação não se realiza sem a apropriação das objetivações existentes. "Os homens fazem as circunstâncias", isto é, se objetivam, mas as fazem a partir de suas possibilidades objetivas e subjetivas resultantes do processo de apropriação das circunstâncias existentes, isto é, "as circunstâncias fazem os homens". Cada indivíduo, para se objetivar enquanto ser humano, enquanto ser genérico, precisa se inserir na história. Isso não pode ser compreendido como um ato de justaposição externa, mas como uma necessidade do próprio processo de formação do ser do indivíduo, ou seja, o indivíduo, para se constituir enquanto um ser singular, precisa se apropriar dos resultados da história e fazer desses resultados "órgãos de sua individualidade" ("Organe seiner Individualität"), segundo uma metáfora empregada por MARX (1987:177;1990:101), nos Manuscritos.

No caso dos animais a relação entre a evolução da espécie e a ontogênese é feita pela herança genética, ou seja, cada ser singular recebe, através dessa herança, salvo em casos de anomalias, as características fundamentais da espécie. Ele desenvolverá essas características adaptando-as às condições ambientais variáveis. As variações de comportamento decorrerão sempre da necessidade de adaptação, visando a sobrevivência, às

variações nas condições ambientais.

As características do gênero humano não são, porém, transmitidas pela herança genética, porque não se acumulam no organismo humano. As características do gênero humano foram criadas e desenvolvidas ao longo do processo histórico, através do processo de objetivação, gerado, como mostrei no item anterior, a partir da apropriação da natureza pelo homem. A atividade humana, ao longo da história, vai construindo as objetivações, desde os objetos stricto sensu, bem como a linguagem e as relações entre os homens, até as formas mais elevadas de objetivações genéricas, como a arte, a filosofia e a ciência. Cada indivíduo tem que se apropriar de um mínimo desses resultados da atividade social, exigido pela sua vida no contexto social imediato do qual faz parte. Quais componentes da genericidade farão parte desse mínimo indispensável à própria sobrevivência do indivíduo, dependerá das circunstâncias concretas de sua vida, especialmente aquelas de seu meio social imediato.

Essas considerações já permitem que se perceba a impossibilidade, por parte de uma concepção histórico-social do processo de formação do indivíduo, de aceitação de categorias e esquemas explicativos empregados por teorias psicológicas e pedagógicas que concebem o ser humano como uma justaposição (frequentemente denominada de "interação") dos fatores sociais aos fatores biológicos, ou dos fatores ambientais aos fatores inatos (hereditários), ou ainda do processo de socialização ao de desenvolvimento da individualidade. A concepção do processo de formação do indivíduo, na perspectiva aqui adotada, da relação histórico-social entre objetivação e apropriação, não procura "conciliar" as influências das polarizações acima mencionadas,

pois tais polarizações (não importa se concebidas de forma excludente ou conciliatória) impedem a compreensão da peculiaridade, da especificidade do processo de formação dos seres humanos singulares, frente ao processo de ontogênese animal (biológica). O homem não se reduz a um animal que vive em um meio social, ou seja, não podemos explicar a formação do indivíduo enquanto um processo de adaptação ao meio, ou de interação entre o organismo e o meio ambiente, ainda que este seja entendido enquanto um meio social. LEONTIEV (1978b:169) expõe de forma clara o que diferencia a formação do indivíduo, enquanto um processo de apropriação, da ontogênese animal, enquanto um processo de adaptação ao meio:

"A diferença fundamental entre os processos de adaptação em sentido próprio e os de apropriação reside no fato de o processo de adaptação biológica transformar as propriedades e faculdades específicas do organismo bem como o seu comportamento de espécie. O processo de assimilação ou de apropriação é diferente: o seu resultado é a reprodução, pelo indivíduo, das aptidões e funções humanas historicamente formadas. Pode dizer-se que é o processo pelo qual o homem atinge no seu desenvolvimento ontogênico o que é atingido, no animal, pela hereditariedade, isto é, a encarnação nas propriedades do indivíduo das aquisições do desenvolvimento da espécie." [gênero, no caso do ser humano-N.D.] (grifos no original)

No capítulo destinado à análise do conceito de gênero humano, analisarei mais detalhadamente a diferença que faço entre este conceito e o de espécie humana. Por enquanto apenas assinalo que minha interpretação é a de que o processo de apropriação é aquele no qual o indivíduo se apropria das características do gênero e não da espécie. As características do gênero humano resultam do processo histórico de objetivação e não são transmitidas biologicamente aos membros do gênero humano, razão pela qual eles têm que delas se apropriar. Já as características da espécie humana são transmitidas aos seres humanos através do mecanismo biológico da hereditariedade.

Uma das conseqüências da especificidade da formação do indivíduo, frente à ontogênese animal (biológica) é a de que aquela não é determinada pelas características do organismo humano. Tais características constituem-se apenas em condições prévias do desenvolvimento do indivíduo, mas não estabelecem o conteúdo, os limites e a direção desse desenvolvimento. Outra conseqüência (que analisarei mais detalhadamente no capítulo sobre a humanização e a alienação) diz respeito à possibilidade de, em função das relações sociais de dominação, existir um distanciamento e até uma oposição entre o desenvolvimento do gênero humano e a formação de cada ser humano singular.

Ao se conceber a relação entre a formação do indivíduo e a história social humana, enquanto um processo que se realiza através da dinâmica entre objetivação e apropriação, exclui-se a hipótese de que essa relação possa ser explicada e compreendida através da lei biogenética da reprodução da filogênese pela ontogênese. É sabido que essa lei biogenética fundamenta muitas teorias psicológicas e pedagógicas. Interessante notar que na maioria das vezes não se esclarece quais os fundamentos da utilização dessa lei para se analisar o desenvolvimento dos seres humanos. Do ponto de vista estritamente orgânico, biológico, é claro que o organismo humano está sujeito ao longo de sua formação ontogênica, aos mesmos processos biológicos fundamentais aos quais está sujeito o organismo de qualquer outra espécie de ser vivo. No caso daquela lei biogenética, portanto, pode-se dizer que ela se aplica ao processo de maturação, de desenvolvimento do organismo humano. Mesmo nesse caso, é necessário, porém, que se faça algumas restrições. Por exemplo, como analisarei mais adiante, certas estruturas do sistema nervoso humano se formam não por um processo de maturação, mas

sim em decorrência das atividades realizadas pelo indivíduo, ou seja, essas estruturas podem não se formar se não existirem, para uma determinada pessoa, certas atividades.

A questão, no caso do processo histórico-social de formação do indivíduo, não é a de se existe ou não uma relação entre esse processo e a história do gênero humano, mas sim como essa relação se efetiva, qual a sua dinâmica e qual sua base objetiva.

Como já analisei no item anterior, a atividade humana se objetiva em produtos, em objetivações, sejam elas materiais ou não. Esse processo é cumulativo, isto é, no significado de uma objetivação está acumulada experiência histórica de muitas gerações. Os instrumentos são novamente um bom exemplo. Um instrumento é, num determinado sentido, um resultado imediato da atividade de quem o produziu. Neste sentido contém o trabalho objetivado da pessoa ou das pessoas que participaram de sua produção. Mas ele é também objetivação da atividade humana num outro sentido, qual seja, o de que ele é resultado da história de "gerações" de instrumentos do mesmo tipo, sendo que durante essa história, esse tipo específico de instrumento foi sofrendo transformações e aperfeiçoamentos, por exigência da atividade social. Por isso é que digo que uma objetivação é uma síntese da atividade humana. Daí que, ao se apropriar de uma objetivação, o indivíduo está se relacionando com a história social, ainda que tal relação nunca venha a ser consciente para ele. Como diz A.N. LEONTIEV (1978b:268):

"Para se apropriar dos objetos ou dos fenômenos que são o produto do desenvolvimento histórico, é necessário desenvolver em relação a eles uma atividade que reproduza, pela sua forma, os traços essenciais da atividade encarnada, acumulada no objeto."

A atividade a ser reproduzida, em seus traços essenciais, pelo sujeito que se apropria de um produto da história humana, não é necessariamente a atividade de produção, mas muitas vezes a de utilização. Para utilizar adequadamente um martelo, a pessoa deverá reproduzir as operações próprias ao uso desse instrumento, às suas funções. Deverá, por exemplo, segurar o martelo pelo cabo. O exemplo pode parecer simplório, mas sua simplicidade revela o quanto é necessária a reprodução de certas formas de utilização de um instrumento, desde as ações mais simples. Torna-se bastante evidente, nesse exemplo, a relação entre a apropriação do instrumento e a história da sua criação, da sua utilização e, conseqüentemente, das transformações pelas quais passou. Surge, então, a pergunta: afirmar que o homem singular terá que reproduzir os traços essenciais da atividade acumulada no instrumento, significaria que ele necessariamente deverá reproduzir as fases da história do desenvolvimento desse instrumento? A resposta é negativa e, neste aspecto, faço ao mesmo tempo uma crítica a uma posição que defendi em minha dissertação de Mestrado (DUARTE, 1987) e uma incorporação, a uma concepção teórica mais desenvolvida, de uma outra idéia também daquela dissertação.

Em primeiro lugar a crítica. Defendi, naquela dissertação, a posição de que uma seqüência de ensino-aprendizagem que se fundamentasse na relação entre o lógico e o histórico, deveria reproduzir as etapas essenciais da evolução histórica do conhecimento a ser ensinado-aprendido. Eu tinha claro que não se tratava de reproduzir a história daquele conhecimento em todos os seus passos e para superar essa concepção pseudo-historicizadora do conhecimento, propunha a utilização do conceito de etapas essenciais. Tais etapas seriam detectadas através da relação entre o processo e o produto, entre

o lógico e o histórico. O produto, isto é, a forma clássica de um conhecimento, é que determinaria no estudo de sua história, quais etapas foram essenciais e quais não o foram. Por outro lado, o conhecimento dessas etapas aprofundaria a compreensão da própria lógica desse conhecimento. O conhecimento dessas etapas seria então, num momento seguinte, fundamento para a construção de uma seqüência que chamei de lógico-histórica de ensino-aprendizagem. Seria uma seqüência lógica porque orientada pela lógica do conhecimento na sua forma clássica e orientada para a apropriação, pelo aluno, dessa lógica, e, ao mesmo tempo, seria uma seqüência histórica porque a lógica da sucessão dos momentos do processo de ensino-aprendizagem reproduziria a essência do processo histórico de evolução daquele conhecimento, fazendo o aluno percorrer as etapas essenciais dessa evolução. Onde reside a crítica? No fato de que hoje considero que a seqüência de ensino-aprendizagem reproduz a essência do processo histórico sem ter que necessariamente levar o aluno a percorrer as etapas essenciais da evolução daquele conhecimento. O que o aluno deverá, necessariamente, reproduzir no processo de ensino-aprendizagem, são os traços essenciais do conhecimento a ser assimilado, os traços essenciais da atividade acumulada nesse produto da história social, como disse Leontiev na passagem anteriormente citada. Qual exatamente a diferença entre reproduzir os traços essenciais da atividade acumulada no produto e reproduzir as etapas essenciais de seu processo histórico? Isso não seria apenas uma substituição de palavras? Não é uma mera questão de troca de termos, pois a reprodução das etapas essenciais implica numa seqüência de aprendizagem que reproduza uma seqüência histórica, enquanto que a reprodução dos traços essenciais significa a apropriação da lógica, do significado de um produto da história, sem que necessariamente essa apropriação

se realize por uma seqüência que reproduza de forma condensada a seqüência histórica. Não que essa reprodução condensada não possa ocorrer em determinados momentos. Por exemplo, no caso da aritmética elementar, que constituía o conteúdo escolar da experiência de ensino que analisei em minha mencionada dissertação, continuo pensando que a reprodução condensada das etapas essenciais da produção histórica daquele conhecimento constitui uma seqüência de ensino que possibilita uma efetiva apropriação da lógica desse conhecimento.

Mas se, por um lado, considero atualmente que a seqüência de ensino-aprendizagem não é necessariamente uma reprodução das etapas essenciais da evolução histórica do conhecimento, mas sim uma reprodução dos traços essenciais da atividade social nele sintetizada, por outro lado, continuo a conceber o conhecimento dessas etapas essenciais como algo de fundamental importância para a formação do educador. Isso equivale a dizer que a relação entre o lógico e o histórico pode ser um instrumento lógico-metodológico de grande riqueza no que diz respeito à relação entre o educador e o conhecimento que ele irá ensinar. Cito como exemplo uma dissertação de Mestrado que co-orientei (JARDINETTI, 1991), na qual a relação entre o lógico e o histórico mostrou-se novamente um poderoso recurso metodológico na superação de uma dicotomia muito freqüente no discurso sobre o ensino de Matemática, entre o abstrato e o concreto, sendo que o Autor da dissertação tomou como exemplo específico a análise da relação entre abstrato e concreto no ensino da geometria analítica no segundo grau.

A incorporação a um nível teórico mais desenvolvido, da análise que desenvolvi em minha dissertação, refere-se, dentre outras coisas, a um princípio metodológico ali utilizado, qual seja, o de que o conhecimento, na sua fase clássica, é mediador

entre o educador e a evolução histórica desse conhecimento, entre o educador e o processo de apropriação a ser realizado pelo educando e entre este processo de apropriação e a essência da evolução histórica do que será apropriado. Em outras palavras, a relação entre objetivação e apropriação levou-me a avançar e aprofundar esse princípio que, naquela dissertação, utilizei tendo como fundamento a relação entre o lógico e o histórico.

Outro aspecto ali presente e que mantenho como fundamental para uma concepção histórico-social do processo de formação do indivíduo, é o reconhecimento da indispensável mediação, realizada por outros indivíduos, entre a pessoa que realiza o processo de apropriação, e a significação social da objetivação a ser apropriada. Em minha dissertação essa questão aparecia sob a forma de reconhecimento da função decisiva que cabe ao educador, na prática pedagógica escolar, de condução do processo de apropriação, pelos alunos, do conhecimento produzido histórica e socialmente. Continuo a defender que o educador tem essa função decisiva. Mas como aqui analiso o processo de formação do indivíduo, que não se limita ao âmbito da atividade escolar, preciso acrescentar que não é apenas na prática pedagógica escolar que a relação com outra pessoa é indispensável enquanto mediação no processo de apropriação dos produtos da prática social. Todas as apropriações se realizam de forma mediatizada pelas relações com outros indivíduos. Isso não significa perder de vista as diferenças qualitativas entre a mediação realizada pelo educador na prática pedagógica escolar e a mediação realizada por homens singulares no interior de outras modalidades da prática social, na medida em que estas últimas não têm por objetivo específico e central a transmissão do conhecimento. Neste momento, porém, o ponto a ser destacado é o de que uma concepção histórico-social do processo de formação do

indivíduo não pode conceber a apropriação de uma objetivação como uma relação apenas entre o indivíduo e a objetivação. A.N.LEONTIEV (1978b:272) assim sintetiza essa questão:

"As aquisições do desenvolvimento histórico das aptidões humanas não são simplesmente dadas aos homens nos fenômenos objetivos da cultura material e espiritual que as encarnam, mas são aí apenas postas. Para se apropriar destes resultados, para fazer deles as suas aptidões, 'os órgãos da sua individualidade', a criança, o ser humano, deve entrar em relação com os fenômenos do mundo circundante através doutros homens, isto é, num processo de comunicação com eles. Assim, a criança aprende a atividade adequada. Pela sua função, este processo é, portanto, um processo de educação." (grifos no original)

Essa passagem de Leontiev mostra que o processo de formação do indivíduo é, em sua essência, um processo educativo, no sentido lato do termo. O indivíduo se forma, apropriando-se dos resultados da história social e objetivando-se no interior dessa história, ou seja, sua formação se realiza através da relação entre objetivação e apropriação. Essa relação se efetiva sempre no interior de relações concretas com outros indivíduos, que atuam como mediadores entre ele e o mundo humano, o mundo da atividade humana objetivada. A formação do indivíduo é, portanto, sempre um processo educativo, mesmo quando essa educação se realiza de forma espontânea, isto é, quando não há uma relação consciente (tanto de parte de quem se educa, quanto de parte de quem age como mediador) com o processo educativo que está se efetivando no interior de uma determinada prática social.

Para uma teoria histórico-social da formação do indivíduo, é totalmente estranha a idéia de que a educação seja algo externo ao desenvolvimento ontogênico, algo que venha a ele se justapor, idéia essa defendida por várias psicologias do desenvolvimento. Algumas concepções psicológicas e pedagógicas tendem a ver a prática pedagógica escolar como uma tentativa (bem

ou mal sucedida) da sociedade intervir no processo de formação das pessoas, enquanto que o desenvolvimento que as pessoas realizam fora do âmbito da influência escolar seria um processo sem essa característica de intervenção externa. Pesquisas fundamentadas nessas concepções mostram que a criança, na escola, não aprende porque os professores insistem em não respeitar os processos de aprendizagem "naturais" da criança. Para se comprovar o quanto essa tentativa de intervenção na aprendizagem da criança é a causa do "fracasso escolar", as pesquisas demonstram que na vida extra-escolar a criança revela domínio na mesma área de conhecimento na qual fracassa na escola. Por exemplo, enquanto que na escola a criança é avaliada como tendo dificuldades na aprendizagem da aritmética, em atividades da prática social extra-escolar, a criança revela domínio de processos de cálculo diferentes daqueles que ela não consegue aprender na escola. Interessante notar que muitas pesquisas investigam os conhecimentos e habilidades que as pessoas utilizam em práticas não-escolares, mas muito pouco se pesquisa sobre como elas se apropriaram desse conhecimento e dessas habilidades. É como se esse conhecimento tivesse sido criado pela pessoa de forma totalmente livre, isenta da transmissão por outras pessoas. Em primeiro lugar a idéia de que a aprendizagem extra-escolar seja mais livre do que a escolar é totalmente falsa. Uma criança que está aprendendo o trabalho numa banca de feira é livre para errar no troco? É claro que não. Isso não lhe deixa outra escolha a não ser a de adquirir o domínio de algum processo de cálculo que evite o erro, não importando, para essa finalidade, qual a forma pela qual ela adquire esse domínio. Já presenciei não poucas vezes, um adulto ou mesmo uma criança se dirigir para outra que está aprendendo a trabalhar em alguma atividade de comércio e dizer: "Você é burro? Não sabe fazer

conta? É só fazer assim..." Na vida cotidiana, onde o que importa, no mais das vezes, é o resultado prático das ações, as pessoas assimilam, por imitação (Cf. HELLER, 1977:298-302), formas de comportamento, de pensamento e de conhecimento já prontas, vendo outras fazerem, sem que isso traga nenhum problema no que se refere às finalidades daquela aprendizagem. Em suma, a apropriação de uma objetivação é sempre um processo educativo, mesmo quando não se configura direta e explicitamente a situação de uma pessoa ensinando conscientemente algo a outra (ou outras).

No meu entender a concepção do processo de formação do indivíduo fundada na relação histórico-social entre objetivação e apropriação supera a estéril polêmica dentre as teorias psicológicas e pedagógicas, sobre a predominância dos fatores internos, endógenos, ou dos fatores externos, ambientais. Assinalo, de passagem pois voltarei a essa questão no capítulo sobre o gênero humano, que a concepção da formação da individualidade enquanto uma relação histórico-social entre objetivação e apropriação é bastante distinta da corrente auto-denominada de "interacionismo" que pretende, através do modelo de interação entre organismo e meio, superar a mencionada polêmica entre fatores internos e externos no desenvolvimento do indivíduo.

MARX (1978:178) exemplificou a questão da relação entre objetivação e apropriação enquanto mediadora entre o indivíduo e a história, enquanto formadora da subjetividade histórica e socialmente situada, através da questão da humanização dos sentidos do homem:

"...os sentidos do homem social são distintos dos do não social. É somente graças à riqueza objetivamente desenvolvida da essência humana que a riqueza da sensibilidade humana subjetiva é em parte cultivada, e é em parte criada, que o ouvido torna-se musical, que o olho percebe a beleza da forma, em resumo, que os sentidos tornam-se capazes

de gozo humano, tornam-se sentidos que se confirmam como forças essenciais humanas. Por isso não só os cinco sentidos, como também os chamados sentidos espirituais, os sentidos práticos (vontade, amor, etc), em uma palavra, o sentido humano, a humanidade dos sentidos, constituem-se unicamente mediante o modo de existência de seu objeto, mediante a natureza humanizada. A formação dos cinco sentidos é um trabalho de toda a história universal até nossos dias. (...) A objetivação da essência humana, tanto no seu aspecto teórico como no aspecto prático, é, pois, necessária, tanto para tornar humano o sentido do homem, como para criar o sentido humano correspondente à riqueza plena da essência humana e natural." (grifos no original)

Nessa caracterização feita por Marx do processo de humanização dos sentidos do homem através dos processos de objetivação e apropriação está contida uma abordagem tanto do desenvolvimento do gênero humano quanto do indivíduo, que evidencia a esterilidade das dicotomias entre fatores internos e fatores externos, entre o biológico e o social, entre o desenvolvimento da individualidade e o processo de socialização, etc. O ser humano desenvolve suas faculdades especificamente humanas através do processo de objetivação que, para realizar-se, necessita que cada indivíduo se aproprie daquilo que foi objetivado pelas gerações que lhe antecederam.

A genial hipótese marxiana, do desenvolvimento histórico e social dos sentidos humanos, através dos processos de objetivação e apropriação, foi colocada à prova e confirmada por uma série de pesquisas desenvolvidas neste século pela psicologia russa. Sobre o ouvido, por exemplo, LEONTIEV (1978b:235-258), relata uma pesquisa desenvolvida por ele e seus colaboradores, onde foi comprovada a hipótese de que o ouvido tonal não é uma faculdade inata ao homem, transmitida biologicamente, mas é desenvolvida ou não, através da atividade social. Sobre a questão da percepção das formas, LURIA (1990), em uma pesquisa sobre o caráter social dos processos cognitivos, realizada na década de 30, refutou a hipótese da Gestalt quanto à existência de formas

universais (como o círculo) no processo de percepção humana. LURIA constatou que certas figuras, que seriam imediatamente associadas à forma geométrica do círculo por pessoas pertencentes a uma sociedade tecnológica e letrada, não eram percebidas dessa forma por camponeses que viviam em estado de quase absoluto isolamento e sem contato com a cultura letrada.

A análise da dinâmica entre objetivação e apropriação, na relação entre a vida do indivíduo e a história humana, não pode desconsiderar a base biológica (neurológica) desse processo. Em outras palavras: como o organismo humano pode adquirir funções novas, capacidades novas, que não lhe foram transmitidas hereditariamente? A.N.LEONTIEV (1978b:271), formulou essa questão da seguinte maneira:

"...por um lado, os fatos indicam que as aptidões e as funções que se desenvolvem no curso da história social da humanidade não se fixam no cérebro do homem e não se transmitem segundo as leis da hereditariedade. Por outro lado, é absolutamente evidente que uma aptidão ou uma função não pode ser senão a função de um órgão ou de um conjunto de órgãos determinados. A resolução da contradição entre estas duas posições igualmente indiscutíveis constitui um dos sucessos mais importantes que a fisiologia e a psicofisiologia do nosso século obtiveram."

Essa questão está longe de ser de interesse exclusivo da pesquisa fisiológica ou da prática médica. Na verdade trata-se de uma questão de fundamental interesse para a psicologia educacional. Ela fornece uma base científica para o estudo da formação daquilo que, por vezes, é denominado de segunda natureza humana. MARX (1987:173) fala do processo através do qual

"a essência humana [ou seja, aquela desenvolvida pelo homem, na sua história social - N.D.] tornou-se para ele [para o homem - N.D.] essência natural", isto é, o processo através do qual a natureza humana tornou-se para ele natureza".

"...as propriedades biologicamente herdadas do homem não determinam as suas aptidões psíquicas. As faculdades do homem não estão virtualmente contidas no cérebro. O que o cérebro encerra virtualmente não são tais ou tais aptidões especificamente humanas, mas apenas a aptidão para a formação destas aptidões". (grifos no original)

Essa característica do sistema nervoso humano constitui, portanto, um elemento fundamental da base biológica indispensável à realização da relação entre objetivação e apropriação no processo de formação do indivíduo. A direção e o conteúdo desse processo de formação (não é demais que se enfatize) não são dadas por essa base, mas sim decorrem da mencionada relação ao longo da vida do indivíduo. É na relação entre sua vida e a história social humana (cujos produtos materiais e mentais constituem o mundo no qual transcorrerá essa vida) que cada ser humano constitui sua singularidade.

#### Em Síntese

Neste capítulo procurei mostrar porque considero a relação entre objetivação e apropriação como aquela que expressa a própria essência da humanização, tanto do gênero humano quanto do indivíduo. No primeiro item analisei a origem do processo histórico de humanização do gênero, procurando caracterizar a relação entre objetivação e apropriação como a dinâmica interna a esse processo, isto é, a dinâmica que diferencia a atividade vital humana da atividade vital das espécies animais. Mostrei que é essa dinâmica, que faz com que a humanização do homem, isto é, o "ato de nascimento" do ser humano, seja um processo histórico. A realização da atividade vital, visando a satisfação de necessidades humanas, gera necessidades de novo tipo que, para serem satisfeitas, exigem a elevação da atividade a um nível de complexidade e desenvolvimento maior, num processo sem fim. É por isso que Marx chama a história de "ato de nascimento que se

A solução a essa questão está na capacidade que o sistema nervoso humano tem de constituir, ao longo da ontogênese, sistemas funcionais, denominados também de "órgãos funcionais" ou "órgãos fisiológicos". Segundo A.N.LEONTIEV (1978b:271) esses "órgãos funcionais" são:

"...órgãos que funcionam da mesma maneira que os órgãos habituais, de morfologia constante, mas distinguem-se por serem neoformações que aparecem no decurso do desenvolvimento individual (ontogênico)."

A.N.LEONTIEV (1978b:255-256) descreve as principais características desses órgãos funcionais. Uma delas é a de que "uma vez constituídos eles funcionam como um órgão único". É isso que faz os processos por eles realizados terem a aparência de processos inatos. Essa constatação científica é de grande importância para a crítica às concepções dos processos psicológicos como resultantes da interação entre processos biológicos inatos, resultantes da maturação do organismo e as influências do meio social.

Outra característica desses "órgãos funcionais" é a de que eles podem responder a uma exigência através da formação de diferentes estruturas, fato que "explica a possibilidade quase ilimitada de compensações que se observa no domínio do desenvolvimento das funções especificamente humanas" (LEONTIEV,1978b:256). Também essa característica coloca em cheque grande número de pressupostos, presentes em práticas pedagógicas, a partir dos quais cercea-se o desenvolvimento do aluno por não se buscar formas de levá-lo a adquirir processos que lhe são aparentemente inacessíveis. LEONTIEV (1978b:257) assim define a importância da existência do processo de formações dos "órgãos funcionais" para a questão da relação entre o biológico e o social no desenvolvimento humano:

supera". No segundo item, mostrei que os indivíduos, para se inserirem nesse processo histórico do gênero humano, precisam se objetivar, isto é, precisam produzir e reproduzir a realidade humana, o que, porém, não podem realizar, sem a apropriação dos resultados da história da atividade humana. A objetivação do indivíduo, enquanto produção de uma realidade humanizada pela sua atividade, gerando produtos materiais e mentais, que carregam a singularidade objetivada desse homem, se realiza a um nível tão mais capaz de expressar o seu ser singular, quanto mais ele, através da apropriação, fizer das objetivações genéricas (do gênero humano), os "órgãos da sua individualidade".

A relação entre objetivação e apropriação enquanto dinâmica geradora da historicidade do gênero humano, não possui uma existência independente da objetivação e da apropriação realizadas pelos indivíduos mas sim, ao contrário, é o conjunto da atividade dos indivíduos que efetiva a objetivação do gênero humano em níveis cada vez mais universais. A relação entre objetivação e apropriação do gênero só é pré-existente à atividade de cada indivíduo, mas não da atividade do conjunto dos indivíduos ao longo de toda a história. Em outras palavras, cada indivíduo, ao longo de sua vida, entra em relação com um nível historicamente alcançado de desenvolvimento objetivado do gênero. Nesse sentido, e apenas nesse, a relação entre objetivação e apropriação pré-existe à atividade dos indivíduos e determina o "mundo" no qual esta se realizará.

Portanto, a concepção da individualidade humana que aqui defendo é de que esta resulta da relação entre objetivação e apropriação enquanto mediadora entre a vida do indivíduo e a história do gênero humano.

## CAPITULO II

### HUMANIZAÇÃO E ALIENAÇÃO

No capítulo anterior procurei mostrar que tanto o desenvolvimento histórico-social do gênero humano, como também a relação entre a história do gênero e a vida dos indivíduos, são processos que se efetivam através da relação entre objetivação e apropriação. Meu objetivo foi o de evidenciar a função ineliminável que essa relação desempenha na humanização. Ocorre que essa análise é uma abstração, no sentido de ser uma análise unilateral que, por si só, ainda não permite a compreensão da concreticidade da formação tanto do gênero quanto dos indivíduos. Para avançar dessa abstração em direção a uma aproximação do concreto, com suas múltiplas relações e determinações, considerarei, neste segundo capítulo, a relação entre objetivação e apropriação no interior das relações sociais de dominação, que são as relações que tem caracterizado o período da história humana que MARX (1987:30), no Prefácio de seu livro "Para a Crítica da Economia Política", denominou de "pré-história da sociedade humana". Com essa finalidade dividi este capítulo em cinco itens.

No primeiro item mostro que a concepção histórico-social do ser humano, ao responder à pergunta "o que é humanização" não apenas define o que diferencia o ser humano dos animais, mas também analisa a efetivação, ao longo da história, das características essenciais do gênero humano e as

circunstâncias que geram a alienação, isto é, cerceam ou impedem essa efetivação na vida de cada indivíduo. Essas características essenciais do gênero humano, que sintetizam as possibilidades criadas socialmente ao longo da "pré-história", podem ser traduzidas nas categorias de trabalho (objetivação), socialidade, consciência, universalidade e liberdade (Cf. MARKUS, 1974a). Essas cinco categorias da concepção histórico-social do ser humano fornecem o fio condutor da análise que realizo nos itens seguintes deste capítulo.

Assim, no segundo item retomo a questão da atividade humana enquanto uma atividade objetivadora, analisada no primeiro capítulo, centrando-me agora na distinção entre o caráter humanizador da atividade objetivadora e as formas alienadas que essa atividade tem assumido ao longo da "pré-história".

No terceiro item analiso o caráter social da atividade humana, salientando que a passagem da socialidade em-si à socialidade para-si, isto é, o controle coletivo e consciente dos homens sobre as relações sociais enquanto produtos humanos, é condição sine qua non para o desenvolvimento da individualidade humana enquanto individualidade livre e universal. Somente fazendo-se um ser social para-si é que o ser humano pode desenvolver plenamente sua individualidade.

No quarto item analiso outra característica da atividade humana, a de ser uma atividade consciente. É freqüente, no discurso educacional, a identificação dos termos "consciente" e "não-alienado". Ocorre que uma ação pode ser totalmente consciente e ser alienada, isto é, a clareza sobre quais os objetivos que se pretende atingir, quais os meios existentes e qual a seqüência mais eficaz de procedimentos, são condições necessárias a uma prática consciente, mas não são

suficientes para que ela não seja alienada. Trata-se de uma tema muito importante para a educação e muito complexo sendo que, nesse item, a título de uma primeira aproximação, analiso algumas características da estrutura da atividade consciente humana, que permitem que ela humanize o homem e, sob as relações sociais de dominação, o aliene.

Por fim, no quinto item analiso a questão da universalidade e da liberdade. No processo histórico de formação do gênero humano, tornam-se cada vez mais concretas as possibilidades de universalidade e liberdade, ainda que de forma contraditória, como, por exemplo, através da universalidade alienada do mercado e da pseudo-liberdade depredatória e autodestrutiva na exploração dos recursos naturais. Mas ainda que sob formas contraditórias, o gênero humano vem se tornando cada vez mais universal e livre, o que pode ser constatado pelo fato de que nos dias de hoje o destino do planeta depende do destino que os homens imprimirem à sociedade. O mesmo não pode ser dito, entretanto, da vida dos indivíduos, que está longe de poder ser caracterizada como uma vida mais livre e mais universal do que a dos indivíduos de outras épocas da história humana. Como diz MARKUS (1974b:98):

"Considerada do ponto de vista do conjunto da sociedade a história é um processo de universalização e de libertação do homem. Mas, na história até aqui conhecida, esse processo não significou o aparecimento de indivíduos cada vez mais universais e livres, pois realizou-se precisamente no quadro das relações múltiplas dos indivíduos unilaterais, 'abstratos' e 'fortuitos'. Do ponto de vista dos indivíduos, não possuímos critério homogêneo e inequívoco para interpretar como um processo evolutivo a história da época das sociedades de classes e da alienação."

A reflexão desenvolvida neste capítulo visa, portanto, fornecer elementos para a construção de uma concepção da formação da individualidade humana a partir dessa perspectiva da relação

entre humanização e alienação. Ela pode ser resumida da seguinte maneira: a formação do gênero humano vem se efetivando ao longo da história, num processo de criação das possibilidades de que a atividade humana, enquanto atividade objetivadora, social e consciente, torne-se cada vez mais livre e universal. Essas possibilidades, entretanto, têm sido criadas e desenvolvidas às custas da alienação dos indivíduos, pois, como diz MARKUS (1974b:99),

"a alienação nada mais é do que uma ruptura na qual a evolução da humanidade se destaca da evolução do indivíduo, na qual o efeito - que modifica e desenvolve o homem - da atividade humana, apresenta-se apenas como relação social global, mas não como elemento capaz de provocar a formação do indivíduo, o desenvolvimento da personalidade e de sua atividade. Logo, a alienação é - no sentido marxista dessas noções - a ruptura, a contradição entre a essência e a existência do homem".

Essa relação entre humanização e alienação caracteriza todo o período da história humana até nossos dias, período esse que, conforme disse acima, foi denominado por MARX (1987:30), no Prefácio de seu livro "Para a Crítica da Economia Política", de "pré-história" da humanidade:

"As relações burguesas de produção constituem a última forma antagônica do processo social de produção, antagônicas não em um sentido individual, mas de um antagonismo nascente das condições sociais de vida dos indivíduos; contudo, as forças produtivas que se encontram em desenvolvimento no seio da sociedade burguesa criam ao mesmo tempo as condições materiais para a solução deste antagonismo. Daí que com esta formação social se encerra a pré-história da sociedade humana."

Analisar a objetivação e a apropriação do ser humano no interior da "pré-história" significa analisar a humanização se realizando através das relações sociais alienadas. Uma concepção histórico-social da formação do indivíduo não pode limitar-se a analisar os processos de objetivação e apropriação que explicam a formação de determinados processos cognitivos e comportamentais,

ela precisa se posicionar sobre o caráter humanizador ou alienador da formação desses processos. Esse posicionamento, por sua vez, requer a mediação de categorias que sintetizem o que, no atual momento da história humana e nas condições sociais concretas em que se realiza a formação dos indivíduos, se constitui nas possibilidades máximas de vida humana existentes numa sociedade e quais as condições sociais que impedem, ou ao menos cerceam, a realização dessas possibilidades na vida dos indivíduos. O critério para se definir o que é humano e o que é alienação em relação ao humano é o das possibilidades já alcançadas historicamente. Retomo uma passagem de GRAMSCI (1978:47) que já citei na introdução, apresentando agora o trecho maior do qual ela é parte, para analisar alguns aspectos da relação entre humanização e alienação:

"A possibilidade não é a realidade, mas é, também ela, uma realidade: que o homem possa ou não fazer determinada coisa, isto tem importância na valorização daquilo que realmente se faz. Possibilidade quer dizer `liberdade`. A medida da liberdade entra na definição de homem. Que existam as possibilidades objetivas de não se morrer de fome e que, mesmo assim, se morra de fome, é algo importante, ao que parece. Mas a existência das condições objetivas - ou possibilidade, ou liberdade - ainda não é suficiente: é necessário `conhecê-las` e saber utilizá-las. Querer utilizá-las. O homem, nesse sentido, é vontade concreta: isto é, aplicação efetiva do querer abstrato ou do impulso vital aos meios concretos que realizam essa vontade." (grifos no original)

Embora essa passagem não utilize o termo alienação, ao apresentar a possibilidade, a liberdade, como critério para se definir o que é e o que não é humano, está apresentando um critério para se definir o que é e o que não é alienação. Esse critério gramsciano de definição do que é humano, é um critério histórico, social, relativo às possibilidades objetivamente existentes. Gramsci dá, inclusive, um exemplo de uma forma de alienação, qual seja, o fato de que seres humanos morram de fome quando existem condições objetivas para que isso não ocorresse.

Aproveito esse exemplo para salientar que considero a alienação antes de mais nada enquanto um processo objetivo, um processo onde as relações sociais cerceam ou impedem que a vida dos indivíduos realize as possibilidades de vida humana. Que milhares de pessoas morram de fome atualmente, quando existem as condições materiais para que isso não ocorra, isso é alienação, pois decorre do submetimento dos seres humanos a relações de dominação, isto é, do submetimento dos homens a um produto da própria atividade humana.

Gramsci mostra também que a superação do fenômeno objetivo da alienação não se realiza como mera decorrência das condições objetivas de sua superação. Dizendo de outra forma, o fato de existirem possibilidades objetivas de vida humana não assegura que essas possibilidades se realizem. A superação da "pré-história" não se realizará apenas porque as forças produtivas desenvolvidas sob as relações capitalistas criam as condições objetivas para o fim das relações de dominação entre classes sociais. É preciso conhecer as possibilidades, saber utilizá-las e querer utilizá-las. É necessário um posicionamento valorativo, axiológico, em relação a essas possibilidades. Por sua vez, esse querer terá que se efetivar em ações que empreguem os meios disponíveis para efetivar as possibilidades consideradas humanizadoras.

O homem se aliena perante suas próprias objetivações, perante o próprio ser genérico objetivado, perante a "efetividade das forças essenciais humanas" ("Wirklichkeit der menschlichen Wesenskräfte" - MARX, 1987:178; 1990:102), porque as relações sociais sob as quais se realizam a objetivação e a apropriação dessas forças essenciais, são relações que se põem aos homens como forças da natureza, como relações naturais e não como

produtos do próprio homem, transformáveis por ele. MARX e ENGELS (1979:46-47), na Ideologia Alemã, analisaram esse processo como tendo origem na divisão social do trabalho e na propriedade privada:

"...divisão do trabalho e propriedade privada são expressões idênticas: a primeira enuncia em relação à atividade, aquilo que se enuncia na segunda em relação ao produto da atividade. (...) a divisão do trabalho nos oferece, desde logo, o primeiro exemplo do seguinte fato: desde que os homens se encontram numa sociedade natural e também desde que há cisão entre o interesse particular e o interesse comum, desde que, por conseguinte, a atividade está dividida não voluntariamente, mas de modo natural, a própria ação do homem converte-se num poder estranho e a ele oposto, que o subjuga ao invés de ser por ele dominado."

A expressão "sociedade natural" tem, nesse contexto da análise realizada por Marx e Engels na Ideologia Alemã, o significado de uma sociedade na qual os homens participam das atividades sociais, do trabalho, da divisão social do trabalho, como algo natural e não como um produto humano. Trata-se, portanto, de uma socialidade em-si, uma socialidade que não resulta da direção consciente dos homens, sendo por eles reproduzida de forma espontânea, não reflexiva, fetichizada. É importante destacar que a origem da alienação na vida dos indivíduos está no fato de que os seres humanos não sejam coletivamente os sujeitos das relações que estabelecem entre si, mas sim a elas se submetem como poderes estranhos e superiores. Essa observação evita que, pelo fato de eu estar aqui analisando a humanização e a alienação com o objetivo de contribuir para uma concepção histórico-social da individualidade, conclua-se que eu esteja postulando que a superação da alienação na vida do indivíduo seja independente da transformação coletiva das relações sociais. Como diz GRAMSCI (1978:47):

"É uma ilusão, um erro, supor que o 'melhoramento' ético seja puramente individual: a síntese dos elementos constitutivos da individualidade é

individual, mas ela não se realiza e desenvolve sem uma atividade para o exterior, atividade transformadora das relações externas, desde as com a natureza e com os outros homens -em vários níveis, nos diversos círculos em que se vive- até à relação máxima, que abraça todo o gênero humano."

É necessária aqui uma observação. O tema da concepção histórico-social do processo de humanização, realizando-se através da alienação, é muito complexo e de profundas implicações para a educação. Existe uma bibliografia significativa sobre a teoria marxista da alienação, sob diferentes enfoques e não foi meu objetivo apresentar aqui um rastreamento desse material. Na medida em que meu objetivo nesta tese é o de apresentar fundamentos para uma concepção histórico-social da individualidade que, por sua vez, seja fundamento de propostas pedagógicas, centrei minha análise, neste capítulo, em aspectos que julgo serem reveladores da relação entre humanização e alienação. Estou ciente de que tal procedimento tem como consequência inevitável a não abordagem de questões da teoria da alienação que são da maior importância mas que, justamente por essa importância e por seu caráter complexo, extrapolavam o âmbito deste trabalho, ficando, assim, para serem abordadas em trabalhos futuros.

## 1. O Que é o Homem?

Como já analisei no capítulo anterior, o ser humano começou a diferenciar-se do restante dos animais à medida em que, através de sua atividade vital, passou a produzir os meios de sua existência, passou, portanto, a apropriar-se da natureza, objetivando-se nos produtos de sua atividade transformadora. E, também como já analisei, isso não pode ser visto apenas como o ato de nascimento do ser humano, mas como ato de nascimento que

se supera, isto é, como história, como processo. É ao longo da história que o homem vai se auto-criando, se humanizando, construindo as características que o definem como humano. Ao longo da história o homem vai se constituindo enquanto gênero, enquanto ser genérico.

Essa concepção da auto-criação do homem, através de sua objetivação e da apropriação do seu ser objetivado, implica em uma certa atitude metodológica perante a pergunta "o que é o homem?". Essa atitude metodológica, ou seja, a forma como a concepção histórico-social busca responder àquela pergunta, pode ser sintetizada em dois momentos principais. No primeiro momento da resposta sobre o que é o ser humano, a teoria histórico-social não pode deixar de caracterizar o que é específico ao ser humano, o que o distingue dos animais. Esse primeiro momento não é, para essa concepção, suficiente para se responder o que é o homem. É indispensável e fundamental caracterizar aquilo que vai diferenciando o homem, ao longo do processo histórico, do que ele foi em momentos anteriores de sua história e caracterizar também o que ele poderá vir a ser. Em outras palavras, não basta caracterizar o ato de nascimento, mas é necessário caracterizar os aspectos fundamentais em que esse ato se supera. Não se deve, porém, entender essas duas coisas como absolutamente separadas. Aquilo que diferencia o homem dos animais é o que gera a dinâmica do processo histórico, que por sua vez, leva o homem a se auto-superar. No capítulo anterior mostrei que a relação entre objetivação e apropriação, ao mesmo tempo que caracteriza a dinâmica específica da atividade vital humana, é também a geradora da história. Esclarecerei, a seguir, porque cada um desses dois momentos é indispensável à maneira pela qual a concepção histórico-social responde à pergunta "o que é o homem?".

A comparação entre o homem e os animais, buscando aquilo que é específico ao homem, decorre do fato de que toda e qualquer concepção, que não feche intencionalmente os olhos e ouvidos para a ciência, deverá considerar as origens biológicas do gênero humano. O homem é, antes de mais nada, produto da natureza e enquanto um ser natural, um ser vivo, não pode viver sem a natureza, a começar pela natureza de seu próprio organismo. MARX (1989:164 e 1987:206), em um trecho do primeiro e outro do terceiro dos Manuscritos de 1844, explicitou claramente sua concepção do homem enquanto parte da natureza:

"A natureza é o corpo inorgânico do homem, isto é, a natureza na medida em que não é o próprio corpo humano. O homem vive da natureza, quer dizer: a natureza é o seu corpo, com o qual tem de manter-se em permanente intercâmbio para não morrer. Afirmar que a vida física e espiritual do homem e a natureza são interdependentes significa apenas que a natureza se interrelaciona consigo mesma, já que o homem é uma parte da natureza."

"O homem é imediatamente ser natural. Como ser natural, e como ser natural vivo, está, em parte, dotado de forças naturais, de forças vitais, é um ser natural ativo; estas forças existem nele como disposição e capacidades, como instintos; em parte, como ser natural, corpóreo, sensível, objetivo, é um ser que padece, condicionado e limitado, tal qual o animal e a planta; isto é, os objetos de seus instintos existem exteriormente, como objetos independentes dele; entretanto, esses objetos são objetos de seu carecimento, objetos essenciais, imprescindíveis para a efetuação e confirmação de suas forças essenciais." (grifos no original)

Essas duas passagens dos Manuscritos mostram que Marx via o ser humano sob uma perspectiva materialista e imanentista. O homem vem da natureza e não vive sem ela. É um ser vivo e, enquanto tal, limitado como qualquer outro ser vivo, tanto em termos das possibilidades de seu organismo ao longo de sua vida, quanto no sentido de que a própria vida tem um começo e um fim. Todo ser vivo depende de seu intercâmbio com a natureza para satisfazer suas necessidades de existência. Nesse ponto também o

homem não se distingue dos demais seres vivos. Entretanto, os objetos naturais, isto é, a natureza exterior ao homem, não é para ele apenas algo externo ao seu ser, é sim algo indispensável à sua objetivação, à produção de suas forças essenciais objetivas. Isso faz com que a natureza seja objeto do carecimento humano, isto é, necessidade do próprio ser do homem (subjetivo e objetivo). Na seqüência do seu raciocínio, nos Manuscritos, após mostrar que o homem é, antes de mais nada, um ser natural, MARX (1987:207), conforme já citei no capítulo anterior, afirma que o homem "não é apenas um ser natural, mas um ser natural humano" e que seu ato de nascimento é a história. É no processo histórico que o homem vai se auto-criando enquanto ser que não é apenas natural, mas ser humano, ser genérico. O homem começa a produzir os meios necessários à sua vida e começa a produzir sua forma específica de vida, começa a produzir a forma humana de vida, como dizem MARX e ENGELS (1979:27) na Ideologia Alemã:

"Pode-se distinguir os homens dos animais pela consciência, pela religião ou por tudo que se queira. Mas eles próprios começam a se diferenciar dos animais tão logo começam a produzir seus meios de vida, passo esse que é condicionado por sua organização corporal. Produzindo seus meios de vida, os homens produzem, indiretamente, sua própria vida material." (grifo no original)

O ponto de partida para a distinção entre os homens e os animais é um ponto de partida dinâmico: a atividade vital humana, para satisfazer necessidades dos homens, produz os meios para essa satisfação e, ao fazer isso, gera novas necessidades que exigirão nova atividade. Na verdade, o "ponto de partida" de diferenciação entre os homens e os animais não é um ponto, mas um processo, o processo de início da história social humana. Isso significa, como diz MARKUS (1974a:53/54), que qualquer pessoa que se proponha a dar uma resposta à pergunta sobre o ser humano,

"...terá que indicar propriedades que, por uma

parte, fundamentem a unidade do gênero humano e, por outra, expliquem sua diferença em relação a todas as demais espécies do mundo vivo. Acreditamos distinguir um dos traços principais do pensamento de Marx, o fato de que este não considere concluída a tarefa, somente mostrando os traços essenciais constantes que caracterizam a todo homem e somente aos homens, com independência do processo histórico atual. Para a concepção de Marx, a característica principal do gênero humano é precisamente o fato de que o homem tem história sensu stricto: se se faz abstração dessa historicidade, se faz abstração do traço mais essencial do homem." (grifo no original)

Portanto, não é possível responder o que é o ser humano apenas comparando-se os traços comuns a todos os seres humanos com os traços comuns a todos os membros de uma ou mais espécie animal. Esse procedimento torna-se limitador pelo fato de que ele exige que se faça abstração tanto da diversidade das formações sociais, quanto da existência de relações sociais geradoras de grandes desigualdades quanto à concretização, na vida dos homens singulares, das possibilidades, historicamente alcançadas, de vida humana. A.N.LEONTIEV (1978b:274), diz que para se conhecer os traços definidores de uma espécie animal, é suficiente, ao pesquisador, estudar um ou alguns representantes da espécie em questão, pois as características fundamentais da espécie serão encontradas em todos, enquanto que, no caso do homem,

"A unidade da espécie humana parece ser praticamente inexistente, não em virtude das diferenças de cor de pele, da forma dos olhos ou de quaisquer outros traços exteriores, mas sim das enormes diferenças nas condições e modos de vida, na riqueza da atividade material e mental, do nível de desenvolvimento das formas e aptidões intelectuais. Se um ser inteligente vindo de outro planeta visitasse a Terra e descrevesse as aptidões físicas, mentais e estéticas, as qualidades morais e os traços de comportamento de homens pertencentes às classes e camadas sociais diferentes ou habitando regiões e países diferentes, dificilmente se admitiria tratar-se de representantes de uma e mesma espécie."

Isso significa que o procedimento de seleção dos traços comuns à vida de todos os seres humanos, ou mesmo da maioria

deles, tem como resultado apenas a caracterização dos elementos indispensáveis até para a mais elementar forma de vida coletiva humana. Mas qualquer tentativa de responder o que é o ser humano, num determinado e concreto momento de sua história, que se limite a esse procedimento, estará deixando de lado aqueles traços genéricos (isto é, do gênero) que já foram conquistados historicamente mas que, em consequência das relações sociais alienadas, não fazem parte da vida da maioria dos homens singulares. Ou seja, um conjunto de traços humanos generalizados a partir de uma amostragem (no sentido estatístico) de homens singulares, poderá fornecer uma imagem sobre a média, ou sobre a maioria dos seres humanos, mas não revelará as possibilidades, de uma vida humana, de humanização objetiva e subjetiva, já alcançadas historicamente pelo gênero (Cf. HELLER, 1977:50).

Essa é uma das razões pelas quais se faz necessário o segundo momento, isto é, o de caracterização das tendências que vão sendo geradas no interior do processo histórico humano, no processo de sua constante auto-superação. Nesse segundo momento, ao procurar responder o que é o homem, a concepção histórico-social não busca critérios de diferenciação de todos os seres humanos das espécies animais, mas sim critérios de definição de quais as máximas possibilidades concretamente existentes de vida humana. Ao caracterizar essas possibilidades máximas de vida humana, num dado contexto histórico, a concepção histórico-social busca, ao mesmo tempo, compreender as causas da alienação, ou seja, do fato de que a vida da maioria das pessoas não apenas se distancie muito dessas possibilidades, como também, em muitos aspectos, esse distanciamento seja parte justamente do processo que tem, como resultado, o desenvolvimento do gênero humano às custas dos homens singulares. A alienação não tem, na teoria da história de Marx, uma função exclusivamente negativa. O fato de

toda a concepção da história em Marx estar direcionada para a superação da história alienada, para a superação da "pré-história", não impediu que Marx visse a função humanizadora da alienação. Em outras palavras, a alienação dos homens singulares, em relação às possibilidades de vida humana, tem sido na "pré-história", uma das condições do processo de desenvolvimento do gênero humano. Assim, a caracterização do que é o gênero humano, num determinado momento da história, está intimamente associada, na concepção histórico-social, à busca de universalização das possibilidades de vida humana a todos os homens singulares (o que não deve ser confundido com eliminação da diversidade de formas de vida e de valores, mas sim transformação dessa diversidade em algo que resulte de uma livre escolha e não das relações sociais alienadas).

A concepção histórico-social não se limita a responder o que o gênero humano é, mas, na resposta ao que ele é, procura os elementos para responder o que ele pode vir-a-ser e dentre as alternativas possíveis, a concepção histórico-social elege aquelas que considera como constitutivas do que o gênero humano deve vir-a-ser. Nesse ponto é que faço uma distinção entre os conceitos de gênero humano e de essência humana. O conceito de essência humana seleciona e sintetiza dentre as possibilidades geradas pelo processo de desenvolvimento do gênero humano, aquelas cuja realização é vista como a mais humanizadora pela concepção histórico-social. O conceito de essência humana expressa, portanto, uma direção do processo histórico de humanização, o que equivale a dizer que esse conceito traduz um posicionamento sobre o que se entende por humano, por humanização.

O filósofo húngaro Gyorgy MARKUS (1974a, 1974b), analisou o conceito de "menschliches Wesen" (ser humano ou

essência humana) em Marx e sintetizou esse conceito através de cinco categorias: trabalho (objetivação), consciência, socialidade, universalidade e liberdade. Segundo MARKUS (1974b:92):

"A noção marxista da "essência humana" apreende a unidade do gênero humano nessa unidade interna do processo histórico. A 'antropologia' de Marx não é, pois, uma manifestação exterior à análise histórico-social do homem, nem um afastamento abstrato da história, mas a abstração da história. Definindo o homem como um ser social e consciente que trabalha [que se objetiva -N.D.], Marx evoca as características e leis fundamentais e permanentes do conjunto coerente das atividades humanas, da totalidade da prática da vida social (e não diretamente dos indivíduos tomados à parte). É com base nessas definições que se delineiam a direção e a tendência gerais do processo de evolução histórica da humanidade, que Marx analisa ao designar o homem como um ser universal e livre."

Assim, nos próximos itens deste capítulo, analisarei a relação entre humanização e alienação tendo como referência essas categorias constitutivas da concepção de "essência humana" em Marx.

## 2. Humanização e Alienação na Objetivação do Ser do Homem e na Apropriação do Ser Objetivado

No capítulo I analisei a relação entre objetivação e apropriação enquanto dinâmica intrínseca à atividade vital humana e geradora da humanização do gênero humano. Se essa relação gera aquilo que caracteriza a especificidade do gênero humano frente aos animais, por outro lado, à medida em que ela se realize sob relações sociais de dominação, ela se torna, ao mesmo tempo que humanizadora, também alienadora, isto é, se torna a base tanto para os processos de humanização quanto para os de alienação. Distinguir como e porque isso ocorre, é de fundamental importância para não se identificar a relação entre objetivação e

apropriação enquanto dinâmica humanizadora, com o fato de que sob determinadas relações sociais essa dinâmica seja também alienadora. Sob esse aspecto, a teoria da alienação é indispensável para se distinguir e compreender a função essencialmente humanizadora da objetivação e da apropriação. Por outro lado, a teoria da alienação, tal como ela aparece na obra de Marx, torna-se inacessível à compreensão de quem se dedique a estudá-la, se não é compreendido o processo histórico de humanização enquanto um processo que se realiza através da relação entre objetivação e apropriação.

No Terceiro Manuscrito de 1844, MARX (1987), ao fazer a crítica da "Fenomenologia do Espírito" de Hegel, analisa a filosofia hegeliana enquanto uma forma alienada de captação do processo objetivo de alienação. Marx busca ver o que há de verdadeiro na forma mistificada que a alienação e sua superação são concebidas por Hegel. Não analisarei aqui o significado dessa tentativa de MARX, no contexto de sua obra como um todo, não apenas porque, para isso, seria necessário que eu realizasse um estudo mais profundo dessa questão em particular, mas também porque, para os objetivos deste capítulo, é mais importante utilizar a análise feita por Marx, enquanto um pensamento sobre o qual me apoiarei para tornar mais claras as correlações entre a relação objetivação-apropriação e a relação humanização-alienação. Iniciarei por um trecho onde MARX (1987:206) analisa a origem objetiva da alienação:

"Quando o homem real, corpóreo, de pé sobre a terra firme e aspirando e expirando todas as forças naturais, põe suas forças essenciais reais e objetivas como objetos estranhos mediante sua alienação, o pôr (Setzen) não é o sujeito; é a subjetividade de forças essenciais objetivas, cuja ação, por isso, deve ser também objetiva. O ser objetivo atua objetivamente e não atuaria objetivamente se o objetivo não estivesse na destinação do seu ser. O ser objetivo cria e põe

apenas objetos, porque ele próprio é posto por objetos, porque é originariamente natureza. No ato de pôr não cai, pois de sua 'atividade pura' em uma criação do objeto, senão que seu produto objetivo apenas confirma sua atividade objetiva, sua atividade como atividade de um ser natural e objetivo." (grifos no original)

Esse trecho sintetiza um conjunto de relações entre a objetivação do gênero humano e sua alienação, razão pela qual o analisarei em detalhe. Marx inicia caracterizando o homem do qual está falando: "real, corpóreo, de pé sobre a terra firme". A necessidade de enfatizar a materialidade desse homem deve-se a que Marx pretende deixar claro que ao falar do ser humano, do homem, da essência humana, não está se referindo ao homem apenas enquanto consciência, enquanto espírito, mas ao homem real, vivo, com uma existência material. Está distinguindo esse conceito de homem, do conceito presente na Fenomenologia do Espírito, na qual, como diz MARX (1987:204): "o homem é considerado como um ser não objetivo, espiritualista" (grifo no original). No trecho analisado, portanto, Marx refere-se ao ser humano em sua história enquanto um ser objetivo, um ser que possui todas as características de um ser vivo. É importante destacar que esse ser, ao longo da história, está "aspirando e expirando todas as forças naturais". A imagem dos movimentos de aspiração e expiração das forças naturais (de todas elas), refere-se claramente aos processos de apropriação da natureza pelo homem e sua objetivação através dessas forças naturais das quais se apropriou. Discutirei no item sobre a universalidade e a liberdade, as razões pelas quais Marx diz que o homem aspira e expira todas as forças naturais. Neste momento quero destacar que o homem a que Marx se refere nessa passagem é o ser humano no seu processo histórico-social interminável de humanização através da relação entre objetivação e apropriação. O homem real, histórico, que se apropria das forças naturais e as utiliza em sua

objetivação, se aliena perante a própria realidade criada pela ação humana, perante as forças essenciais humanas objetivas e objetivadas: "põe suas forças essenciais reais e objetivas como objetos estranhos mediante sua alienação". Está claro, portanto, perante o que o homem se aliena: suas forças essenciais reais e objetivas. Essas forças essenciais são aquelas resultantes da relação histórica entre apropriação e objetivação, do processo histórico através do qual o homem aspira e expira as forças naturais. A alienação não tem origem na consciência, não resulta do fato de que essa consciência tenha se objetivado nos produtos históricos da atividade social, mas sim do fato de que esses produtos, essas forças essenciais objetivas, tornem-se alienadas e alienadoras em determinadas condições históricas, e façam dos homens singulares, homens alienados perante as objetivações do gênero humano: "o pôr (Setzen) não é o sujeito; é a subjetividade de forças essenciais objetivas, cuja ação, por isso, deve ser também objetiva". O ser humano enquanto um ser objetivo, possui uma atividade que é objetiva, isto é, não se reduz à atividade do espírito, da consciência. A atividade humana faz agirem forças objetivas, naturais e sociais. Essa objetividade da atividade humana e dos seus objetos não é algo que aliene o homem de sua essência, do seu ser, mas sim algo que faz parte desse ser, dessa essência: "o ser objetivo atua objetivamente, e não atuaria objetivamente se o objetivo não estivesse na destinação do seu ser". A alienação do homem não resulta, portanto, do fato de que ele se objetive através de sua atividade. Essa objetivação não é um processo no qual a essência do homem, concebida por Hegel como autoconsciência, se aliene de si mesma. A objetivação não é a essência saindo de si mesma e se alienando no objeto, para depois retornar a si mesma, superando a objetividade, que nesse sentido seria concebida como sinônimo de alienação. É verdade que a alienação tem origem objetiva, mas não decorre da objetividade

das forças essenciais humanas, e sim do fato de que a objetivação e apropriação dessas forças ocorram sob relações sociais de dominação. O homem não poderia deixar de ter uma atividade objetiva e não poderia deixar de ter nas objetivações humanas a confirmação do seu ser pois, antes de qualquer coisa, sua origem é objetiva, ou seja, ele é um ser surgido da natureza, da história natural: "o ser objetivo cria e põe apenas objetos, porque é originariamente natureza". A criação, pelo ser humano, de uma realidade na qual, pela sua atividade, ele se objetiva, isto é, a criação de uma realidade objetivamente humana, produto da atividade humana, não significa o rebaixamento da essência humana, do nível da essencialidade pura do mundo da consciência, para o mundo fenomênico e impuro da realidade material e objetiva, mas sim a própria criação do humano, a própria realização da humanização, a própria confirmação do ser do homem: "no ato de pôr não cai, de sua `atividade pura` em uma criação do objeto, senão que seu produto objetivo apenas confirma sua atividade objetiva, sua atividade como atividade de um ser natural e objetivo".

Assim, o homem é um ser que se auto-cria ao longo da história, através de sua atividade objetivadora-apropriadora. Mas as forças essenciais objetivas criadas nesse processo podem se tornar forças estranhas ao homem, ele pode delas se alienar. A objetividade dessas forças não gera, por si mesma, a alienação, mas é o que a torna possível. O homem pode se alienar de suas forças essenciais porque elas são necessariamente forças objetivadas no processo histórico.

Há um aspecto que precisa ser destacado nessa questão da objetividade das forças essenciais das quais o homem, sob determinadas condições históricas, se aliena. Esse aspecto

poderia ser traduzido numa pergunta: se os animais são também seres objetivos, se o seu ser é objetivo, porque não existe alienação entre eles? Dito de outra forma: por que a alienação é um problema exclusivamente humano? A resposta a essa questão se encontra no Primeiro Manuscrito, onde MARX (1989:165-166) diz o seguinte:

"É precisamente na ação sobre o mundo objetivo que o homem se manifesta como verdadeiro **ser genérico**. Tal produção é sua vida genérica ativa. Através dela, a natureza surge como sua obra e sua realidade. Por conseguinte, o objeto do trabalho é a **objetivação da vida genérica do homem**: ao não reproduzir-se apenas intelectualmente, como na consciência, mas ativamente, ele duplica-se de modo real e intui o seu próprio reflexo num mundo por ele criado. Pelo que, na medida em que o trabalho alienado subtrai ao homem o objeto da sua produção, furta-lhe igualmente a sua vida genérica, a sua objetividade real como ser genérico, e transforma em desvantagem a sua vantagem sobre o animal, porquanto lhe é arrebatada a natureza, o seu corpo inorgânico." (grifos no original)

Para Marx, o ponto de partida fundamental a partir do qual se realiza a auto-construção do gênero humano é a apropriação da natureza pela atividade objetivadora humana. Nesse processo o gênero humano se desenvolve objetivamente e os indivíduos, ao agirem mediados pelas objetivações, tornam-se seres genéricos. O indivíduo faz-se consciente, de si mesmo e do fato de pertencer ao gênero humano, através do mundo criado pelo ser humano, do mundo humanizado, do mundo constituído pelas objetivações da atividade humana. Por que então o homem se aliena? Por que não reconhece as objetivações como objetividade de seu ser genérico? Por que não vê a si próprio em um mundo por ele construído, mas, ao contrário, sente-se impotente frente a um mundo que parece constituído e dirigido por forças não-humanas? A resposta de Marx é a de que as relações sociais de dominação fazem com que aqueles que produzem, pelo seu trabalho, o mundo dos "objetos" humanos, não possam se apropriar do mundo

resultante do trabalho humano. As relações de dominação "arrancam" dos homens "sua vida genérica", isto é, seu trabalho.

Marx diz ainda nessa passagem que, ao serem afastados, dessa forma, de "sua real objetividade genérica", os homens regridem a uma situação de desvantagem em relação aos animais. O que isso significa? As características de uma espécie animal existem objetivamente no organismo de cada exemplar pertencente à espécie. Todos os animais possuem, em seu organismo, já dada pela sua herança genética, a objetividade de sua espécie. Essa é a razão pela qual não existe o processo de alienação dentre os animais, pois não existe cisão e distanciamento entre o ser da espécie e o ser singular. Já a objetividade do gênero humano é externa ao organismo, ao corpo do homem. O gênero humano é o "corpo inorgânico" do homem. Isso é uma vantagem em relação aos animais, pois possibilita que o desenvolvimento do gênero não seja cerceado pelos limites do "corpo orgânico" do homem. Essa vantagem transforma-se em desvantagem quando o homem é impedido de se apropriar de seu corpo inorgânico. Esse aliás é um tema freqüente em Marx, isto é, o tema do retrocesso do ser humano, nas condições de dominação, de exploração e alienação, a uma vida animal, ou até inferior à ela. Nos Manuscritos de 1844, por exemplo, MARX (1987:183), referindo-se às condições de vida dos operários ingleses, diz que "nenhum dos seus sentidos existe mais, nem em seu modo humano nem em seu modo desumano e nem sequer de modo animal" e também que nessas condições "não só o homem não tem nenhum carecimento humano, como inclusive os carecimentos animais acabam".

Insisto, porém, na diferença fundamental existente na filosofia de Marx, entre a objetividade do gênero humano, decorrente do processo de objetivação realizado pela atividade social dos homens, e a alienação decorrente das relações sociais

nas quais essa objetividade se realiza. Não é o processo de objetivação que gera a alienação do ser humano. Sem a objetivação o homem não seria um ser genérico, não desenvolveria seu "corpo inorgânico", isto é, não existiria o processo histórico de humanização, de autocriação do gênero humano. MARX (1987:203), analisando a "Fenomenologia do Espírito" de Hegel, destaca o fato fundamental de ter Hegel concebido o homem como se auto-criando, através do trabalho e acrescenta que:

"O comportamento efetivo e ativo do homem para consigo mesmo na qualidade de ser genérico, isto é, como ser humano, somente é possível porque ele efetivamente exterioriza todas suas forças genéricas -o que só se torna possível em virtude da ação conjunta dos homens enquanto resultado da história- e se comporta frente a elas como frente a objetos, o que, por sua vez, só é de início possível na forma da alienação." (grifos no original)

Mas por que Marx diz que a relação do homem com os produtos de sua atividade, só é possível, de início, na história humana, na forma da alienação? Teria isso o significado de que a alienação seria uma característica ontológica do ser humano, isto é, uma característica inseparável do ser social do homem? No meu ponto de vista a resposta é taxativamente negativa. A relação dos seres humanos com suas objetivações é, de início, na história humana, uma relação alienada porque o desenvolvimento da genericidade humana tem se realizado através da divisão social do trabalho e da propriedade privada. Esse foi o caminho possível, através do qual o gênero humano superou os estágios iniciais do processo de humanização, nos quais a objetivação realizava-se em limites muito reduzidos. Enquanto a objetivação humana manteve-se num nível que não ultrapassava a obtenção das condições de sobrevivência dos indivíduos, não se pode falar propriamente em alienação pois todos os indivíduos viviam em contato direto com o

ser genérico, que nesse caso se identificava com o ser comunitário. A divisão social do trabalho significou a ultrapassagem desse nível de objetivação do ser genérico, o que se constituiu num irreversível desenvolvimento, mas também criou a cisão entre o indivíduo e as objetivações genéricas. Daí em diante a história humana tem se caracterizado por esses dois processos, isto é, por um lado o gênero humano se objetiva de forma cada vez mais universal e livre e, por outro, isso se realiza às custas da vida dos indivíduos, vida esta que não se efetiva necessariamente, ou melhor, que não se efetiva na maioria dos casos, de forma tão universal e livre quanto o nível de universalidade e liberdade já alcançado pelo gênero humano. Na Ideologia Alemã, MARX e ENGELS (1979:47-48-49), sintetizam assim esse processo:

"(...) desde o instante em que o trabalho começa a ser distribuído, cada um dispõe de uma esfera de atividade exclusiva e da qual não pode sair (...) e aí deve permanecer se não quiser perder seus meios de vida (...) Esta fixação da atividade social - esta consolidação de nosso próprio produto num poder objetivo superior a nós, que escapa ao nosso controle, que contraria nossas expectativas e reduz a nada nossos cálculos - é um dos momentos capitais do desenvolvimento histórico que até aqui tivemos. (...) O poder social, isto é, a força produtiva multiplicada que nasce da cooperação de vários indivíduos exigida pela divisão do trabalho, aparece a estes indivíduos, porque sua cooperação não é voluntária, mas natural, não como seu próprio poder unificado, mas como uma força estranha situada fora deles, cuja origem e cujo destino ignoram (...)" (grifo meu)

Ou seja, os homens assumem as relações sociais como condições naturais, dadas, com as quais eles se identificam, isto é, a elas se submetem não porque elas resultem de uma vontade coletiva, mas sim pelo simples fato delas existirem. A forma pela qual a atividade social se divide, é aceita naturalmente, como sendo a forma humana e não como uma forma histórica, passível de superação. Os indivíduos vivem e atuam contribuindo para a objetivação do gênero humano, apropriam-se das objetivações

existentes (daquelas necessárias ao lugar que cada indivíduo ocupa na divisão social do trabalho) não como um processo resultante de uma vontade coletiva consciente, mas sim enquanto um processo de auto-reprodução das forças sociais objetivadas que assumem a forma alienada de forças naturais.

### 3. O homem como ser social: a superação da "naturalidade" das relações sociais alienadas.

A atividade humana, enquanto uma atividade que realiza os processos de objetivação e apropriação, é sempre uma atividade social, isto é, uma atividade que se realiza sob determinadas condições sociais, condições que resultam das relações que os homens foram estabelecendo entre si ao longo da história. Dizer que a atividade humana é sempre social equivale a dizer que ela é sempre histórica. O que caracteriza a atividade humana enquanto uma atividade social não é o fato do indivíduo agir de forma imediatamente coletiva, mas sim o fato de que os elementos constitutivos da atividade são objetivações sociais. MARX (1987:176), expressou isso da seguinte maneira, no Terceiro Manuscrito:

"...mesmo quando eu atuo cientificamente, etc., uma atividade que raramente posso levar a cabo em comunidade imediata com outros, também sou social, porque atuo enquanto homem. Não só o material de minha atividade - como a própria língua, na qual o pensador é ativo - me é dado como produto social, como também meu próprio modo de existência é atividade social, porque o que faço de mim, o faço para a sociedade e com a consciência de mim enquanto ser social."

Em outras palavras, para se objetivar através de sua

atividade, o indivíduo tem que se apropriar das objetivações resultantes da atividade de outros homens, sem o que ele não poderá atuar de forma humana, isto é, atuar com as características definidoras da atividade dos homens num determinado estágio da história. Ao se apropriar das objetivações o indivíduo se forma enquanto um ser social. Sua individualidade não é o pólo oposto à sua socialidade, pois a individualidade humana é sempre social.

Assim como os meios e os produtos da atividade humana se contituem em objetivações do gênero humano, o mesmo ocorre com as relações entre os homens. Essa relações objetivam-se e cada indivíduo depara-se com elas já existentes, tendo que delas se apropriar para poder viver. Na sociedade alienada essa apropriação das relações sociais objetivadas realiza-se, na maioria dos casos, na forma de uma apropriação espontânea, de uma apropriação em-si. As relações sociais assumem, para os homens, a aparência de forças naturais às quais eles se submetem, interiorizando-as através de uma identificação espontânea com a situação dada. As relações sociais objetivadas não são reconhecidas pelos homens, na sociedade alienada, enquanto produtos da atividade histórica humana. É condição indispensável para a realização plena da liberdade do gênero humano, a de que os homens submetam as relações sociais objetivadas ao seu controle consciente. Nos Grundrisse, MARX (1986:84-93) analisa o processo histórico de passagem do primeiro estágio das relações sociais, onde as relações de produção estavam fundadas nos laços "naturais" entre as pessoas ("consagüinidade, relações entre senhores e servos") ao segundo estágio, o das relações entre os homens mediadas unicamente pela mercadoria ("nexo puramente material"), enquanto um processo de criação das "relações sociais universais, de necessidades universais e de capacidades

universais". Nesse sentido, trata-se de um processo de desenvolvimento do gênero humano, no sentido de sua universalidade e de sua liberdade. Mas esse processo realiza-se através da universalização da alienação e as relações sociais universais aparecem aos homens singulares como autônomas, independentes da vontade coletiva dos homens. O "terceiro estágio" consiste, para Marx, no desenvolvimento da "livre individualidade, fundada no desenvolvimento universal dos indivíduos e na subordinação de sua produtividade coletiva, social, como patrimônio social", ou seja, o terceiro estágio consiste na superação da alienação dos homens frente às relações sociais objetivadas, a superação da "reificação do nexos social". A passagem abaixo de MARX (1986:89-90) não deixa dúvidas quanto à concepção marxiana de que a individualidade livre, universal, consciente, que se objetiva através de sua atividade social não é um produto da natureza, mas um produto da história:

"...os indivíduos não podem dominar suas próprias relações sociais antes de tê-las criado. Mas é também absurdo conceber esse nexos puramente material [a mercadoria como mediadora entre os homens - N.D.] como criado naturalmente, inseparável da natureza da individualidade e imanente a ela (diferentemente do saber e da vontade reflexivos). O nexos é um produto dos indivíduos. É um produto histórico. (...) Os indivíduos universalmente desenvolvidos, cujas relações sociais enquanto relações próprias e coletivas estão já submetidas a seu próprio controle coletivo, não são um produto da natureza, mais sim da história. O grau e a universalidade do desenvolvimento das faculdades, nas quais se faz possível esta individualidade, supõem precisamente a produção baseada sobre o valor de troca, que cria, pela primeira vez, ao mesmo tempo que a universalidade da alienação do indivíduo frente a si mesmo e aos demais, a universalidade e a multilateralidade de suas relações e de suas habilidades. Em estágios de desenvolvimento precedentes, o indivíduo se apresenta com maior plenitude precisamente porque não havia sido elaborada ainda a plenitude de suas relações sociais autônomas. É tão ridículo sentir nostalgia daquela plenitude primitiva como crer que é preciso deter-se neste esvaziamento completo." (grifos no original) [1]

Através da criação do mercado mundial, da universalização das relações sociais mediadas pelo valor de troca, o gênero humano deu um passo decisivo no seu processo de universalização. Entretanto, essa objetivação universal do gênero humano realiza-se, no mercado mundial, enquanto universalização da alienação dos homens perante as relações sociais. Trata-se de uma universalização unilateral, abstrata, reduzida ao valor de troca. Por essa razão que Marx fala em esvaziamento completo. Vejo uma relação entre esse trecho e outra análise feita por MARX (1987:177) nos Manuscritos de 1844, onde ele mostra que a propriedade privada reduziu os sentidos humanos ao sentido do "ter", tornando-nos "estúpidos e unilaterais", e acrescenta que "o ser humano teve que ser reduzido a esta absoluta pobreza, para que pudesse dar à luz a sua riqueza interior partindo de si". Por que o ser humano teve que ser reduzido a esta absoluta pobreza? Por que isso foi uma condição histórica para que o ser humano "pudesse dar à luz a sua riqueza interior partindo de si"? A mencionada análise, realizada por Marx nos Grundrisse, esclarece essas questões. Os homens só puderam sair do estado de limitação em que se encontravam nas sociedades pré-capitalistas através da completa dissolução das relações sociais "naturais", através da dissolução dos laços que uniam os indivíduos a uma "comunidade natural". Os homens foram reduzidos a uma única dimensão, ao valor de troca de sua força de trabalho. A expansão do capitalismo significou a derrubada de todas as barreiras que obstaculizavam a criação de uma sociedade totalmente fundada em relações puramente sociais. Isso realizou-se através da universalização de uma relação social, a troca de mercadorias. A individualidade livre e universal ("esta individualidade") não é produto da natureza, mas da história, ou seja, do processo histórico de superação das limitadas relações sociais das

comunidades naturais, processo esse que se realizou através da forma alienada de universalização da relação mercantil. Marx considera ridículo sentir nostalgia da primitiva situação em que os homens singulares sentiam-se "plenos", não porque ele considere melhor a vida sob o "esvaziamento completo", mas porque aquela "plenitude primitiva" era limitada diante das possibilidades do desenvolvimento de uma individualidade livre e universal, criada pela sociedade capitalista. A concretização de tais possibilidades requer, portanto, apropriação para-si das relações sociais universais e a superação de sua forma capitalista fundada na redução de todas as relações à troca de mercadorias. Quando Marx fala no processo do ser humano "dar à luz a sua riqueza interior partindo de si", isso nada tem a ver com uma concepção a-histórica de alguma natureza humana reprimida pela sociedade capitalista, natureza essa que poderia exteriorizar-se livremente ao serem superadas as relações de dominação. Para Marx o capitalismo criou "ao mesmo tempo que a universalidade da alienação do indivíduo frente a si mesmo e aos demais, a universalidade e a multilateralidade de suas relações e habilidades". Ou seja, sob o capitalismo o gênero humano objetivou-se cada vez mais universal e livremente. Tal objetivação universal e livre do gênero humano realizou-se através da alienação dos indivíduos. Sem a compreensão do desenvolvimento objetivado do gênero, que precisa ser apropriado conscientemente pelos indivíduos, que precisa ser por eles controlado, torna-se impossível compreender o que significa a expressão "partindo de si". Isso pode ser percebido nas palavras de MARX (1987:177-178), nos Manuscritos de 1844:

"A superação da propriedade privada é por isso a emancipação total de todos os sentidos e qualidades humanos; mas é precisamente porque esta emancipação, porque todos estes sentidos e qualidades se fizeram humanos, tanto objetiva

quanto subjetivamente. O olho fez-se um olho humano, assim como seu objeto se tornou um objeto social, humano, vindo do homem para o homem. (...) Como vimos, o homem só não se perde em seu objeto quando este se configurar como objeto humano ou homem objetivado. E isso somente será possível quando se lhe configurar como objeto social e quando ele mesmo se configurar como ser social, assim como a sociedade se configurará nesse objeto como ser para ele. Assim, enquanto, de um lado, para o homem em sociedade a efetividade objetiva se configura em geral como a efetividade das forças essenciais humanas, como efetividade humana e por isso como efetividade de suas próprias forças essenciais, todos os objetos se lhe apresentarão como objetivação de si próprio, como objetos que confirmam e efetivam sua individualidade, como seus objetos, isto é, o objeto que vem a ser ele mesmo." (grifos no original)

O primeiro aspecto a ser destacado nessa citação é a formação histórica das condições objetivas e subjetivas da emancipação dos sentidos do homem. Em outras palavras, sem o processo histórico de humanização da natureza e do próprio homem, processo esse que se realizou através das formas concretas das relações sociais, não existiria a emancipação porque não existiriam nem objetiva nem subjetivamente os sentidos na sua forma humana. A forma humana dos sentidos é resultado da história das relações sociais. Sem a objetivação do ser humano não haveria do que ele se alienar e não haveria do que se apropriar. O segundo aspecto a ser destacado nessa citação é o da relação entre a humanização subjetiva do homem e a humanização do seu objeto ("o olho fez-se humano, assim como seu objeto se tornou um objeto social, humano, vindo do homem para o homem"). O homem se apropria do objeto, o humaniza, nele se objetiva, transforma-o em um objeto social. Ao transformar o objeto o homem desenvolve suas capacidades, assimila as características objetivas do objeto, que passam a integrar as forças que o homem emprega em seu agir. O terceiro aspecto diz respeito a não-alienação do homem perante seus objetos ("o homem só não se perde em seu objeto quando este se configurar como objeto humano ou homem objetivado"). Os

objetos humanos, isto é, os produtos da atividade humana podem, dependendo das condições sociais, não serem reconhecidos pelo homem como seus objetos, mas como objetos reificados. Isso não decorre da objetivação mas sim das condições em que ela se realiza. Há uma diferença fundamental entre um objeto ou uma força no seu estado natural e um objeto ou uma força humanos. O homem não criou a natureza, mas criou a sociedade, criou o mundo humano. Para que o homem não se aliene perante o mundo por ele criado, ele precisa ver a si próprio objetivado nesse mundo, precisa reconhecer esse mundo como um produto de sua atividade. Isso, porém, não é possível a não ser no interior do processo através do qual o homem transforma as relações sociais em relações para si ("isso somente será possível quando se lhe configurar como objeto social e quando ele mesmo se configurar como ser social, assim como a sociedade se configurará nesse objeto como ser para ele"). Assim, o terceiro aspecto a ser destacado nessa citação é o de que, para Marx, o homem verdadeiramente social não é apenas o homem que vive em sociedade, mas o homem que faz da existência efetiva e objetiva das forças sociais, "forças essenciais humanas" e não forças que subjuguem o próprio homem. A individualidade se efetiva na medida em que faz das forças essenciais humanas objetivadas, suas forças, sua objetivação, isto é, o indivíduo reconhece a si próprio no "objeto que vem a ser ele mesmo".

#### 4. A Atividade Consciente e Sua Alienação

Além de objetivadora e social, a atividade humana

caracteriza-se por ser uma atividade consciente. O tema da consciência é de fundamental importância para a educação e não pretendo aqui sequer listar as questões mais importantes no que diz respeito à formação do indivíduo e à relação entre a consciência individual e o conhecimento historicamente acumulado. Na medida em que, neste capítulo analiso a efetivação histórica do processo de humanização através da alienação, concentrarei minha reflexão, neste item, na seguinte questão: por que a atividade humana pode ser ao mesmo tempo consciente e alienada?

De antemão convém frisar que essa questão não significa buscar nas relações entre a consciência do indivíduo e sua atividade, aquilo que gera, que origina a alienação. Como analisei no item anterior, a atividade humana é sempre uma atividade social, sendo a alienação gerada pelas relações sociais de dominação. A questão acima formulada não diz respeito, portanto, à origem da alienação, mas sim à sua reprodução, isto é, busca compreender como a atividade humana pode ser ao mesmo tempo uma atividade consciente e alienada.

Tanto nos Manuscritos de 1844 quanto no Capital, Marx utiliza o fato da atividade humana ser uma atividade consciente, como critério para distingui-la da atividade animal. Nos Manuscritos, MARX (1989:164-165) diz que:

"o animal identifica-se imediatamente com a sua atividade vital. Não se distingue dela. É a sua própria atividade. Mas o homem faz da atividade vital o objeto da vontade e da consciência. Possui atividade vital consciente. Ela não é uma determinação com a qual ele imediatamente coincide. A atividade vital consciente distingue o homem da atividade vital dos animais. Só por esta razão é que ele é um ser genérico. Ou melhor, só é um ser consciente, quer dizer, a sua vida constitui para ele um objeto, porque é um ser genérico. Unicamente por isso é que a sua atividade surge como atividade livre. O trabalho alienado inverte a relação, uma vez que o homem, enquanto ser consciente [a tradução mais próxima do original (MARX (1990:80) seria "porque ele é um ser consciente" ("weil er

ein bewusstes Wesen ist") - N.D.], transforma a sua atividade vital, o seu ser [ou essência -N.D.], em simples meio da sua existência". (grifos no original)

Nessa passagem aparecem os dois elementos da questão: por um lado a atividade consciente distingue o homem do animal, por outro, o fato de o homem ter uma atividade consciente possibilita que essa atividade se torne alienada, isto é, que ela deixe de ser o que caracteriza a especificidade do ser humano, para se transformar, para o indivíduo, em simples meio da sua existência física. Esse ponto fundamental, ou seja, o fato de que o ser humano, por possuir uma atividade consciente, pode fazer dela uma atividade alienada, não é bem captado no trecho acima citado, sem uma correta tradução da frase "weil er ein bewusstes Wesen ist" ("porque ele é um ser consciente"). Portanto, a correção que fiz da tradução citada, comparando-a com a edição alemã, não se trata de preciosismo, mas sim de um ponto fundamental para a questão que aqui analiso.

Analisarei, primeiramente, o fato, mencionado por Marx, de que o animal "se identifica com sua atividade vital", enquanto que o homem faz de sua atividade vital "objeto de sua vontade e de sua consciência", sua atividade "não é uma determinação com a qual ele coincide imediatamente". Para esclarecer melhor esse aspecto, utilizarei a distinção feita por A.N.LEONTIEV (1978), entre a estrutura da atividade animal e a estrutura da atividade humana.

A estrutura da atividade animal se caracteriza por uma relação imediata entre o objeto da atividade e a necessidade que leva o animal a agir sobre aquele objeto. Isso significa que há uma coincidência entre o objeto e o motivo da atividade. O resultado imediato da atividade do animal gera a satisfação, quando a atividade for bem sucedida, da necessidade que a gerou.

A atividade humana, que em seus primórdios era uma atividade imediatamente coletiva, atividade de um bando, foi gradativamente se dividindo em unidades, denominadas por LEONTIEV (1978) de ações. Em que consiste exatamente a divisão da atividade em ações? Assim como a atividade animal, também a atividade humana possui um motivo. Quando essa atividade se decompõe em ações, deixa de haver uma coincidência entre o objeto sobre o qual o homem age e o motivo pelo qual está agindo. Ou, o que é equivalente, o fim de uma ação, seu resultado imediato, não coincide com o motivo, com a necessidade que leva o homem a agir. Assim, se um homem tem fome, ele acende o fogo para cozinhar o alimento. Acender o fogo é uma ação. O objeto dessa ação é o fogo, ou mais precisamente o material que se deseja que entre em combustão. O objetivo é o ter o fogo aceso. Nem o objeto nem o objetivo coincidem com o motivo que é a necessidade de alimentação. Nesse caso acender o fogo é uma ação cujo motivo não é dado nela mesma, mas na atividade da qual ela é uma parte. Se, porém, o objetivo fosse aquecer-se, o ato de acender o fogo levaria a um resultado que coincidiria com o motivo, com a necessidade. Nesse caso acender o fogo seria uma atividade.

A decomposição da atividade em ações torna-se cada vez mais complexa com a produção de instrumentos. Com o desenvolvimento da vida social, uma atividade pode vir a tornar-se parte de outra mais complexa, que a tenha como um de seus momentos, fazendo com que a primeira se transforme de uma atividade em uma ação, ou, inversamente, uma ação que integrava uma atividade pode tornar-se um fim em si mesma, isto é, seus resultados passam a satisfazer necessidades humanas de novo tipo, geradas no processo histórico.

Para esclarecer melhor o processo de decomposição da

atividade humana em ações, ampliarei o exemplo do fogo, inserindo-o num exemplo, analisado por LEONTIEV (1978), de uma atividade de caçada. A ação de acender o fogo seria parte de toda a atividade de procurar o animal a ser caçado, espreitá-lo, abatê-lo, e assá-lo no fogo aceso. Dessa maneira ficará também mais claro o fato de que a decomposição da atividade em ações se constitui num processo que não se realiza a não ser enquanto um processo social, isto é, cujo suporte objetivo são as relações entre os seres humanos. No exemplo analisado por Leontiev, um dos membros do grupo desempenha a função de batedor, isto é, deve espantar a caça numa direção previamente estabelecida. Num determinado ponto, nessa direção, estão os demais membros do grupo, à espreita, que atacam a caça quando ela por ali passa, fugindo daquele homem que a espantara. Com esse exemplo torna-se fácil explicar o papel mediador que a consciência desempenha nessa atividade, e a relação entre a consciência e as condições objetivas nas quais a atividade se realiza. O que leva o batedor a espantar a caça, ou seja, o que justifica que, ao se dirigir para o animal que pode satisfazer sua fome, ele não procure abatê-lo, mas sim espantá-lo? Certamente não é o motivo da atividade, ou seja, a necessidade de todos os membros do grupo de se alimentarem. Essa razão biológica, a fome, não explica a ação de espantar a caça. O que justifica essa ação são as relações sociais objetivas existentes entre os membros do grupo. São essas relações que gerarão como resultado último da atividade de caça, a satisfação da fome de todos, inclusive do batedor, que, ao realizar sua ação, viu a caça se distanciar dele. Assim, a decomposição da atividade humana em ações é gerada pelo desenvolvimento das relações entre os homens. Para que cada ação seja executada, é preciso que aquele que a execute capte em sua consciência a relação entre o objetivo ou o objeto da ação e o

motivo da atividade. O batedor não espantará a caça se sua consciência não apreender a relação entre o fato da caça fugir numa certa direção e o fato dele saciar sua fome num momento posterior.

A essa relação entre o motivo da atividade e o objetivo ou objeto da ação, LEONTIEV (1978) chama de **sentido**. Toda ação é captada e dirigida pela consciência, através de uma **relação entre o sentido e o significado**. O significado de uma ação é formado pelo seu conteúdo concreto, pelas operações através das quais ela se realiza e pelo seu objetivo, isto é, por aquilo que deve resultar dessa ação. No exemplo utilizado, o significado da ação de acender o fogo é formado pelas operações utilizadas nessa ação, dirigidas conscientemente pelo objetivo de ter o fogo aceso. O sentido dessa ação é constituído pela relação entre o produto final, o fogo aceso, e o motivo da atividade como um todo, que é o de saciar a fome de um grupo de pessoas. Nesse exemplo poderia ainda ser inserida a questão da utilização e, conseqüentemente, da produção de instrumentos. Produzir um instrumento é uma ação que por si mesma não satisfaz nenhuma necessidade biológica imediata do ser humano. O sentido de tal ação é dado por um conjunto de ações nas quais o instrumento virá a ser utilizado. Isso já mostra que cada vez mais a consciência humana, para desempenhar sua função mediadora na atividade humana, foi desenvolvendo sua estrutura enquanto uma estrutura também ela mediatizada. Esse desenvolvimento da consciência, enquanto mediação no interior da atividade humana, realizou-se através da objetivação da atividade comunicativa humana, a **linguagem**.

Retomando a passagem dos Manuscritos, de Marx, torna-se fácil, com o auxílio da análise feita por Leontiev, da estrutura da atividade animal e da estrutura da atividade humana, entender

o significado da afirmação de Marx, de que o animal identifica-se imediatamente com sua atividade, enquanto que o homem possui uma atividade consciente, uma atividade que se torna objeto de sua vontade e de sua consciência. O animal identifica-se com sua atividade porque ela significa para ele a satisfação imediata de uma necessidade de seu organismo; há, portanto, uma identificação imediata entre ele, suas necessidades, a atividade e o seu objeto. A importância de se compreender a decomposição da atividade humana em ações está no fato de que o agir do homem passa a ser mediatizado pela consciência das relações entre os fins da ação e o motivo, ou os motivos, da atividade. Não há uma identificação entre as necessidades de quem age e os fins da ação. O homem torna-se capaz de realizar ações que se contraponham até mesmo à necessidade primeira de todo ser vivo, que é a de se manter vivo. A história humana é repleta de exemplos em que pessoas perderam conscientemente sua vida porque colocavam os motivos, que as levavam a agir, acima da própria necessidade da vida.

Neste ponto já tenho condições de responder à questão formulada no início deste item. O fato do agir humano ser conscientemente dirigido por fins, possibilita tanto o desenvolvimento humanizador da atividade e da consciência, quanto a separação entre o significado e o sentido da ação. LEONTIEV (1978b:89-142), analisa o desenvolvimento histórico da consciência humana e mostra que nas sociedades anteriores à divisão social do trabalho, a estrutura da consciência humana era caracterizada por uma unidade entre o sentido e o significado do agir dos homens, razão pela qual LEONTIEV (1978b:114) denomina essa estrutura da consciência de "formação primitiva integrada". O autor mostra que, com o desenvolvimento histórico da divisão social do trabalho e da propriedade privada, a consciência humana

passou a possuir uma estrutura caracterizada pela "desintegração" (ibidem:114) da primitiva unidade entre o significado e o sentido da ação. LEONTIEV (1978b:123) exemplifica a dissociação entre o sentido e o significado, com o exemplo de um operário que trabalha em uma tecelagem e do capitalista, proprietário da tecelagem:

"A tecelagem tem (...) para o operário a significação objetiva de tecelagem, a fiação a de fiação. Todavia não é por aí que se caracteriza a sua consciência, mas pela relação que existe entre estas significações e o sentido pessoal que têm para ele as suas ações de trabalho. Sabemos que o sentido depende do motivo. Por consequência, o sentido da tecelagem ou da fiação para o operário é determinado por aquilo que o incita a tecer ou a fiar. Mas são tais as suas condições de existência que ele não fia ou não tece para corresponder às necessidades da sociedade em fio ou em tecido, mas unicamente pelo salário; é o salário que confere ao fio e ao tecido o seu sentido para o operário que os produziu. (...) Com efeito, para o capitalista, o sentido da fiação ou da tecelagem reside no lucro que dela tira, isto é, numa coisa estranha às propriedades do fruto da produção e à sua significação objetiva."

Essa dissociação entre sentido e significado não tem origem na subjetividade individual do operário ou do capitalista, mas sim nas relações sociais objetivas nas quais se insere a atividade de cada um deles. São essas relações que reduzem à condição de mercadoriais, tanto a força de trabalho do operário quanto o produto de sua atividade. A única diferença entre essas duas mercadorias reside no fato de que a força de trabalho é uma mercadoria produtora de outras mercadorias.

O fato da atividade ser vendida em troca de salário, isto é, se tornar meio da existência, não altera o fato de que as ações que compõem essa atividade têm uma significação objetiva. Ou seja, as ações, mesmo na atividade alienada, são dirigidas por objetivos conscientes. MARX (1983:149-150), no *Capital*, expressou esse fato da seguinte maneira:

"No fim do processo de trabalho obtém-se um resultado que já no início deste existiu na imaginação do trabalhador, e portanto idealmente. Ele não apenas efetua uma transformação da forma da matéria natural; realiza, ao mesmo tempo, na matéria natural seu objetivo, que ele sabe que determina, como lei, a espécie e o modo de sua atividade e ao qual tem de subordinar sua vontade. E essa subordinação não é um ato isolado. Além do esforço dos órgãos que trabalham, é exigida a vontade orientada a um fim, que se manifesta como atenção durante todo o tempo de trabalho, e isso tanto mais quanto menos esse trabalho, pelo próprio conteúdo e pela espécie e modo de sua execução, atrai o trabalhador, portanto, quanto menos ele o aproveita, como jogo de suas forças físicas e espirituais."

Assim, a ação orientada por um fim consciente é uma unidade de toda e qualquer atividade humana, independentemente de ser uma atividade que humanize ou que aliene o indivíduo. Empregando os conceitos de Leontiev: toda ação humana, para se realizar, exige que seu significado objetivo seja captado pela consciência, ou seja, o conteúdo objetivo da ação é captado e dirigido necessariamente pela consciência. Quando o trabalhador vende sua força de trabalho, as ações e operações que ele executa não se alteram quanto ao seu conteúdo, quanto ao seu significado. O que se altera quando a ação é transformada em mercadoria é o sentido que ela tem para quem a vende e para quem a compra. Para o trabalhador ela tem o sentido de meio de garantir a sua existência. Nem por isso ela deixará de ser uma ação que exigirá a participação ativa da consciência do trabalhador, para que sejam alcançados os fins pelos quais é dirigida. Aliás, no trecho acima citado, Marx diz que a atenção consciente do trabalhador será tão mais necessária quanto mais o conteúdo das ações de trabalho não for enriquecedor para o trabalhador enquanto indivíduo, quanto mais esse conteúdo exigir do trabalhador a utilização de "forças físicas e espirituais" que não sejam aquelas mais condizentes com sua individualidade. Para

quem compra a força de trabalho, as ações do trabalhador no processo de trabalho têm o sentido de produtoras de lucro.

A atividade humana, por ser uma atividade consciente, pode, portanto, decompor-se em ações cujo sentido não é dado por elas mesmas, mas pela relação com o motivo da atividade. É isso que permite, ao mesmo tempo, um grande desenvolvimento da atividade e da consciência humanas e, sob determinadas relações sociais, que o significado e o sentido das ações possam se dissociar quase que totalmente, transformando as ações em alienantes e alienadas.

É bastante conhecido e comentado o capítulo V, seção III, do Capital, onde MARX (1983:149-154) analisa os elementos do processo de trabalho enquanto "um processo entre homem e natureza" (ibidem, 149) ou, o que é sinônimo, uma atividade produtora de valores de uso. No meu entender a análise feita por Marx nesse capítulo do Capital, não fornece um modelo para a caracterização dos elementos constitutivos da atividade humana não-alienada. Isso porque Marx aí analisa apenas os elementos que constituem as ações humanas de objetivação e apropriação, na relação entre homem e natureza, independentemente das relações sociais concretas sob as quais aquelas ações se realizem. Assim, MARX (1983: 150 e 153), define como sendo três, os elementos do processo de trabalho:

"Os elementos simples do processo de trabalho são a atividade orientada a um fim ou o trabalho mesmo, seu objeto e seus meios. (...) O processo de trabalho, como o apresentamos em seus elementos simples e abstratos, é atividade orientada a um fim para produzir valores de uso, apropriação do natural para satisfazer a necessidades humanas, condição universal do metabolismo entre o homem e a natureza, condição natural eterna da vida humana e, portanto, independente de qualquer forma dessa vida, sendo antes igualmente comum a todas as suas formas sociais."

Não se trata, portanto, de uma análise do desenvolvimento histórico-concreto da relação entre os homens e a natureza, nem das relações que estabelecem entre si, isto é, das relações sociais que sempre mediatizam a relação com a natureza. Na análise que Marx realiza, portanto, nesse item do Capital, a maneira pela qual o processo de trabalho é abordado, consiste em buscar caracterizar aqueles elementos que estariam presentes sempre e necessariamente em todas as formas mais elementares de atividade mediadora entre homem e natureza. Isso significa que a presença desses elementos simples em um processo concreto de trabalho nada diz sobre o grau de humanização alcançado pelo gênero humano, isto é, nada diz sobre o desenvolvimento da essência humana (das possibilidades humanizadoras do gênero). Por outro lado, estabelece as bases a partir das quais o gênero se humaniza. A pergunta é: a análise feita por Marx, nesse item do Capital, dos "três elementos simples e abstratos" do processo de trabalho, sendo uma análise que se aplica à "qualquer forma" da vida humana e a todas as formas sociais de trabalho, poderia constituir a base sobre a qual realizar o segundo momento presente nas categorias da essência humana? Em outras palavras, a partir dessa caracterização abstrata do processo de trabalho, é possível analisar os processos históricos de humanização e de alienação? Responderei a essa pergunta com as palavras de MARX (1987:5), nos Grundrisse, ao analisar a validade e os limites da utilização de um conceito de "produção em geral":

"...se as linguagens mais desenvolvidas têm leis e determinações comuns às menos desenvolvidas, o que constitui seu desenvolvimento é o que as diferencia desses elementos gerais e comuns. As determinações que valem para a produção em geral devem ser precisamente separadas, a fim de que não se esqueça a diferença essencial por causa da unidade, a qual decorre já do fato de que o sujeito - a humanidade - e o objeto - a natureza - são os mesmos. Este esquecimento é responsável por toda a sabedoria dos economistas modernos que pretendem provar a eternidade e a harmonia das relações sociais

existentes no seu tempo. Por exemplo, não há produção possível sem um instrumento de produção; seja este instrumento apenas a mão. Não há produção possível sem trabalho passado, acumulado; seja esse trabalho a habilidade que o exercício repetido desenvolveu e fixou na mão do selvagem. Entre outras coisas, o capital é também um instrumento de produção, é também trabalho passado e objetivado. Logo, o capital é uma relação natural, universal e eterna. Mas o é com a condição de deixar de lado precisamente o que é específico, o que transforma o "instrumento de produção", "trabalho acumulado", em capital."

Da mesma forma que a análise do conceito de produção em geral é necessária justamente para se distinguir aquilo que constitui a especificidade de cada sistema de relações sociais de produção, também a análise dos elementos abstratos e simples constitutivos de todas as formas de atividade produtora de valores de uso, isto é, todas as formas de produção da vida material humana, se faz necessária para se distinguir a especificidade de cada uma das formas de atividade objetivadora humana que vão se constituindo ao longo do processo histórico. E, no que diz respeito à questão aqui analisada, da relação entre a consciência e a dialética objetivação-apropriação na atividade humana, sua análise do ponto de vista da atividade objetivadora humana na sua forma mais elementar, a de atividade produtora de valores de uso, não esclarece todas as questões específicas a cada forma de atividade social humana, mas fornece o necessário ponto de partida, qual seja, o da consciência humana formando-se e desenvolvendo-se a partir da produção, pelo ser humano, das condições objetivas de sua existência. É necessário, porém ter sempre em mente o cuidado de não se perder de vista, como no caso dos economistas criticados por Marx, as diferenças fundamentais. No que diz respeito à questão analisada neste item (o fato de que toda e qualquer ação humana é uma ação consciente, que pode contribuir tanto para a humanização quanto para a alienação), cabe observar que no caso do tipo de ação analisada por Marx

nesse capítulo do Capital, o objeto e o objetivo da ação estão delimitados pelo valor de uso a ser produzido como resultado final do processo de trabalho, o que não se constitui em característica de toda e qualquer ação humana, na medida em que nem todas as ações têm como resultado a produção de um valor de uso. Isso traz como consequência para a análise das ações humanas, a necessidade de se ampliar os conceitos de objeto da ação e de meios da ação. Basta tomar como exemplo a ação comunicativa através da linguagem, na qual o objeto não possui necessariamente existência material, ainda que exija um suporte material (o som, o papel, etc) e na qual os meios empregados só podem ser considerados instrumentos em sentido lato. Foge aos limites desta tese analisar todas as implicações, para o processo de formação do indivíduo, das especificidades das várias formas de ação humana.

Assinalo a necessidade de análises que aprofundem a compreensão das relações entre a atividade consciente e os processos históricos de humanização e de alienação. É comum, no meio pedagógico brasileiro, a utilização, como sinônimos, das expressões "atividade consciente", "atividade não-alienada", "atividade intencional", etc. O processo educativo do indivíduo pode se realizar de forma tal que possibilite a esse homem a realização de complexas e diversificadas ações dirigidas conscientemente por fins e, ao mesmo tempo, serem ações alienadas e alienantes, na medida em que não fazem do indivíduo um ser genérico para-si, mas apenas um ser genérico em-si, isto é, um ser que é social, mas sua socialidade se realiza enquanto identificação espontânea com as relações sociais de dominação. Em suma, é um ser que contribui, através do seu trabalho, para a universalidade e a liberdade do gênero humano, mas que não necessariamente, nesse mesmo processo, faz de si próprio uma

individualidade universal e livre.

## 5. Universalidade e Liberdade

Essas duas categorias constitutivas do conceito marxiano de essência humana, isto é, as categorias de universalidade e liberdade, possuem uma característica que as distingue das três outras: trabalho (objetivação), socialidade (historicidade) e consciência. Enquanto que estas três estão empiricamente presentes na vida da maioria dos indivíduos (ainda que sob formas alienadas e alienantes), o mesmo não se pode dizer da universalidade e da liberdade (Cf. MARKUS, 1974a:50-52). A universalidade e a liberdade caracterizam tendências do processo histórico do gênero humano que, ao se realizarem sob relações sociais alienadas, não se efetivam na vida dos indivíduos, enquanto uma vida à altura da universalidade e liberdade alcançadas pelo gênero.

Analisei no item 3, uma passagem do Grundrisse, onde MARX (1986:89-90), mostra que os indivíduos universalmente desenvolvidos são produto da história, isto é, resultam do processo histórico através do qual os homens criam determinadas relações sociais, a elas se submetem de forma alienada e superam essa alienação submetendo ao seu controle coletivo essas relações e transformando-as. Ainda naquela passagem, MARX mostra que esse processo exige a criação das condições objetivas e subjetivas para a universalidade da vida dos indivíduos, criação essa que se efetiva no capitalismo, mas de forma alienada pois a universalidade se realiza através da universalização das relações capitalistas alienadas. A universalização da relação mercantil cria os pressupostos objetivos e subjetivos para a

individualidade livre e universal, que, entretanto, só se tornará atributo constitutivo da vida de todos os indivíduos, com a transformação das relações sociais, de relações "naturais", isto é, relações sociais em-si, em relações sociais-humanas, isto é, relações sociais para-nós. A universalidade e a liberdade do gênero humano poderão, assim, ser construídas não mais às custas da vida dos indivíduos.

Analisarei agora uma outra passagem dos Grundrisse, onde MARX (1971:447-448) critica aqueles que romanticamente viam no pensamento da antiguidade, para o qual a produção tinha como finalidade o homem, um pensamento superior ao pensamento próprio do capitalismo, para o qual a produção é o objetivo do homem. Reproduzirei aqui essa passagem em toda sua extensão, porque ela sintetiza, a meu ver, a concepção marxiana do desenvolvimento histórico do gênero humano, no sentido da universalidade e liberdade do homem, através das relações sociais alienadas, sob as quais aquele desenvolvimento não se efetiva na vida dos indivíduos:

"...a concepção antiga, segundo a qual o homem, qualquer que seja a limitada determinação nacional, religiosa ou política na qual se apresente, aparece sempre, igualmente, como objetivo da produção parece muito sublime frente ao mundo moderno onde a produção aparece como objetivo do homem e a riqueza como objetivo da produção. Porém, in fact, se se despoja a riqueza de sua limitada forma burguesa, que é a riqueza senão a universalidade das necessidades, capacidades, gozos, forças produtivas, etc., dos indivíduos, criado no intercâmbio universal? o desenvolvimento pleno do domínio humano sobre as forças naturais, tanto sobre as da assim chamada natureza como sobre sua própria natureza? a elaboração absoluta de suas disposições criadoras sem outro pressuposto que o desenvolvimento histórico prévio, que converte em objetivo esta plenitude total do desenvolvimento, isto é, o desenvolvimento de todas as forças humanas enquanto tais, não medidas com um padrão pré-estabelecido? na qual o homem não se reproduz em seu caráter determinado mas sim está no movimento absoluto do devenir? Na economia burguesa - e na época da produção que a ela corresponde - esta elaboração plena do interno, aparece como esvaziamento pleno, esta objetivação universal,

como alienação total, e a destruição de todos os objetivos unilaterais determinados, como sacrifício do objetivo próprio frente a um objetivo completamente externo. Por isso o infantil mundo antigo aparece, por um lado, como superior. Por outro lado, o é em tudo aquilo em que se busque configuração fechada, forma e limitação dada. É satisfação sob um ponto de vista limitado, enquanto que o mundo moderno deixa insatisfeito ou ali onde aparece satisfeito consigo mesmo é vulgar." (grifos no original) [2]

Essa citação evidencia que Marx concebia a produção material como sendo a base do processo de humanização. Ele supera a falsa dicotomia entre, por um lado, a riqueza e, por outro, o homem, pois distingue a riqueza, enquanto objetivação universal, enquanto humanização do homem e da natureza, de sua forma burguesa, forma essa superável historicamente. Uma das críticas do pensamento liberal ao pensamento de Marx é a de que ele priorizaria o desenvolvimento econômico em detrimento do ser humano. Essa crítica se fortalece com certas leituras economicistas da obra de Marx por algumas tendências do marxismo. Mas tanto uma quanto outra constituem faces de uma mesma moeda, a de uma leitura mecanicista, não-dialética e não-historicizadora da obra de Marx. Na passagem acima citada fica claro que para ele a questão não consiste em se as relações sociais estão voltadas prioritariamente para a produção da riqueza ou para o homem. Em primeiro lugar porque o desenvolvimento do homem (e Marx pressupõe, nessa passagem, que o desenvolvimento do ser genérico do homem venha a se traduzir no desenvolvimento da vida do indivíduo) se efetiva na medida em que através da produção material o ser humano torne-se cada vez mais livre, em relação à natureza e em relação à sua própria natureza. Em segundo lugar porque o conceito de riqueza não pode ser reduzido, no pensamento de Marx, à sua forma burguesa, portanto alienada.

Outro aspecto a ser salientado nessa citação é a relação entre a humanização do gênero, no sentido da

universalidade e liberdade, e a alienação do indivíduo. Essa relação fica clara quando Marx diz que "esta elaboração plena do interno, aparece como esvaziamento pleno, esta objetivação universal, como alienação total, e a destruição de todos os objetivos unilaterais determinados, como sacrifício do objetivo próprio frente a um objetivo completamente externo". Cada um desses processos (elaboração plena do interno ao ser humano, objetivação universal do ser humano, destruição dos objetivos unilaterais determinados) constitui um passo no sentido da humanização, isto é, da universalização e da liberdade do homem (tanto o ser genérico quanto cada ser humano em sua individualidade). Em cada um desses processos Marx mostra a forma alienada como ele se realiza na sociedade burguesa, na qual a elaboração plena do interno aparece como esvaziamento pleno (o humano genérico nunca teve um desenvolvimento tão grande da subjetividade humana, ao mesmo tempo que nunca uma sociedade conseguiu formas tão eficientes de anulação total da individualidade); a objetivação universal do ser humano aparece como alienação universal (o ser humano nunca pode objetivar-se de forma tão ampla, em termos extensivos e intensivos, e, ao mesmo tempo nenhuma sociedade conseguiu o que o capitalismo conseguiu: estender suas relações alienadas para praticamente todo o planeta e todas as esferas da vida humana); a destruição dos objetivos unilaterais determinados aparece como sacrifício do objetivo próprio frente a um objetivo completamente externo (enquanto que na antiguidade o indivíduo tinha seus objetivos determinados e unilaterais, ou seja, sua margem de movimento no interior da sociedade era quase nenhuma -o que Marx chama de "comunidades naturais"- na sociedade burguesa a margem de movimento em termos dos objetivos para a vida de cada um é, em princípio, total, entretanto, as relações sócio-econômicas fazem com que cada

pessoa tenha que se submeter aos objetivos do capital). Dessa forma, o mundo antigo, segundo Marx, por um lado, aparece como superior para aqueles que não distinguem entre a forma alienada pela qual o desenvolvimento do ser humano se realiza no capitalismo e aquilo que, sob essa forma alienada, se constituiu na criação das condições para a plena e livre humanização e, por outro lado, ainda segundo Marx, o mundo antigo é realmente superior à sociedade burguesa naquilo que diz respeito à satisfação do indivíduo, ainda que uma satisfação limitada.

### Em Síntese

A formação do indivíduo realiza-se enquanto relação entre os processos de apropriação das "forças essenciais" humanas, objetivadas social e historicamente, e de objetivação do indivíduo através dessas forças essenciais. Mas essa formação, na medida em que, até este momento da história humana, tem se realizado sob as relações sociais de dominação, não pode ser considerada exclusivamente como humanizadora. A formação do indivíduo é também a reprodução da alienação. Ninguém se aliena de algo que não existe, pois alienação é sempre uma forma de relação, objetiva e subjetiva, com algum elemento do ser humano, com alguma objetivação do gênero humano. Segundo a concepção histórico-social do ser humano, este pode ser caracterizado, enquanto um gênero que se objetiva ao longo da história, através da atividade social e consciente dos seres humanos, no sentido da efetivação da liberdade e da universalidade do gênero humano. Assim, na formação do indivíduo, será alienador, todo processo que resultar na não-efetivação, na existência individual, das possibilidades historicamente produzidas de objetivação consciente, social, livre e universal.

No início deste capítulo afirmei que a relação entre os

processos de objetivação e apropriação, para ser entendida na concreticidade do processo histórico de formação do gênero humano e de formação de cada indivíduo, precisa ser vista no interior da humanização e da alienação. A análise que apresentei ao longo do capítulo mostra que as categorias de humanização e alienação, por sua vez, exigem que sejam definidas as tendências essenciais do processo histórico de humanização dos homens pois, somente perante a efetivação dessas tendências na objetivação do gênero humano, é que se pode falar em alienação dos indivíduos em relação às forças essenciais objetivadas. Essas tendências são, na concepção histórico-social do ser humano, a de que a atividade objetivadora, social e consciente dos homens se realize de forma cada vez mais universal e livre. Tudo o que impeça os indivíduos de realizarem, em sua existência, as possibilidades de objetivação do seu ser de forma universal e livre, é parte da reprodução da alienação, isto é, das relações sociais de dominação.

### CAPITULO III

#### O GENERO HUMANO

Até aqui tenho analisado o processo histórico de objetivação do gênero humano; o significado do processo de humanização sintetizado nas cinco categorias constitutivas do conceito de essência humana e a alienação dos indivíduos perante os resultados do processo histórico de formação do gênero humano. A formação do indivíduo enquanto um ser humano é sua formação enquanto um ser genérico, isto é, um ser pertencente ao gênero humano. Neste capítulo, dando continuidade ao procedimento de constantes aproximações da concreticidade do processo de formação do indivíduo, analisarei a categoria de gênero humano. O capítulo está dividido em três itens.

No primeiro item explícito porque utilizo a categoria de gênero, isto é, porque entendo que ela possibilita uma abordagem histórica da formação do indivíduo. Assim, em primeiro lugar, diferencio a categoria de gênero humano, enquanto uma categoria histórica, da categoria de espécie humana, enquanto uma categoria biológica. Em segundo lugar analiso a relação entre a formação do indivíduo enquanto um ser inserido em determinadas relações sociais (no período da "pré-história" isso significa que ele está inserido em relações sociais de dominação), e sua formação enquanto um ser genérico que, embora se realize necessariamente no interior daquelas relações, não necessariamente se limita a uma adaptação a elas.

No segundo item analiso algumas especificidades da categoria de gênero humano na perspectiva da concepção

histórico-social do ser humano, perante outras duas concepções. Em primeiro lugar analiso a diferença da concepção de Marx do homem enquanto um "ser genérico", da concepção que Feuerbach tinha dessa mesma categoria. Em segundo lugar analiso a diferença entre a concepção de Marx da relação entre indivíduo e gênero humano, da concepção kantiana da relação entre indivíduo e espécie humana.

No terceiro item analiso a questão da objetividade do gênero humano, que se efetiva na forma de estruturação das objetivações genéricas em dois níveis principais, o das objetivações genéricas em-si e o das objetivações genéricas para-si. Essa é uma questão importante no processo de formação do indivíduo, pois tem implicações no desenvolvimento da individualidade para-si, enquanto aquela que se objetiva mediada pela relação consciente com as objetivações genéricas para-si.

## 1. Por que o conceito de gênero?

### 1.1. Gênero e Espécie

Qualquer teoria sobre o ser humano que se pretenda fundamentar na ciência, não pode desconsiderar a origem biológica da espécie humana. Antes de tudo o homem tem sua origem decorrente da evolução da vida, isto é, um processo com leis imanentes à evolução das espécies, não sujeito a qualquer tipo de vontade consciente. Nesse sentido o ser humano é primeiramente uma espécie animal. É preciso ficar claro que ao estabelecer uma distinção entre as categorias de espécie humana e de gênero humano, não estou de forma alguma defendendo que o ser humano não seja uma espécie animal, com origem na evolução das espécies. Sem a gênese biológica das características da espécie humana, não

haveria o processo histórico de desenvolvimento do gênero humano.

Como diz MARKUS (1974b):

"Como qualquer outra espécie animal, o homem é um produto determinado e limitado pela natureza; ele é capaz, entretanto, de elevar-se acima de tais limites, de subordinar ao seu poder o conjunto da natureza, transformando tal conjunto em seu 'corpo inorgânico'. Precisamente nisso o homem se distingue do animal: enquanto esse último é tão-somente uma 'espécie' (Art), que sempre pertence a um 'gênero' (Gattung), o homem é o 'gênero' ao qual todo fenômeno natural pertence enquanto 'espécie'. A causa dessa diferença deve ser buscada na diversa atividade vital própria do homem e do animal. É evidente que, do ponto de vista genético, a atividade vital humana deriva da atividade animal; e, por conseguinte, já por essa simples razão a diferença entre as duas não pode ser absolutizada."

Qual a relação entre a evolução biológica do homem enquanto espécie e sua história social? LEONTIEV (1978b), analisando essa questão com base em estudos da paleoantropologia, divide em três grandes estágios o desenvolvimento do ser humano. O primeiro deles seria o da evolução exclusivamente biológica, como a de qualquer outra espécie animal, cujo princípio fundamental é o da capacidade de adaptação ao meio ambiente. Um processo longo, com o ritmo próprio da evolução biológica. Qualquer evolução dependia, antes de tudo, de transformações a nível do organismo humano, acumuladas na carga genética e assim transmitidas aos descendentes. Os resultados da evolução acumulavam-se no organismo humano. O segundo estágio ainda teria sido fundamentalmente limitado à evolução das espécies e sua capacidade adaptativa, mas já agora o desenvolvimento biológico alcançara um nível em que começaram a aparecer os primeiros pressupostos da vida social, como uma rudimentar produção de instrumentos e formas embrionárias de organização coletiva. O terceiro estágio teria início com o surgimento da espécie Homo sapiens, sendo que, a partir de então, o desenvolvimento humano já não mais seria determinado pela evolução biológica da espécie

e sim pelo desenvolvimento da prática social. Ou seja, através da evolução biológica, as espécies humanas foram se desenvolvendo, passando pelo processo de seleção natural, até que, num certo momento, passou a existir a base biológica necessária para que a vida coletiva humana atingisse formas de organização que passassem a se constituir na mediação fundamental entre o homem e a natureza, deixando assim para trás o estágio no qual a sobrevivência da espécie dependia da relação adaptativa com o meio ambiente. É claro que nesse início da história social o ser humano era ainda quase que totalmente dependente das forças naturais e impotente frente a elas. Mas o fundamental é que a partir daí seu desenvolvimento não seria mais determinado pelo surgimento de novas espécies que revelassem melhor capacidade adaptativa às características do meio ambiente, mas sim pelas relações que os seres humanos estabelecessem entre si, para garantir sua sobrevivência, relações essas, portanto, mediadoras na relação homem-natureza.

Estou salientando essa mediação porque ela acarreta diferenças qualitativas entre o processo histórico-social de humanização do gênero humano e o processo biológico de hominização, isto é, o processo de surgimento da espécie humana.

LEONTIEV (1978b:264-265) diz que:

"A hominização, enquanto mudanças essenciais na organização física do homem, termina com o surgimento da história social da humanidade. (...) Mas então como a evolução dos homens se produziu? Qual o 'mecanismo'? Pois, desde o princípio da história humana, os próprios homens e suas condições de vida não deixaram de se modificar e as aquisições da evolução de se transmitir de geração em geração, o que era a condição necessária da continuidade do progresso histórico."

Em outras palavras, com o início da história social, com o surgimento da espécie *Homo sapiens*, conclui-se o processo de hominização, enquanto processo de seleção de espécies, mas não

o processo de humanização, enquanto processo de desenvolvimento do ser humano. O mecanismo fundamental do processo histórico-social de humanização do gênero humano deixa de estar centrado, como no caso do processo de hominização, na relação adaptativa com a natureza, e passa a centrar-se na relação entre objetivação e apropriação. O homem passa a desenvolver-se através dos processos de "aspirar e expirar" as forças da natureza. Esse processo de apropriação da natureza, incorporando-a à atividade social humana, é simultaneamente um processo de objetivação do ser humano.

Os resultados da humanização histórico-social do gênero humano não se acumulam no organismo nem são transmitidos pela herança genética. Teria então cessado o processo biológico de transmissão genética? É claro que não. A questão é: o que é transmitido por esse mecanismo? Nesse ponto é que me parece bastante adequada a distinção entre espécie humana, enquanto uma categoria biológica e gênero humano, enquanto uma categoria histórica. A herança genética transmite as características da espécie, na medida em que essas características encontram-se materializadas no organismo humano, da mesma forma como qualquer espécie animal. Todos os seres humanos (salvo nos casos de anomalias genéticas) possuem as características fundamentais da espécie. O mesmo, porém, não acontece com as características fundamentais do gênero humano, na medida em que elas não estão acumuladas no organismo e não são transmitidas pela herança genética. Se a espécie humana tem uma existência objetiva, com características que se materializam no organismo, seria então o gênero humano uma abstração sem existência real? Não, o gênero humano tem uma existência objetiva, justamente nas objetivações produzidas pela atividade social. A objetividade do gênero humano é diferente da objetividade da espécie humana e a diferença

reside justamente no fato de que o gênero humano possui uma objetividade social e histórica.

Insisto na observação de que o desenvolvimento do gênero humano não é independente da existência biológica da espécie humana. Já mostrei como o desenvolvimento histórico do gênero teve como pressuposto indispensável o desenvolvimento biológico da espécie. Mas também é importante assinalar que o desenvolvimento do gênero traz conseqüências para a espécie. A primeira delas também já foi mencionada acima, a de que a existência humana deixa de depender da mera capacidade adaptativa do organismo em relação ao meio. A organização social passa a ser o elemento decisivo na manutenção dessa existência. Por outro lado, no atual nível de desenvolvimento produtivo e tecnológico, o ser humano vê-se perante a possibilidade de destruição total do meio ambiente e de si mesmo, seja pela guerra seja pela deterioração ambiental. Também não se pode esquecer que a própria vida em sociedade vai determinando algumas alterações em certas características biológicas dos seres humanos, o que, entretanto, de forma alguma significa o surgimento de uma nova espécie, como postularam muitas teorias racistas. O desenvolvimento do gênero humano não é um processo similar à seleção das espécies através da luta pela existência. Como disse o antropólogo soviético Timiriazev, citado por LEONTIEV (1978b:264), a história cultural humana é a história da "luta contra a luta pela existência".

Quando a formação do indivíduo é considerada como parte do processo histórico de objetivação do gênero humano, a relação fundamental deixa de ser, como no caso dos animais, entre o organismo singular e a espécie, e passa a ser a relação entre a singularidade social do indivíduo e o gênero humano. A singularidade de cada ser humano não é um dado biológico mas

resultado de um processo social, concreto e histórico, o que torna inadequados para a análise do processo educativo do ser humano, os modelos biológicos, como a relação espécie-espécime e a relação organismo-meio. Muitas propostas pedagógicas se fundamentam em psicologias do desenvolvimento cujos pressupostos têm origem, em última instância, nessas relações biológicas. A concepção da formação do indivíduo que decorre do modelo da relação entre objetivação e apropriação enquanto mediadora entre indivíduo e gênero contrapõe-se a essas correntes psicológicas e pedagógicas.

Já fiz a crítica, no capítulo I desta tese, a um desses pressupostos, o da lei biogenética de reprodução da filogênese pela ontogênese. Estabelecida a distinção entre a formação do indivíduo enquanto formação de um ser singular pertencente ao gênero humano e a formação do organismo singular, que pertence necessariamente a uma espécie, conclui-se que a reprodução da filogênese pela ontogênese só pode ser aceita para o caso do organismo humano e, mesmo assim, parcialmente, pois o desenvolvimento de certas estruturas do sistema nervoso depende das atividades que o indivíduo realiza ao longo de sua vida. Outro pressuposto biológico que não explica a formação do indivíduo humano é o da relação entre organismo e meio ambiente. Entretanto essa relação está na base de muitas concepções daquilo que em psicologia educacional é comumente denominado por processos de "socialização". Enquanto que para essas concepções a socialização é um processo de interação, de adaptação, de busca de equilíbrio entre o indivíduo e o meio físico e social, para a concepção histórico-social do ser humano, a singularidade de cada ser humano é intrinsecamente social. Como diz MARKUS (1974a:31):

"...as condições histórico-sociais que determinam o indivíduo não devem ser entendidas como grilhões externos e estranhos que tendem a atrofiar, reprimir, etc., suas inclinações e aspirações

'autênticas'. Essas condições são, pelo contrário, as autênticas condições intrínsecas de sua individualidade concreta, isto é, condições que, ao serem apropriadas, convertem-se em elementos e traços essenciais da personalidade do indivíduo."  
[1]

As teorias psicológicas e pedagógicas que vêm nas condições sociais apenas barreiras inibidoras e repressoras do desenvolvimento e expressão do ser "autêntico" do indivíduo, absolutizam um problema que realmente existe, mas que não é inerente à formação da individualidade humana sob qualquer contexto histórico, sendo sim, resultante do fato dessa formação se realizar sob as relações sociais de dominação, isto é, sob a alienação. Como diz MARKUS (1974a:31):

"Em determinadas fases históricas e para determinadas classes sociais - e com caráter de lei universalmente válida dentro da esfera da alienação - as condições sociais e as formas particulares de vida por elas determinadas se constituem em barreiras externas para o indivíduo, em forças alienadas que inibem sua personalidade e a deformam. Porém isso se deve a que o ser social dado e a participação ativa nele desenvolvem nos indivíduos necessidades, capacidades, aspirações e potencialidades humanas e sociais cuja realização ou satisfação esse mesmo ser social possibilita apenas unilateralmente, deformadamente, ou de nenhuma maneira."

Essa concepção histórico-social do processo de formação da individualidade de cada ser humano é frontalmente divergente das concepções psicológicas e pedagógicas do desenvolvimento do indivíduo enquanto um processo que reproduz o modelo biológico de adaptação e equilíbrio com o meio. Cada pessoa, segundo essas concepções, ao se adaptar a um meio mais ou menos repressivo, estaria buscando sempre o melhor ponto de equilíbrio entre o desenvolvimento de suas potencialidades, de suas inclinações, etc., e as condições ambientais. O modelo dessa relação é, portanto, basicamente um modelo biológico (relação organismo-meio ambiente), a despeito do grau de sofisticação das descrições e análises dos processos de interação e a despeito de se atribuir,

nessa interação maior ou menor importância aos fatores sociais (ambientais). Explicar a interação entre organismo e meio, no caso do ser humano enquanto uma interação mais complexa do que no caso dos animais, pelo fato do meio humano ser um meio social não supera o modelo biológico. A idéia básica permanece a mesma, pois a ontogênese realiza-se enquanto um relacionamento entre um sujeito portador de uma essência e as condições nas quais ele desenvolverá ou não essa essência. Nesse sentido é que considero estranha aos pressupostos básicos da concepção histórico-social do ser humano, a tentativa de superar na Psicologia Educacional, a dicotomia entre concepções "inatistas" e "ambientalistas" através do "interacionismo" como é proposto por DAVIS & OLIVEIRA (1990). O modelo biológico do interacionismo é explicitado pelas autoras quando afirmam (ibidem:36) que as crianças,

"...vão, portanto, construindo os seus conhecimentos por meio da sua interação com o meio. Nessa interação, fatores internos e externos se inter-relacionam continuamente, formando uma complexa combinação de influências. Dessa maneira os interacionistas discordam das teorias inatistas, por desprezarem o papel do ambiente, e das concepções ambientalistas porque ignoram fatores maturacionais. Os interacionistas destacam que o organismo e meio exercem ação recíproca. Um influencia o outro e essa interação acarreta mudanças sobre o indivíduo. É, pois, na interação da criança com o mundo físico e social que as características e peculiaridades desse mundo vão sendo conhecidas. Para cada criança, a construção desse conhecimento exige elaboração, ou seja, uma ação sobre o mundo. A concepção interacionista de desenvolvimento apóia-se, portanto, na idéia de interação entre organismo e meio e vê a aquisição de conhecimento como um processo construído pelo indivíduo durante toda a sua vida, não estando pronto ao nascer nem sendo adquirido passivamente graças às pressões do meio." (grifos meus)

Embora não pretenda aqui fazer uma análise do esquema classificatório empregado pelas Autoras e ainda que eu esteja, com a posição que defendo nesta tese (do processo de desenvolvimento do indivíduo enquanto um processo histórico e

social) me contrapondo às correntes que as Autoras enquadraram nas categorias classificatórias como concepções "inatistas" e "ambientalistas", assinalo de passagem que considero incorreto afirmar que umas "desprezam o papel do ambiente" e outras "ignoram os fatores maturacionais". Não sendo meu objetivo, nesta tese, fazer uma análise crítica das várias concepções do processo de formação do indivíduo, existentes atualmente na Psicologia e na Pedagogia, eu não teria motivos para discutir aqui a concepção defendida pelas Autoras citadas, de superação das abordagens "inatistas" e "ambientalistas" se elas não tivessem inserido na abordagem "interacionista", além de Piaget e, em parte, Freud (desenvolvimento afetivo), também o psicólogo russo Vigotskii.

Dizem as Autoras (ibidem:37 e 81-82):

"Tomaremos duas correntes teóricas no interacionismo: a elaborada por Piaget e seus seguidores e a defendida por teóricos soviéticos, em especial por Vigotskii."

"...a interação humana envolve também a afetividade, a emoção, como elemento básico. Assim, é através da interação com indivíduos mais experientes do seu meio social que a criança constrói suas funções mentais superiores, como afirma Vigotskii, ou forma a sua personalidade, como defende Freud."

Não vem ao caso se a categoria de interacionismo caracteriza a especificidade de teorias como a de Piaget e a de Freud. Limitarei meus comentários à psicologia de Vigotskii e sua escola. Um dos grandes objetivos de Vigotskii foi justamente o de superar o modelo biológico de desenvolvimento humano, e construir uma psicologia fundada na concepção marxista, portanto histórico-social do homem. Na psicologia marxista de Vigotskii e seus seguidores está explícita a concepção de que a ontogênese humana não pode ser explicada através da relação biológica entre organismo-meio. A questão que não pode ser esquecida é a de que o modelo biológico de interação organismo-meio implica nas noções de adaptação e de equilíbrio na relação do organismo com o meio

ambiente (sem o que o organismo não sobrevive). O modelo de interação entre organismo e meio não possibilita a compreensão da relação histórico-social entre objetivação e apropriação, que caracteriza a especificidade do desenvolvimento humano, tanto do ponto de vista do gênero quanto do indivíduo. Como diz LEONTIEV (1978b:168):

"...o desenvolvimento espiritual, psíquico, dos indivíduos, é o produto de um processo antes de mais nada particular, o processo de apropriação, que falta no animal, tal como, aliás, o processo inverso de objetivação das suas faculdades no produtos objetivos da sua atividade. Convém sublinhar que este processo se distingue do processo de adaptação individual ao meio natural, pois a extensão sem reservas do conceito de equilíbrio ou de adaptação ao meio ao desenvolvimento ontogênico do homem é quase universalmente admitido. Se se aplica esse conceito ao homem sem análise conveniente, apenas estamos a esconder o verdadeiro quadro do desenvolvimento humano."

A ontogênese de um animal consiste no desenvolvimento das capacidades herdadas geneticamente, próprias à espécie à qual esse animal pertence. Essas capacidades terão que se adaptar às condições ambientais nas quais esse organismo singular se desenvolve, num processo de interação com o meio. Eu diria que o animal aprende a utilizar aquilo que herdou. O que a espécie adquiriu ao longo da evolução biológica, é dado a todos os seus membros, como herança de seu organismo. A carga genética é a mediadora entre o organismo e a espécie a que pertence. No caso do ser humano, as mediações entre ele o gênero são exteriores ao seu organismo, o que obriga que o indivíduo realize o processo de apropriação das objetivações existentes. Assim, categoria de interação não revela a especificidade do processo humano de desenvolvimento, tanto do ponto de vista do gênero humano quanto do ponto de vista da ontogênese.

Devo mencionar que as Autoras supra-citadas procuram, em determinados momentos de seu livro, esclarecer as diferenças

entre a concepção de Piaget e a de Vigotskii. Por exemplo, afirmam o seguinte (ibidem:55):

"Do que foi visto, é possível afirmar que tanto Piaget como Vigotskii concebem a criança como um ser ativo, atento, que constantemente cria hipóteses sobre o seu ambiente. Há, no entanto, grandes diferenças na maneira de conceber o processo de desenvolvimento. As principais delas, em resumo, são as seguintes: Piaget privilegia a maturação biológica; Vigotskii o ambiente social. Piaget, por aceitar que os fatores internos preponderam sobre os externos, postula que o desenvolvimento segue uma seqüência fixa e universal de estágios. Vigotskii, ao salientar o ambiente social em que a criança nasceu, reconhece que, em se variando esse ambiente, o desenvolvimento também variará. Nesse sentido, para esse autor, não se pode aceitar uma visão única, universal, de desenvolvimento humano."

Ocorre que a utilização da categoria de interação enquanto categoria classificatória central torna bastante difícil a superação das dicotomias entre "fatores externos x fatores internos", "maturação biológica x ambiente social", etc. Chega-se quando muito, a uma tentativa de "equilíbrio" entre os pólos dessas dicotomias, o que, evidentemente tem pouco a ver com a relação histórico-social entre objetivação e apropriação na formação do indivíduo. LEONTIEV (1978a) analisando a formação da personalidade, mostra a inconsistência da "teoria dos dois fatores" (herança genética e meio social). O esquema básico dessa teoria é o de explicar a formação da personalidade através da fórmula: por um lado, a herança genética, no processo de maturação do organismo, por outro, as influências do meio social, acentuando ora um lado ora outro. Como diz LEONTIEV (1978a:131), apesar das diferenças quanto ao sentido político e ideológico de se defender preponderantemente um ou outro aspecto, muitas correntes psicológicas

"...mantêm-se na posição da dupla determinação da personalidade, na medida em que ignorar um dos fatores mencionados significaria refutar a influência empiricamente demonstrável de ambos."  
[3]

Entendo, portanto, que a categoria de interação entre organismo e meio ambiente, ao esconder aspectos fundamentais da especificidade do desenvolvimento do indivíduo, frente à ontogênese animal tem servido como categoria escamoteadora de divergências fundamentais entre a concepção histórico-social do ser humano e concepções psicológicas e pedagógicas de cunho naturalizante. Analisando a necessidade de superação, no estudo do desenvolvimento psíquico da criança, do dualismo entre o desenvolvimento da esfera motivacional e das necessidades e o desenvolvimento dos processos intelectuais (cognitivos), ELKONIN (1987:110), assim se refere ao enfoque naturalista que está na base de muitas teorias psicológicas e pedagógicas:

"No fundamento deste dualismo e paralelismo se encontra o enfoque naturalista do desenvolvimento psíquico infantil (...). A análise do desenvolvimento psíquico como desenvolvimento de mecanismos adaptativos nos sistemas, não ligados entre si, 'criança-coisas' e 'criança-outras pessoas' gerou, precisamente, a idéia da existência de duas linhas separadas no desenvolvimento psíquico. Desta mesma fonte nasceram duas teorias: a teoria do intelecto e do desenvolvimento intelectual, de J. Piaget, e a teoria da esfera afetiva e das necessidades e seu desenvolvimento, de S. Freud e os neofreudistas. Apesar das diferenças no conteúdo psicológico concreto, estas concepções estão profundamente aparentadas pela interpretação que fazem do desenvolvimento psíquico como desenvolvimento de mecanismos adaptativos de comportamento. Para J. Piaget o intelecto é o mecanismo de adaptação e seu desenvolvimento é o de formas de adaptação da criança ao 'mundo das coisas'. Para S. Freud e os neofreudistas os mecanismos de repressão, censura, substituição, etc., atuam como mecanismos de adaptação da criança ao 'mundo das pessoas'."

Ao discordar da utilização do modelo biológico de interação entre organismo e meio enquanto modelo explicativo da ontogênese humana e ao salientar a concepção da individualidade humana enquanto um produto histórico social, não estou, de forma alguma, postulando que o indivíduo seja uma mera resultante mecânica da somatória das forças externas. Convém recordar a

afirmação feita por MARX (1979:56) na Ideologia Alemã, de que "as circunstâncias fazem os homens assim como os homens fazem as circunstâncias". A apropriação, que cada ser humano tem que realizar desde que nasce, das "forças essenciais" criadas e desenvolvidas ao longo da história social, é sempre e necessariamente um processo ativo. Como bem analisa o psicólogo soviético LEONTIEV (1978b:237), o mundo das objetivações do gênero humano, que todo indivíduo encontra ao nascer, não se apresenta para este de imediato, sendo necessária a mediação do processo de apropriação:

"para que a natureza do mundo circundante, este aspecto humano dos objetos, surja ao indivíduo, ele tem que exercer uma atividade efetiva em relação a eles, uma atividade adequada (se bem que não idêntica, evidentemente) à que eles cristalizaram em-si. Bem entendido, isto aplica-se igualmente aos fenômenos objetivos ideais criados pelo homem - à língua, aos conceitos e às idéias, às criações da música e das artes plásticas. Assim, o indivíduo, a criança não é apenas 'colocada' diante do mundo dos objetos humanos. Para viver, deve agir (ativamente e) adequadamente neste mundo." [4]

A utilização do conceito de gênero humano, e não o de espécie humana tem como uma de suas funções nesta tese, portanto, a de caracterizar uma abordagem efetivamente histórico-social do processo de formação do indivíduo, diferenciando-a claramente das abordagens fundadas explicita ou implicitamente em modelos biológicos.

## 1.2. Gênero e Sociedade

A relação entre o indivíduo e o gênero humano sempre se realiza no interior das relações sociais concretas e históricas nas quais cada homem se insere. A genericidade dos indivíduos não é uma substância exterior à sua socialidade. Por que então a

utilização da categoria de gênero na análise da formação do indivíduo, isto é, por que não analisar essa formação simplesmente como uma relação entre indivíduo e sociedade? Porque embora a forma concreta de existência da genericidade seja a socialidade, a apropriação de uma socialidade concreta pelo indivíduo não possibilita necessariamente a objetivação plena desse homem enquanto ser genérico, isto é, pertencente ao gênero humano. Isso decorre do fato de que a objetivação do gênero humano se realiza ao longo da história conflituosa e heterogênea das relações entre as classes sociais e entre as esferas da vida social, fazendo com que a objetivação do indivíduo, quando limitada ao âmbito próprio a determinadas relações sociais e a determinados valores, possa cercear o livre desenvolvimento da genericidade do indivíduo. Como diz HELLER (1977:33):

"Em uma primeira aproximação, a genericidade é idêntica à socialidade, porém a sociedade, a estrutura social de uma sociedade dada em uma época dada, não encarna (ou não encarna completamente) a genericidade, o desenvolvimento genérico. Assim pois será possível que um homem **afirme** o desenvolvimento genérico **negando** uma estrutura social dada." (grifos no original) [5]

Também é necessário e importante esclarecer que o indivíduo se apropria da genericidade e se objetiva enquanto ser genérico, em diversos níveis de sua relação com os resultados da história humana. No capítulo anterior citei uma passagem de GRAMSCI (1978:48-49) onde ele afirma que a formação da individualidade enquanto síntese é resultante da atividade do indivíduo "transformadora das relações externas, desde as com a natureza e com os outros homens - em vários níveis, nos diversos círculos em que se vive - até a relação máxima que abraça todo o gênero humano". A relação com a genericidade se efetiva através desses vários "círculos", desde o âmbito das relações "imediatas" (depois voltarei a essa questão para mostrar que essas relações

só podem ser consideradas imediatas em sentido relativo) do indivíduo com outros indivíduos até as relações com a classe social, com o país, etc. GRAMSCI (1978:40) diz que:

"As sociedades das quais um indivíduo pode participar são muito numerosas, mais do que pode parecer. É através destas 'sociedades' que o indivíduo faz parte do gênero humano."

Essa participação do indivíduo nas diversas "sociedades" é condição para que ele se aproprie das formas nas quais se encontra objetivado o gênero humano e, conseqüentemente, possa objetivar sua individualidade mediado por essas objetivações do gênero humano.

É da máxima importância para a análise do processo de formação do indivíduo, a questão da relação entre este e o gênero humano, enquanto relações mediatizadas pelas circunstâncias histórico-sociais concretas nas quais vive o indivíduo. O grau de complexidade dessa questão é tal que exigiria, por si só, uma tese a parte. Apenas para exemplificar a direção em que penso que poderia ser realizada a análise dessa questão e a forma como me posiciono perante ela, analisarei aqui a reflexão realizada por LUKACS (1982:246-294) sobre a obra de arte enquanto mediadora entre o indivíduo e a autoconsciência do gênero humano. Em sua análise da relação entre o indivíduo e a obra de arte, Lukács se remete à questão abordada por MARX (1989:163-166) nos Manuscritos de 1844, da correlação entre a relação do indivíduo com o produto da atividade humana (objetivação) e a relação do indivíduo com o gênero humano. Na medida em que os produtos da atividade humana constituem as objetivações do gênero, existe uma relação interna entre a alienação do indivíduo perante os produtos da atividade humana e sua alienação perante os demais seres humanos. Nos Manuscritos, MARX (1989:164), após analisar a relação do trabalhador, no trabalho alienado, com o produto de

sua atividade e com a própria atividade, analisa um terceiro aspecto, o da alienação em relação ao gênero:

"Uma vez que o trabalho alienado 1) aliena a natureza do homem, 2) aliena o homem de si mesmo, a sua função ativa, a sua atividade vital, aliena igualmente o homem a respeito do gênero." (grifo no original) [6]

Fundamentando-se na visão marxiana dessa correlação, Lukács polemiza tanto com o materialismo a-histórico, para quem o gênero humano possuiria uma universalidade abstrata e imóvel, como no caso da concepção feuerbachiana de gênero (no próximo item analisarei as principais diferenças entre essa e a concepção marxiana de gênero), quanto com o idealismo filosófico na estética que elabora uma concepção do "universalmente humano". Essa noção do universalmente humano tem para a concepção idealista, segundo Lukács, a função de contraposição das características universalmente humanas às características concretas de cada contexto e momento histórico-social. A universalidade do gênero humano, na concepção histórico-social não é algo que exista à parte da história e das relações sociais concretas de cada momento histórico. LUKACS (1982:260), analisa a evolução histórica da relação dos indivíduos para com a universalidade do gênero humano e diz que uma das dificuldades teóricas na captação da relação entre a consciência que o indivíduo tem de si mesmo e a consciência que ele tem da universalidade do gênero humano, consiste em que a relação consciente com essa universalidade, enquanto atributo da vida de todos os indivíduos é, ainda, apenas uma possibilidade cuja concretização depende da superação das relações sociais capitalistas. Segundo LUKACS (1982:260):

"Os homens vivem imediatamente vinculações sociais, como a família, o clã, a casta, a tribo, a classe, a nação, etc., porém não vivem imediatamente, ou somente em casos muito excepcionais, a humanidade como unidade do gênero (e quando o fazem, é

comumente com falsa consciência). A unidade do gênero não pode converter-se em vivência imediata da cotidianidade a não ser no estágio de uma humanidade unificada no socialismo. Objetivamente se encontra sem dúvida desde a hominização, e se desenvolve extensiva e intensivamente com crescente intensidade. A princípio não é mais que um puro em-si, presente como identidade de estrutura antropológica; com o crescimento e enriquecimento das relações sociais se formam unidades cada vez maiores, que os homens se vêem obrigados a viver e experimentar como fundamentos de sua existência individual física e espiritual. Com o capitalismo se constitui o mercado mundial e, sobre sua base, uma verdadeira história universal. Continua tratando-se de um em-si do gênero humano, porém um em-si de ordem qualitativamente superior ao inicial e meramente antropológico, porque neste a co-pertença é vivida somente como resultado de catástrofes do 'destino', enquanto que no em-si do gênero no mercado mundial, a prática humana se vê obrigada, sob pena de desastre, a ocupar-se constantemente da totalidade, já concreta, dos homens, e porque o número dos homens para os quais esse em-si do gênero vai se convertendo em um afirmado para-nós aumenta constantemente, da mesma forma que o número de homens que - em escala quantitativamente menor - se esforçam ativamente por sua realização." [7]

Nessa passagem Lukács analisa uma questão muito importante para o processo de formação do indivíduo, que é a questão da relação entre a cotidianidade da vida individual e a universalidade do gênero, mediada pelas relações sociais concretas que determinam essa cotidianidade. No caso da pré-história, isto é, das sociedades estruturadas através de relações alienadas, os indivíduos normalmente não vivem sua cotidianidade enquanto um âmbito da vida social no qual eles se objetivem de forma conscientemente dirigida pela relação com o gênero humano. E, quando pensam que assim estão agindo, ocorre com frequência que os valores pretensamente humano-universais, que estariam dirigindo as ações, têm apenas a função de escamoteamento dos motivos reais dessas ações. Isso significaria que os seres humanos não vivenciam a unidade do gênero em suas vidas individuais? Não, significa apenas que essa vivência se efetiva ao nível da genericidade em-si. No início do processo histórico a

genericidade, o pertencimento ao gênero humano era vivido nos restritos limites da "unidade antropológica", isto é, os homens reconheciam a si próprios enquanto seres humanos, seres possuidores de determinadas características como a linguagem, o uso de instrumentos, etc. A medida em que as sociedades foram se tornando cada vez mais complexas, os indivíduos passaram a vivenciar diferentes e ampliadas formas de atividade coletiva (as "sociedades" mencionadas por Gramsci). Com o surgimento do capitalismo esse processo ingressou na era da história mundial pois, com a expansão do mercado para praticamente todas as regiões do planeta e todos os âmbitos da vida humana, os homens passaram a ter que vivenciar problemas objetivamente mundiais. Trata-se de uma situação contraditória pois, por um lado, essa universalidade é ainda uma universalidade em-si mas, por outro lado, ela exige dos homens um certo nível de relacionamento consciente com os problemas mundiais, "sob pena" de desastre. Isso se reflete na cotidianidade dos indivíduos, pois ainda que ela continue a ser caracterizada predominantemente pela mera vivência do hic et nunc, isto é, do aqui e agora, sem a captação das relações entre esse hic et nunc e a objetivação do gênero humano, o nível de inter-relacionamento objetivo dos problemas da vida social contemporânea exige, freqüentemente, a percepção e o posicionamento perante questões comuns a grande parcela dos seres humanos, ou até a todos os seres humanos, e que são vivenciadas no cotidiano de cada indivíduo.

A captação subjetiva da unidade objetiva do gênero humano ou, em outras palavras, a apropriação subjetiva da essência humana objetivada, não se realiza a não ser pela mediação das relações sociais concretas. Ainda que o dever-ser (a sociedade que queremos) se contraponha subjetivamente ao ser (a sociedade em que vivemos), por considerar a realidade presente

uma realidade humana alienada, o ser é necessariamente o ponto de partida tanto para a proposição teórica do dever-ser, quanto para a transformação prática do ser no sentido da realização do dever-ser.

Esse processo de relação entre a vivência de uma realidade histórico-social concreta e a captação, a partir dela, das possibilidades genérico-universais, surge nas considerações estéticas de Lukács, através de um aspecto da categoria de "mimese", que o filósofo húngaro utiliza para caracterizar as especificidades dos processos de objetivação e apropriação na arte, diferenciando essa esfera de objetivação genérica de outras esferas como a ciência e a vida cotidiana. Lukács concebe a arte como uma captação mimética da realidade humana, o que faz da objetivação artística uma apropriação da realidade social profundamente vinculada às características particulares do contexto do momento captados na obra de arte. A obra de arte caracteriza-se, assim, na concepção lukacsiana, por uma unidade dialética entre singularidade e universalidade, entre objetividade e subjetividade, entre a total absorção pela riqueza concreta de um momento específico e o significado desse momento para a autoconsciência do gênero humano. A relação entre objetivação e apropriação na ciência, por exemplo, possui características qualitativamente distintas. A ciência cumpre tanto mais sua função na captação da essência da realidade natural e social quanto mais ela for capaz de formular as leis explicativas de todo um conjunto de fenômenos, abstraindo das formas fenomênicas particulares. Lukács afirma que a arte é menos utópica que a ciência e a filosofia, isto é, enquanto as objetivações científicas e filosóficas podem ter como objetivo principal a antecipação racional e consciente de uma realidade futura, tal antecipação, ainda que possa existir na objetivação

artística, não pode, para Lukács, transformar-se em objetivo principal da obra de arte, porque isso implicaria na perda justamente do que caracteriza a especificidade da objetivação artística, isto é, seu caráter mimético, sua vinculação à concreticidade múltipla e contraditória daquilo que é captado e traduzido de forma artística. Isso gera o seguinte problema analisado por Lukács (1982, 264):

"...a grande maioria das obras de arte reflete imediatamente as relações e estruturas dos homens que influem diretamente em seu destino nas sociedades existentes em cada caso. A personalidade de cada homem delineado pela arte, o modo essencial de cada sentimento que alcança a expressão artística, está atado, com os fios da vida verdadeiramente vivida, a esse terreno imediato de toda a existência humana. A recordar novamente o caráter não-utópico da mimese estética apresenta-se com toda razão a pergunta: e onde existe aqui campo para o delineamento dos problemas do gênero humano? Para compreender corretamente a dialética que rege essas questões há necessidade de pensar nas relações humanas imediatamente dadas, desde a família até a classe e a nação, em seu modo de manifestação por meio de e através das paixões individuais de personalidades concretas." [8]

Chamo a atenção para a proximidade entre o problema formulado por Lukács nessa passagem e a questão importante para a concepção sobre a formação do indivíduo, que é a das relações entre a singularidade e a genericidade na existência individual. O problema formulado por Lukács é de fundamental importância para sua Estética, em função dele definir a arte como autoconsciência e memória da humanidade, do gênero humano. O aspecto problemático reside justamente em caracterizar o que possibilita, na captação mimética da realidade pela arte e, conseqüentemente, na apropriação, pelos indivíduos, daquilo que está objetivado nos produtos da atividade artística, a ascensão à autoconsciência do gênero, através da vivência subjetiva-artística (receptiva ou criadora) de uma realidade singular. Para responder a essa questão Lukács mostra que a subjetividade dos indivíduos é construída através da apropriação das forças sociais

objetivamente existentes, inclusive dos conflitos existentes entre essas forças, que impulsionam os conflitos vivenciados subjetivamente por cada ser humano. Assim como as forças sociais objetivas entram em conflito (no caso, trata-se do conflito entre a tendência ao cerceamento da realidade às particularidades do aqui e agora e a tendência ao desenvolvimento da realidade no sentido da objetivação universal do gênero humano), também o indivíduo vivencia esse conflito, na medida em que as situações singulares das quais ele faz parte, contêm, tanto objetiva quanto subjetivamente, as contradições que podem ser conduzidas tanto no rumo da autoconsciência do gênero, quanto no da absorção da consciência pela faticidade fetichizada das relações sociais de dominação. Assim, a obra de arte traduz mimeticamente a realidade tal como ela é captada pela subjetividade artística e gera, nos indivíduos, no processo de recepção subjetiva dessa mesma obra, uma vivência também mimética de uma realidade humana concreta, o que possibilita a vivência artística das contradições que tem como um de seus pólos, a ascensão à genericidade consciente. Segundo LUKACS (1982:266-267):

"...ao serem traduzidas as forças sociais reais numa correta compreensão e conformação artística, forçosamente têm que exigir essa mesma forma também suas relações internas com a evolução do gênero humano, mesmo que não sejam ainda historicamente conscientes ou reflitam falsamente na consciência aquelas forças. A maneira como tudo isso aparece é de grande variedade na própria vida, de acordo com a fase evolutiva, a nação, a classe, etc. [...] Este endereçamento ao genérico, reconhecendo novamente a aludida variabilidade, que é quase ilimitada, está implícito no funcionamento de toda relação social. Cada uma delas têm, sob este ponto de vista, um duplo rosto: os fatos, as questões vitais, etc., são propostos a cada homem a partir dessa origem, porém esses fatos podem orientar sua intenção puramente a exigências do dia, ou ainda podem, sem abandonar essa vinculação direta, orientar-se no sentido dos problemas do gênero humano; as questões vitais podem não abandonar nunca o nível de uma utilidade meramente particular, e podem conter - consciente, falsamente consciente, totalmente inconsciente - alusões à suprema generalidade da vida humana. Esta situação

pode ser fonte de inumeráveis colisões. [...] Assim pois, para a existência e a conformabilidade artísticas de contradições entre indivíduos e relações e situações sociais - e ainda menos para sua referencialidade aos problemas do gênero humano - não é absolutamente necessário que as contraposições dialéticas sejam conscientes nos homens que trabalham e sofrem. Também neste ponto vale nossa marxiana divisa: "Não o sabem, porém o fazem". [9]

É importante analisar essa citação mais detidamente, dada sua riqueza para o tema das relações entre o indivíduo, a realidade concreta na qual ele vive e o gênero humano. Primeiramente Lukács mostra que a obra de arte, ao traduzir, na especificidade da forma de objetivação artística, as forças sociais reais, necessariamente traduz, nessa mesma objetivação, as relações internas entre a realidade captada pela obra de arte e a evolução do gênero humano. Essa objetivação significa, portanto, uma apropriação, pela subjetividade artística (criadora ou receptora), das relações entre a singularidade da realidade vivenciada artisticamente e a universalidade histórica do gênero humano, o que não significa, porém, que essa apropriação seja consciente. Como Lukács ressalta ao longo de toda a citação, o caráter mimético da objetivação artística e, eu diria, o caráter também mimético da apropriação dessa objetivação pelos indivíduos, faz com que as contradições entre a particularidade do aqui e agora e a universalidade histórica do gênero humano não sejam elevadas necessariamente ao nível do para-si, podendo ser vividas ao nível do em-si (e isso pode acontecer mesmo quando a vivência da recepção da obra de arte é muito intensa e até mesmo catártica). Lukács assinala, além disso, que a objetivação e a apropriação artísticas geram a vivência dessas contradições e conflitos porque as relações sociais captadas pela obra de arte contém essas contradições e conflitos. Os fatos vividos pelos homens contém em-si mesmos tanto a possibilidade de limitar a vida ao nível da particularidade, quanto a possibilidade de

elevação da vida ao nível da genericidade para-si. Se assim não fosse, como seria possível que os indivíduos ascendessem do nível de seres genéricos em-si, isto é, seres que pertencem ao gênero humano mas que não são sujeitos de sua relação com ele, ao nível de seres genéricos para si, isto é, seres que conduzem o mais conscientemente possível sua vida mediada pela relação consciente com o gênero? Os homens vivem, pensam e sentem enquanto seres genéricos pelo fato de que vivem, pensam e sentem enquanto seres sociais. O indivíduo, enquanto ser social, podem vivenciar conflitos que apontam para a elevação ao nível da genericidade para-si, sem ter a consciência plena do significado genérico-universal desses conflitos. Igualmente, a objetivação artística pode retratá-los mimeticamente, sem a existência dessa consciência. O mesmo não pode ocorrer com a análise científica ou a reflexão filosófica, pois as características específicas da relação entre objetivação e apropriação tanto na ciência quanto na filosofia tornam indispensável a apreensão consciente da essência social e histórica dos conflitos vividos pelos indivíduos em situações singulares.

Do ponto de vista da prática pedagógica, há uma importante implicação dessa análise da formação do indivíduo enquanto um processo que se realiza a partir do e para o enfrentamento de situações sociais singulares, determinadas por relações sociais concretas, mas que contém, ao mesmo tempo as relações com a objetivação universal do gênero humano. Trata-se do seguinte: a prática pedagógica tem uma papel fundamental na formação do indivíduo, qual seja, o de ser mediadora entre a vivência em-si, espontânea, da genericidade e a condução consciente da vida pela relação também consciente com o processo histórico de objetivação universal e livre do gênero humano. Em outras palavras, concebo a prática pedagógica como uma prática

direcionada para a elevação da consciência do indivíduo ao nível da genericidade para-si, ou seja, para a formação, pelo indivíduo, de uma relação consciente entre sua vida concreta, histórica e socialmente determinada, e as possibilidades de sua objetivação ao nível da universalidade do gênero humano. A prática pedagógica que não se reduza ao nível da inserção do indivíduo na socialidade em-si, mas que tenha por objetivo fundamental que esse homem viva uma socialidade para-si, não terá como valores norteadores, aqueles ditados pelas relações sociais fetichizadas, mas sim aqueles que, surgidos nas contradições da realidade social, contêm potencialmente a força de criação de uma realidade não determinada pelas relações de dominação.

Todo processo de apropriação das objetivações genéricas pelos indivíduos e todo processo no qual o indivíduo se objetiva mediado pelas objetivações genéricas, é um processo de formação do indivíduo enquanto um ser social e enquanto um ser genérico. Como já disse anteriormente, embora a genericidade do indivíduo seja sempre mediada pela sua socialidade concreta, não necessariamente esta conduz à formação do indivíduo enquanto um ser genérico para-si. Todo indivíduo vive sua vida enquanto parte da história do gênero humano mas, na "pré-história", isso não significa necessariamente que os indivíduos tenham condições objetivas e subjetivas de fazer de sua vida uma objetivação consciente de sua historicidade. Sem perder de vista o fato de que o processo de formação do indivíduo apresenta características específicas a cada âmbito da prática social no qual ele se realiza e características específicas a cada tipo de objetivação genérica, cito um trecho de LUKACS (1982:267/268), onde ele mostra que aquilo que eu denominaria de função educativa da arte, decorre do fato de que a obra de arte expressa, de forma própria e intensificadora, as "colisões" através das quais os homens

vivenciam a evolução do gênero humano:

"a evolução histórica do gênero não pode manifestar-se nem impor-se à percepção senão pelo fato de que o novo entra em contraposição com o velho, com as velhas instituições, vinculações, idéias, afeições, etc., nas personalidades, relações, etc., dos homens. É certo que as colisões assim originadas podem reduzir-se a um hic et nunc local e temporal, e o fazem aliás na grande maioria dos casos; porém a possibilidade de uma elevação acima dessa localização espaço-temporal, em direção ao genérico, está sempre contida latentemente em todas essas colisões; o único problema consiste em saber até que ponto é capaz cada colisão de encarnar, objetiva ou subjetivamente, essas instâncias gerais. A grande missão histórico-universal da arte tem precisamente aqui suas raízes: a arte é capaz de elevar o latente à atualidade, de emprestar ao que na realidade é silencioso uma inequívoca expressão evocadora e compreensível." [10]

Essa característica peculiar do que chamei de "função educativa" da obra de arte, isto é, a de propiciar aos indivíduos uma vivência subjetiva intensificada de conflitos que podem elevar a autoconsciência a níveis mais elevados de genericidade para-si, possui algo de comum com a prática pedagógica, na medida em que esta, ao educar sempre e necessariamente para a vida em uma sociedade concretamente existente, pode ao mesmo tempo elevar ao nível da consciência para-si, aqueles aspectos que, nos resultados da história humana até aqui vivida, apontem para a superação das atuais relações sociais alienadas. Assim como a obra de arte intensifica a vivência dos conflitos que podem conduzir tanto à mera adaptação à particularidade alienada, quanto à elevação da auto-consciência à genericidade para-si, o processo educativo em geral, enquanto relação entre objetivação e apropriação, vivenciada na relação entre o indivíduo e os resultados da história humana, carrega em si mesmo, enquanto possibilidades, aquelas duas tendências. A questão reside em buscar, nos elementos concretos da situação em que se realiza o processo educativo, quais as possibilidades e os limites de

ascensão à genericidade para-si, para então desenvolver uma ação educativa voltada para a transformação da possibilidade em realidade.

Para evitar mal-entendidos, convém esclarecer uma questão antes de concluir este item. A elevação do indivíduo ao nível da genericidade para-si não significa, de forma alguma, afastamento ou abandono da sua singularidade. Essa seria, ao meu ver, uma concepção metafísica, abstrata e idealista. Ao contrário, a concepção que aqui adoto é a de que o indivíduo, à medida em que, através da relação entre objetivação e apropriação, vá se tornando, de um ser genérico em-si em um ser genérico para-si, torna-se cada vez mais um ser singular, único. O homem, assim, vai se tornando sujeito da construção de sua singularidade. A outra questão a ser esclarecida é a de que esse processo não se passa apenas no âmbito da consciência, sendo sim um processo que só se realiza plenamente à medida em que a elevação da autoconsciência ao nível da genericidade para-si corresponda a uma elevação da existência do indivíduo ao nível de uma existência para-si, isto é, uma existência mediada pela relação consciente com a essência humana.

Ao diferenciar a categoria gênero humano da categoria espécie humana, meu objetivo foi o de explicitar uma das funções desempenhas pela categoria de gênero nesta tese, qual seja, a de diferenciar a concepção histórico-social da formação da individualidade humana, das concepções de cunho biologizante. Neste segundo sub-item, ao analisar alguns aspectos da relação entre a formação do indivíduo enquanto um ser social e sua formação enquanto um ser genérico, meu objetivo foi o de explicitar que a concepção do processo de formação do indivíduo, para cuja construção pretendo estar contribuindo com esta tese, tem como valor fundamental o de que a vida dos indivíduos possa,

em sua singularidade, traduzir a universalidade e a liberdade já conquistadas pelo gênero humano.

## 2. O Conceito Histórico-Social de Gênero Humano (algumas diferenças em relação a Feuerbach e a Kant)

Analisarei, inicialmente, alguns pontos de divergência entre a concepção histórico-social do homem, enquanto um ser genérico, e a concepção de Feuerbach, não apenas porque este também utiliza a categoria de ser genérico, mas também porque, dado o caráter biologizante da concepção feuerbachiana, pode-se dizer que ela possui uma certa afinidade com teorias psicológicas e pedagógicas em voga atualmente.

Nas considerações que fiz até aqui sobre o gênero humano, tenho procurado mostrar que ele possui uma existência objetiva, isto é, externa ao indivíduo. Essa afirmação, porém, deve ser entendida em sentido relativo. Ela significa em primeiro lugar que os indivíduos não contém em si mesmos as características do gênero apenas pelo fato de pertencerem à espécie humana. Em segundo lugar, aquela afirmação significa que nenhum indivíduo pode se identificar totalmente com o gênero, isto é, nenhum indivíduo pode conter em si o gênero como um todo. O fato do gênero humano possuir uma existência exterior aos indivíduos não significa, porém, que ele exista independentemente da ação dos homens concretos. Se o gênero humano possui objetividade é porque ele resulta do processo de objetivação da atividade dos seres humanos ao longo da história.

Por essa razão o processo de formação do indivíduo não pode ser entendido apenas enquanto apropriação da genericidade. Esse é apenas um aspecto do processo através do qual cada

indivíduo se insere na corrente histórica de construção do gênero humano. O outro aspecto desse mesmo processo é o de que todo indivíduo só se apropria da genericidade objetivando-se. Sem objetivação não existiria gênero humano e não existiria o que ser apropriado. Nesse sentido, dizer que o indivíduo torna-se um ser humano equivale a dizer que ele se torna um ser que se objetiva mediado pelas objetivações genéricas das quais ele se apropriou.

A objetividade do gênero humano é, portanto, uma objetividade histórica e social, na medida em que a atividade de cada ser humano se realiza em um mundo no qual está objetivada a atividade das gerações passadas. Nesse sentido, pode-se dizer que o gênero humano é formado tanto pela atividade humana objetivada, quanto pela atividade humana em objetivação, com a ressalva de que não se entenda por atividade apenas a atividade física.

Sem a compreensão do processo de objetivação da atividade humana e do processo de apropriação dos resultados dessa objetivação, tornar-se-ia extremamente problemática qualquer tentativa de conceituar de forma histórica o homem enquanto ser genérico. VAZQUEZ (1984:209) mostra que o conceito marxiano do homem enquanto ser genérico se diferencia desse mesmo conceito na acepção feuerbachiana, justamente porque Marx não reduzia esse conceito ao plano da consciência mas, como já analisei no primeiro capítulo desta tese, tomava como ponto de partida de sua concepção do gênero humano, a especificidade da atividade vital humana enquanto atividade objetivadora. HELLER (1984:107) analisando a filosofia de Feuerbach, mostra que justamente a impossibilidade de conceber o homem historicamente, decorria, na filosofia feuerbachiana, da ausência de uma teoria da objetivação. HELLER (1984:111) também considera que a principal diferença entre o conceito de gênero humano em Marx e

em Feuerbach estava na categoria de trabalho enquanto atividade objetivadora. Heller diz ainda que tal ausência na filosofia de Feuerbach não é acidental, mas sim, constitui seu pressuposto fundamental. Na filosofia de Feuerbach o trabalho não existe, como também estão ausentes as instituições e a economia.

Por essas razões é que Marx chama o indivíduo feuerbachiano de "abstrato", isto é, um conceito de indivíduo no qual estão ausentes as condições histórico-sociais concretas que determinam a vida dos indivíduos. De passagem convém lembrar que Marx, diferentemente de Feuerbach, considerava o princípio metodológico de Hegel, de apreensão do concreto pela mediação do abstrato, como o único caminho pelo qual a razão (o pensamento humano racional) pode construir o concreto pensado. Isso significa que quando Marx denomina o indivíduo feuerbachiano de abstrato, não está se referindo à abstração enquanto um momento indispensável ao processo de conhecimento do concreto (isto é, a uma abstração na qual existe a consciência de sua não-concreticidade), mas sim a uma abstração que não é reconhecida enquanto tal e, portanto, perante a qual tem-se a ilusão de que nela tenha já se dado a apreensão do concreto pelo pensamento. Feuerbach julgava estar apreendendo o homem naquilo que ele tinha de mais real, sua relação com outro homem. Como, porém, essa relação era concebida independentemente das relações sociais historicamente criadas pelos seres humanos, aquilo que para Feuerbach parecia bastante real, aquilo que ele tomava como o "ser sensível" do homem, na verdade, não passava de uma abstração.

Como ia dizendo, torna-se problemática qualquer tentativa de conceber historicamente o gênero humano sem as categorias de objetivação e apropriação enquanto categorias que expressam o processo especificamente humano de desenvolvimento.

Feuerbach excluía de sua filosofia o trabalho enquanto objetivação do gênero humano, ou, o que é idêntico, para ele a objetividade do gênero humano não se fazia nas objetivações criadas pelos homens, que eram por ele consideradas alienações. Assim, para Feuerbach o gênero humano existia objetivamente no conjunto dos indivíduos e para que um indivíduo se relacionasse com o gênero, bastava que ele se relacionasse com outro indivíduo. Como diz HELLER (1984,109):

"...a elevação ao nível da genericidade pode realizar-se univocamente, segundo Feuerbach, na relação entre duas pessoas. O outro é para o eu o representante da genericidade: é distinto de mim, porém idêntico a mim, pois os dois somos, definitivamente, pessoas. Quando unifico-me com o outro enquanto homem total, com todos meus sentidos, toda minha consciência e vontade, consumo a unificação com a humanidade." (grifos no original) [11]

Não estava presente, portanto, na filosofia de Feuerbach, algo que considero fundamental para o tema desta tese: o fato de que até mesmo a relação aparentemente mais imediata entre dois indivíduos é uma relação mediatizada pelas objetivações genéricas, ou seja, é uma relação histórica. Nos Manuscritos de 1844, MARX (1987:173-174) se refere à relação entre o homem e a mulher enquanto uma relação que, justamente por ser a "relação mais natural do homem com o homem", evidencia de forma visível até que ponto o ser humano converteu-se em um ser genérico, isto é, até que ponto o ser humano faz da sua relação imediata com outro ser humano uma relação consciente com o gênero humano, até que ponto "o comportamento natural do homem tornou-se humano" até que ponto o "outro homem" tornou-se uma necessidade para o indivíduo, isto é, até que ponto o homem se humanizou, até que ponto "seu modo de existência mais individual, é, ao mesmo tempo, ser coletivo". Assim como Feuerbach, Marx, nessa passagem dos Manuscritos de 1844, toma a relação entre dois seres humanos

singulares como reveladora da genericidade. A diferença fundamental reside que para Marx essa relação é mediatizada pelas objetivações genéricas, enquanto que para Feuerbach é uma relação imediata entre dois seres humanos.

Para Feuerbach, uma vida humana não-alienada seria uma vida onde as relações entre os homens estivessem livres de mediações, que para ele eram barreiras que impedem a efetivação de relações verdadeiramente humanas. Como diz HELLER (1984:121), a filosofia de Feuerbach é "a reivindicação da imediatividade num mundo de mediações". Não posso aqui entrar numa questão que Heller analisa quanto a essa "reivindicação" da filosofia feuerbachiana, que é o fato de que Feuerbach na verdade estava se contrapondo à alienação da sociedade burguesa, na qual as relações imediatas entre os indivíduos são esvaziadas e destruídas em seu conteúdo humanizador, restando apenas as relações mediadas pela mercadoria e pelos papéis sociais. Nesse sentido a filosofia feuerbachiana defendia um valor com o qual ninguém que busque uma vida não-alienada pode deixar de concordar, o das relações "imediatas" ricas e múltiplas entre os indivíduos, das relações que não sejam mediatizadas pelo valor de troca e pelos papéis sociais. O equívoco de Feuerbach estava em julgar que a superação das mediações alienadas significasse a eliminação do fato ontológico de que as relações humanas "imediatas" entre dois indivíduos são sempre relações mediatizadas pelas objetivações genéricas. Os próprios indivíduos só existem enquanto tal através da apropriação dessas objetivações. E isso não é um "mal necessário", uma espécie de ônus da vida em sociedade, mas sim a forma pela qual essas relações "imediatas" tornam-se cada vez mais humanas, como fica claro na passagem acima mencionada, de Marx, sobre a humanização da relação entre homem e mulher. Portanto, as relações entre dois

seres humanos só podem ser consideradas "imediatas" num sentido relativo, qual seja, o de que se tratam de relações cujo motivo gerador reside nelas mesmas, isto é, eu me relaciono com o outro porque essa relação com a individualidade do outro não é um meio para mim, mas um fim, pois a relação com outro se constitui num carecimento meu, assim como a relação comigo se constitui em carecimento do outro. A imediatricidade refere-se apenas ao fato das relações terem nelas mesmas o motivo, e não a uma pretensa ausência da mediação efetuada pelas objetivações do gênero humano.

Assim como o indivíduo, também o gênero humano era, na filosofia de Feuerbach, "abstrato". Por essa razão, MARX (1979:13), em sua sexta tese contra Feuerbach criticava a maneira como este concebia a essência humana, "como gênero, como generalidade interna, muda, que liga de modo natural os múltiplos indivíduos". A crítica de Marx à forma como Feuerbach concebia o gênero humano se aplicaria também à maneira como o próprio Marx empregou a categoria de gênero humano nos Manuscritos de 1844? Eu entendo que a resposta é negativa, pelo que já afirmei acima, sobre o fato de haver uma diferença fundamental entre o conceito de gênero humano em Marx e em Feuerbach. Ao criticar o conceito de gênero em Feuerbach, Marx está justamente criticando a ausência, nesse conceito, das relações sociais concretas, históricas, entre os seres humanos. Embora Marx tenha, nas obras posteriores aos Manuscritos, evitado o uso de expressões como "ser genérico", "gênero humano", "essência humana", na medida em que essas expressões eram utilizadas por concepções a-históricas do ser humano, entendo que isso não significou o abandono por Marx do conteúdo presente nessa categoria, tal como a empregava nos Manuscritos. Por exemplo, a mencionada categoria marxiana de "pré-história da humanidade", contém implícita a noção de

construção histórica das condições para uma história da humanidade para-si, uma história na qual os homens se relacionem enquanto seres genéricos para-si.

Em relação à concepção kantiana do ser humano, meu interesse aqui é o de discutir uma questão que HELLER (1984:26-33) analisa, a de que na concepção kantiana da relação entre o indivíduo e a humanidade, não há lugar para a individualidade. A singularidade é anulada pela universalidade. Essa questão diz respeito ao objeto desta tese pois, ao analisar o processo de formação do indivíduo enquanto um processo no qual a objetivação do indivíduo é parte da objetivação do gênero humano, não estou, de forma alguma, concebendo que a objetivação do indivíduo, ao se desenvolver em níveis cada vez mais universais e livres (de acordo com as possibilidades de universalidade e liberdade existentes para o gênero humano) diminua ou anule a singularidade. Ao analisar, no próximo capítulo, o conceito de indivíduo para-si, mostrarei que ele é ao mesmo tempo um ser genérico para-si, um ser que se relaciona o mais conscientemente que lhe é possível, com a universalidade do gênero humano, e um ser singular, que conduz sua vida de forma singular, segundo uma concepção de mundo resultante de um síntese individual.

Discutindo a forma pela qual Kant concebe a relação entre o indivíduo e a humanidade, Heller analisa as duas categorias da concepção kantiana de ser humano: a de homo noumenon e a de homo fenomenon. A categoria de homo fenomenon descreve a humanidade tal como ela é, em sua existência empírica e histórica. A categoria de homo noumenon é uma idéia reguladora da ação humana, um conceito axiológico que descreve como a humanidade deveria ser.

Para Kant o ideal de humanidade traduzido na categoria

de homo noumenon, só pode ser alcançado, no pensamento, pela razão pura e nunca pela experiência sensível ou pela subjetividade que corresponde a essa experiência sensível, isto é, os sentimentos, as necessidades e os objetivos individuais, os desejos, as inclinações, etc. O indivíduo se tornará tão mais livre, mais humano, mais moral, quanto mais se aproximar do homo noumenon, isto é, quanto mais se tornar um ser que dirija suas ações pela razão pura. Segundo HELLER (1984:29),

"a idéia reguladora, sem dúvida, não pode ser realizada jamais, porém o ideal é e seguirá sendo a dissolução completa do homem na idéia de humanidade, a pura generalidade do indivíduo, a abolição de seu isolamento na individualidade. (...) No referente à ação moral, o raciocínio de Kant apresenta assim o seguinte itinerário: quanto mais geral é o motivo, quanto mais a idéia de espécie absorve o indivíduo, tanto mais - ainda que seja somente tendencialmente - se dá uma unidade entre a espécie e o indivíduo, mais moral é a ação. (...) O dever-ser, que alcança assim sua articulação, é por conseguinte a identidade entre a espécie e o indivíduo." [12] (grifo meu)

Esse dever-ser kantiano, a identidade entre indivíduo e espécie, é apenas uma idéia, reguladora da ação individual, uma tendência que nunca se realiza plenamente, tendo como resultado, sempre, uma ação singular. Nunca será uma ação totalmente guiada pela razão pura, nunca se "libertará" totalmente da experiência sensível do indivíduo. O conceito fundamental, porém, de liberdade, de humanização, de crescimento moral do indivíduo, é, na relação deste com a idéia de homo noumenon, um conceito que conduz à constante busca de eliminação da singularidade.

Ocorre que essa singularidade nunca será totalmente eliminada, assim como a espécie humana nunca realizará definitivamente o homo noumenon, razão pela qual é necessária, no sistema kantiano, a categoria que expressa o ser empírico e histórico da humanidade, o homo fenomenon. A historicidade do homo fenomenon é, porém, em Kant, uma historicidade meramente

natural, decorrente das leis da natureza. Segundo Heller, Kant concebia o desenvolvimento histórico do homo fenomenon como resultado das ações individuais, movidas pelos interesses particulares que, sem que os indivíduos tenham disso consciência, são determinados pelas leis da natureza e da evolução da espécie humana. HELLER (1984:32), cita as seguintes palavras de Kant:

"Os seres humanos individuais e inclusive os povos em seu conjunto desconhecem que ao perseguir, cada um, no seu entender, e frequentemente contra os demais, sua própria intenção, se atêm, sem darem-se conta, à intenção da natureza, que eles desconhecem, como se se tratasse de um fio condutor, promovendo com seus atos a realização daquela..." [13]

O desenvolvimento histórico do homo fenomenon é, portanto, para Kant, decorrente do conjunto das ações dos indivíduos que, por sua vez, são movidas por uma intenção prévia da natureza humana. Ou seja, em essência esse não é um processo histórico, posto que sua meta está determinada a priori, na intenção da natureza. Além disso os indivíduos, apesar de aparentemente perseguirem objetivos e necessidades particulares, estão, na verdade, realizando, sem ter consciência disso, o "fio condutor" dessa intencionalidade da natureza. Se na relação com o homo noumenon, o indivíduo busca à anulação da individualidade, sem nunca o conseguir totalmente, por outro lado, o indivíduo, enquanto espécime da espécie homo fenomenon, ao buscar satisfazer suas necessidades particulares, está naturalmente satisfazendo as necessidades da espécie. Como diz HELLER (1984:33):

"o indivíduo se insere na cadeia de uma adequação a fins (intenção) independente e não desejada por ele. O resultado é o desenvolvimento das capacidades da espécie, o que todavia de modo algum significa uma ampliação das capacidades do indivíduo. As capacidades se amplificam sempre na espécie, nunca no indivíduo. Assim, o enriquecimento da espécie não coincide, nem de longe, com o enriquecimento do indivíduo." [14]

E' interessante notar que essa concepção de Kant na

verdade se constitui na absolutização a-histórica do processo histórico de alienação, decorrente das relações sociais de dominação, que resulta no fato de que os indivíduos contribuem, através de suas atividades objetivadoras, para o desenvolvimento do gênero humano, sem que isso se reflita em igual desenvolvimento das existências individuais. Kant capta um problema histórico mas o transforma em um fenômeno insuperável, eterno.

Na concepção kantiana, portanto, a relação entre o indivíduo e a humanidade (tanto no que diz respeito ao ideal de humanidade quanto no que diz respeito à humanidade empiricamente existente) não conduz nunca ao desenvolvimento de uma individualidade autônoma e ao mesmo tempo humanizada (universal e livre). A individualidade para-si, enquanto singularidade que se desenvolve em relação consciente com a universalidade do gênero, é uma concepção totalmente distinta da concepção kantiana. O indivíduo, para Kant, ou é mera manifestação da intenção da natureza humana, ou é busca de sua total absorção pela ação dirigida pela universalidade da razão pura.

A concepção da formação do indivíduo que aqui defendo, tendo como valor fundamental o desenvolvimento da individualidade para-si, que implica na formação do indivíduo enquanto um ser genérico para si, é bastante distinta da concepção kantiana acima exposta. Entendo que o desenvolvimento do indivíduo no sentido de uma relação cada vez mais consciente com o gênero humano não significa uma anulação da individualidade, mas sim sua ascensão a um nível qualitativamente superior. Analisarei mais detidamente essa questão no próximo capítulo, mas era importante mostrar, através da comparação com as concepções de Feuerbach e Kant, que o conceito histórico-social do gênero humano implica, por si

mesmo, na necessidade de uma abordagem do desenvolvimento do indivíduo que não seja nem a realização natural de uma genericidade imediatamente dada a todos os indivíduos, nem a busca de realização de uma universalidade inatingível, busca essa tendencialmente direcionada para a anulação da individualidade.

### 3. As Objetivações Genéricas: da genericidade em-si à genericidade para-si.

Neste item abordarei um ponto decisivo quanto à relação entre o indivíduo e o gênero humano: o fato de que este está objetivado em objetivações que se estruturam em âmbitos e níveis qualitativamente distintos. Tenho falado até aqui nas objetivações genéricas como sendo as "portadoras" do gênero humano, o que equivale a dizer que a objetividade do gênero, isto é, sua existência real, se efetiva nas objetivações genéricas. Também afirmei que essas objetivações resultam do processo de objetivação, ou seja, da atividade objetivadora humana. A história humana é ao mesmo tempo um processo de objetivação e de formação do gênero humano e esse processo acumula-se em produtos que são as objetivações genéricas. Em outras palavras, as objetivações genéricas não têm existência independente da história, na verdade elas são partes do movimento da história humana. Elas não existem sem esse movimento assim como ele não existe sem elas. Considerar a historicidade das objetivações genéricas implica em distinguir os níveis em que elas se estruturam ao longo da história humana. Essa estruturação das objetivações genéricas em níveis decorre da história social humana e reflete o grau de humanização alcançado pelo gênero.

Ao longo de sua vida, o indivíduo entra em contato com essas objetivações, delas se apropria e através delas ele se

objetiva. A relação do indivíduo com as objetivações genéricas é qualitativamente diferente, em decorrência do nível de cada objetivação, de suas características específicas e do grau de alienação das relações sociais no interior das quais se realiza a apropriação dessas objetivações pelos indivíduos. O simples fato de que a maioria dos homens não possa se apropriar de um determinado tipo de objetivação genérica já é, por si só, indicador do grau de alienação existente nas relações sociais.

Uma das grandes tarefas a serem realizadas no processo de construção de uma teoria da formação do indivíduo consiste, no meu entender, na análise das características comuns e das especificidades das relações entre os indivíduos e cada tipo de objetivação genérica. Esse tipo de análise pode gerar grandes contribuições tanto para a teoria educacional quanto para as pesquisas empíricas e para a atividade pedagógica. Neste item apenas esboçarei alguns primeiros passos no interior desse tema (que pretendo desenvolver em trabalhos futuros), visando fundamentar um pressuposto que estará presente em toda a análise do próximo capítulo, qual seja, o de que a formação do indivíduo enquanto um ser genérico para-si tem como uma de suas condições fundamentais o desenvolvimento da relação entre objetivação e apropriação no sentido do indivíduo fazer das objetivações genéricas para-si, os "órgãos de sua individualidade".

HELLER (1977) se propôs a elaborar uma teoria geral das objetivações e distinguiu as objetivações genéricas em-si, das objetivações genéricas para-si (um esclarecimento: dado o caráter sumário das considerações que farei neste item, não tocarei nas características de um nível intermediário, o das objetivações genéricas em-si e para-si).

Antes, porém, de analisar alguns aspectos da teoria

das objetivações tal como ela é concebida por HELLER (1977), abrirei aqui um parêntesis para algumas considerações sobre a leitura que faço desse livro e também algumas considerações sobre minha relação com o conjunto da obra dessa Autora. No meu entender esse livro apresenta uma contribuição significativa para uma teoria histórico-social da formação do indivíduo, justamente porque aborda a questão da relação do indivíduo com as várias esferas de objetivação do gênero humano, desde as objetivações genéricas em-si, na vida cotidiana, até as objetivações genéricas para-si, no âmbito não-cotidiano da vida social. Também entendo que essa contribuição pode perder muito de sua riqueza se esse livro for lido sem a devida compreensão do processo histórico de objetivação do gênero humano e de sua efetivação através das relações sociais alienadas. Outra observação em relação a esse livro diz respeito à categoria de indivíduo ("Individuum") utilizado por Heller. Ela utiliza essa categoria com um significado semelhante ao que eu atribuo à categoria de indivíduo para-si ou individualidade para-si, que analisarei no próximo capítulo. Daí que na teoria helleriana, o termo indivíduo não se refere a todo e qualquer ser humano, mas a uma tendência possível no processo de formação dos seres humanos. Eu, porém, prefiro utilizar o termo indivíduo no sentido mais comum, isto é, referindo-me a todo e qualquer ser humano e, assim, utilizar o conceito de indivíduo para-si, para referir-me a essa tendência possível na formação da individualidade humana. Quanto à observação sobre minha relação com o conjunto da obra que Heller vem construindo, julgo necessário esclarecer que a utilização que faço do seu livro sobre a vida cotidiana e de alguns outros livros seus, não significa uma total concordância com a trajetória intelectual da Autora, principalmente a trajetória mais recente. Não apresentarei aqui, entretanto, um posicionamento acerca dessa trajetória da filósofa húngara, por

duas razões: em primeiro lugar, considero que meus estudos sobre seus trabalhos mais recentes não alcançaram ainda um nível de profundidade indispensável a uma análise pública; em segundo lugar, esse tipo de análise extrapolaria o âmbito desta tese. Tenho consciência de que isso pode gerar certas reações à utilização que faço de alguns trabalhos de Heller, principalmente seu livro sobre a vida cotidiana. Algumas reações virão da parte daqueles que discordam de toda a teoria dessa autora, em qualquer uma de suas fases, dizendo que desde o início sua obra apresentava uma leitura muito pouco ortodoxa de Marx. Outras reações virão daqueles que preferem os trabalhos mais atuais da filósofa, dizendo que os trabalhos dos quais me utilizo e a leitura que deles faço "ainda" estariam muito impregnadas da concepção marxista da história, estando implícita nesse julgamento, a idéia de anacronismo. Penso, porém, que o fato de eu utilizar alguns trabalhos deste ou daquele autor não significa que eu deva percorrer a mesma trajetória desse autor e concordar com todas as suas posições. No caso mencionado, da filósofa húngara, penso ser possível, inclusive, a partir de seu livro sobre a vida cotidiana, aprofundar estudos sobre certos aspectos desse livro que a própria filósofa considere ter já superado em sua trajetória intelectual e política. Posso inclusive não concordar com essa "superação". Estendo essas considerações, aliás, à minha relação com todos os autores dos quais me utilizo nesta tese (Marx, Lukács, Leontiev, Markus, etc).

Fechado o parêntesis e retomando a questão da teoria das objetivações, analisarei inicialmente a definição de objetivações genéricas empregada por HELLER (1977:228):

"...nem todo objetivar-se implica uma objetivação. Antes de mais nada as objetivações são sempre genéricas e encarnam distintos tipos de genericidade. Além disso, elas não são simplesmente conseqüências de ações exteriorizadas, objetivadas,

mas sim sistemas de referência que, com relação às atividades do homem que se orientam para eles e os moldam, são externos. O homem singular [vide nota 15] deve, portanto, apropriar-se delas para que as objetivações sejam referentes a ele e ele as possa moldar. E se cada um pode delas se apropriar relativamente ao mesmo nível, nem todas as objetivações podem ser formadas, moldadas por ninguém ao mesmo nível. Aqui reside precisamente a diferença fundamental entre as objetivações genéricas em-si e as para-si." [16] (grifos no original)

A primeira pergunta que surge da leitura dessa definição é o que significa a afirmação de que "nem todo objetivar-se implica uma objetivação". A resposta, ao meu ver, é a de que nem todo resultado objetivo de uma atividade humana pode ser considerado uma objetivação, na medida em que não possua os traços definidores de uma objetivação. O primeiro traço é o de que uma objetivação encarna genericidade. Essa genericidade encarnada na objetivação terá características próprias ao tipo de objetivação. Enquanto síntese da atividade humana, isto é, enquanto portadoras de genericidade, as objetivações são sistemas de referência para a atividade do indivíduo, sendo tais sistemas externos a ele. Ou seja, a atividade humana, tendo como referências as objetivações genéricas, está se relacionando com os produtos da história do gênero humano, está se colocando no próprio curso da história. Essa idéia, de que o indivíduo participa do curso da história através da atividade dirigida pelas objetivações genéricas, se constitui, no meu entender, num dos mais importantes fundamentos de uma teoria histórico-social da formação do indivíduo.

Para que o resultado da atividade humana seja uma objetivação, é necessário que a atividade humana sintetizada nesse resultado seja apropriada juntamente com ele. Ou seja, outro traço definidor de uma objetivação é o de que sua apropriação implique em apropriação da atividade social que ela sintetiza. Um produto da atividade humana que não seja mediador

entre a atividade dos homens, não pode ser considerado uma objetivação. Ou, em outras palavras, toda objetivação é, ao menos potencialmente, objeto de apropriação.

A outra pergunta que surge na leitura dessa citação é: por que as pessoas não podem formar as diferentes objetivações num mesmo nível e por que nisso reside a diferença fundamental entre as objetivações em-si e as para-si? Para responder a esta pergunta terei que, antes, analisar alguns aspectos desses dois níveis das objetivações genéricas.

Inicialmente abordarei o uso das categorias marxianas de "em-si" e "para-si" na caracterização das objetivações genéricas.

HELLER (1977:227) esclarece primeiramente que, da mesma forma que Marx, ela utiliza essas categorias enquanto categorias relativas e tendenciais. São relativas porque tanto podem ser utilizadas tomando-se por referência a relação entre homem e natureza, caso em que o ser-em-si será a natureza e o ser-para-si a sociedade; quanto podem ser utilizadas considerando-se apenas o âmbito da prática social humana, na qual o ser-em-si caracteriza a genericidade que se efetiva sem que haja uma relação consciente dos homens para com ela e o ser-para-si caracteriza a ascensão dessa genericidade ao nível da relação consciente.

As categorias de em-si e para-si são tendenciais no sentido de que expressam tendências e não estados puros. Por exemplo, o processo histórico de formação das objetivações genéricas para-si significa uma tendência no processo de objetivação do gênero humano, isto é, a tendência no sentido de que os homens se objetivem conscientemente enquanto gênero, enquanto Humanidade. No próximo capítulo analisarei a categoria de indivíduo para-si, que também expressa uma tendência, neste

caso, uma tendência do processo de formação do indivíduo, no sentido de uma relação cada vez mais consciente com a sua individualidade enquanto síntese das condições particulares da sua existência e da sua condição de um ser genérico, um ser pertencente ao gênero humano.

Não existe nenhuma sociedade que não possua a esfera das objetivações genéricas em-si, a esfera da genericidade em-si. No caso da esfera das objetivações genéricas para-si, da genericidade para-si, esta começa a se constituir somente a partir de certo nível de desenvolvimento histórico-social.

Ao transformar a natureza através do trabalho, ainda que tal "transformação" pouco ultrapassasse, no início do processo de humanização do gênero humano, o nível da utilização de objetos em seu estado quase natural, o homem, de qualquer forma, já estava se constituindo enquanto um ser genérico, mas um ser genérico em-si. As objetivações humanas limitavam-se aos utensílios (os objetos "produzidos" pela atividade humana), os costumes e a linguagem. Essas três objetivações constituíram a primeira e indispensável esfera de objetivação do gênero humano. Nenhuma sociedade, seja ela alienada ou não, pode prescindir dessa genericidade em-si.

Neste ponto é necessário fazer uma observação. O ser-em-si de uma sociedade não se limita às objetivações genéricas em-si, sendo constituído também pelo pensamento e pelas ações que são dirigidos por essas objetivações, além de certo âmbito de relações sociais que não alcançaram ainda o plano da genericidade para si. Essas relações sociais, diferentemente das objetivações genéricas em-si, podem, numa certa sociedade pertencer ao âmbito da genericidade em-si, mas isso não significa que elas não possam ultrapassar, ao menos em parte, esse âmbito.

Em outras palavras, são elementos do ser social que possuem a possibilidade de se transformarem no sentido do para-si. HELLER (1977:230-232) exemplifica esse processo analisando a questão das relações econômicas ou relações de produção. Nas sociedades primitivas, isto é, anteriores à propriedade privada e à divisão social do trabalho, as atividades de reprodução da sociedade eram diretamente orientadas pelas objetivações genéricas em-si (utensílios, usos e linguagem). Com o surgimento da sociedade de classes as relações econômicas foram cada vez mais tornando-se "autônomas", ou seja, em "mediadoras entre as forças produtivas e as relações sociais em geral" (ibidem:230). Na sociedade produtora de mercadorias, o capitalismo, elas atingem o ponto máximo enquanto "ser em-si convertido em autônomo" (ibidem:232). A superação da alienação no âmbito das relações econômicas exige que elas deixem de pertencer exclusivamente à esfera do em-si e se desenvolvam no sentido do para-si. Ocorre que as relações de produção nunca deixarão de cumprir sua necessária função no âmbito da produção dos utensílios, isto é, no âmbito da produção das objetivações em-si. Por essa razão, a construção de uma sociedade não fundada sobre as relações de dominação, isto é, a superação da alienação, implica, quanto às relações de produção, em sua transformação de ser em-si em ser em-si e para-si. Esse exemplo das relações econômicas esclarece a observação feita acima, de que nem tudo o que numa determinada estrutura social pertence ao âmbito da socialidade em-si, é ineliminavelmente parte dessa esfera da atividade humana. O mesmo não acontece com as objetivações genéricas em-si (utensílios, costumes e linguagem) que constituem necessariamente a esfera da genericidade em-si. Isso significa que todo indivíduo deve se apropriar dos objetos, das maneiras de agir e da linguagem, sem o que ele não pode viver em sociedade. Através da apropriação

dessas objetivações é que se inicia o processo de formação de todo ser humano. Trata-se, portanto, de um processo formativo em-si. Através dele todos nós "ingressamos" no gênero humano. Não estou com isso afirmando, porém, que a apropriação das objetivações genéricas em-si ocorra de forma idêntica para todos os seres humanos, independentemente do momento histórico e da posição de cada ser humano no interior das relações sociais. Estou apenas afirmando que ninguém pode viver em sociedade sem realizar um mínimo de apropriação dessas objetivações. Inclusive esse mínimo é histórica e socialmente determinado.

O indivíduo não pode se objetivar sem que se aproprie das objetivações genéricas. Antes de mais nada ele precisa se apropriar da objetivações genéricas em-si, que constituem a base (não no sentido econômico) da vida social. Sem apropriar-se da linguagem, dos objetos e dos usos e costumes ninguém pode existir enquanto ser humano. A apropriação dessas objetivações se realiza ao longo das atividades da vida cotidiana e trata-se de um processo onde simultaneamente o indivíduo se apropria e se objetiva. Ao se apropriar da linguagem a criança o faz objetivando seu pensamento. Reciprocamente, ela forma seu pensamento nesse processo de objetivação através da apropriação da linguagem, que constitui a objetivação da atividade social de pensamento dos seres humanos. HELLER (1977:239), assim se refere a essa relação entre objetivação e apropriação, no que diz respeito às objetivações genéricas em-si:

"As heterogêneas formas de atividade da cotidianidade humana são conduzidas e reguladas por essas três objetivações. As três guiam o conjunto da atividade do homem, porém, apesar disso, existe entre elas uma certa 'divisão do trabalho', na medida em que cada uma delas exerce sua própria função de guia, principalmente sobre uma ou outra manifestação humana. Neste sentido (...) podemos dizer que os utensílios (os produtos humanos) guiam sobretudo a atividade material concreta; os costumes, os modos de comportamento; e a linguagem, o pensamento. E inversamente: os utensílios, as

objetivações objetuais, são sobretudo os produtos do movimento finalizado do trabalho; os costumes são objetivações de modos de vida derivados da produção e da distribuição, assim como de outras atividades sociais; na linguagem se objetiva fundamentalmente o pensamento humano." (grifo no original) [17]

Portanto, assim como as objetivações genéricas em-si sintetizam a atividade social humana, isto é, são produtos dessa atividade, por outro lado elas são o ponto de partida, ou melhor, o fundamento da atividade do indivíduo. O indivíduo somente pode objetivar-se mediado pelas objetivações genéricas. Há aqui uma indissociável relação entre o fato de as objetivações genéricas em-si constituírem para o indivíduo, para a atividade deste homem, um "sistema unitário de referência" e, ao mesmo tempo um "sistema unitário de instrumentos" (ibidem:241). Em outras palavras, quando digo que as objetivações genéricas são mediações indispensáveis na objetivação do indivíduo, é preciso salientar que, ao realizarem essa mediação, elas ao mesmo tempo são instrumentos e guias dessa objetivação. A linguagem, por exemplo, não é apenas um meio de exteriorização do pensamento, mas também sua condutora.

HELLER (1977) analisa as características comuns às objetivações genéricas em-si (ibidem:251-270), as características específicas a cada uma delas, isto é, o "mundo dos objetos", o "mundo dos costumes" e a linguagem (ibidem:271-291); analisa também as formas mais comuns de apropriação das objetivações genéricas em-si na vida cotidiana (ibidem:293-314) e, por fim, analisa os "gêrmens, na vida cotidiana, das necessidades e das objetivações que se dirigem à genericidade para-si" (ibidem: 317-418). Embora essas análises estejam relacionadas ao tema desta tese, isto é, a formação do indivíduo, não poderei entrar aqui nos seus detalhes. Deixo apenas assinalado que a considero bastante significativa não só para uma teoria da formação do

indivíduo, como também para uma teoria educacional. Por exemplo a prática pedagógica escolar poderia ser analisada sob o prisma de sua conceituação enquanto uma prática mediadora entre a formação do indivíduo na vida cotidiana (onde ele se apropria das objetivações genéricas em-si) e a formação do indivíduo nas esferas não cotidianas da vida social, isto é, as esferas das objetivações genéricas para-si.

As objetivações genéricas em-si representam objetivamente o desenvolvimento do homem enquanto ser genérico, mas não traduzem a relação dos homens para com a genericidade. Assim, o desenvolvimento da linguagem, dos objetos e instrumentos, constitui por si só um indicador do desenvolvimento do ser humano, independentemente da ausência de relação consciente dos homens para com esse desenvolvimento da genericidade. A pesquisa arqueológica é uma demonstração do quanto se pode conhecer acerca de uma sociedade extinta, através das objetivações deixadas, que se constituem em testemunho do grau de desenvolvimento alcançado por aquela sociedade.

Uma das diferenças entre as objetivações genéricas em-si e as para-si (ciência, moral, filosofia, arte, etc) reside no fato de que estas últimas, além de representarem objetivamente o desenvolvimento do gênero humano, representam objetivamente também a relação dos homens para com a genericidade (Cf. HELLER, *ibidem*, 233). Não se trata apenas de que elas sejam objetivações do pensamento dos homens sobre a genericidade, sobre o gênero, mas também e não secundariamente, elas são objetivação da relação dos homens com a genericidade. Essa relação não é uma relação só do pensamento, mas da própria vida, da atividade social dos homens. As objetivações genéricas para-si representam o grau de desenvolvimento histórico da relação entre a prática social e a

genericidade, isto é, representam o grau de liberdade alcançado pela prática social humana, como diz HELLER (1977:233):

"O para-si constitui a encarnação da liberdade humana. As objetivações genéricas para-si são expressão do grau de liberdade que o gênero humano alcançou em uma determinada época. São realidades nas quais está objetivado o domínio do gênero humano sobre a natureza e sobre si mesmo (sobre sua própria natureza)." (grifo no original) [18]

Quanto menos alienada for a sociedade, mais constituirão ineliminavelmente parte da objetivação do indivíduo, as objetivações genéricas para-si (a ciência, a arte, a filosofia).

Uma das diferenças entre a apropriação das objetivações genéricas em-si e a apropriação das objetivações genéricas para-si está em que esta última exige, em princípio, a superação do caráter não-consciente, espontâneo, com que se realiza a primeira. Para que se efetive a apropriação das objetivações genéricas em-si, na vida cotidiana, não é necessário que o processo de formação do indivíduo se realize enquanto um processo para-si. Por exemplo, todos aprendemos a falar sem que para isso tenha sido necessária uma relação consciente com a linguagem, tanto da parte dos adultos que nos ensinaram, quanto de nossa parte. Isso de forma alguma pode ser identificado com o processo de alienação. O que não significa que a relação do indivíduo com as objetivações genéricas em-si não se transforme ao longo do processo de construção de uma relação consciente com o gênero humano. Utilizando ainda o exemplo da linguagem oral, na medida em que ela torna-se um componente fundamental de uma determinada atividade, cujo conteúdo caracteriza-se por uma relação consciente com o gênero humano, pode ser necessária uma relação consciente do indivíduo para com sua expressão oral e talvez até para com a expressão oral de seus interlocutores. Assim, por exemplo, se alguém procura transmitir a outras pessoas sua interpretação do pensamento de um determinado filósofo,

certamente fracassará em sua tarefa se não estiver atento para a possibilidade da linguagem filosófica que está utilizando ser compreendida pelos seus interlocutores através de significados cotidianos, não-filosóficos. Isso para não falar na possibilidade do próprio intérprete e expositor não ter se apercebido das diferenças de significado entre certas expressões no interior do pensamento do filósofo em questão e as mesmas expressões quando empregadas no cotidiano da sociedade na qual vive o intérprete. Portanto, nesse exemplo, o conteúdo e a finalidade da exposição requerem uma relação não-espontânea para com a linguagem oral, sem que, entretanto, esta deixe de ser uma objetivação genérica em-si.

A relação do indivíduo com as objetivações genéricas em-si caracteriza-se, além da espontaneidade, também pelo pragmatismo, pelo raciocínio probabilístico, pela analogia, pela hipergeneralização, pela imitação e pelo tratamento aproximativo da singularidade (Cf. HELLER, 1977:293-316). A apropriação das objetivações genéricas em-si e a objetivação do indivíduo através delas, na vida cotidiana, realiza-se em atividades heterogêneas, onde cada atividade exige do indivíduo diferentes capacidades e diferentes tipos e níveis de sentimentos. Na vida cotidiana, na relação com as objetivações genéricas em-si, o indivíduo utiliza todas suas capacidades e sentimentos, porém dirigidos para múltiplas direções, o que significa a impossibilidade de desenvolvimento intenso e consciente de cada uma dessas capacidades e sentimentos (ibidem, 94).

Empregando as categorias lukacsianas de "homem inteiro" e "homem inteiramente" (LUKACS, 1982:318-350), pode-se dizer que na vida cotidiana, na relação com as objetivações genéricas em-si, o indivíduo se objetiva por inteiro, mas não se relaciona

inteiramente, com todo seu ser, com cada uma das heterogêneas atividades que precisa realizar. Entretanto, para se objetivar através das objetivações genéricas para-si, ultrapassando o âmbito da vida cotidiana, o homem precisa homogeneizar sua relação com a objetivação genérica para-si, precisa relacionar-se inteiramente com ela. Como diz HELLER (1989:27):

"Sabemos que a vida cotidiana é heterogênea, que solicita todas as nossas capacidades em várias direções, mas nenhuma capacidade com intensidade especial. Na expressão de Gyorgy Lukács: é o 'homem inteiro' ['ganzer Mensch'] quem intervém na cotidianidade. O que significa homogeneização? Significa, por um lado, que concentramos toda nossa atenção sobre uma única questão e 'suspenderemos' qualquer outra atividade durante a execução da anterior tarefa; e, por outro lado, que empregamos nossa inteira individualidade humana na resolução dessa tarefa. Utilizemos outra expressão de Lukács: transformamo-nos assim em um 'homem inteiramente' ['Menschen ganz']. E significa, finalmente, que esse processo não se pode realizar arbitrariamente, mas tão somente de modo tal que nossa particularidade individual se dissipe na atividade humanogênica que escolhemos consciente e autonomamente, isto é, enquanto indivíduos." (grifos no original)

Neste ponto já é possível responder à pergunta que formulei quando da análise da definição helleriana de objetivações genéricas. Recordando: por que o indivíduo pode se apropriar das objetivações relativamente no mesmo nível, mas não pode se objetivar através delas, no mesmo nível? E, por que nisso reside a diferença fundamental entre as objetivações genéricas em-si e as objetivações genéricas para-si?

Em primeiro lugar, o indivíduo não pode se objetivar através de todas as objetivações genéricas no mesmo nível, porque, como mostrei acima, a objetivação no âmbito de uma objetivação genérica para-si exige o processo de homogeneização, tal como ele foi acima descrito. É claro que tal processo não pode se realizar, para o mesmo homem, com o mesmo nível de intensidade, em todos os seus processos de objetivação. Além do

mais, a objetivação do "homem inteiramente", no âmbito de uma objetivação genérica para-si, ao se tornar a "paixão dominante" na vida do indivíduo, tende a absorver cada vez mais todo o ser do homem, tornando sua objetivação nesse âmbito muito superior às suas outras objetivações em outros âmbitos.

É necessário, porém, fazer aqui a ressalva de que sob as relações sociais alienadas esse processo está longe de ser comum na vida da maioria dos seres humanos. Como diz HELLER (1989:28-29):

"A vida de muitos homens chega ao fim sem que se tenha produzido nem um só ponto crítico semelhante. A homogeneização em direção ao humano-genérico só deixa de ser excepcional, um caso singular, naqueles indivíduos cuja paixão dominante se orienta para o humano-genérico e, ademais, quando têm a capacidade de realizar tal paixão. Esse é o caso dos grandes e exemplares moralistas, dos estadistas (revolucionários), dos artistas e dos cientistas. (...) deve-se afirmar que não apenas sua paixão principal, mas também seu trabalho principal, sua atividade básica, promovem a elevação ao humano-genérico e a implicam em si mesmos. Por isso, para tais pessoas, a homogeneização em 'homem inteiramente' é elemento necessário de sua essência, da atividade básica de suas vidas." (grifos no original)

Também fica claro porque reside nesse ponto a diferença fundamental entre as objetivações genéricas em-si e as objetivações genéricas para-si. Mesmo aquelas pessoas cujas condições de suas vidas lhes permitem unir sua atividade principal a uma paixão dominante orientada para a relação consciente com a genericidade, que podem se objetivar em um nível elevado e de forma intensa através de alguma objetivação genérica para-si, mesmo essas pessoas não deixam nunca de ter sua vida cotidiana e com ela, não deixam nunca de se objetivar de forma cotidiana através das objetivações em-si. Estas não exigirão dessas pessoas a mesma homogeneização exigida pelas objetivações para-si. Isso não deve, porém, ser interpretado no sentido de que

a vida cotidiana e a relação com as objetivações genéricas em-si não sofram a interferência do processo de homogeneização pelo qual passa o indivíduo em sua objetivação para-si. Ao contrário, a relação consciente com a genericidade para-si torna-se, à medida em que vai se desenvolvendo na vida do indivíduo, mediadora na reconstrução da hierarquia das atividades cotidianas e dos valores que dirigem tais atividades. O indivíduo passa a não mais aceitar como "natural" a hierarquia das atividades da vida cotidiana, passa a desfetichizar (não se deve esquecer que isso é sempre uma tendência a uma atitude desfetichizadora) essa hierarquia e essas atividades. Como diz HELLER (1982:11)

"Creio que, no fundamental, a essência da alienação da vida cotidiana não há de ser buscada no pensamento ou nas formas de atividade da vida diária, mais sim na relação do indivíduo com essas formas de atividade, assim como em sua capacidade ou incapacidade para hierarquizar por si próprio essas formas; em sua capacidade ou incapacidade, enfim, para sintetizá-las em uma unidade. De fato, esta capacidade depende da relação que o indivíduo mantém com o não cotidiano, isto é, com as diversas objetivações genéricas para-si." (primeiro grifo no original, segundo grifo meu)

Todo indivíduo forma-se, através dos processos de objetivação e apropriação, um ser genérico, um ser pertencente ao gênero humano. Entretanto, sob as relações sociais alienadas, a maioria dos seres humanos vive quase que exclusivamente no âmbito da genericidade em-si, não se tornando indivíduos para-si, seres genéricos para-si, não construindo sua individualidade enquanto uma singularidade que mantém uma relação consciente, livre e universal com o gênero humano.

Um aspecto muito importante na relação consciente do indivíduo com o gênero humano é o de que, no interior das relações sociais de dominação, portanto alienadas, não se pode, de forma alguma, considerar que tal relação consciente seja

assegurada pelo fato do indivíduo ter contato com as objetivações genéricas para-si, apropriar-se de parte delas, objetivar-se no interior delas. As objetivações genéricas para-si, sendo geradas no interior das relações de dominação, têm tanto uma função humanizadora, como também uma função na reprodução da alienação. Nesse ponto é preciso diferenciar duas coisas: o surgimento e o desenvolvimento das esferas de objetivação genérica para-si é um processo de humanização; isso não significa, porém, que todo conteúdo concreto existente no interior de cada uma dessas esferas seja humanizador. Basta mencionar o exemplo da ciência. Seu surgimento e seu desenvolvimento fazem parte da humanização do gênero humano, mas nem tudo o que se produz pela atividade científica pode ser considerado humanizador. O problema se torna ainda mais complexo porque um determinado conteúdo de um âmbito das objetivações genéricas para-si pode ter um caráter humanizador, mas ser apropriado pelos indivíduos no interior de relações alienadas e então passar a ter uma função não-humanizadora. Novamente cito o caso da ciência, agora pensando na sua produção e apropriação para fins da guerra ou então para fins de produção do lucro. O fato de eu defender que a formação da individualidade para-si tem como condição a mediação da relação do indivíduo com as objetivações genéricas para-si, não significa que a apropriação dessas objetivações pelo indivíduo seja um processo que impulse, por si só, esse indivíduo, no sentido da superação da alienação. Defender essa concepção seria defender uma ilusão iluminista, seria anular a teoria da alienação e reduzir o processo de formação da individualidade para-si à questão da posse ou não-posse de determinadas formas de saber.

### Em Síntese

Meu objetivo com a análise da categoria de gênero

humano foi a de defender a idéia de que a concepção da formação do indivíduo enquanto um ser genérico, isto é, enquanto parte do processo histórico de objetivação do gênero humano, fornece os fundamentos para a compreensão da individualidade humana enquanto síntese de múltiplas determinações. No primeiro item mostrei que a relação do indivíduo com o gênero humano é qualitativamente distinta da relação entre organismo e espécie, o que situa a reflexão sobre a individualidade numa perspectiva que pode superar os modelos biologizantes implícitos a várias teorias psicológicas e pedagógicas. No segundo item mostrei que a concepção histórico-social de gênero humano é qualitativamente distinta da genericidade natural e abstrata tal como ela era concebida por Feuerbach e que a concepção da individualidade que se objetiva de forma cada vez mais livre e universal é distinta da concepção kantiana de anulação da individualidade através de sua total identificação (enquanto tendência) com a espécie humana. No terceiro item abordei a questão de que a historicidade do gênero humano se reflete na estruturação das esferas de objetivação genéricas, especialmente na distinção entre as objetivações genéricas em-si e as para-si, o que traz implicações para a formação do indivíduo, pois sua relação com o mundo é mediada pela sua relação com essas objetivações.

## CAPITULO IV

### A INDIVIDUALIDADE PARA-SI

"O homem rico é, ao mesmo tempo, o homem carente de uma totalidade de exteriorização de vida humana, o homem no qual a própria efetivação existe como necessidade interna, como carência. Não só a riqueza como também a pobreza do homem adquirem igualmente -do ponto de vista do socialismo- um significado humano e, por isso, social. A pobreza é o laço passivo, que faz com que o homem sinta como carecimento a maior riqueza, o outro homem. A dominação em mim da essência objetiva, a explosão sensível de minha atividade essencial, é a paixão que, com isso, se converte aqui na atividade de minha essência."

MARX

No capítulo anterior mostrei que o processo histórico de objetivação do gênero humano caminha no sentido da ascensão da genericidade em-si à genericidade para-si e que essa característica da história do gênero se reflete na estruturação das esferas de objetivação genérica (objetivações genéricas em-si e objetivações genéricas para-si). E a individualidade humana, ao longo desse processo histórico, passa também por transformações? Quais as possibilidades existentes na sociedade atual, de desenvolvimento da individualidade?

Já analisei o fato de que a humanização do gênero humano tem se efetivado sob as relações sociais alienadas, o que implica tanto no fato de que as objetivações genéricas podem assumir formas alienadas e alienantes, quanto no fato de que a vida dos indivíduos não necessariamente reflete a humanização já alcançada pelo gênero.

Neste capítulo pretendo analisar a historicidade da individualidade humana sob dois aspectos. O primeiro aspecto, objeto do primeiro item deste capítulo, é referente ao desenvolvimento histórico da individualidade. Para abordar esse tema analiso o que eu considero esboço, traçado por MARX (1986), nos Grundrisse, de um estudo histórico da individualidade humana. No segundo item deste capítulo, a questão da historicidade da individualidade humana é por mim abordada sob o aspecto da relação entre humanização e alienação, isto é, sob o aspecto de que, nas condições da sociedade atual, enquanto sociedade fundada nas relações sociais alienadas, a análise da individualidade humana não pode se limitar ao conhecimento das características "médias" dos seres humanos, mas precisa sim considerar tais características à luz das possibilidades máximas de objetivação da individualidade livre e universal. Por essa razão analiso a categoria de indivíduo para-si enquanto síntese das possibilidades máximas de desenvolvimento livre e universal do indivíduo e não enquanto uma mera descrição das características comuns à existência empírica da maioria dos indivíduos ou construção de um modelo a-histórico de individualidade humana. Antes de passar aos dois itens deste capítulo, são necessárias algumas considerações sobre o significado com que emprego a expressão individualidade humana, que implica ao mesmo tempo, na singularidade irrepitível de cada ser humano e na intrínseca socialidade dessa singularidade.

Todo ser humano é único, irrepitível, singular. Mesmo nas relações de máxima alienação, quando o ser humano parece se anular totalmente nos esteriótipos fetichizados, padronizando-se segundo os critérios de normalidade ditados pelas relações alienadas, ainda assim cada ser humano continua a ser um indivíduo, ainda que tal individualidade nunca ultrapasse o

âmbito do em-si.

A afirmação de que cada ser humano é um ser único, não encontra muita resistência, não gera grandes polêmicas. Bem diferente é o que ocorre com a tentativa de explicar em que consiste e como se forma essa singularidade de todo indivíduo humano. Como em geral não são explicitados os fundamentos sobre os quais se elabora a concepção de individualidade, tais como a concepção de ser humano (gênero, espécie, etc), a concepção de história, a concepção da relação entre o indivíduo e a história, é freqüente que as tentativas de explicação do que é e de como se forma a individualidade terminem por fazer uma justaposição incoerente de elementos de concepções filosóficas, históricas, sociológicas, antropológicas e psicológicas não apenas distintas como também profundamente conflitantes entre si. Sem a explicitação dos fundamentos da concepção que se tenha de individualidade, o próprio diálogo entre posições diferentes fica bastante prejudicado pois gera-se uma tendência a se pensar que todos estão utilizando os conceitos com o mesmo significado quando, na verdade, cada um o aborda com um significado distinto, posto que construído sobre distintos pressupostos (conscientes ou não).

Antes de mais nada, é preciso distinguir a individualidade biológica, isto é, animal, da individualidade especificamente humana, entendendo-se o significado do termo "humano" tal como ele aparece na obra de Marx, isto é, aquilo que resulta do processo histórico de humanização. A individualidade enquanto fato biológico pode ser constatada no comportamento dos vertebrados superiores. LURIA (1979:50-70), analisando o que ele denomina de "comportamento individualmente variável dos vertebrados", mostra que esses animais, em função do sistema

nervoso ter neles atingido, na evolução biológica, um certo nível de desenvolvimento, são capazes de adquirir formas complexas de variações comportamentais, o que lhes assegura grande capacidade de adaptação a condições ambientais variáveis. Ou seja, na interação adaptativa com o meio ambiente, esses animais formam uma individualidade, isto é, um conjunto singular de comportamentos que lhes garantem a sobrevivência nas condições ambientais dadas. Logicamente que o animal forma essa singularidade comportamental a partir dos mecanismos inatos que lhe são transmitidos por hereditariedade e nos limites das possibilidades de seu organismo. Da mesma forma que qualquer vertebrado superior, os membros da espécie humana, mesmo aqueles que por razões circunstanciais tenham sido criados entre animais, fora da convivência social, possuem uma singularidade biológica assegurada pela própria estrutura do sistema nervoso e pela necessidade de adaptação às condições ambientais. No caso de pessoas criadas entre os animais, elas se adaptam inclusive aos comportamentos típicos da espécie com a qual convivem.

Se por um lado o organismo humano, principalmente a estrutura do seu sistema nervoso, assegura uma singularidade biológica, por outro não reside aí um critério de caracterização da individualidade na sua forma especificamente humana pois, como mostrei acima, essa é uma característica dos vertebrados, isto é, não exclusiva ao ser humano. Onde buscar então, a origem da individualidade na sua forma especificamente humana? Após a análise feita nos três primeiros capítulos desta tese, torna-se fácil afirmar que essa origem está na relação entre objetivação e apropriação. Enquanto que o animal, em sua atividade vital, apenas utiliza a herança da espécie, já dada em seu organismo (mesmo quando ao adaptar-se às condições ambientais ele desenvolva formas singulares e extremamente complexas de

comportamento), isto é, a relação dele com a espécie é o ponto de partida de sua atividade, no caso do ser humano a relação com o gênero não está dada no ponto de partida da atividade, mas sim é construída ao longo desta. Estando o gênero humano objetivado externamente ao organismo dos indivíduos, ou dizendo de forma mais correta, sendo o gênero humano ininterrupta e interminavelmente construído exteriormente ao organismo dos seres humanos, estes formarão sua individualidade através da relação com o ser genérico objetivado. Objetivando-se enquanto um ser humano e, para isso, apropriando-se das objetivações genéricas, cada pessoa tem sua individualidade constituída enquanto resultado da dinâmica da atividade humana, isto é, a relação entre objetivação e apropriação. SEVE (1989:155), assim utiliza as categorias de objetivação e apropriação para analisar a formação da individualidade humana:

"se as capacidades características da humanidade historicamente desenvolvida se tornaram completamente diferentes das aptidões inatas dos vertebrados superiores e do Homo habilis das origens, isso ocorreu porque suas habilidades se acumularam ao longo das gerações, não mais no interior do organismo, ao ritmo ultra-lento da evolução biológica, num genoma que prescreve de antemão, em suas grandes linhas, o destino comportamental limitado do indivíduo, mas no exterior, ao ritmo cada vez mais rápido da história, num mundo socialmente produzido por instrumentos, signos, relações sociais em expansão ilimitada, ultrapassando, de modo infinito, aquilo que cada indivíduo pode disso se apropriar no decorrer de sua existência. Foi graças a essa objetivação que se tornou possível a reprodução indefinidamente ampliada das capacidades humanas desenvolvidas. A sua base de transmissão não está, portanto, inscrita num programa psíquico na criança, mas se encontra socialmente descentrada em relação a ela, inclusive nas realidades não psíquicas, e é graças à sua apropriação parcial, psiquicamente mediada por outrem, que ela se individualiza humanamente por intermédio de uma biografia inesgotavelmente singular." (grifos no original)

Essa citação sintetiza uma série de aspectos que analisei nos capítulos anteriores desta tese. Em primeiro lugar a

questão da existência de uma "humanidade historicamente desenvolvida", que eu sintetizo na categoria de gênero humano e que é diferente do conjunto de características biológicas hereditárias da espécie humana. Em segundo lugar, sendo o desenvolvimento do gênero humano "descentrado" em relação ao organismo dos indivíduos, isso torna possível uma ampliação histórica tão grande das características humano-genéricas, que se torna impossível a identidade entre indivíduo e gênero. Em segundo lugar, o ritmo das transformações do gênero humano é socialmente determinado, não dependendo das alterações genéticas da espécie humana. Em terceiro lugar, a formação da individualidade humana tem como condição sine qua non a apropriação parcial (no sentido de que ninguém pode se apropriar do conjunto da genericidade objetivada) dessa humanidade historicamente desenvolvida, através da mediação de outros seres humanos. Em quarto lugar, essa concepção nada tem a ver com a idéia de que a apropriação das objetivações humanas é um processo de justaposição a uma individualidade existente no ponto de partida da formação de cada ser humano, sendo, ao contrário, uma concepção da individualidade como algo que vai sendo formado ao longo desse processo, ou seja, que ela é resultado e não ponto de partida.

Neste ponto convém fazer uma observação para evitar interpretações unilaterais da relação entre os processos de objetivação e apropriação na formação da individualidade humana. Na citação acima, Sève diz que é graças à apropriação parcial dos resultados objetivados da história humana que a criança se individualiza. Pelo fato da citação aparecer aqui destacada do contexto do texto original, ela poderia ser interpretada de forma unilateral. Por essa razão convém frisar que a individualidade não resulta apenas da apropriação, e que a objetivação não é algo

que se realize apenas quando o indivíduo já está formado, constituído. Apropriação e objetivação não são fases pelas quais o indivíduo passa em sua formação, mas sim dois processos que constituem uma unidade.

Juntamente com a observação de que a formação da individualidade não se reduz à apropriação, é preciso também observar que a categoria de apropriação não pode ser reduzida à sua função na formação da individualidade, isto é, à relação entre o indivíduo e os resultados já existentes da história social. No primeiro capítulo desta tese mostrei que a apropriação é um processo que, antes de mais nada, mediatiza a relação entre o homem e a natureza. No segundo capítulo, ao analisar a socialidade humana, mostrei que a categoria de apropriação refere-se também ao processo coletivo pelo qual os seres humanos apropriam-se das forças sociais já existentes, fazendo com que elas deixem de ser forças genéricas em-si e passem ao plano de forças genéricas para-si. Esse tipo de apropriação não se realiza a não ser através de ações coletivas que se objetivam em termos de transformação das relações sociais. Essa observação é importante porque a categoria de apropriação algumas vezes é reduzida, principalmente na psicologia, ao processo de interiorização, pelo indivíduo, das características humanas objetivadas. Realmente a interiorização é uma forma fundamental de apropriação, mas nem sequer a apropriação na formação da individualidade pode ser reduzida ao processo de interiorização. MARX (1987:176-177), nos Manuscritos de 1844, mostrava que a apropriação é um processo que engloba objetividade e subjetividade, pensamento e atividade:

"Tal como a propriedade privada é apenas a expressão sensível do fato de que o homem se torna objetivo para si e, ao mesmo tempo, se converte bem mais em um objeto estranho e inumano, do fato de

que a exteriorização de sua vida é a alienação da sua vida e sua efetivação sua desefetivação, uma efetividade estranha, a superação positiva da propriedade privada, isto é, a apropriação sensível pelo homem e para o homem da essência e da vida humanas, do homem objetivo, das obras humanas, não deve ser concebida só no sentido do gozo imediato, exclusivo, no sentido da posse, do ter. O homem apropria-se do seu ser global de forma global, isto é, como homem total. Cada uma de suas relações humanas com o mundo -ver, ouvir, cheirar, saborear, sentir, pensar, observar, perceber, querer, atuar, amar- em resumo, todos os órgãos de sua individualidade, como os órgãos que são imediatamente coletivos em sua forma, são, em seu comportamento objetivo em seu comportamento para com o objeto, a apropriação deste. A apropriação da efetividade humana, seu comportamento frente ao objeto, é a manifestação da efetividade humana (...) Além destes órgãos imediatos constituem-se assim órgãos sociais, na forma da sociedade; assim, por exemplo, a atividade imediatamente na sociedade com outros, etc., converte-se em um órgão de minha exteriorização de vida e um modo de apropriação da vida humana." (grifos no original)

Essa passagem dos Manuscritos é muito importante porque ela mostra que a apropriação é um processo amplo, que engloba desde as atividades coletivas de apropriação das obras humanas que se apresentam sob a forma alienada da propriedade privada, até a formação dos sentidos e sentimentos humanos. Essa concepção histórica, social, objetiva, da categoria de apropriação é, segundo penso, fundamental para que a própria formação da subjetividade humana não seja concebida de forma abstrata, como também foi destacado por MARX (1987:179):

"Na indústria material costumeira (...) temos perante nós, sob a forma de objetos sensíveis, estranhos e úteis, sob a forma da alienação, as forças essenciais objetivadas do homem. Uma psicologia para a qual permanece fechado este livro, isto é, justamente a parte mais sensorialmente atual e acessível da história, não pode tornar-se uma ciência efetiva, provida de conteúdo e real. O que se pode pensar de uma ciência que orgulhosamente faz abstração desta grande parte do trabalho humano e que não se sente incompleta, enquanto a tão propagada riqueza do atuar humano não lhe diz outra coisa que não seja o que se pode, talvez, dizer em uma só palavra: carecimento, vulgar carecimento?"

Analisar a formação da individualidade humana é, portanto, muito mais do que analisar os processos de interiorização, ainda que, repito, estes sejam de uma importância fundamental. Não estou, portanto, menosprezando o papel da subjetividade tanto na humanização quanto na alienação dos seres humanos, apenas estou salientando a necessidade de se conceber a categoria de apropriação em seu significado amplo.

### 1. O Desenvolvimento Histórico da Individualidade Humana

MARX (1987:4 e 1983:20), nos Grundrisse, mostra que a individualidade humana passa, através da história, por um processo que evolui, de uma individualidade quase inexistente, dada a estreita dependência em relação ao coletivo (família, tribo, etc) para uma autonomia resultante da apropriação, pelo indivíduo, das forças humanas socialmente criadas:

"Quanto mais se recua na história, mais dependente aparece o indivíduo [das Individuum] e, portanto, também o indivíduo produtor [das produzierende Individuum], e mais amplo é o conjunto a que pertence. De início, este aparece de um modo ainda muito natural, numa família e numa tribo, que é a família ampliada; mais tarde, nas diversas formas de comunidade resultantes do antagonismo e da fusão das tribos. Só no século XVIII, na 'sociedade burguesa', as diversas formas do conjunto social passaram a apresentar-se ao indivíduo [dem einzelnen] como simples meio de realizar seus fins privados, como necessidade exterior. Todavia, a época que produz este ponto de vista, o do indivíduo isolado [den des vereinzelt einzelnen] é precisamente aquela na qual as relações sociais (e, deste ponto de vista, gerais) alcançaram o mais alto grau de desenvolvimento. O homem é no sentido mais literal um zoon politikon, não só animal social, mas animal que só pode isolar-se [sich vereinzeln] em sociedade. A produção do indivíduo isolado [des vereinzelt einzelnen] fora da sociedade -uma raridade, que pode muito bem acontecer a um homem civilizado transportado por acaso a um lugar selvagem, mas levando consigo já, dinamicamente, as forças da sociedade- é uma coisa tão absurda como o desenvolvimento da linguagem sem indivíduos [Individuen] que vivam juntos e falem

entre si." (grifos no original)

Em alemão, MARX (1983:20) faz um jogo de palavras que se perde na tradução. Em alemão existe o termo, de origem latina, "Individuum", com o mesmo significado que indivíduo em português. Mas também pode ser empregado o adjetivo "einzeln", que significa só, isolado, singular. Assim, "einzeln Mensch" significa homem singular, isto é, indivíduo. Esse adjetivo pode ser utilizado como substantivo e, nesse caso, "Einzelner" também pode significar indivíduo, isto é, um ser. Utilizando-se o prefixo "ver", tem-se o verbo "vereinzeln" que significa isolar. A expressão "vereinzelt einzelnen", indivíduo isolado, significa, no meu entender, muito mais do que simplesmente separado de outros indivíduos, mas principalmente a de independência, de alguém que por si só, sozinho, sem participação de outros, realiza algo.

Esse jogo de palavras está relacionado à concepção de individualidade explicitada nessa passagem. O homem não é, na origem da história, um ser que carregue em sua singularidade as capacidades produtivas que lhe permitam produzir as condições de sua existência de forma isolada, um ser independente que depois entra em contato com outros homens. Ao contrário, o homem é desde o início, um ser social, no sentido de uma imediata e total dependência em relação ao conjunto a que pertence e no sentido de quase total indiferenciação entre os integrantes desse conjunto. Quanto menos desenvolvidas as relações entre os homens, menos possibilidade de individualização tem cada ser humano. Para o senso comum e para certas concepções do ser humano pode parecer um paradoxo aquilo que é perfeitamente claro e coerente na concepção marxiana: o homem se torna mais individual e pode desenvolver uma atividade totalmente autônoma, necessariamente através de um grande desenvolvimento das relações sociais, da

realidade humana objetivada e com a plena socialização do indivíduo. Não é casual que MARX (1987:176) nos Manuscritos de 1844, para exemplificar a afirmação de que a atividade humana é sempre social e não apenas quando se apresenta enquanto atividade imediatamente coletiva, dá como exemplo a atividade científica, a atividade do pensador que trabalha sozinho. Trata-se de um tipo de atividade que só surge num determinado nível de desenvolvimento da sociedade e que exige também um determinado nível de apropriação, pelo indivíduo, do conhecimento acumulado socialmente. Sem isso sua atividade não teria as condições para se realizar enquanto atividade intelectualmente autônoma e criativa.

A passagem dos Grundrisse acima citada, se situa numa seqüência de argumentos que Marx apresenta na crítica que faz à concepção, implícita à economia política burguesa, de que a produção e troca de mercadorias seria uma espécie de lei natural, eterna, algo que pertenceria necessariamente ao ser do homem, desde a mais primitiva e remota época. Estando essa característica em cada ser humano, este naturalmente produziria sua mercadoria e encontraria outro ser humano que produziu a sua, travando-se assim um processo de troca de mercadorias, resultante do encontro de dois produtores isolados, ou dois seres humanos, que para essa concepção são expressões idênticas. Marx faz a crítica a essa concepção defendendo os seguintes princípios: o primeiro, que já analisei acima, o de que o homem não é um indivíduo (e menos ainda um indivíduo produtor isolado de mercadorias) já no ponto de partida da história, ele se individualiza à medida em que a complexidade do desenvolvimento das relações sociais permite que ele se liberte da dependência imediata e total de um conjunto de seres humanos ao qual pertence; o segundo princípio defendido por Marx é o de que a

concepção de indivíduos livres é resultado de uma época histórica, a da sociedade burguesa, na qual surgem os pressupostos objetivos e sociais da individualidade livre, mas através da forma alienada de indivíduos que só vêem nas "diversas formas do conjunto social" um "simples meio de realizar seus fins privados" (voltarei a essa forma alienada de manifestação das possibilidades de individualidade livre surgidas contraditoriamente na sociedade burguesa); o terceiro é o de que a concepção burguesa, ao transportar para o início da história essa concepção do produtor isolado, num processo de eternização do individualismo burguês enquanto princípio de vida, esconde uma concepção a-histórica de sociedade (eternização das relações de produção capitalistas).

Entretanto, seria a idéia do produtor isolado, do indivíduo que consegue, com suas próprias forças produzir uma realidade humana, apenas fruto das relações sociais alienadas, apenas uma tentativa, pelo pensamento, de eternização das relações de produção capitalistas? Não, essa idéia expressa, de forma contraditória, aquilo que historicamente surge com a sociedade burguesa, isto é, o fim dos laços naturais que prendiam os indivíduos a circunstâncias sociais particulares com as quais eles se identificavam plenamente por toda sua vida. O produtor isolado de mercadorias é a forma burguesa de manifestação daquilo que constitui um avanço histórico, a possibilidade do indivíduo escolher o tipo de relações e de vida que quer para si. Essa conquista da sociedade burguesa se realiza de forma contraditória porque o fim dos laços naturais significa, no capitalismo, apenas que as relações de dominação deixaram de se apresentar na forma de relações particulares e passaram a se apresentar na forma abstrata e universal de equivalência entre valores de troca. Mas, ainda que de forma alienada, a sociedade capitalista cria os

pressupostos objetivos e subjetivos do desenvolvimento da livre individualidade. A noção de um produtor isolado carrega essa contradição pois, por um lado, expressa a concepção que eterniza as relações sociais burguesas (ao não conceber a produção de mercadorias enquanto característica de um modo de produção histórico e sim enquanto uma propriedade intrínseca à individualidade humana) e, por outro lado, expressa um valor cuja plena realização exige a superação das relações sociais alienadas, isto é, o valor da individualidade capaz de sintetizar as forças sociais e de objetivar-se através delas. Não me parece casual que ao definir como "absurda" a noção de um produtor isolado, Marx abra um parêntesis para mencionar a aparentemente insignificante excessão constituída pela situação de um "civilizado" que "é transportado por acaso para um lugar selvagem". No início desse caderno dos Grundrisse, MARX (1987:3) ironiza Smith e Ricardo que partem da idéia de um caçador ou um pescador isolados, dizendo que tais produtores isolados "pertencem às pobres ficções das robinsonadas do século XVIII". Mas a menção ao homem que acidentalmente é transportado para um lugar selvagem, "levando consigo já, dinamicamente, as forças da sociedade", não seria uma idéia extraída justamente do romance Robinson Crusoe? Por que Marx faz então essa observação, quando havia acabado de criticar tão enfaticamente as robinsonadas? Penso que a resposta a isso está justamente nas palavras "levando consigo já, dinamicamente, as forças da sociedade". Quando critica as robinsonadas Marx está criticando a postura metodológica de transpor para o início da história aquilo que só é possível enquanto um resultado dela. Quando faz a observação de que um homem acidentalmente perdido em um lugar selvagem pode produzir sozinho sua existência, Marx está justamente mostrando que o individuo pode se objetivar, pode produzir isoladamente,

porque apropriou-se das forças sociais, porque pode colocá-las em ação através de sua atividade, pode objetivá-las em uma realidade que ele humanize através do seu trabalho. Esse é o conteúdo universal da idéia do produtor isolado, o conteúdo universal de Robinson Crusoe, isto é, o fato de que a partir da sociedade capitalista o homem já não encontra, nas condições objetivas de existência, uma natureza, como seu corpo. Essas condições podem ser por ele criadas e transformadas. Como diz FEHER (1972:21-22):

"o romance de Defoe é a cosmogonia das capacidades produtivas burguesas, sendo igualmente um poema épico centrado sobre um herói, além de ter a grande vantagem emancipadora em relação ao modelo original [a epopéia - N.D.] de manifestar como traço positivo o estado de abandono por Deus. Aí, o homem só pode recorrer a si mesmo, não tem outro apoio a não ser suas próprias forças e é assim que ele leva a efeito uma operação de autocriação. Podemos zombar do espírito limitado da burguesia inglesa da qual Defoe se faz o porta-voz, quando, numa ilha deserta, ele recria os sistemas de preconceitos de seu país, mas -de fato- o caminho leva diretamente de Robinson à Fenomenologia do Espírito (naturalmente afastando gradualmente a idéia de qualquer "robinsonada"). É precisamente o ideal da autocriação que assegura, ao romance de Defoe -e, em princípio, a todos os romances- uma supremacia puramente artística em relação ao seu antigo concorrente [a epopéia - N.D.]. Para este, a reprodução material da vida não passava de um elemento secundário, ainda que indispensável da existência heróica; no romance, esta recriação exige o máximo de energias e mais de uma vez requer também o heroísmo; e o que de certo modo perde em sublimidade recupera adiante graças ao estado humanizado geral da esfera da existência." (grifos no original)

Assim, a referência marxiana ao homem que pode produzir isoladamente porque possui potencialmente as forças sociais, torna-se reveladora daquilo que Robinson Crusoe traduzia artisticamente, para além de seu conteúdo burguês: o fato das forças produtivas e das relações sociais terem atingido um estágio tal de desenvolvimento, que torna possível aos homens se individualizarem a ponto de determinarem autonomamente os rumos de sua vida. Para isso não precisam naufragar em uma ilha deserta, pois a própria atomização a que os indivíduos estão

sujeitos na sociedade capitalista não deixa de ser uma forma alienada dessa possibilidade. Torna-se muito claro o alcance metodológico, na tentativa de compreensão da individualidade humana, da formulação marxiana de que o homem não é apenas um animal social, isto é, um ser que vive de forma gregária, mas um ser que só pode individualizar-se em sociedade.

Mas por que Fehér diz que o caminho leva de Robinson à Fenomenologia do Espírito, de Hegel? O que há de comum entre esse romance e essa obra filosófica? Justamente a concepção do ser humano como um ser autocriador. Como diz MARX (1987:203), nos Manuscritos de 1844:

"A grandeza da Fenomenologia hegeliana e de seu resultado final -a dialética da negatividade na qualidade de princípio motor e gerador- consiste, de uma parte, em que Hegel compreenda a autogeração do homem como processo, a objetivação como desobjetivação, alienação e superação dessa alienação; em que compreenda então a essência do trabalho e conceba o homem objetivado, verdadeiro, pois esse é o homem efetivo como o resultado de seu próprio trabalho." [MARX (1987:204), porém, acrescenta que:] "Hegel se coloca no ponto de vista da economia política moderna. Concebe o trabalho como a essência do homem, que se afirma a si mesma; ele só vê o lado positivo do trabalho, não seu lado negativo. O trabalho é o vir-a-ser para si do homem no interior da alienação ou como homem alienado."(grifos no original)

Nesse ponto, a crítica, sob o referencial marxiano, a Hegel, a Defoe, a Smith e a Ricardo é a mesma, qual seja, a crítica a um pensamento que é a objetivação da forma burguesa de conceber a autocriação do ser humano. Um pensamento que eterniza, quando olha tanto para o passado quanto para o futuro, aquilo que é um produto da sociedade burguesa: no capitalismo, a relação do homem com a atividade de produção material da existência se destaca das relações particulares e se apresenta sob a forma abstrata de relação entre produtor e produto (mercadoria). Mas a eternização da forma alienada do ser humano enquanto produtor de

mercadorias, a concepção da essência do homem como sendo o trabalho na sua forma capitalista, ainda que se constituam em expressão da consciência de uma classe, possuem um núcleo genérico universal que ultrapassa essa consciência: é a atividade do homem que constrói uma realidade humana tanto objetiva quanto subjetivamente. Isso é válido tanto para o desenvolvimento histórico do gênero humano, quanto para a vida do indivíduo. Assim como o gênero humano nada mais é do que o resultado da atividade (no amplo sentido do termo) de todas as gerações de seres humanos, o indivíduo, inserindo-se nesse curso da história, forma sua individualidade através de sua atividade no interior de determinadas relações sociais.

Eu não poderei aqui analisar sequer em grandes linhas o desenvolvimento concreto da individualidade humana, nas formas que esta assumiu naquelas sociedades que constituíram a linha fundamental do desenvolvimento do gênero humano, da qual resultou o surgimento da sociedade capitalista. Limitarei aqui minha análise a uma concepção apresentada por Marx nos Grundrisse, que contém aquilo que poderia ser chamado de um fio condutor para um estudo histórico da individualidade humana. Trata-se da passagem das sociedades "naturais", "estáticas" (todas as sociedades pré-capitalistas), para a sociedade capitalista enquanto a primeira sociedade dinâmica, a primeira sociedade puramente social. Essa passagem gera uma alteração qualitativa na individualidade humana, porque gera uma alteração qualitativa não só na dinâmica da reprodução social, como também na dinâmica da reprodução dos indivíduos.

Nos Grundrisse, MARX (1986:85) divide a história humana em três grandes estágios que podem ser considerados como três grandes estágios do desenvolvimento da individualidade humana:

"As relações de dependência pessoal (a princípio sobre uma base totalmente natural) são as primeiras formas sociais, nas quais a produtividade humana se desenvolve somente em um âmbito restrito e em lugares isolados. A independência pessoal fundada na dependência em relação às coisas é a segunda forma importante na qual chega a constituir-se um sistema de metabolismo social geral, um sistema de relações universais, de necessidades universais e de capacidades universais. A livre individualidade, fundada no desenvolvimento universal dos indivíduos e na subordinação de sua produtividade coletiva, social, como patrimônio social, constitui o terceiro estágio. O segundo cria as condições do terceiro." (grifo no original) [1]

Assim, o primeiro estágio do desenvolvimento histórico da singularidade humana é constituído por todas as sociedades pré-capitalistas. Nesse estágio os indivíduos produzem a existência humana através de relações concretas, determinadas, pessoais, locais. Nesse estágio, segundo MARX (1986:84):

"o indivíduo, ou o indivíduo natural ou historicamente ampliado na família ou na tribo (e depois na comunidade), se reproduz sobre bases diretamente naturais, nas quais sua atividade produtiva e sua participação na produção está orientada para uma determinada forma de trabalho e de produto, e sua relação com os outros está determinada precisamente desse modo." [2]

Portanto, nesse primeiro estágio, a individualidade humana é ainda uma individualidade que se realiza de forma limitada, de forma particular. Isso porque a produção da existência humana também se realiza enquanto produção particular, de uma riqueza particular, isto é, "o objetivo econômico é a produção de valores de uso" (MARX, 1986:444).

Marx chama, nos Grundrisse, as sociedades pré-capitalistas de sociedades naturais porque nelas os homens se relacionam com as condições sociais de sua existência (seu "corpo inorgânico", ibidem:448) da mesma forma que se relacionam com as condições naturais-biológicas de sua existência (seu corpo orgânico). Enquanto "naturais", as condições de existência do

indivíduo não resultam exclusivamente de seu trabalho, mas são dadas pelo fato dele pertencer a uma comunidade, isto é, tais condições são pressupostos de sua existência. MARX (1986:444-445), analisa a reprodução dos indivíduos nas sociedades naturais, enquanto um processo no qual há:

"1) apropriação da condição natural do trabalho - da terra como instrumento original de trabalho e por sua vez como instrumento originário de trabalho e, por sua vez, como laboratorium [como o locus do labor, o local do trabalho - N.D.], como reservatório de matérias primas - não através do trabalho, mas sim como pressuposto do trabalho. O indivíduo comporta-se com as condições objetivas do trabalho simplesmente como algo seu, comporta-se com elas tratando-as como natureza inorgânica de sua subjetividade [do ser do sujeito - N.D.], na qual esta se realiza; a principal condição objetiva do trabalho não se apresenta como produto do trabalho, mas sim se faz presente como natureza; por um lado, o indivíduo vivente, por outro, a terra, como condição objetiva da reprodução deste; 2) porém este comportamento com o sólo, com a terra, como propriedade do indivíduo que trabalha - o qual, em consequência, já desde o princípio não aparece nesta abstração, como mero indivíduo que trabalha, mas sim que tem na propriedade da terra um modo objetivo de existência, que constitui um suposto de sua atividade, tal como sua pele, seus órgãos dos sentidos, os quais sem dúvida também reproduz no processo vital, e os desenvolve, etc., porém que, por seu lado, constituem um pressuposto desse processo de reprodução -, está igualmente mediado através da existência natural, em maior ou menor grau desenvolvida historicamente e modificada, do indivíduo como membro de uma comunidade. (...) Se as condições objetivas de seu trabalho estão pressupostas como pertencentes a ele, também ele está pressuposto como membro de uma comunidade, através da qual é mediada sua relação com o sólo. Sua relação com as condições objetivas do trabalho é mediada por sua existência como membro da comunidade; por outro lado, a existência efetiva da comunidade está determinada pela forma determinada de sua propriedade das condições objetivas do trabalho." (grifos no original) [3]

Essa passagem contém alguns elementos que precisam ser analisados mais de perto. Em primeiro lugar, Marx utiliza as expressões: "condição natural do trabalho", "natureza inorgânica de sua subjetividade", "natureza". Para se compreender porque Marx utiliza o termo natureza em relação às condições objetivas do trabalho nas sociedades pré-capitalistas, é preciso não

esquecer que sua concepção do ser humano é histórica, ou seja, a socialidade humana, uma das cinco categorias que caracterizam a concepção marxiana de essência humana, se desenvolve historicamente. Quando se afirma que o homem é um ser social, que todo homem é um ser social, isso não significa que o caráter qualitativo dessa socialidade não se altere ao longo da história. A concepção marxiana do desenvolvimento histórico da socialidade é a de que o homem evolui de uma socialidade em-si a uma socialidade para-si. Na socialidade em-si os homens se relacionam com as condições sociais da existência humana da mesma forma que se relacionam com as condições naturais, ou seja, como pressupostos de sua atividade e não como objetivações humanas. Os homens vivem a socialidade, mas não mantêm uma relação consciente com ela. Em outras palavras, há uma identificação espontânea entre o indivíduo e as condições objetivas de sua existência (os meios de produção da existência e a comunidade). Não há possibilidade, nas sociedades naturais, de existência da individualidade em outras condições objetivas que não aquelas existentes como pressupostos, assim como não existe indivíduo sem um corpo. Daí a metáfora "corpo inorgânico".

Outro aspecto da citação acima é o de que o indivíduo, nesse primeiro estágio do desenvolvimento histórico da individualidade humana, se relaciona com as condições objetivas do trabalho (condições objetivas da objetivação do indivíduo) "como natureza inorgânica de sua subjetividade, na qual esta se realiza". Isso significa que a individualidade nas sociedades naturais só existe sob a forma de unidade imediata com as condições "naturais" da existência. A individualidade se constitui, nesse contexto histórico, apenas à medida em que se identifique com as condições objetivas dadas. Daí que a terra, a propriedade da terra, é o "modo objetivo de existência" do

indivíduo, um "pressuposto de sua atividade assim como sua pele, seus órgãos dos sentidos", etc. Ou seja, nas sociedades naturais, a vinculação do homem às condições particulares de produção da existência é parte inseparável de sua individualidade. Essa vinculação estabelece as formas e os limites de sua objetivação através do trabalho. Daí que ele, o indivíduo, não pode ser concebido, nesse estágio, na forma abstrata de um indivíduo que trabalha, mas na forma concreta de um indivíduo que trabalha com a terra, produz valores de uso através do trabalho na e com a propriedade da terra. E mais do que isso, essa individualidade é concreta também pelo fato de que essa sua vinculação com as condições objetivas do trabalho é mediada pelo fato de que esse indivíduo é também indissociavelmente "membro de uma comunidade" (Mitglied einer Gemeinde - Cf. MARX, 1983:393). Sua forma de existência singular está, portanto, determinada, circunscrita, também ao âmbito da existência enquanto membro daquela comunidade. A comunidade, por sua vez, tem como base de sua existência uma determinada forma de propriedade das condições objetivas de trabalho, de produção da existência.

As condições da reprodução do indivíduo nas sociedades naturais se constituíam não só em pressupostos naturais de sua existência, mas também em limites cuja transposição implicava na destruição da própria comunidade. A reprodução dos indivíduos e da base material de sua existência, só é compatível com a "comunidade natural" quando não cria necessidades novas cuja satisfação requeira a superação dos limites naturais. Daí MARX (1986:446-447) afirmar que o desenvolvimento tanto do indivíduo quanto da sociedade, por maior que pareça, na verdade não pode, nas sociedades naturais, ser livre e pleno:

"Para que a comunidade prossiga existindo segundo o modo antigo, tal como ele é, é necessária a reprodução de seus membros sob as condições

objetivas pressupostas. (...) Se o indivíduo modifica sua relação com a comunidade, modifica desse modo a comunidade e atua sobre ela de forma destrutiva, assim como sobre seu pressuposto econômico. (...) a reprodução das relações pressupostas entre o indivíduo e sua comunidade - relações em maior ou menor grau naturais ou produto de um processo histórico, porém tradicionais - e de uma existência objetiva determinada, para ele pré-determinada, tanto com relação às condições do trabalho como com relação a seus companheiros de trabalho e de tribo, é o fundamento do desenvolvimento, que, em consequência, é a partir daí um desenvolvimento limitado, porém que, ao trazer a superação dos limites, representa decadência e ruína. (...) Podem dar-se aqui grandes desenvolvimentos dentro de um âmbito determinado. Os indivíduos podem parecer grandes. Porém não há que se pensar aqui em um desenvolvimento livre e pleno, nem do indivíduo, nem da sociedade, pois tal desenvolvimento está em contradição com a relação originária." (grifos no original, colchetes da edição citada) [4]

Essa é a razão pela qual essas sociedades podem ser chamadas de sociedades estáticas. Sua reprodução precisa se realizar enquanto perpetuação das condições objetivas de produção material da existência e manutenção das relações sociais tradicionais. Quando o desenvolvimento da produção ou as relações entre os homens criam necessidades que ultrapassam a reprodução dessas condições pré-determinadas, começa o processo de decadência dessa sociedade. Assim como essas sociedades podem ser chamadas de estáticas, o mesmo pode ser dito em relação à individualidade dos homens que nela vivem. O caráter estático da individualidade nessas sociedades se efetiva sob vários aspectos. Um deles é o da predominância da tradição, da "orientação para o passado" (HELLER, 1989:89), da valorização e imitação das gerações antigas pelos jovens. Se a sociedade não se altera qualitativamente, então a experiência das pessoas mais velhas passa a ser de grande valia para as crianças e os jovens. Outro aspecto do caráter estático da individualidade nessas sociedades é o de que ao alcançar a idade adulta (os critérios para se considerar alguém adulto são variáveis de uma sociedade para

outra) o indivíduo está "pronto", como mostra HELLER (1977:22):

"Em épocas estáticas e nas comunidades naturais (por exemplo, em uma comunidade de servos da gleba da Alta Idade Média), uma vez alcançada a idade adulta, se estava já de posse do 'mínimo' da vida cotidiana. O que se seguia era somente uma acumulação de experiências de vida, no campo do trabalho ou da comunicação, porém já não era posta em dúvida a capacidade de reproduzir-se por parte dos singulares. Note-se, todavia, que, inclusive em tais sociedades, a aquisição perdia qualquer valor quando o singular era retirado de seu ambiente natural. Por exemplo, quando era recrutado no exército devia aprender muitas coisas novas para chegar a ser um bom soldado e reproduzir-se como singular." [5]

Um terceiro aspecto do caráter estático da individualidade humana nas sociedades naturais é o da vinculação à experiência de vida localizada, isto é, sob determinadas condições particulares. LURIA (1990) em uma pesquisa realizada na década de 30, levanta uma série de dados sobre a forma de pensar de pessoas que viviam em condições semelhantes às de uma sociedade "natural" e, dentre esses dados, um que aparece com bastante nitidez, é o da recusa por parte das pessoas entrevistadas, a extraírem conclusões de raciocínios na forma de silogismos, na medida em que isso exigia a aceitação de premissas gerais que ultrapassavam o quadro da experiência local. Um dos silogismos apresentados tinha os seguintes dizeres: "No norte, onde há neve, todos os ursos são brancos. Novaya Zemlya fica no norte e lá sempre neva. De que cor são os ursos lá?" (ibidem:145). A resposta dada por um dos entrevistados é bastante ilustrativa tanto da limitação da individualidade às condições locais, quanto do valor atribuído à tradição e experiência dos mais idosos (ibidem:146):

"Se um homem de sessenta ou oitenta anos tivesse visto um urso branco e tivesse contado sobre isso, se acreditaria nele, mas eu nunca vi um e, portanto, não posso dizer. Esta é minha última palavra. Aqueles que viram podem dizer e aqueles que não viram não podem dizer nada!"

Ainda que outros aspectos do caráter estático da individualidade nas sociedades naturais pudessem ser analisados, esses três já são suficientes para meu objetivo aqui, qual seja, o de analisar o fio condutor traçado por Marx, do desenvolvimento histórico da individualidade humana.

Nesse fio condutor o segundo estágio é o da sociedade burguesa. O capitalismo surge como a sociedade que destrói a unidade natural entre indivíduo, comunidade e condições objetivas de produção. Isso tem um significado histórico humanizador, porque derruba os limites intransponíveis, nas sociedades naturais, tanto no âmbito da produção material, quanto nos da reprodução social e da reprodução do indivíduo. Em termos da individualidade, isso cria os pressupostos para que ela se desenvolva enquanto individualidade livre e universal. É necessário analisar aqui alguns aspectos do processo de criação desses pressupostos pelo capitalismo, através da universalização da alienação.

Na teoria da história de Marx, o capitalismo é, ao mesmo tempo, o fim de uma era e o início de outra. A sociedade burguesa é, para Marx, a última sociedade na qual as relações sociais não estão submetidas ao controle consciente dos indivíduos livremente associados. O capitalismo é, nesse sentido, o grau historicamente mais elevado de objetivação alienada das forças essenciais humanas. Ao ser superado o capitalismo, isto é, ao serem essas forças essenciais re-apropriadas pelos indivíduos livremente associados, estará se encerrando a "pré-história" humana. Assim o capitalismo marca o fim da pré-história e o início da verdadeira história humana. Por que pré-história? Porque para Marx a história verdadeiramente humana é aquela na qual as cinco componentes da essência humana podem se desenvolver

não apenas na forma de ser-em-si, mas na forma de ser-para-si e de ser-para-nós. A verdadeira história humana é, para Marx, a história onde os homens, através de sua atividade social, poderão objetivar-se de forma plena, rica, sem barreiras intransponíveis, relacionando-se de forma consciente com a universalidade do gênero humano, tornando-se assim, indivíduos livres e universais. Isso não poderia acontecer sem que fossem derrubados os limites impostos pela naturalidade das condições de existência nas sociedades pré-capitalistas. Ou seja, isso não poderia acontecer sem a passagem das sociedades naturais para as sociedades sociais, das sociedades estáticas para as sociedades dinâmicas, da produção restrita e localizada para a produção universal.

O capitalismo é a primeira sociedade puramente social da história, porque nela os indivíduos não formam uma unidade imediata e natural com as condições de existência. Essas condições não determinam, já no nascimento de cada ser humano, os limites de sua vida (ainda que as relações de dominação tornem praticamente impossível, para a grande maioria, ultrapassar os estreitos limites da luta pela sobrevivência). O fato dos homens não formarem uma unidade imediata e natural com as condições de existência, significa que eles têm que se relacionar com elas enquanto realidades externas ao seu ser singular. Essas condições fazem parte do ser da sociedade e os indivíduos têm que se relacionar com esse ser da sociedade para poderem sobreviver. Ao adquirirem essa autonomia em relação à individualidade concreta dos homens, as forças sociais, no capitalismo, podem se desenvolver de forma objetiva e universal, sem nenhum limite local. No capitalismo, portanto, pela primeira vez na história, as relações sociais se libertam totalmente dos laços naturais, razão pela qual a sociedade burguesa é considerada por Marx como

a primeira sociedade puramente social. Mas como se trata de uma sociedade onde ainda predominam as relações sociais de dominação, as relações alienadas, o capitalismo não se realiza plenamente enquanto sociedade social, isto é, nele as forças sociais ainda se apresentam à consciência fetichizada como forças naturais. Daí que, nos Manuscritos de 1844, MARX (1987:177-178) refere-se ao homem como um ser que será plenamente social apenas com a superação da alienação, da propriedade privada:

"o homem só não se perde em seu objeto quando este se configurar como objeto humano ou homem objetivado. E isso somente será possível quando se lhe configurar como objeto social e quando ele mesmo se configurar como ser social, assim como a sociedade se configurará nesse objeto como ser para ele."

Portanto, o fato do capitalismo ser qualitativamente distinto das sociedades naturais, não significa que no capitalismo os homens tenham superado a alienação das relações sociais, mas sim que elas se tornaram dinâmicas, a vida dos homens passou a ser determinada pelas relações sociais das quais eles participam ao longo de suas vidas e não por condições com as quais eles estejam naturalmente unidos desde seu nascimento. Um exemplo clássico desse processo é dado por MARX (1984:261-280), no Capital, no capítulo sobre "A Assim Chamada Acumulação Primitiva", onde ele mostra que a formação da massa de trabalhadores prontos a vender sua força de trabalho para a indústria inglesa foi gerada através da separação à força, dos camponeses da terra enquanto seu meio de trabalho. Desfeita a unidade natural entre os indivíduos e as condições objetivas de sua existência, eles estavam "livres" para obter a reprodução de sua existência através não mais de um tipo particular de trabalho, mas na forma abstrata de venda da sua força de trabalho.

A produção nas sociedades naturais, como mostrei acima,

tinha necessariamente que se limitar à reprodução das condições objetivas de existência das comunidades. Quando a produção começava a romper com esses limites, isto é, começava a criar necessidades qualitativamente novas, que começavam a tornar impossível à comunidade continuar apenas a reproduzir-se sob as mesmas bases econômicas e sociais, tinha início o processo de dissolução da comunidade. Nesse sentido, a reprodução das comunidades naturais era estática. O capitalismo inaugura a era das sociedades cuja reprodução é dinâmica, ou seja, ela gera sempre necessidades qualitativamente novas, que acarretam uma constante modificação do ser social. No capitalismo isso ocorre porque a produção não se dirige para a satisfação de necessidades particulares e locais, mas sim para a produção de riqueza. MARX (1986:447) diz que no capitalismo "a produção aparece como objetivo do homem e a riqueza como objetivo da produção". As barreiras naturais têm que ser derrubadas pelo capitalismo, porque a reprodução do capital não se realiza sem a universalização da relação entre valores de troca. É preciso que tudo tenha seu valor de troca, que todas as objetivações sejam mercadorias, que a sociedade seja determinada pelo mercado. No capitalismo a produção material se liberta dos entraves locais porque na produção de mercadorias, o valor de uso se subordina ao valor de troca. O fundamental na produção passa a ser não as qualidades particulares dos objetos produzidos por sujeitos singulares, mas sim a quantidade de valor contida no que é produzido, assim como a quantidade de valor da força de trabalho. A mediação para essa universalização abstrata da produção é o dinheiro, como mostra MARX (1986, 159):

"Enquanto o trabalho é trabalho assalariado e sua finalidade é imediatamente o dinheiro, a riqueza em geral é posta como seu objeto e finalidade. (...) O dinheiro como finalidade converte-se aqui no meio da laboriosidade universal. A riqueza universal é produzida com a finalidade de obter-se a posse de

seu representante. De tal modo se abrem as fontes reais da riqueza. Porque ao ser a finalidade do trabalho não um produto particular que está em uma relação particular com as necessidades particulares do indivíduo, mas sim o dinheiro, ou seja, a riqueza em sua forma universal, a laboriosidade do indivíduo passa a não ter nenhum limite; é agora indiferente a qualquer particularidade e assume qualquer forma que sirva para esse fim; é rica de inventividade na criação de novos objetos destinados à necessidade social, etc. (...) Uma industriabilidade universal é possível somente ali onde a retribuição do indivíduo é dinheiro. De outro modo são possíveis somente formas particulares de diligência na produção." (grifo no original) [6]

O processo histórico que cria as condições para o surgimento e desenvolvimento da sociedade capitalista separa o trabalhador da propriedade dos meios de produção, rompe a unidade imediata na qual ele se encontrava com esses meios, nas sociedades naturais. Agora, para reproduzir a si próprio e à sociedade, o trabalhador tem que se defrontar com as condições de produção como forças "externas" a ele. O termo "externas" nesse contexto da análise dos Grundrisse, significa que são forças que não se relacionam com a concreticidade do ser do indivíduo, mas apenas com este ser na sua forma abstrata de produtor de mercadorias. A unidade imediata que nas sociedades naturais existia entre o ser do indivíduo e as condições objetivas, ao ser dissolvida, faz com que o indivíduo tenha que se haver com as condições de produção mediado pelo valor de troca de sua força de trabalho. Por isso é uma relação abstrata. A universalidade das relações humanas é criada, sob o capitalismo, sob a forma abstrata de universalidade do mercado, da equivalência entre valores de troca. Enquanto que nas sociedades naturais o indivíduo se objetivava através de seu trabalho em um âmbito limitado, particular, no capitalismo o indivíduo se objetiva de forma universal, pois o produto do seu trabalho possui intrinsecamente a universalidade do valor de troca, a universalidade do dinheiro. Ao produzir dinheiro, o trabalho se

transforma em um processo de objetivação universalizante, só que sob a forma alienada.

Quais as conseqüências desse processo, para o processo histórico de desenvolvimento da individualidade humana? Criam-se os pressupostos da individualidade plena, livre e universal mas: 1) a liberdade aparece, para quem vende sua força de trabalho, apenas enquanto destruição das relações de dependência fundadas nos laços naturais, relações de dependência pessoais, para assumirem a forma de relações de dependência material (a objetividade do capital) e portanto, reduzem-se a uma relação geral e abstrata de dependência entre os homens e o mercado (Cf. MARX, 1986:92); 2) a universalidade da produção não significa, para os indivíduos, o desenvolvimento de sua individualidade enquanto uma individualidade multilateral e rica, plena de conteúdo, uma objetivação do seu ser em níveis cada vez mais elevados, mas sim a redução dessa objetivação à produção de valores de troca, de mercadorias, e o esvaziamento do seu ser a um consumidor de valores de troca, como mostra MARX (1987:177), quando afirma que os sentidos humanos se reduziram ao sentido do ter e que "o ser humano teve que ser reduzido a essa absoluta pobreza, para que pudesse dar à luz a sua riqueza interior partindo de si".

No meu entender, o ponto crucial para se compreender o fio condutor traçado por MARX, do desenvolvimento histórico da individualidade humana, reside justamente nesse caráter contraditório do "segundo estágio", isto é, o fato de que o capitalismo gera ao mesmo tempo e no mesmo processo, a máxima alienação, a "absoluta pobreza", e as condições para o terceiro estágio, que é o dos indivíduos livres e universais. Essa contradição é expressa com clareza nos Grundrisse, onde MARX

(1986:479) diz o seguinte:

"...a forma mais extrema da alienação, na qual o trabalho, a atividade produtiva, aparece, no que diz respeito a suas próprias condições e seu próprio produto na relação do capital com o trabalho assalariado, é um ponto de passagem necessário e por isso contém em si, ainda quando de forma invertida, apoiada sobre a cabeça, a dissolução de todos os pressupostos limitados da produção e, mais ainda, produz e cria os pressupostos não condicionados da produção e, por isso, as condições materiais plenas para o desenvolvimento universal, total, das forças produtivas dos indivíduos." [7] (grifos no original)

E nos dias de hoje, em que ponto estamos desse processo? Sem dúvida que as condições econômicas, políticas e tecnológicas são hoje bem diversas daquelas da Europa de meados do século passado. Mas o capital continua se universalizando e, com ele, ainda continua o processo de criação dos pressupostos da individualidade livre e universal. Talvez hoje se possa dizer que a derrubada das barreiras locais (que cerceam a objetivação universal do homem) pelo capital tem sido um processo mais longo do que Marx podia prever em seu tempo, mas não se pode negar que esse processo continua seu percurso. SEVE (1989:170), denomina de "revolução biográfica", os processos de transformação pelos quais passa a vida das pessoas na França neste final de século e de milênio, mostrando que essa "revolução" se apresenta com aquele mesmo caráter contraditório:

"Formadas no interior do capitalismo em crise, as pressuposições da livre individualidade para todos trazem a terrível marca de seus limites e antagonismos. O que atualmente parece expandir-se de modo mais rápido, num mundo em que a dominação do dinheiro-capital produz tantos progressos destrutivos e tantas liberdades frustrantes, é a universalidade abstrata de indivíduos que amiúde são mais desenraizados que emancipados, mais atomizados que autônomos, mais disponíveis que polivalentes, mais afoitos que clarividentes. O enorme impulso na direção do desenvolvimento integral da individualidade parece até mesmo afundar-se nas piores decomposições de suas formas alienadas, sobre as quais floresce o individualismo selvagem. (...) Ser um homem completo, ir ao limite

de suas virtualidades, recompor seu emprego do tempo, controlar sua vida num mundo verdadeiramente passível de ser vivido: tais coisas não passam ainda de possibilidades e aspirações, mas existem, ampliam-se e sem dúvida esperam somente a sua forma política adequada para se tornarem uma força histórica fundamental."

Sêve aborda uma questão fundamental: a da livre individualidade enquanto "uma força histórica fundamental" na superação da alienação da sociedade burguesa, isto é, nos termos de Marx, na passagem para o "terceiro estágio". Se o capitalismo cria, de forma alienada e alienante, os pressupostos para o desenvolvimento da individualidade livre e universal, não me parece possível, principalmente nos dias de hoje, acreditar que a passagem para o "terceiro estágio" possa se realizar sem um difícil e contraditório, porém necessário, processo de elevação da individualidade em-si à individualidade para-si, buscando-se conduzir esse processo, em todos os âmbitos da vida humana, aos máximos limites possíveis nas condições da sociedade alienada.

Entendo que a passagem para o "terceiro estágio" do desenvolvimento da individualidade humana não se realizará se os homens não se apropriarem das possibilidades já existentes de ascensão à individualidade para-si. A criação de uma realidade social na qual singularidade seja sinônimo de individualidade livre e universal, não se realizará a não ser enquanto uma obra coletiva de indivíduos que se unam para criar conscientemente formas de vida não-alienada e lutar por uma sociedade na qual essas formas de vida possam se desenvolver livremente.

Postular a necessidade do desenvolvimento da individualidade livre e universal ao longo do próprio processo de superação da sociedade capitalista que, enquanto sociedade alienada, limita a individualidade, equivale a postular que a superação do capitalismo terá que ser uma obra coletiva de

indivíduos autônomos e não um movimento de massas conduzidas heteronomamente por uma vanguarda. SEVE (1989:173), por exemplo, analisando a "crise da vida militante", conclui que, da mesma forma que é necessária a superação da concepção de "partido revolucionário de vanguarda" também é necessária a superação de "uma certa fisionomia da atividade e da personalidade militante", igualmente centrada na idéia de vanguarda. Eu diria que se trata de superar a concepção de que o modelo de individualidade, de indivíduo não alienado, seria o do militante que conduz as transformações políticas. Concordo com SEVE (1989:173) que defende a necessidade política de formação da individualidade autogerida, indagando se a superação da noção de "partido revolucionário de vanguarda":

"...não implicaria que a figura universalista do militante também representa, de modo contraditório, e ainda que a contragosto, uma forma particular da divisão dos papéis históricos sob certos aspectos alienada e alienante em si mesma? E essa figura costumeira da vanguarda, que demora a ser superada nas realidades e nas consciências, não estaria permeada de arcaísmo, uma vez que -as transformações sociais se mostrando muito mais como o assunto de todos- a grande questão se refere ao desenvolvimento, em cada um, da individualidade autogerida? Acaso não chegamos a um momento da história em que a exigência de tomar a si os assuntos humanos se torna demasiado universal para continuar a encerrar-se numa forma particular de individualidade?" (grifo no original)

O capitalismo não cria apenas a individualidade universal na forma abstrata de homens inseridos no mercado mundial, na troca mundial de mercadorias, mas também gera, de forma contraditória, um certo grau de realização da individualidade livre e universal. Assim como a derrubada dos limites naturais cria as condições para a produção universal, o rompimento dos laços naturais cria as condições para a individualidade universal. Fazer avançar essa individualidade, ainda dentro dos limites da sociedade capitalista, não significa

resignar-se com as possibilidades existentes nessa sociedade, mas a partir delas construir "uma nova síntese do 'mudar a vida' e do 'mudar a sociedade'" (SEVE, 1989:172).

Após esse esboço de uma análise do desenvolvimento histórico da individualidade humana, chegando à conclusão de que a formação da individualidade para-si, livre e universal, constitui um valor fundamental e uma das condições do processo de superação das relações sociais alienadas, cabe agora analisar mais de perto alguns aspectos da individualidade para-si.

## 2. O indivíduo para-si enquanto síntese consciente das múltiplas determinações

Todo ser humano principia a formação da sua individualidade através da apropriação, no início de sua infância, de elementos do meio humano imediato no qual está inserido. Trata-se de um processo de apropriação da genericidade sob condições particulares, isto é, um processo no qual tem início a formação do indivíduo enquanto unidade de particularidade e genericidade. (Cf. HELLER, 1977:35-90 e 405-418; 1982:11-17, 1989:20-29 e 78-80). A apropriação da linguagem é um exemplo desse processo de formação da individualidade humana enquanto unidade de particularidade e genericidade, pois a linguagem é uma objetivação genérica, cuja apropriação é parte indispensável da formação do indivíduo e, ao mesmo tempo, a linguagem de um indivíduo nunca é absolutamente igual a dos outros indivíduos, ela sempre terá características particulares.

Antes de mais nada é preciso enfatizar que tanto a

particularidade quanto a genericidade de cada indivíduo são essencialmente sociais. Mesmo aqueles aspectos da particularidade mais diretamente ligados aos fatores orgânicos são desenvolvidos pela atividade social. Nos Manuscritos de 1844, MARX (1987:177-178) já defendia que os sentidos humanos são um produto da história. A ênfase nesse aspecto é necessária para se diferenciar claramente a noção da particularidade e da genericidade sendo formadas pela relação entre objetivação e apropriação, de outras concepções para as quais a particularidade seria o pólo oposto ao da socialidade. A inserção do indivíduo nas relações sociais, de forma cada vez maior ao longo da sua vida, não é um processo que acrescente a socialidade à sua particularidade, mas sim um processo que forma a individualidade social e histórica, em sua unidade de particularidade e genericidade.

A esfera da vida social na qual todo indivíduo inicia sua formação é a da vida cotidiana. O indivíduo aprende a reproduzir a si próprio, ou seja, aprende a viver sua cotidianidade. Aprendendo a viver sua cotidianidade todo ser humano forma sua individualidade em-si, isto é, constitui-se numa "muda unidade vital de particularidade e genericidade" (Cf. HELLER:1989:23). No capítulo anterior analisei a questão da estruturação das objetivações genéricas em esferas da genericidade em-si e da genericidade para-si. Ao aprender a utilizar os objetos humanos, isto é, ao se apropriar do seu significado social, a criança está agindo no âmbito das objetivações genéricas em-si e está constituindo sua individualidade em-si. Ela não precisa manter uma relação consciente com essa objetivação genérica para fazer dela um órgão de sua individualidade. O mesmo ocorre com a linguagem e com os costumes. LEONTIEV (1988:119-142), analisa, por exemplo, a brincadeira como a atividade através da qual a criança, em idade

pré-escolar, apropria-se do mundo humano imitando os traços fundamentais daquilo que ela observa nas atividades dos adultos. Aliás, a imitação constitui uma das formas mais importantes de apropriação da genericidade na vida cotidiana (Cf. HELLER, 1977:298-302). Conclui-se, portanto, dessas considerações que não se pode considerar a formação da individualidade em-si como sinônimo de alienação, concepção essa que equivaleria a afirmar que numa sociedade não alienada não haveria a individualidade em-si. O indivíduo não se forma enquanto um ser alienado pelo fato dele apropriar-se da genericidade em-si e objetivar-se enquanto individualidade em-si, mas sim quando isso se constitui a finalidade central de sua vida, ou nas palavras de MARX (1990:80), quando transforma "sua essência em um simples meio de sua existência" ("sein Wesen nur zu einem Mittel für seine Existenz").

Fundamentando-se nessa análise feita por Marx nos Manuscritos, sobre a transformação da genericidade em simples meio para a existência, HELLER (1982:12) diferencia o "homem particular" do "Individuum":

"O objetivo do homem particular ["der partikulare Einzelne" - N.D.] é a auto-conservação; o homem particular se identifica assim de maneira espontânea com o sistema de hábitos e exigências que permitem sua autoconservação, que fazem de sua vida algo o mais 'cômodo' e sem conflitos possível. Não é necessário, todavia, que todo homem realize - sem exceção e na mesma medida - esta transposição entre fins e meios. Existem e existiram sempre seres humanos capazes de considerar a si mesmos - ao seu ser singular - como algo que pertence a um gênero; capazes, pois, de comportar-se consigo mesmos como membros de um gênero; capazes, em suma, de assumir-se - tendo como ponto de referência o nível de desenvolvimento alcançado pelo gênero em uma época determinada - enquanto objeto, sem identificar-se irremediavelmente com as necessidades de sua própria existência, nem converter suas forças essenciais em um meio para as necessidades de sua existência. Chamamos 'Individuum' a todo ser singular para o qual a própria vida converteu-se conscientemente em objeto. E isso precisamente por tratar-se de um ser

capaz de assumir-se conscientemente enquanto um ser genérico." (grifos no original) [8]

Neste ponto preciso abrir um parênteses para algumas considerações acerca da relação entre a terminologia que aqui emprego e a terminologia helleriana. HELLER (1977 e 1978), para referir-se a todo e qualquer ser humano, utiliza a categoria "der Einzelne" ou "einzelner Mensch", que eu traduzo por homem singular. Se o homem singular, em decorrência das relações sociais alienadas, não tem possibilidades de dirigir sua existência, de se relacionar conscientemente com ela, isto é, se sua vida, no seu conjunto, permanece enquanto "muda unidade vital de particularidade e genericidade", se a genericidade se transforma apenas em meio para a existência (identificação espontânea com o sistema de hábitos e exigências que permitem sua autoconservação), enfim, se a vida do homem singular está centrada na sua particularidade, então esse homem é denominado por Heller de "homem particular". A particularidade não é, em si mesma, alienação, pois todo ser humano, como já afirmei, é sempre particular e genérico. A alienação reside no fato da particularidade tornar-se o centro da vida do homem singular. Mas, como diz Heller na passagem acima, a transformação da particularidade em centro da vida, a transformação da genericidade em meio da auto-reprodução, não é uma característica antropológica pertencente a todo e qualquer ser humano. Se ela torna-se uma característica da média dos seres humanos isso ocorre em função das relações sociais de dominação e não de uma pretensa "natureza humana". Heller contrapõe a essa tendência na formação do homem singular (a particularidade como centro, a vida limitada à "muda unidade vital de particularidade e genericidade"), outra tendência, qual seja, a do homem que mantém uma relação consciente com a sua condição de ser genérico, de

membro do gênero humano e que procura dirigir a sua vida tendo como referência o desenvolvimento histórico alcançado pelo gênero humano. Heller denomina esse homem "Individuum", isto é indivíduo. Note-se que Heller não utiliza o termo indivíduo da forma usual, ou seja, para referir-se a todo e qualquer ser humano singular, mas sim para referir-se a uma tendência possível na formação do homem singular. HELLER (1977:413), reserva o termo indivíduo, ou individualidade, para a "personalidade para-si" e compara a individualidade, ou personalidade para-si, com aquilo que, com relação ao gênero humano, tem existência através das objetivações genéricas para-si:

"a ciência encarna as máximas possibilidades do saber genérico existente; a arte, a consciência genérica existente e a filosofia finalmente, encarna a unidade de consciência e autoconsciência. Pois bem, a personalidade para-si encarna as possibilidades existentes, no campo da vida do singular, de desenvolvimento livre das capacidades humanas." [9]

Existem algumas diferenças entre os termos empregados por Heller e aqueles que emprego nesta tese. Eu utilizo o termo indivíduo para referir-me a todo e qualquer ser humano, ou seja, o termo indivíduo tem, nesta tese, o mesmo significado que o termo "der Einzelne" para Heller. Denomino indivíduo para-si aquilo que Heller denomina "Individuum" e denomino "indivíduo em-si alienado", aquilo que Heller denomina "der particulare Einzelne".

Fechado o parêntesis sobre os termos, retomo minha reflexão repetindo e frisando um aspecto: entendo que o indivíduo para-si não elimina de sua vida o âmbito da individualidade em-si, que é preponderantemente o âmbito da vida cotidiana. Ocorre que essa individualidade em-si torna-se qualitativamente distinta, na medida em que o indivíduo para-si mantém com ela uma relação consciente, sendo capaz de se distanciar dela, de ter

autoconsciência e de redirecioná-la em função dos valores genéricos que assume conscientemente enquanto individualidade para-si. O indivíduo para-si não elimina do seu ser individual, da sua vida individual, das suas objetivações e apropriações, a individualidade em-si, pelo fato de que ele não elimina a genericidade em-si. O que ocorre é que sua vida é dirigida não pela genericidade em-si, mas sim pela genericidade para-si. Portanto, não se pode identificar individualidade em-si com alienação, da mesma forma que também não se pode identificar genericidade em-si com alienação.

Na mesma linha de raciocínio, não se pode afirmar que o indivíduo para-si é o indivíduo que eliminou a alienação de sua vida. Já mostrei, no segundo capítulo desta tese, que a alienação é um fenômeno antes de mais nada objetivo e social e que se, por um lado, os aspectos subjetivos da reprodução e da superação da alienação são muito importantes, principalmente quando se tem como objeto de reflexão a formação do indivíduo, por outro lado, a superação plena da alienação exige a superação das relações sociais alienadas, ou seja, um processo coletivo de transformação dessas relações. Esse pressuposto invalida qualquer tentativa de análise do indivíduo que pressuponha ser possível a superação total da alienação no plano individual. Em outras palavras, se um indivíduo vive no interior de relações sociais de dominação, isto é, se ele vive numa sociedade alienada, por mais que ele se desenvolva no sentido da construção de uma individualidade para-si, isso não significará a eliminação da alienação em sua vida. O que ocorre é que ele manterá uma relação cada vez mais consciente com as formas pelas quais, subjetiva e objetivamente, ele reproduz em sua vida, tanto a alienação quanto a humanização, e estará em constante processo de superação das formas de produção e reprodução da alienação das quais já tomou consciência. Muitas

vezes o indivíduo para-si poderá estar, a despeito de suas intenções e planos, contribuindo para a alienação através dos resultados objetivos de suas ações. O que caracteriza sua ascensão cada vez maior ao nível da individualidade para-si é justamente o fato de que o indivíduo procura conhecer e modificar as formas de pensamento e ação através das quais ele esteja reproduzindo a alienação tanto em sua vida individual, quanto no que diz respeito ao conjunto das relações sociais. O indivíduo em-si alienado também reproduz tanto a alienação quanto a humanização, porém não mantém uma relação consciente com esses processos. Sua participação neles se faz de forma espontânea, natural. E, neste ponto, não deixa de ser correto afirmar que a individualidade em-si, na medida em que vive sob relações sociais de dominação, terá mais possibilidades de reproduzir a alienação do que a humanização. Ao longo da análise que desenvolverei neste item procurarei esclarecer vários aspectos do que seja a relação consciente que o indivíduo para-si procura manter com sua própria alienação.

Para analisar mais de perto a formação do indivíduo para-si, abordarei inicialmente a questão da formação do indivíduo em-si alienado, isto é, aquele cuja vida está centrada em sua particularidade.

Várias teorias psicológicas procuram explicar o que leva à formação de uma personalidade centrada na sua particularidade, através de uma concepção do processo de socialização, segundo a qual quanto mais socializado for o indivíduo, menos ele estará centrado em sua particularidade. A compreensão de que o indivíduo se objetiva e se apropria das objetivações produzidas historicamente, num processo que, até o presente, tem se realizado no interior das relações alienadas,

permite detectar onde reside o engano das teorias que concebem como sendo a causa do indivíduo centrar-se em sua particularidade, sua insuficiente socialização: o engano reside no fato de ser justamente a socialização, quando esta se realiza na forma de adaptação às relações sociais alienadas, que gera a personalidade centrada na sua particularidade. O indivíduo em-si alienado ou, nos termos hellerianos, o homem particular (Cf.HELLER,1977:52-65, 1982:11-17), é um tipo de indivíduo resultante das relações sociais alienadas, isto é, resultante de processos de objetivação e apropriação alienados e alienantes. O fato de que ele centre sua vida em torno de sua particularidade não se constitui em uma tendência antropológica ineliminável de todo ser humano, tendência essa que seria mais ou menos cerceada pela socialização, mas sim uma decorrência de relações sociais alienadas e, portanto, historicamente superáveis. HELLER (1977:41-43) analisa essa questão mostrando que o fato de todo ser humano nascer e viver necessariamente em circunstâncias particulares não significa que seja igualmente inevitável que as motivações de sua vida sejam particulares. HELLER (1977,43) mostra que a vida dirigida preponderantemente pelas motivações particulares decorre das relações sociais alienadas, pois apesar de certas motivações particulares se formarem inevitavelmente em decorrência das circunstâncias e características particulares do homem singular e de sua vida, por outro lado, nessa mesma vida ele participa de outras circunstâncias que geram motivações não particulares e,

"...todas essas circunstâncias entram em relação recíproca, em correlação uma com a outra, sem que uma seja a causa da outra. O grau em que o homem terá seu eu como referência do mundo descoberto ao seu redor, o grau em que a particularidade terá um lugar dominante no mundo afetivo do qual ele se apropriou depende de muitos fatores. Antes de mais nada depende do mundo em que nasce; em segundo lugar de suas circunstâncias (e não das motivações) particulares, de suas características e da medida

em que estas são 'cultiváveis' no seio do ambiente dado. Por isso devemos esclarecer desde agora que a exacerbação da particularidade é uma reação do mundo dos afetos, em seu conjunto, perante a realidade alienada. (grifos no original) [10]

A vida do indivíduo centra-se na particularidade, quando a relação entre objetivação e apropriação se realiza de forma alienada. Não se trata, portanto, de afirmar que o indivíduo será necessariamente centrado na particularidade, quando as relações sociais forem alienadas, pois a individualidade não é apenas um epifenômeno das relações sociais. Afirmer que a individualidade resulta da relação entre objetivação e apropriação significa, dentre outras coisas, que a alienação do indivíduo será sempre um processo ativo (o que não significa necessariamente um processo para-si) do qual fazem parte de um movimento dialético as condições objetivas e as subjetivas (relativas ao sujeito).

Ao dizer que objetivando-se e apropriando-se de forma alienada o indivíduo faz da particularidade o centro de sua vida, torna-se "homem particular", não estou afirmando que ele não forme a sua genericidade. Todo indivíduo é um ser genérico. Ocorre que no caso do homem particular, do indivíduo alienado, não existe uma relação consciente com a genericidade. HELLER (1977:32) explica a diferença entre a consciência da genericidade e a relação consciente com ela:

"a consciência da genericidade não implica necessariamente numa relação consciente com ela. Eu tenho consciência da genericidade quando atuo como ser comunitário-social, com minhas ações vou mais além de meu ser singular e disponho para esse fim dos conhecimentos necessários (consciência). Tenho uma relação consciente com a genericidade quando, pelo contrário, ela se constitui para mim um fim (seja qual for sua forma fenomênica), quando a genericidade (em sua forma fenomênica) se converte na motivação de meus atos. Por sua vez, a genericidade como motivação não pressupõe que já tenha sido elaborado o conceito de genericidade: simplesmente eu tenho, em alguns momentos, uma relação consciente com objetivações genéricas de

tipo superior (formações sociais, valores, arte, ciência, etc.). Cada ação de cada homem está caracterizada - desde o momento em que o homem é homem, isto é, um ser genérico - pela consciência da genericidade, porém não por uma relação consciente com ela. Por conseguinte, tal consciência pertence necessariamente à vida cotidiana, enquanto que a relação consciente pode inclusive não aparecer nela." [11] (grifos no original)

O indivíduo em-si alienado não mantém uma relação consciente também com sua própria particularidade. Ele se identifica espontaneamente com ela, assim como se identifica espontaneamente com os elementos da genericidade dos quais precisa se apropriar para viver em seu meio social. Como já mencionei acima, a individualidade forma-se, nesse caso, enquanto uma "muda unidade vital de particularidade e genericidade" (HELLER, 1989:23). O indivíduo em-si alienado é um ser genérico porque ao longo de sua vida é indispensável que ele se aproprie de determinadas objetivações genéricas (a linguagem, por exemplo) e se objete (ao menos na forma alienada de produtor de valor de troca). Mas a apropriação e a objetivação se realizam enquanto processos em-si, sua vida não é dirigida pela objetivação individual para-si, o que exige, como mostrarei adiante, a relação consciente com as objetivações genéricas para-si.

Nem todo indivíduo é, portanto, um indivíduo para-si, aliás, na sociedade alienada, a vida da maioria dos indivíduos é dirigida pelo âmbito da individualidade em-si que, nesse caso, torna-se uma individualidade em-si alienada.

Quais as principais características da individualidade para-si e como elas se formam?

Antes de mais nada é preciso dizer que a forma mais correta de se referir ao indivíduo para-si seria utilizando-se a expressão indivíduo em processo de ascensão da individualidade em-si à individualidade para-si. Isso porque não há uma linha

divisória rígida que separe a individualidade em-si da individualidade para-si. HELLER (1977:55-56) apresenta a seguinte definição de "Individuum" (indivíduo para-si):

"Um Individuum é um homem que se encontra em relação consciente com a genericidade e que ordena sua vida cotidiana com base também nessa relação consciente - evidentemente no seio das condições e possibilidades dadas. O indivíduo é um singular que sintetiza em si a unicidade accidental da particularidade e a universalidade da genericidade. Tal 'síntese' é aqui extremamente importante. Em última instância, todo singular é ao mesmo tempo único e genérico-universal. Todavia, assume como 'circunstâncias definitivas' tanto sua própria unicidade como as formas concretas da universalidade genérica (o ambiente imediato, a comunidade e as aspirações desta). O singular começa a amadurecer para transformar-se em Individuum quando deixa de aceitar a 'circunstância definitiva' e em ambas as direções. Tampouco esta última precisão carece de importância. Se estou insatisfeito somente com meu 'destino' ou somente 'comigo mesmo', não alcanço, ainda, o grau da individualidade [individualidade para-si - N.D.]. O não-aceitar-como-definitivo significa que existe uma ação recíproca consciente entre o indivíduo e seu mundo." (grifo no original) [12]

O indivíduo para-si é o ser humano cuja individualidade está em permanente busca de se relacionar conscientemente com sua própria vida, com sua individualidade, mediado pela também constante busca de relação consciente com o gênero humano. A dinâmica desse processo é a relação entre objetivação e apropriação, ou seja, o indivíduo se apropria das objetivações genéricas em-si e faz delas mediadoras entre sua consciência individual e as formas pelas quais ele objetiva sua individualidade ao longo de sua vida. Essa individualidade é constante objeto de reapropriação pelo indivíduo para-si, na busca do seu desenvolvimento de forma coerente com a relação que o indivíduo pretende manter entre sua vida e a objetivação do gênero humano.

O processo de formação do indivíduo para-si envolve um conjunto complexo de fatores, não sendo possível dizer que este

ou aquele seja o mais importante. Mas é possível afirmar-se que determinados fatores são indispensáveis a esse processo. A relação consciente com as objetivações genéricas para-si é um desses fatores indispensáveis à formação do indivíduo para-si. Neste ponto chamo a atenção para uma questão sobre a qual não poderei deter-me aqui: cabe ao processo educativo escolar um importante papel na mediação entre a relação objetivação-apropriação que se realiza no cotidiano (através das objetivações genéricas em-si) e a relação objetivação-apropriação nas esferas não-cotidianas (objetivações genéricas para-si). Esse papel fundamental do processo educativo escolar ressalta-se quando se compreende a individualidade para-si enquanto um processo. Explicando melhor: a formação da individualidade para-si é a formação da relação consciente com a genericidade, isto é da capacidade de escolha livre e consciente daquilo que nas objetivações genéricas se torna necessário para que a objetivação individual se realize de forma cada vez mais plena e rica mas, por outro lado, é justamente a relação com as objetivações genéricas que vai criando a necessidade subjetiva delas para a objetivação individual. Não existe liberdade de escolha quando não existem situações reais (objetivas e subjetivas) onde essa escolha possa se efetivar. Sob esse prisma, o processo educativo escolar não pode ser visto apenas como um processo que coloca o indivíduo em contato com as objetivações genéricas para-si, mas também e não secundariamente, como um processo que torna as objetivações genéricas para-si uma necessidade para o pleno desenvolvimento do indivíduo. Neste ponto retomo a epígrafe deste capítulo, onde MARX (1987:180) apresenta seu conceito de homem rico:

"O homem rico é, ao mesmo tempo, o homem carente de uma totalidade de exteriorização de vida humana, o homem no qual a própria efetivação existe como

necessidade interna, como carência. Não só a riqueza como também a pobreza do homem adquirem igualmente -do ponto de vista do socialismo- um significado humano e, por isso, social. A pobreza é o laço passivo, que faz com que o homem sinta como carecimento a maior riqueza, o outro homem. A dominação em mim da essência objetiva, a explosão sensível de minha atividade essencial, é a paixão que, com isso, se converte aqui na atividade de minha essência." [13] (grifos no original).

Em que essa citação se relaciona com o que eu vinha analisando, isto é, a função da relação consciente com as objetivações genéricas para-si na formação e desenvolvimento da individualidade para-si?

A resposta a essa pergunta exige uma focalização mais próxima de certos aspectos dessa citação. Analisarei, em primeiro lugar, a afirmação de que "o homem rico é o homem carente de uma totalidade de exteriorização de vida humana, o homem no qual a própria efetivação existe como necessidade interna, como carência". Entendo essa definição no sentido de que o homem rico é o homem que tem como necessidade de seu ser, necessidade de sua essência, necessidade interna, enfim, como carência, a sua objetivação, isto é a sua exteriorização, não qualquer exteriorização, mas uma exteriorização enquanto ser humano, uma exteriorização humana na totalidade da vida, ou seja, uma objetivação na qual ele se efetive enquanto ser humano, deixando sua marca individual no mundo das objetivações humanas. Depois Marx diz que "não só a riqueza como também a pobreza do homem adquirem igualmente -do ponto de vista do socialismo- um significado humano e, por isso, social. A pobreza é o laço passivo, que faz com que o homem sinta como carecimento a maior riqueza, o outro homem". No capitalismo, nas relações sociais alienadas reduzidas a única dimensão do ter, aquilo de que o homem, especialmente o trabalhador, necessita se apropriar em sua vida, se reduz ao que é necessário para sua existência física.

Mesmo quando a apropriação não se reduz àquela que garante a sobrevivência, de qualquer forma ela se realizará sob a forma do ter, de adquirir a propriedade de algo. No capitalismo, portanto, pobreza é sinônimo de não ser proprietário. Sob o ponto de vista do socialismo, o conceito de pobreza, da mesma forma que seu oposto, o de riqueza, se altera qualitativamente. Se o homem rico passa a ser aquele que tem como carecimento fundamental, o de se objetivar de forma humana, na totalidade de sua vida, então ele se transforma ao mesmo tempo em um homem pobre, não no sentido de não ser proprietário, mas no sentido de que ele tem como carecimento igualmente fundamental, a relação com os outros homens, pois é na relação com os outros homens que ele poderá se objetivar enquanto ser genérico para-si. No capitalismo ninguém pode ser rico e pobre ao mesmo tempo e sob o mesmo aspecto. Sob o ponto de vista do socialismo, riqueza e pobreza são apenas dois pólos da individualidade de cada ser humano, isto é, nas citadas palavras de Marx, "a pobreza é o laço passivo, que faz com que o homem sinta como carecimento a maior riqueza, o outro homem". Note-se que o termo "passivo" não tem aí conotação negativa, referindo-se sim ao fato de que o homem passa a ter como carecimento do seu ser individual, carecimento do desenvolvimento desse ser, o ser objetivado (de forma não alienada) dos outros indivíduos. A pobreza torna-se o laço passivo, no sentido de que o indivíduo torna-se receptor da objetivação dos outros homens, da mesma forma em que ele se objetiva para que outros tornem-se receptores de sua objetivação. No capitalismo também o trabalhador se objetiva para que alguém se aproprie do resultado de sua atividade. Só que essa objetivação não enriquece a essência do trabalhador, ao contrário, a empobrece cada vez mais. No socialismo concebido por Marx, o fato de outro se apropriar do resultado de minha atividade não é um empobrecimento de minha essência, mas a sua realização, sua efetivação. Isso porque a

apropriação é qualitativamente diferente, não se reduzindo a um processo de troca de valores, troca de mercadorias, mas uma forma fundamental de relação entre as atividades dos homens. Na parte final da passagem supra-citada, MARX diz que: "a dominação em mim da essência objetiva (*gegenständlichen Wesens*), a explosão sensível de minha atividade essencial (*Wesenstätigkeit*), é a paixão que, com isso, se converte aqui na atividade de minha essência (*Tätigkeit meines Wesens*).". Nesse trecho Marx trabalha com a relação entre três conceitos, inclusive utilizando novamente o recurso do jogo entre as palavras, desta vez com a palavra *Wesen*. Essa palavra pode ter o significado de "ser" ou o de "essência", dependendo do contexto em que é empregada. Nesse trecho, em minha opinião, Marx a emprega com o significado de essência. Assim, ele trabalha com os conceitos de "essência objetiva", de "atividade essencial" e de "atividade de minha essência". Para se compreender esse trecho, é preciso recordar que no Primeiro Manuscrito, quando Marx analisa o trabalho alienado, ele mostra que ao se transformar em mercadoria, em força de trabalho que é vendida para assegurar a existência física, a atividade do trabalhador, seu trabalho, deixa de ser a efetivação do trabalhador enquanto ser genérico, deixa de ser atividade que realiza a essência humana no trabalhador, para se tornar algo externo ao ser, à essência individual do trabalhador. Sua atividade vital, o trabalho, ao invés de ser atividade que o humaniza, atividade através da qual ele se objetiva de forma humana e se apropria da realidade humanizada, torna-se no seu oposto, isto é, naquilo que o afasta até mesmo das objetivações que ele produz pois, ao vender sua força de trabalho, ele vende tudo aquilo em que seu trabalho se objetiva. Nesse caso, a atividade essencial do indivíduo não é uma atividade da essência de sua individualidade, mas ao contrário, uma atividade durante

cuja execução a essência da individualidade pouco ou nada participa. MARX (1989:162) mostra que o trabalho alienado, para o indivíduo, "não constitui na satisfação de um carecimento, mas apenas um meio para satisfazer outros carecimentos". Quando a atividade essencial do indivíduo deixa de ser atividade alienada, ela satisfaz um carecimento essencial da individualidade, ela torna-se, portanto, atividade da essência do indivíduo. Nessa atividade o indivíduo se objetiva, deixa sua marca individual no mundo. Para isso ele se relaciona com as objetivações genéricas, com a essência objetiva do gênero humano. Por que essa essência objetiva o domina? Porque o indivíduo se objetiva sempre para o gênero, para uma esfera da genericidade e se objetiva através do gênero humano já objetivado, através da essência objetiva. A atividade essencial torna-se assim uma paixão do indivíduo. De sua efetivação participa todo o ser do indivíduo, sua essência dirige-se para essa atividade. A atividade essencial torna-se atividade da qual o indivíduo participa enquanto "homem inteiramente" (LUKACS, 1982:318-350).

Retomando a questão que formulei: em que essa passagem de Marx se relaciona com a função que a relação consciente com as objetivações genéricas para-si desempenha na formação e desenvolvimento da individualidade para-si? No meu entender essa passagem de Marx aborda o próprio cerne do processo de formação e desenvolvimento da individualidade para-si: o indivíduo vai se constituindo em indivíduo para-si à medida em que, através de sua atividade, ele vai se tornando um homem rico, isto é, um homem que tem por carecimento fundamental a objetivação de sua individualidade e a apropriação da essência genérica objetivada, ou seja, um homem que se objetiva enquanto ser genérico para-si, mediado pela apropriação das objetivações genéricas para-si.

Essa passagem de Marx, no meu entender, ilumina a idéia

que formulei acima, de que o processo educativo escolar, ao mediar a relação do indivíduo com as objetivações genéricas para-si, pode ser considerado um processo criador de carecimentos. Quando o processo educativo escolar, na sociedade alienada, se limita ao âmbito da genericidade em-si, ele se reduz a satisfazer apenas os carecimentos dos quais o indivíduo se apropriou de forma determinada pela existência alienada. Quando o processo educativo escolar se eleva ao nível da relação consciente com a genericidade, ele cria no indivíduo carecimentos cuja satisfação gera novos carecimentos de nível superior. A prática pedagógica tem sido concebida por muitas teorias pedagógicas como tendo por tarefa satisfazer carecimentos que vão se formando ao longo de cada fase da vida das pessoas. Dentre outras, essa é uma das razões da grande ênfase que é dada nessas teorias à condenação da "artificialidade" que os conteúdos escolares assumem em relação aos carecimentos manifestos pelos alunos. Não posso aqui me alongar nessa questão pois ela exigiria analisar uma série de aspectos como a relação entre desenvolvimento efetivo e desenvolvimento potencial (VIGOTSKII, 1988:103-117) e entre motivos apenas compreendidos e motivos realmente eficazes (LEONTIEV, 1978b:298-300), etc. Deixo apenas assinalado que a partir da concepção acima exposta, da formação da individualidade para-si, enquanto formação do homem rico, do homem "carente de uma totalidade de exteriorização de vida humana", a prática pedagógica não pode ser concebida apenas enquanto aquela que possibilita ao indivíduo o acesso àquilo que das objetivações genéricas se apresenta como imediatamente relacionado aos carecimentos já apropriados pela individualidade, mas sim enquanto aquela que, ao mediar a relação do indivíduo com as objetivações genéricas, gere o carecimento cada vez maior de apropriação dessas objetivações.

O conceito marxiano de homem rico, quando utilizado na análise das características do indivíduo para-si, permite compreender que a principal delas é a de que o indivíduo para-si está em constante processo de objetivação e apropriação no sentido de sua formação enquanto um ser genérico cada vez mais para-si.

Nesse ponto é inevitável a pergunta: como esse processo se realiza na sociedade alienada? Ele se realiza de forma contraditória e conflituosa. O homem em ascensão à individualidade para-si vê-se diante de conflitos em todos os campos de sua vida e sabe que não pode deles fugir. O indivíduo centrado na sua particularidade também vivencia conflitos mas eles são qualitativamente distintos dos conflitos vividos pelo indivíduo que mantém uma relação consciente com o gênero humano, tanto em sua motivação quanto na forma como são encarados. HELLER (1977:63) diz que o "homem particular"

"pode entrar em conflito com o mundo, no qual ele quer afirmar-se e satisfazer suas necessidades do melhor modo possível. Porém, nesse caso, (...) a particularidade se lamenta de tais conflitos, refletidos nela sob a forma de descontentamento. A particularidade quer uma vida livre de conflitos, quer sentir-se bem no mundo tal como é, se o mundo lhe garantir um 'posto', porém o posto melhor possível. E luta por tal posto, mas na medida em que, com frequência, sucumbe - o mundo é efetivamente 'duro' e desumano -, sua categoria fundamental é a preocupação (como analisou Marx)." (grifos no original) [14]

Os conflitos vividos pelo "homem particular", isto é, pelo indivíduo centrado na sua particularidade, não são, portanto, conflitos que gerem o desenvolvimento de sua individualidade no sentido do para-si, mas apenas dificuldades, muitas vezes grandes, que ele encontra para se autoreproduzir tal como é, no mundo tal como é. O que causa os conflitos é sua necessidade de melhorar sua posição no interior da divisão social

do trabalho. O centro de seus conflitos é, portanto, sua particularidade. É importante frisar que isso não ocorre por razões exclusiva e originariamente subjetivas, mas tem origem no fato de que, na sociedade alienada, a maioria das pessoas passa toda sua vida tendo que lutar para assegurar as condições fundamentais da existência, como analisa HELLER (1977:65):

"até agora, no curso da história, para a grande maioria das relações e dos estratos sociais o sujeito da vida cotidiana tem sido a particularidade. E, com mais precisão: o homem singular organizado em torno da particularidade tem sido suficiente para cumprir as atividades cotidianas e para reproduzir-se. Isso não significa que as pessoas que tenham se elevado mais ou menos à individualidade [individualidade para-si - N.D.], não tenham conseguido cumprir essas tarefas. Significa somente que para o particular não foi necessário chegar a ser indivíduo [indivíduo para-si - N.D.] para estar à altura daquelas tarefas e, aliás, que o mundo tem oferecido à média dos homens singulares poucas possibilidades de ordenar sua vida sobre a base da individualidade [individualidade para-si - N.D.]. Milhões de homens tem cumprido seu trabalho, tem feito o que havia de ser feito, sem dar-se conta de seu posto no mundo, sem ter consciência de que suas faculdades eram faculdades genéricas, sem imprimir no mundo o selo de sua individualidade." [15] (grifos no original)

Os conflitos vivenciados pelo indivíduo em-si alienado limitam-se, assim, àqueles surgidos quando algum obstáculo se interpõe à satisfação das necessidades de reprodução da particularidade tal como ela é. Já os conflitos vividos na formação da individualidade para-si têm por principal motivação não a busca de satisfação das necessidades determinadas pela vida alienada, mas a satisfação da necessidade de uma vida humana (Cf. HELLER, 1977:411). Os conflitos vividos pelo indivíduo para-si são antes de mais nada conflitos com a sociedade alienada e com a sua própria alienação. O fato de que o processo de ascensão à individualidade para-si é um processo contraditório e repleto de conflitos não significa que o indivíduo não aspire a uma vida na qual ele se sinta bem no mundo, mas sim que ele deseja um mundo

no qual todos os homens se sintam bem. Como diz HELLER (1977:63-64):

"o indivíduo [para-si - N.D.] quer sentir-se bem no mundo, porém não no mundo tal como é, do mesmo modo que não aceita nem a si mesmo de uma forma que possa ser considerada `definitiva`. Seu conflito é por isso duplo: por um lado com o mundo, ou ainda, com uma determinada esfera do mundo; por outro, consigo mesmo, com sua própria particularidade (...) Quando o indivíduo entra em choque com a `dureza` e com a desumanidade do mundo, não quer velar os conflitos, mas sim agudizá-los (até que ponto e com que intensidade, depende da natureza do conflito). Não tem em absoluto `preocupações`; o indivíduo - segundo Marx - está indignado." (grifos no original) [16]

No processo de formação da individualidade para-si, isto é, da síntese consciente entre particularidade e genericidade, o indivíduo desfetichiza sua relação com o mundo, o que significa que ele desfetichiza tanto sua relação com a sociedade e com o gênero, quanto a relação consigo próprio. Nesse processo com freqüência surgem os conflitos entre as motivações particulares das quais se apropriou de forma espontânea ao longo de sua vida e as motivações genéricas que elegeu conscientemente como valores fundamentais para sua vida.

Esse conflito entre as motivações particulares e as motivações genéricas muitas vezes assume a forma de conflito entre o que Heller denomina de "caráter moral" e de "caráter psíquico" do indivíduo. HELLER (1980:42), assim explica o que entende por caráter psíquico:

"No desenvolvimento do caráter psíquico, que se forma em época relativamente precoce e é mais ou menos estável, as casualidades desempenham um papel primário. (...) Pertencem ao caráter psíquico as formas de relação estereotipadas, os hábitos emocionais ou o sistema destes que surge da interação entre o temperamento e o meio imediato." (grifos no original) [17]

Assim, três aspectos são fundamentais nesse conceito de

caráter psíquico: primeiro, o de que sua estrutura fundamental se forma muito cedo, nos primeiros anos da infância; segundo, o de que sua formação depende de uma série de fatores casuais, isto é, que não resultam da vontade consciente e livre do indivíduo (ninguém pode escolher suas características físicas, como sexo, cor, etc., assim como ninguém pode escolher a família em que nasce) e, terceiro, o de que sua estrutura fundamental se torna relativamente estável depois de formada. Isso significa que as condições nas quais transcorrem os primeiros anos da infância determinarão a estrutura fundamental do caráter psíquico, ou seja, determinarão a estrutura fundamental da particularidade psíquica do homem singular. Durante o transcorrer de sua formação enquanto indivíduo para-si, freqüentemente ele terá que aprender a se relacionar com essa estrutura psíquica que não resulta de um processo de livre escolha. Daí HELLER (1980:43) comparar o caráter psíquico à matéria prima da personalidade, sendo o caráter moral seu "edifício" e afirmar que "a liberdade da personalidade se desenvolve não em seu caráter psíquico, mas em seu caráter moral".

Nesse aspecto não me parece exagero ver bastante similaridade entre o conceito helleriano de caráter psíquico e as seguintes considerações de SEVE (1989:166) sobre as "estruturas elementares da subjetividade":

"Essa subjetividade originária, essa rede pessoal dos sentidos e motivos de vida surgida na aurora da biografia tem algo de indelével, de repetitivo, de impermeável à experiência: a clínica o confirma, o convívio atento consigo mesmo o torna sensível. Daí a considerar as formações tardias da personalidade como puras construções epifenomenais, o curso ulterior da vida como o eterno retorno mais ou menos sublimado do infantil, há uma distância cuja transposição pode, a meu ver, ser legitimamente recusada. Não se pensará em contestar o caráter elementar dessas estruturações e, com isso, o seu papel recorrente de pressuposições primordiais. Mas não é justamente a fixação dessa subjetividade primordial em cenários e objetos elementares o que

autoriza, à exceção de casos patológicos, a sua enorme polissemia na vida adolescente e adulta, de modo que uma identidade psíquica muito cedo configurada -e que não se dissolva mais através de suas metamorfoses -ao mesmo tempo comporte, como possibilidade, e suporte, no movimento real, a historicidade aberta mais ampla do vir-a-ser da personalidade?" (grifos no original)

A resposta que Heller dá à questão das transformações ao longo do processo de vir-a-ser da personalidade está na relação entre o carácter moral e o psíquico. Como afirmei anteriormente, essa relação muitas vezes assume a forma de conflitos. Também nesse aspecto há uma diferença fundamental entre o indivíduo em-si alienado e o indivíduo para-si. O indivíduo em-si alienado aceita como naturais tanto a estrutura de seu carácter psíquico quanto os elementos que compõem seu carácter moral. Ninguém escolhe a estrutura fundamental do carácter psíquico. Ocorre que o indivíduo em-si alienado não se relaciona conscientemente com a estrutura fundamental do seu carácter psíquico e também não constrói de forma livre e consciente seu carácter moral, mas sim o forma por assimilação espontânea, acrítica, de valores existentes em seu meio social imediato. Frequentemente esses valores presentes em seu carácter moral entrarão em choque com determinados aspectos de seu carácter psíquico. Note-se que se trata de um choque entre dois fatores "naturais" e "espontâneos" para o indivíduo em-si alienado, isto é, dois fatores perante os quais ele não é sujeito. O que ocorre então é que ora ele terá que reprimir seu carácter psíquico, ora deixará que ele se expresse em situações socialmente permitidas. No caso do indivíduo para-si, os conflitos entre o carácter psíquico e o carácter moral são vividos de outra forma, na medida em que seu carácter moral não é resultante da assimilação espontânea e acrítica de valores genéricos, mas da escolha livre e consciente desses valores. O fato da estrutura fundamental do carácter psíquico ser formada relativamente cedo na vida dos

indivíduos e se mostrar relativamente estável ao longo de toda a vida, não significa que só reste ao indivíduo a resignação perante seu caráter psíquico, pois, como diz HELLER (1980:43-44):

"é também possível que o homem singular persiga de forma intencional o conhecimento de seu próprio caráter psíquico (mantenha uma relação consciente consigo mesmo, com a matéria prima de sua personalidade), que se distancie dos momentos que não correspondam aos valores eleitos por ele e simultaneamente 'fomente' aqueles que correspondam a esses valores ou sejam modificáveis, em conformidade com as expectativas de valor." [18]

Portanto, da mesma forma que a formação da individualidade para-si requer a formação de uma relação consciente com as objetivações do gênero humano, requer também a formação de uma relação consciente do indivíduo para com seu caráter psíquico, mediado pela construção consciente e livre de seu caráter moral, vivenciando os conflitos que possam surgir nesse processo não enquanto fatalidades impostas pelo destino, não enquanto repressão alienada ou extravasamento alienado do caráter psíquico, mas enquanto conhecimento das possibilidades e dificuldades que o caráter psíquico imponha ao processo de formação da individualidade para-si.

O indivíduo para-si não vivencia conflitos apenas entre a construção de si próprio enquanto ser genérico para-si e sua ineliminável particularidade, ele também vivencia conflitos na busca de construção da relação consciente com o gênero humano. A relação consciente com o gênero humano, com as objetivações genéricas para-si, é uma relação de apropriação e objetivação. Ocorre que as relações sociais alienadas muitas vezes fazem com que ao longo de sua vida o indivíduo se aproprie do carecimento de se objetivar no âmbito da genericidade para-si, sem que, entretanto, as condições sociais de sua vida permitam que esse

carecimento seja plenamente satisfeito. Para se objetivar de forma a satisfazer o carecimento de uma relação consciente com o gênero humano, o indivíduo precisa não só de situações que permitam essa objetivação, mas de condições para que ele se aproprie das objetivações genéricas para-si, condições que possibilitem que essas objetivações tornem-se "órgãos de sua individualidade". Uma das formas pelas quais o indivíduo se vê cerceado em seu processo de objetivação consiste justamente na ausência de condições para a apropriação das objetivações genéricas para-si.

O fato de a relação consciente com as objetivações genéricas para-si ser indispensável ao processo pelo qual o indivíduo conduz sua vida, no sentido de fazer dela um constante processo de objetivação para-si, não diz respeito apenas à participação do indivíduo nas atividades sociais diretamente voltadas para objetivos humano-genéricos (ciência, arte, filosofia, política, etc) mas diz respeito também, e não secundariamente, ao processo de condução da vida cotidiana. O indivíduo em-si alienado não conduz a vida cotidiana, mas é por ela conduzido. Assume como "natural" a hierarquia espontânea das atividades cotidianas que encontra pronta em seu meio social imediato, hierarquia essa determinada pelas relações sociais, desde as relações de produção, até as relações mais imediatamente relacionadas à sua posição no quadro das relações alienadas (um jovem que trabalha de bóia-fria terá uma hierarquia das atividades cotidianas diferente da hierarquia de um jovem da mesma idade que se dedica exclusivamente aos estudos; na média de nossa sociedade a mulher ainda tem uma hierarquia de atividades diferente da hierarquia das atividades cotidianas do homem; um artista tem uma hierarquia de atividades cotidianas diferente da de um funcionário de um banco; etc). Nas sociedades pré-

capitalistas, a possibilidade de alguma alteração nessa hierarquia espontânea era quase nula. Ela fazia parte do corpo inorgânico dos indivíduos. Como mostra HELLER (1989:40), na sociedade burguesa, a "margem de movimento" permitida pela hierarquia espontânea das atividades cotidianas,

"se ampliou, pelo menos em princípio. Possibilidades sempre existiram, mas, a partir do momento em que a relação de um homem com sua classe se tornou "casual" (Marx), aumentou para todo homem a possibilidade de construir para si uma hierarquia consciente, ditada por sua própria personalidade, no interior da hierarquia espontânea. Contudo, as mesmas relações e situações sociais que criaram essa nova possibilidade impediram, no essencial, seu desenvolvimento; no momento da superação dialética do conjunto da sociedade, ou seja, com o fim da alienação, poder-se-á contar com a máxima explicitação daquela possibilidade. Ainda com as palavras de Goethe, podemos chamar de 'condução da vida' (Lebensführung) a construção dessa hierarquia da cotidianidade efetuada pela individualidade para-si consciente". (grifo no original)

O processo de formação da individualidade para-si é, portanto, um processo que, nas condições da sociedade burguesa, sob as relações sociais alienadas, implica em buscar realizar, ao máximo das possibilidades existentes, a objetivação para-si, construindo conscientemente uma hierarquia individual das atividades da vida cotidiana, mediado pela relação consciente com as objetivações genéricas para-si. Cabe aqui mencionar a observação feita por HELLER (1982:15):

"Até o homem que está no caminho de sua 'individualização' [construção da individualidade para-si - N.D.] aceita como dadas - e consumadas - as convenções que servem de base às relações sociais e ao sistema de manipulação [dos objetos, dos utensílios humanos - N.D.]; e mais, apropria-se de tudo isso. Aprende a falar seu idioma materno sem possuir noção alguma de linguística; se apropria dos hábitos vigentes; administra as coisas do modo estabelecido. Tanto o particular médio como o homem individualizado [indivíduo para-si - N.D.] dirigem o automóvel e utilizam o elevador da mesma maneira (na medida em que consideram 'natural' sua existência), gastam seu dinheiro na loja sem preocupar-se demasiado com a teoria econômica, etc. A diferença reside 'somente' - e este 'somente'

representa um mundo inteiro - no fato básico de que a totalidade do mundo 'dado' não assume para o indivíduo [indivíduo para-si - N.D.] a aparência de quase-transcendência. Pelo contrário: esta aparência se dissolve continuamente - e na própria medida do desenvolvimento dele como indivíduo [indivíduo para-si - N.D.]. Disso decorre que o indivíduo [para-si - N.D.] é capaz - ou pode chegar a ser - de perceber nessas estruturas acabadas da vida cotidiana com as quais se encontra, os fatores e exigências capazes de dificultar o desenvolvimento do gênero, fatores e exigências que tenham se convertido, além disso, em formalidades vazias, ou que escondam, na realidade, aquilo que não passa de aspirações e interesses de conteúdo axiológico negativo." [19]

Isso significa que mesmo o indivíduo para-si, que não apenas vive a vida cotidiana, mas que a dirige, que hierarquiza conscientemente as atividades da vida cotidiana mediado pela relação consciente com o gênero, não deixa de viver a individualidade em-si. Ocorre que ela não determina toda sua vida, isto é, ele não se identifica totalmente com essa individualidade em-si, é capaz de se distanciar dela, de não considerá-la como definitiva, quase-transcendente, enfim, ele é capaz de transformá-la. Sem a relação consciente com o gênero humano, com a genericidade para-si, isto é, com as objetivações genéricas para-si, o indivíduo não supera a "naturalidade" da hierarquia espontânea da cotidianidade. Por outro lado, sem a superação dessa "naturalidade", sem a condução da vida, ou melhor, sem a busca dessa condução, o indivíduo, ainda que tenha a possibilidade de se objetivar em âmbitos da genericidade para-si (ciência, arte, política, etc), terá seu processo de objetivação nesses âmbitos cerceado pela reprodução de formas de comportamento e de pensamento que ele utiliza espontaneamente na vida cotidiana e que nela não necessariamente são por si mesmos indicadores de alienação, mas que no âmbito da genericidade para-si, com certeza o são. É o fenômeno denominado por HELLER (1989:39) de "expansão da estrutura da vida cotidiana para esferas não-cotidianas". Nesse caso, a ausência de uma relação

consciente com a cotidianidade cerceia ou chega mesmo a impedir a relação consciente com os âmbitos da atividade social nos quais se efetiva a genericidade para-si.

O duplo processo de relação cada vez mais consciente com o gênero e relação cada vez mais consciente com a vida cotidiana, pode também gerar muitos conflitos, na medida em que exista o que se poderia chamar de um "descompasso" entre a relação com as objetivações genéricas para-si e a capacidade de condução da vida.

O elemento mediador entre a condução da vida cotidiana e a relação consciente com as objetivações genéricas para-si é a concepção de mundo, como mostra HELLER (1977:410):

"os valores genéricos para-si (a relação consciente com eles) estabelecem uma hierarquia individual. Todavia, isto nem sempre implica o exercício de atividades imediatamente genéricas. Se isto fosse obrigatório, seria necessário ser artista, filósofo ou cientista, talvez homem de Estado, para poder levar uma vida individual [para-si - N.D.]. Porém, as coisas não são em absoluto assim. A constituição de uma hierarquia de vida individual está com frequência mediada, isto é, passa através da mediação da concepção de mundo. A concepção de mundo não é a síntese científica ou filosófica, nem sequer a ideologia política; é a forma, configurada no singular, com que se manifesta o valor-vetor de todos esses (ou de alguns deles) fatores, sua interiorização na vida cotidiana do singular. Em confirmação do fato de que a relação consciente com os valores genéricos é aquela que forma a individualidade [para-si - N.D.] e a hierarquia individual [para-si - N.D.], podemos acrescentar agora que isto sempre tem lugar com a mediação da concepção de mundo, a qual conduz os valores genéricos para-si ao nível do singular e os transforma em motor de suas ações." (grifos no original) [20]

É importante notar que todos esses aspectos do processo de formação da individualidade para-si se inter-relacionam formando uma complexa unidade: a relação consciente com as objetivações genéricas para-si (sua apropriação e

transformação em "órgãos" de objetivação da individualidade), gerando a formação da concepção de mundo, isto é uma concepção de mundo para-si, que não resulta da mera justaposição acrítica e espontânea de elementos de diversas e até opostas visões da sociedade, do homem e da vida; a concepção de mundo por sua vez, possibilita ao indivíduo buscar construir uma hierarquia consciente das atividades da vida cotidiana; essa condução da vida cotidiana possibilita o aprofundamento da relação consciente com o gênero humano, levando a uma constante reformulação da concepção de mundo, etc. Esse processo não se realiza de maneira simples, num desenvolvimento linear, mas se move por uma luta de inúmeras contradições, especialmente no período da "pré-história" da humanidade, isto é, no interior das relações sociais de dominação, sendo em muitos casos extremamente difícil para o indivíduo distinguir entre várias alternativas de ação, qual a que conduzirá a resultados mais condizentes com os valores humano-genéricos que ele elegeu como fundamentais em sua concepção de mundo.

#### Em Síntese

Considero a análise que apresentei neste capítulo um primeiro esboço de um estudo muito mais amplo, detalhado e complexo, que precisa ser realizado sobre a formação da individualidade, tendo-se como valor fundamental, isto é, como possibilidade a ser perseguida, a formação da individualidade para-si. No primeiro item deste capítulo apoiei-me num fio condutor, traçado por Marx, nos Grundrisse, do desenvolvimento histórico da individualidade humana, para analisar a questão de que o capitalismo criou as possibilidades de formação da individualidade livre e universal, na medida em que rompeu a unidade (fusão) natural entre o indivíduo, as condições objetivas

particulares de sua existência e a comunidade natural. Essa fusão natural determinava, nas sociedades pré-capitalistas, limites bastantes restritos para o desenvolvimento da individualidade. O capitalismo rompeu essa fusão natural através da transformação dos indivíduos em indivíduos abstratamente universais, na medida em que essa universalidade assume, no capitalismo, a forma da universalidade do valor de troca, da mercadoria. Marx achava, porém, ridículo sentir uma nostalgia romântica da realização limitada do indivíduo nas comunidades naturais, assim como também achava ridículo acreditar que a individualidade humana deveria se resignar a forma vazia, abstrata, que ela assume na comunidade da mercadoria, na universalidade do valor de troca. Considerando que a máxima realização possível, ainda sob as relações sociais de dominação, da formação da individualidade verdadeiramente livre e universal, é uma condição sine qua non para a própria superação coletiva da sociedade capitalista, analisei, no segundo item deste capítulo, a categoria de individualidade para-si. Recordo uma passagem, já citada, de Gramsci, onde ele disse que "a possibilidade não é a realidade mas é uma realidade".

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

### A Concepção Histórico-Social de Indivíduo e a Superação das Pedagogias da Essência e da Existência

A categoria de indivíduo para-si é uma síntese das máximas possibilidades, objetiva e socialmente existentes, de formação do indivíduo. O pressuposto que dirige minha análise dessa categoria é o de que a prática pedagógica, na perspectiva da Pedagogia Histórico-Crítica, não pode ser guiada por um conceito de indivíduo que se reduza a uma descrição das características constatáveis na média dos indivíduos.

Meu objetivo, ao defender a importância da categoria de indivíduo para-si, enquanto uma das categorias de uma concepção histórico-social da individualidade humana, pode ser sintetizado em dois momentos. Em primeiro lugar, pretendo que essa categoria possa ser ponto de referência para que as análises da formação da individualidade humana, sob as relações sociais de dominação, não se restrinjam à necessária, porém insuficiente, caracterização das formas alienadas de individualidade, mas situem essa caracterização no interior de uma abordagem mais ampla (fundamentada nas relação entre objetivação e apropriação e na relação entre humanização e alienação) do vir-a-ser possível da individualidade. Em segundo lugar, espero que a compreensão dessa categoria contribua para a construção da Pedagogia Histórico-Crítica, enquanto uma Pedagogia que se dirija aos indivíduos reais não apenas no que diz respeito ao que eles são, mas principalmente àquilo que eles podem vir a ser.

Em outras palavras, entendo que a superação, por parte

da Pedagogia Histórico-Crítica, do clássico conflito entre as Pedagogias da Essência e as Pedagogias da Existência, exige a mediação de uma concepção histórico-social da individualidade humana. A divisão das correntes pedagógicas em dois grandes grupos, o das Pedagogias da Essência e o das Pedagogias da Existência, decorrente da oposição histórica na Filosofia, entre Filosofias da Essência e Filosofias da Existência, foi proposta pelo filósofo e pedagogo polonês Bogdan SUCHODOLSKI (1972).

Assim como Suchodolski entende ser o conflito entre Pedagogias da Essência e Pedagogias da Existência a expressão, no terreno pedagógico, do conflito entre as Filosofias da Essência e as Filosofias da Existência, entendo ser este a expressão, no terreno filosófico, de um conflito histórico entre o desenvolvimento do gênero humano e a existência dos indivíduos. Em outras palavras, o conflito entre essas duas grandes concepções filosóficas sobre o ser humano tem como fundamento objetivo social, o processo histórico de alienação dos indivíduos perante o gênero humano objetivado. O conflito entre essência e existência, assim concebido, é o conflito entre as possibilidades objetivamente existentes, portanto reais, de desenvolvimento de todos os seres humanos e a existência empírica, igualmente real, de cada pessoa.

As Filosofias da Essência, e as Pedagogias da Essência, fazendo aqui abstração tanto da diversidade de suas múltiplas vertentes, quanto do papel histórico concretamente desempenhado por cada uma delas, não estavam apenas defendendo uma miragem quando postulavam que o ser humano possui uma essência e que a educação dos indivíduos precisa ter essa essência como referência fundamental. Para evitar mal-entendidos friso algo que procurei defender ao longo de toda esta tese, isto é, que uma pedagogia fundamentada na teoria marxiana da história não pode aceitar a

concepção de que o ser humano possui uma essência a-histórica, uma essência que regeria o processo histórico e a vida de cada ser humano, ou ainda uma essência natural, biológica, que seria desenvolvida ou reprimida pela vida em sociedade, etc. Quando digo que as Filosofias da Essência e as Pedagogias da Essência não estavam totalmente erradas ao defender a existência de uma essência humana, estou referindo-me ao fato de que a teoria que analisa a formação do gênero humano através das objetivações historicamente criadas e desenvolvidas, fornece uma possibilidade de interpretação objetiva e histórica daquilo que as Filosofias da Essência concebiam como uma essência a-histórica.

Ao mesmo tempo, a concepção da objetivação histórica do gênero humano não pode ser dissociada da teoria da alienação, que esclarece o fato de que o processo de objetivação do gênero não implica, necessariamente, na transformação das forças essenciais humanas em "órgãos" de objetivação humanizadora da individualidade. Na medida em que a existência da maioria dos indivíduos se efetiva de forma alienada em relação ao gênero humano objetivado, creio ser correto afirmar que as Filosofias da Existência e com ela as Pedagogias da Existências tocavam num problema fundamental, que é o da necessidade de ter como objetivo da educação a possibilidade de desenvolvimento e realização do indivíduo. Faço aqui outra observação, de que uma pedagogia fundamentada numa concepção histórico-social do ser humano não poderia concordar com a idéia de que a possibilidade de um pleno desenvolvimento do indivíduo, fosse pura e simplesmente uma questão de adequação dos métodos pedagógicos às características singulares de cada pessoa, que fosse, portanto, uma questão totalmente superável no âmbito interno à prática pedagógica. Por outro lado, as Filosofias da Existência não estavam apenas "desviando" a atenção das pessoas das relações sociais de

dominação ao postular que a existência de cada ser humano não pode ser uma mera realização imperfeita dos predicados de uma essência, mas sim o centro, o fundamento, a realização do indivíduo. Assim como as Filosofias da Essência, as Filosofias da Existência abordavam, de forma a-histórica um problema real.

Entretanto, a concepção histórico-social da individualidade humana é não só distinta da concepção presente nas pedagogias da existência, como também conflitante com elas. O indivíduo, na concepção histórico-social, não se identifica com a mera singularidade biológica, nem se reduz à faticidade da existência alienada. Daí a importância da categoria de indivíduo para-si enquanto síntese consciente de particularidade e genericidade, síntese consciente das inúmeras relações sociais. O indivíduo assim concebido não é o ponto de partida da história, mas o produto desta, no sentido de que a possibilidade de uma vida individual livre, multilateral, na qual cada pessoa tenha as condições de objetivar sua personalidade é uma conquista alcançada somente num certo nível do desenvolvimento sócio-histórico.

O conflito entre Pedagogia da Essência e Pedagogia da Existência é, na verdade, um conflito entre: educar guiado por um ideal abstrato de ser humano, por uma essência humana a-histórica, ou educar para a realização dos objetivos imanentemente surgidos na vida de cada pessoa, na sua existência. Essa dicotomia surge enquanto manifestação de um problema real, isto é, sob as relações sociais de dominação, as forças sociais não se apresentam ao indivíduo como suas forças, mas como forças que o esmagam e que contrariam seus desejos e suas aspirações. Submeter o indivíduo a um ideal de ser humano, muitas vezes significa concretamente submetê-lo a objetivos e a forças que o

subjugam. Por outro lado, aquilo que para as Pedagogias da Existência seria a solução, isto é, uma educação na qual o indivíduo, com sua existência singular, fosse o centro do processo educativo (a chamada revolução copernicana na educação) acaba sendo, na realidade, uma adaptação desse homem à "naturalidade" de sua existência e dos desejos e expectativas por ela gerados, tendo por consequência, muitas vezes, uma atitude conformista e particularista que objetivamente reproduz e reforça a estrutura social alienada.

Enquanto a pedagogia da essência afasta-se da dura realidade da vida das pessoas e postula que elas se eduquem para uma essência idealizada, a pedagogia da existência toma, como única realidade, a vida tal como ela se apresenta na sociedade de hoje, isto é, na sociedade alienada, e postula uma educação para a vida, sem historicizar a vida atual e sem ver nela as possibilidades de sua superação. SUCHODOLSKI (1984:119) defende que uma pedagogia que supere tanto as Pedagogias da Essência quanto as Pedagogias da Existência é, antes de mais nada, uma pedagogia que, tendo o futuro como perspectiva, faz a crítica do fetichismo do presente e acrescenta que:

"Uma tal crítica pressupõe um ideal que ultrapasse o presente: neste sentido, a educação virada para o futuro integra-se na grande corrente pedagógica que designamos por pedagogia da essência. Trata-se, contudo, de uma simples afinidade pois tem profundas divergências, consistindo a diferença essencial no fato deste ideal se caracterizar por uma diretriz de ação no presente, ação que deve transformar a realidade social de acordo com as exigências humanas. Na medida em que o ideal que inspira a crítica da realidade deve representar uma diretriz para a ação no presente, tem de organizar as forças atuais e deve encorajar o homem a fazer a opção no momento atual. A educação orientada para o futuro liga-se, neste sentido, à segunda grande corrente do pensamento pedagógico, à pedagogia da existência. Todavia, também aqui não encontramos senão uma afinidade; a diferença essencial consiste em que, nesta concepção da educação, a vida é o aspecto presente da edificação do futuro."

Nesta tese procurei analisar algumas categorias que, no que diz respeito à concepção da individualidade humana, penso que podem contribuir para a superação da dualidade entre educar segundo um modelo abstrato e a-histórico de essência humana, ou educar para a existência "natural" no interior das relações sociais de dominação. Certamente que outras categorias, como a de ideologia, de senso comum, de personalidade, etc, também terão que fazer parte de uma teoria histórico-social da individualidade humana. Além disso, para analisar as categorias delimitadas para esta tese, utilizei várias outras categorias as quais não pude dedicar aqui maior atenção. Não cheguei sequer a mencionar certas questões que, entretanto, considero fundamentais para uma teoria da formação da individualidade coerente com as idéias aqui defendidas. Apenas para citar um exemplo, mencionei muitas vezes a importância da relação consciente com as objetivações genéricas para-si, na formação da individualidade para-si, mas não toquei nas diferenças fundamentais entre as várias objetivações genéricas para-si (ciência, arte, filosofia, etc) no que diz respeito à formação da individualidade. Enfim, há muito o que caminhar, pois passar da "fase romântica" para a "fase clássica" é um processo que exige muito trabalho, muito estudo e de resultados demorados. É preciso também muito intercâmbio de idéias e abertura de novos campos de estudo, novas formas de pesquisa e de ação. Espero que esta tese seja um incentivo nesse sentido.

## Introdução

[1] A passagem utilizada na epígrafe da introdução foi traduzida da edição em espanhol, transcrita abaixo e comparada com a edição em português, também transcrita abaixo:

GRAMSCI (1975:38): "Que no pueda concebirse al hombre sino viviendo en sociedad es lugar común. Sin embargo, de ello no se sacan todas las consecuencias necesarias e incluso individuales: que una determinada sociedad presuponga una determinada sociedad de las cosas, y que la sociedad humana sólo es posible en cuanto existe una determinada sociedad de las cosas, es también lugar común. Es verdad que hasta ahora, a estos organismos supraindividuales se les ha dado una significación mecanicista e determinista (tanto a la *societas hominum* como a la *societas rerum*); de ahí a la reacción contra este punto de vista. Es preciso elaborar una doctrina en la cual todas estas relaciones sean activas y estén en movimiento, fijando bien claramente que la sede de esta actividad es la conciencia de cada hombre que conoce, quiere, admira, crea, en cuanto ya conoce, quiere, admira, crea, etc.; de cada hombre concebido, no aisladamente, sino rico de posibilidades provenientes de otros hombres y de la sociedad de las cosas, de las cuales no puede sino tener cierto conocimiento. (Como cada hombre es filósofo, cada hombre es científico, etc.)."

GRAMSCI (1978:41): "É um lugar comum a afirmação de que o homem não pode ser concebido senão como vivendo em sociedade, todavia não se extraem de tal afirmação todas as conseqüências necessárias, inclusive individuais: a saber, que uma determinada sociedade humana pressupõe uma determinada sociedade das coisas. Na verdade, até agora, estes organismos supra-individuais têm recebido uma significação mecanicista e determinista (tanto a *societas hominum* como a *societas rerum*); daí a reação contra esse ponto de vista. É necessário elaborar uma doutrina na qual todas essas relações sejam ativas e dinâmicas, fixando bem claramente que a sede é a consciência do homem individual que conhece, quer, admira, cria, na medida em que já conhece, quer, admira, cria, tec., e do homem concebido não isoladamente, mas repleto de possibilidades oferecidas pelos outros homens e pela sociedade das coisas, da qual não pode deixar de ter um certo conhecimento. (Assim como todo homem é filósofo, todo homem é cientista, etc.)."

## Capítulo II

[1] - MARX (1986:89-90): "...los individuos no pueden dominar sus propias relaciones sociales antes de haberlas creado. Pero es también absurdo concebir ese nexo puramente material como creado naturalmente, inseparable de la naturaleza de la individualidad e inmanente a ella (a diferencia del saber y de la voluntad reflexivas). El nexo es un producto de los individuos. Es un producto histórico. (...) Los individuos universalmente desarrollados, cuyas relaciones sociales en cuanto relaciones propias y colectivas están ya sometidas a su propio control colectivo, no son un producto de la naturaleza, sino de la historia. El grado y la universalidad del desarrollo de las facultades, en las que se hace posible esta individualidad, suponen precisamente la producción basada sobre el valor de cambio, que crea, por primera vez, al mismo tiempo que la

universalidad de la enajenación del individuo frente a sí mismo y a los demás, la universalidad y la multilateralidad de sus relaciones e de sus habilidades. En estadios de desarrollo precedentes, el individuo se presenta con mayor plenitud precisamente porque no ha elaborado aún la plenitud de sus relaciones sociales autónomas. Es tan ridículo sentir nostalgias de aquella plenitud primitiva como creer que es preciso detenerse en este vaciamiento completo." (grifo no original)

[2] - MARX (1971:447-448): "...la concepción antigua según la cual el hombre, cualquiera que sea la limitada determinación nacional, religiosa o política en que se presente, aparece siempre, igualmente, como objetivo de la producción, parece muy excelsa frente al mundo moderno donde la producción aparece como objetivo del hombre y la riqueza como objetivo de la producción. Pero, in fact, si se despoja a la riqueza de su limitada forma burguesa, qué es la riqueza sino la universalidad de las necesidades, capacidades, goces, fuerzas productivas, etc. de los individuos, creada en el intercambio universal? el desarrollo pleno del dominio humano sobre las fuerzas naturales, tanto sobre las de la así llamada naturaleza como sobre su propia naturaleza? la elaboración absoluta de sus disposiciones criadoras sin otro presupuesto que el desarrollo histórico previo, que convierte en objetivo a esta plenitud total del desarrollo, es decir al desarrollo de todas las fuerzas humanas encunto tales, no medidas con un patrón preestabelecido? la cual el hombre no se reproduce en su carácter determinado sino que produce su plenitud total? la cual no busca permanecer como algo devenido sino que está en el movimiento absoluto del devenir? En la economía burguesa -y en la época de la producción que a ella corresponde- esta elaboración plena de lo interno, aparece como vaciamiento pleno, esta objetivación universal, como enajenación total, y la destrucción de todos os objetivos unilaterales determinados, como sacrificio del objetivo propio frente a un objetivo completamente externo. Por eso el infantil mundo antiguo aparece, por un lado, como superior. Por otro lado, lo es en todo aquello en que se busque configuración cerrada, forma y limitación dada. Es satisfacción desde un punto de vista limitado, mientras que el moderno deja insatisfecho o allí donde aparece satisfecho consigo mismo es vulgar." (grifos no original; retirei as inserções, acrescidas, entre colchetes, ao texto original de Marx, pelo tradutor para o espanhol, por julgar que o texto mantém sua inteligibilidade mesmo sem essas inserções).

### Capítulo III

[1] - MARKUS (1974a:31): "...las condiciones histórico-sociales que determinan al individuo no se deben entender como cadenas externas y ajenas que tienden a atrofiar, reprimir, etc., sus inclinaciones y aspiraciones `auténticas`. Esas condiciones son, por el contrario, las auténticas condiciones intrínsecas de su individualidad concreta, esto es, condiciones a su vez apropiadas, convertidas en elementos e rasgos esenciales de la personalidad del individuo."

[2] - MARKUS (1974a:31): "En determinadas fases históricas y para determinadas clases -y con carácter de ley universalmente válida dentro de la esfera de la extrañación o alienación-, las condiciones sociales y particulares formas de vida determinadas por ellas se constituyen en barreras externas para el individuo,

em fuerzas extrañas que inhiben su personalidad y la deforman. Pero eso se debe a que el ser social dado y la participación activa en él desarrollan en los individuos necesidades, capacidades, aspiraciones e potencias humanas sociales cuya realización o satisfacción ese mismo ser social no posibilita más que unilateralmente, deformadamente, o de ninguna manera."

[3] - LEONTIEV (1978a:131): "...se mantienen en la posición de la doble determinación de la personalidad, por cuanto la sola ignorancia de uno de los factores mencionados significaría refutar la influencia empíricamente demostrable de ambos."

[4] - ELKONIN (1987:110): "En el fundamento de este dualismo y paralelismo se encuentra en enfoque naturalista del desarrollo psíquico infantil (...) El examen del desarrollo psíquico como desarrollo de mecanismos adaptativos en los sistemas, no ligados entre sí, 'el niño - las cosas' y 'el niño - las otras personas' generó, precisamente, las ideas de la existencia de dos líneas separadas en el desarrollo psíquico. De esta misma fuente nacieron dos teorías: la teoría del intelecto e del desarrollo intelectual, de J. Piaget, y la teoría de la esfera afectiva y de las necesidades y su desarrollo, de S. Freud y los neofreudistas. A pesar de las diferencias en el contenido psicológico concreto, estas concepciones están profundamente emparentadas por la interpretación que hacen del desarrollo psíquico como desarrollo de mecanismos adaptativos de comportamiento. Para J. Piaget el intelecto es el mecanismo de adaptación y su desarrollo es el de las formas de adaptación del niño al 'mundo de las cosas'. Para S. Freud e los neofreudistas, los mecanismos de represión, censura, sustitución, etc., actúan como mecanismos de adaptación del niño al 'mundo de las personas'."

[5] - HELLER (1977:33): "en una primera aproximación, la genericidad es idéntica a la socialidad, pero la sociedad, la estructura social de una sociedad dada en una época dada, no encarna (o no encarna completamente) la genericidad, el desarrollo genérico. Así pues será posible que un hombre afirme el desarrollo genérico negando una estructura social dada." (grifos no original)

[6] A edição citada, isto é, MARX (1989), traduz o termo Gattung utilizado por Marx, por espécie, quando o correto é traduzir por gênero, pois o termo alemão para espécie é Art.

[7] LUKACS (1982:260): "La segunda dificultad en la captación de la relación entre la consciencia individual y la específica consiste en que esta última no está dada subjetiva-inmediatamente o, a lo sumo, está dada de un modo anticipatorio y utópico. Los hombres viven inmediatamente vinculaciones sociales, como la familia, el clan, la casta, la tribu, la clase, la nación, etc., pero no viven inmediatamente, o sólo en casos muy excepcionales, la humanidad como unidad de la especie (y cuando lo hacen, es por lo común con falsa consciencia). La unidade de la especie no puede convertirse en vivencia inmediata de la cotidianidad más que en el estadio de una humanidad unificada en el socialismo. Objetivamente se encuentra sin duda desde la hominización, y se desarrolla extensiva e intensivamente con creciente intensidad. Al principio no es más que un puro En-sí, presente como identidad de estructura antropológica; con el crecimiento y el enriquecimiento de las relaciones sociales se forman unidades cada vez mayores, que los hombres se ven obligados a vivir y experimentar como fundamentos de su existencia individual física

y espiritual. Con el capitalismo se constituye el mercado mundial y, sobre su base, una verdadera historia universal. Sigue tratándose de un En-sí de la especie humana, pero un En-sí de orden cualitativamente superior al inicial y meramente antropológico, porque en éste la copertenencia se vive sólo como resultado de catástrofes del 'destino', mientras que en el En-sí de la especie en el mercado mundial, la práctica humana se ve obligada, bajo pena de desastre, a ocuparse constantemente de la totalidad, ya concreta, de los hombres, y porque el número de los hombres para los cuales ese En-sí de la especie se va convirtiendo en un afirmado Para-nosotros aumenta constantemente, igual que el número de los hombres que - a escala sin duda cuantitativamente menor - se esfuerzan activamente por su plena realización." Nessa edição da "Estética" de Lukács, o termo gênero e todos os que dele derivam, como genericidade, genérica, etc., são traduzidos por espécie, especificidade, específica. etc. Na tradução para a língua portuguesa optei por preservar o termo gênero e seus derivados, não apenas por utilizá-lo nesta tese, mas também porque acredito (mesmo não dispondo de uma edição da "Estética" em alemão) que Lukács, tendo se fundamentado em Marx, tenha utilizado esse termo.

[8] - LUKACS (1982:264): "...la gran mayoría de las obras de arte reflejan inmediatamente las relaciones y estructuras de los hombres que influyen directamente en su destino en las sociedades existentes en cada caso. La personalidad de cada hombre conformado por el arte, el modo esencial de cada sentimiento que llega a expresión artística, está atado, con los hilos de la vida verdaderamente vivida, a ese terreno inmediato de toda existencia humana. Al recordar de nuevo el carácter no-utópico de la mimesis estética se presenta con toda razón la pregunta: ¿y dónde hay aquí campo para la conformación de los problemas del género humano? Para comprender correctamente la dialéctica que rige estas cuestiones hay que pensar en las relaciones humanas inmediatamente dadas, desde la familia hasta la clase y la nación, en su modo de manifestación por medio de y a través de las pasiones individuales de personalidades concretas."

[9] - LUKACS (1982:266-267): "al darse las fuerzas sociales reales en una recta comprensión y conformación artística, por fuerza tienen que cobrar esa misma forma también sus relaciones internas con la evolución de género humano, aunque sin duda no sean aún históricamente conscientes o reflejen falsamente en la consciencia aquellas fuerzas mismas. El modo apariencial de todo esto es, desde luego de mucha variedad ya en la vida misma, a tenor de la fase evolutiva, la nación, la clase, etc. [...] Esta remisión a lo específico, aun reconociendo la aludida variabilidad, que es casi ilimitada, va implícita en el funcionamiento de toda relación social. Cada una de ellas tiene desde este punto de vista un rostro dúplice: los hechos, las cuestiones vitales, etc., se le plantean a cada hombre desde ese origen, pero esos hechos pueden orientar su intención puramente a exigencias del día, o bien pueden sin abandonar esa directa vinculación, orientarse en el sentido de los problemas de la especie; las cuestiones vitales pueden no abandonar nunca el nivel de una utilidad meramente particular, y pueden contener - consciente, falsamente consciente, del todo inconscientemente - alusiones a la suprema generalidad de la vida humana. Ya esta situación puede ser fuente de innumerables colisiones. [...] Así, pues, para la existencia y la conformabilidad artísticas de contradicciones entre individuos y relaciones y situaciones sociales -y aún menos para su referencialidad a los problemas del género humano - no es en absoluto necesario que las

contraposiciones dialécticas sean consciente en los hombres que obran e sufren. También en este punto vale nuestra marxiana divisa: 'No lo saben, pero lo hacen'."

[10] - LUKACS (1982:267-268): "la evolución histórica de lo específico no puede manifestarse ni imponerse a la percepción sino por el hecho de que lo nuevo entra en contraposición con lo viejo, con las viejas instituciones, vinculaciones, ideas, afecciones, etc, en las personalidades, relaciones, etc, de los hombres. Ciertamente que las colisiones así originadas pueden luego reducirse a un hic et nunc local y temporal, y lo hacen además en la gran mayoría de los casos; pero la posibilidad de una elevación por encima de esa localización espacio-temporal, hasta lo específico, está siempre contenida latentemente en todas esas colisiones; el único problema consiste en saber hasta qué punto es capaz cada colisión de encarnar, objetiva o subjetivamente, esas instancias generales. La gran misión histórico-universal del arte tiene precisamente aquí sus raíces: el arte es capaz de levantar lo latente a actualidad, de prestar a lo que en la realidad es silente una inequívoca expresión evocadora e comprensible."

[11] - HELLER (1984:109): "...la elevación al nivel de la genericidad únicamente puede realizarse, según Feuerbach, en la relación entre dos personas. El otro es para el yo el representante de la genericidad: es distinto de mí, pero idéntico a mí, pues los dos somos, en definitiva, personas. Cuando me unifico con el otro en tanto que hombre total, con todos mis sentidos, toda mi consciencia u voluntad, consumo la unificación con la humanidad." (grifos no original)

[12] - HELLER (1984:29): "la idea reguladora desde luego no puede ser realizada jamás, pero el ideal es y seguirá siendo la disolución completa del hombre en la idea de la humanidad, la pura generalidad del individuo, la abolición de su aislamiento en la individualidad. (...) En lo referente a la acción moral, el razonamiento de Kant presenta así el siguiente itinerario: cuanto más general es el motivo, cuanto más absorbe la idea de especie al individuo, cuanto más -aunque sea sólo tendencialmente- se da una unidad entre la especie y el individuo, más moral es la acción. (...) O deber ser, que alcanza así su articulación, es por consiguiente la identidad entre la especie y el individuo." (grifo meu)

[13] - HELLER (1984:32): "Los seres humanos individuales e incluso los pueblos en su conjunto desconocen que al perseguir cada uno, a su entender, y a menudo contra los demás, su propia intención, se atienen, sin darse cuenta a la intención de la naturaleza, que ellos desconocen, como si se tratase de un hilo conductor, promoviendo con sus actos la realización de aquélla..."

[14] - HELLER (1984:33): "el individuo se inserta en la cadena de una adecuación a fines (intención) independiente y no querida por él. El resultado es el desarrollo de las capacidades de la especie, lo que si embargo en modo alguno significa una ampliación de las capacidades del individuo. Las capacidades se amplifican siempre en la especie, nunca en el individuo. Así, el enriquecimiento de la especie no coincide, ni mucho menos, con el enriquecimiento del individuo." (grifo no original)

[15] - Faço aqui uma observação sobre uma diferenciação entre três categorias empregadas por Heller nesse seu livro, que no meu

entender foram melhor traduzidas na edição alemã (HELLER, 1978) que na edição espanhola. Heller utiliza uma categoria para referir-se a todo e qualquer ser humano singular, que na edição alemã é traduzida pela palavra Einzelne, ou pelas expressões einzelner Mensch. Em português essa palavra corresponde à palavra indivíduo. Ocorre que Heller reserva o termo Individuum para designar um tipo de Einzelne, ou dizendo de forma mais precisa, uma tendência possível na formação do Einzelne. Para distinguir esses dois termos, uma forma possível de tradução para o português seria, no meu entender, traduzir Einzelne por "homem singular". Nesse sentido, na teoria helleriana, todo ser humano é um Einzelne, isto é, um homem singular. O processo de formação do homem singular apresentaria, na teoria helleriana, duas tendências principais e opostas: uma no sentido da sua formação enquanto partikularer Einzelne, que poderia ser traduzida por "homem particular" e outra no sentido de sua formação enquanto Individuum, ou individueller Einzelne. O problema na tradução espanhola está em que não é feita a distinção entre um termo que refira-se a todo e qualquer ser humano (Einzelne) e dois termos que refiram-se a duas tendências na formação de cada ser humano (partikularer Einzelne e Individuum). Assim, a edição espanhola utiliza o termo homem particular tanto para caracterizar todo e qualquer ser humano quanto para caracterizar a tendência oposta à formação de um ser humano enquanto Individuum. Isso gera sérios problemas de compreensão do texto, razão pela qual, nas citações que faço desse livro nesta tese, substituirei o termo homem particular por homem singular sempre que o texto estiver referindo-se a todo e qualquer ser humano.

[16] - HELLER (1977:228): "...no todo objetivarse implica una objetivación. Ante todo, las objetivaciones son siempre genéricas y encarnan distintos tipos de genericidad. Además éstas no son simplemente las consecuencias de acciones exteriorizadas, objetivadas, sino sistemas de referencia que, respecto a las actividades del hombre que se orientan hacia ellos y que los plasman, son externos. El hombre particular debe, por tanto, apropiárselas para que las objetivaciones se remitan a él y él las pueda plasmar. Y si cada uno puede apropiárselas relativamente al mismo nivel, no todas las objetivaciones pueden ser formadas, plasmadas por nadie al mismo nivel. Aquí estriba precisamente la diferencia fundamental entre las objetivaciones genéricas en-sí y las para-sí." (grifos no original)

[17] - HELLER (1977:239): "Las heterogéneas formas de actividad de la cotidianidad humana son conducidas y reguladas por estas tres objetivaciones. Las tres guían el conjunto de la actividad del hombre, pero apesar de ello existe entre ellas una cierta "división del trabajo"., en cuanta que cada una de ellas ejerce su propia función de guía principalmente sobre una u otra manifestación humana. En este sentido (...) podemos decir que los utensilios (los productos humanos) guían sobre todo la actividad material-concreta, los usos, los modos de comportamiento, y el lenguaje, el pensamiento. Y a la inversa: los utensilios, las objetivaciones cósmicas, son sobre todo los productos del movimiento finalizado, del trabajo; los usos son objetivaciones de modos de vida derivadas de la producción y distribución así como de otras actividades sociales; en el lenguaje se objetiva fundamentalmente el pensamiento humano." (grifo no original)

[18] - HELLER (1977:233): "El para-sí constituye la encarnación de la libertad humana. Las objetivaciones genéricas para-sí son expresión del grado de libertad que ha alcanzado el género humano en una época determinada. Son realidades en las cuales está

objetivado el dominio del género humano sobre la naturaleza y sobre sí mismo (sobre su propia naturaleza)." (grifo no original)

[19] - HELLER (1982:11): "Creo que, en lo fundamental, la esencia de la alienación de la vida cotidiana no ha de buscarse en el pensamiento o en las formas de actividad de la vida diaria, sino en la relación del individuo con estas formas de actividad, así como en su capacidad o incapacidad para jerarquizar por sí mismo estas mismas formas; en su capacidad o incapacidad, en fin, para sintetizarlas en una unidad. De hecho, esta capacidad depende de la relación que el individuo mantiene con lo no cotidiano, es decir, con las diversas objetivaciones orientadas no sentido de la especie [objetivações genéricas para-si]." (primeiro grifo no original, segundo grifo meu)

#### Capítulo IV

[1] - MARX (1986:85): "Las relaciones de dependencia personal (al comienzo sobre una base del todo natural) son las primeras formas sociales, en las que la productividad humana se desarrolla solamente en un ámbito restringido y en lugares aislados. La independencia personal fundada en la dependencia respecto a las cosas es la segunda forma importante en la que llega a constituirse un sistema de metabolismo social general, un sistema de relaciones universales, de necesidades universales y de capacidades universales. La libre individualidad, fundada en el desarrollo universal de los individuos y en la subordinación de su productividad colectiva, social, como patrimonio social, constituye el tercer estadio. El segundo crea las condiciones del tercero". (grifo no original)

[2] - MARX (1986:84): "el individuo, o el individuo natural o históricamente ampliado en la familia o en la tribu (y luego en la comunidad), se reproduce sobre bases directamente naturales, en las que su actividad productiva y su participación en la producción está orientada hacia una determinada forma de trabajo y de producto, y su relación con los otros está determinada precisamente de ese modo."

[3] - MARX (1986:444-445): "1) apropiación de la condición natural del trabajo -de la tierra como instrumento originario de trabajo y a la vez como laboratorio, como reservorio de materias primas- no a través del trabajo, sino como supuesto del trabajo. El individuo se comporta con las condiciones objetivas del trabajo simplemente como con algo suyo, se comporta con ellas tratándolas como naturaleza inorgánica de su subjetividad, en la cual ésta se realiza a sí misma; la principal condición objetiva del trabajo no se presente como producto del trabajo, sino que se hace presente como naturaleza; por un lado, el individuo viviente, por el otro, la tierra, como condición objetiva de la reproducción de éste; 2) pero este comportamiento con el suelo, con la tierra, como propiedad del individuo que trabaja -el cual, en consecuencia, ya desde un principio no aparece, en esta abstracción, como mero individuo que trabaja, sino que tiene en la propiedad de la tierra un modo objetivo de existencia, que constituye un supuesto de su actividad, tal como su piel, sus órganos de los sentidos, a los que sin duda también reproduce en el proceso vital, y los desarrolla, etc., pero que, por su lado, constituyen un supuesto de ese proceso de reproducción-, está igualmente mediado a través de la existencia natural, en mayor o menor grado desarrollada históricamente y modificada, del

individuo como miembro de una comunidad (...) Si las condiciones objetivas de su trabajo están presupuestas como pertenecientes a él, también el está presupuesto como miembro de una comunidad, a través de la cual es mediada su relación con el suelo. Su relación con las condiciones objetivas del trabajo es mediada por su existencia como miembro de la comunidad; por otro lado, la existencia efectiva de la comunidad está determinada por la forma determinada de su propiedad de las condiciones objetivas del trabajo." (grifos no original)

[4] - MARX (1986:446-447): "Para que la comunidad siga existiendo según el modo antiguo, como tal, es necesaria la reproducción de sus miembros bajo las condiciones objetivas presupuestas. (...) Si el individuo cambia su relación con la comunidad, cambia de ese modo a la comunidad y actúa en forma destructiva sobre ella, así como sobre su supuesto económico (...) la reproducción de las relaciones presupuestas entre el individuo y su comunidad -relaciones em mayor o menor grado naturales o producto de un proceso histórico, pero tradicionales- y de una existencia objetiva determinada, para él predeterminada, tanto con respecto a las condiciones del trabajo como con respecto a sus compañeros de trabajo y de tribu, es el fundamento del desarrollo, que, en consecuencia, es en adelante un desarrollo limitado, pero que, al traer la superación de los límites, representa decadencia y ruina. (...) Pueden darse aquí grandes desarrollos dentro de un ámbito determinado. Los individuos pueden aparecer como grandes. Pero no hay que pensar aquí en un desarrollo libre e pleno, ni del individuo, ni de la sociedad, pues tal desarrollo está en contradicción con la relación originaria." (grifos no original, colchetes da edição citada)

[5] - HELLER (1977:22): "En épocas estáticas y en las comunidades naturales (por ejemplo, en una comunidad de siervos de la gleba de la Alta Edad Media), una vez alcanzada la edad adulta, se estaba ya en posición del 'mínimo' de la vida cotidiana. Lo que seguía, era sólo una acumulación de experiencias de vida, en el campo del trabajo o de la comunicación, pero ya no era puesta en duda la capacidad de reproducirse por parte de los particulares [singulares - Einzelnen - Cf. HELLER, 1978:27]. Nótese, sin embargo, que, incluso en tales sociedades, la adquisición perdía cualquier valor cuando el particular [singular] era sacado de su ambiente natural. Por ejemplo, el que era reclutado en el ejército debía aprender muchas cosas nuevas para llegar a ser un buen soldado y reproducirse como particular [singular]."

[6] - MARX (1986:159): "En cuanto el trabajo es trabajo asalariado, y su finalidad es inmediatamente el dinero, la riqueza general es puesta como su objeto e finalidad. (...) El dinero como finalidad se convierte aquí en el medio de la laboriosidad universal. La riqueza universal es producida para posesionarse de su representante. De tal modo se abren las fuentes reales de la riqueza. Porque al ser la finalidad del trabajo no un producto particular que está en un relación particular con las necesidades particulares del individuo, sino el dinero, o sea la riqueza en su forma universal, la laboriosidad del individuo pasa a no tener ningún límite; es ahora indiferente a cualquier particularidad, y asume cualquier forma que sirva para ese fin; es rica de inventiva en la creación de nuevos objetos destinados a la necesidad social, etc. (...) Una industriiosidad universal es posible solamente allí donde la retribución del individuo es dinero. De otro modo son posibles solamente formas particulares de diligencia en la producción." (grifo no original)

[7] - MARX (1986:479): "...la forma más extrema de la enajenación, en la cual el trabajo, la actividad productiva, aparece respecto a sus propias condiciones y su propio producto en la relación del capital con el trabajo asalariado, es un punto de pasaje necesario y por ello contiene en sí, aun cuando en forma invertida, apoyada sobre la cabeza, la disolución de todos los presupuestos limitados de la producción y, más bien, produce y crea los presupuestos no condicionados de la producción y, por ello, las condiciones materiales plenas para el desarrollo universal, total, de las fuerzas productivas de los individuos." (grifos no original)

[8] - HELLER (1982:12): "El objetivo del individuo particular es la autoconservación; el individuo se identifica así de manera espontánea con el sistema de hábitos y exigencias que permiten su autoconservación, que hacen de su vida algo lo más 'comodo' y falta de conflictos posible. No es necesario, sin embargo, que todo hombre realice - sin excepción y en la misma medida - esta transposición entre fines y medios. Existen y existirán siempre seres humanos capaces de considerarse a sí mismos - a su ser individual - como algo que pertenece a una especie; capaces, pues, de comportarse consigo mismos como miembros de una especie; capaces, en suma, de asumirse - desde el punto de vista del nivel de desarrollo alcanzado por la especie en una época determinada - en tanto que objeto, sin identificarse irremediamente con las necesidades de su propia existencia, ni convertir sus fuerzas esenciales en un medio para las necesidades de su existencia. Llamamos 'individuo' a todo ser particular para el que la propia vida ha pasado a convertirse conscientemente en objeto. Y ello precisamente por tratarse de un ser capaz de asumirse conscientemente como miembro de una especie."

[9] - HELLER (1977:413): "la ciencia encarna las máximas posibilidades del saber genérico existente; el arte, la consciencia genérica existente, y que la filosofía finalmente encarna la unidad de consciencia y autoconsciencia. Pues bien, la personalidad para-sí encarna las posibilidades existentes dentro de la vida del particular de desarrollar libremente las capacidades humanas."

[10] - HELLER (1977:43): "...todas esas circunstancias entran en relación recíproca, en correlación una con la otra, sin que la una sea la 'causa' de la otra. El grado en que el hombre referirá a su yo el mundo descubierto a su alrededor, el grado en que la particularidad tenderá un lugar dominante en el mundo afectivo del que él se ha apropiado depende de muchísimos factores. Ante todo depende del mundo en que nace; en segundo lugar de sus circunstancias (y no de las motivaciones) particulares, de sus características y de la medida en que éstas son 'cultivables' en el seno de su ambiente dado. Por esto debemos aclarar desde ahora que la exacerbación de la particularidad es una reacción del mundo de los afectos en su conjunto ante la realidad alienada" (grifos no original).

[11] - HELLER (1977:32): "la consciencia de la genericidad no implica por completo una relación consciente con ella. Yo tengo consciencia de la genericidad cuando actúo como ser comunitario-social, con mis acciones voy más allá de mi ser particular y dispongo para este fin de los conocimientos necesarios (consciencia). Tengo una relación consciente con la genericidad cuando, por el contrario, me la planteo como fin (sea cual sea su forma fenoménica), cuando la genericidad (en su forma

fenoménica) se convierte en la motivación de mis actos. A su vez, la genericidad como motivación no presupone que ya haya sido elaborado el concepto de genericidad: simplemente yo tengo de vez en cuando una relación consciente hacia objetivaciones genéricas de tipo superior (integraciones, valores, arte, ciencia, etc). Cada acción de cada hombre está caracterizada -desde el momento en que el hombre es hombre, esto es, un ente genérico- por la consciencia de la genericidad, pero no por una relación consciente hacia ésta. Por consiguiente, tal consciencia pertenece necesariamente a la vida cotidiana, mientras la relación consciente puede incluso no aparecer en ella." (grifos no original)

[12] - HELLER (1977:55): "un individuo es un hombre que se halla en relación consciente con la genericidad y que ordena su vida cotidiana en base también a esta relación consciente -evidentemente en el seno de las condiciones y posibilidades dadas. El individuo es un singular que sintetiza en sí la unicidad accidental de la particularidad e la universalidad de la genericidad. Tal 'síntesis' es aquí estremadamente importante. En última instancia todo particular es al mismo tiempo único y genérico-universal. Sin embargo, asume como 'circunstancias definitivas' tanto su propia unicidad como las formas concretas de la universalidad genérica (el ambiente inmediato, la comunidad y las aspiraciones de ésta). El particular comienza a madurar para transformarse em individuo cuando deja de aceptar la 'circunstancia definitiva' y en ambas direcciones. Tampoco esta última precisión carece de importancia. Si estoy insatisfecho solamente de mi 'destino' o solamente de 'mí mismo', no alcanzo todavía el grado de la individualidad. El no-aceptar-como-definitivo significa que existe una acción recíproca consciente entre el individuo y su mundo." (grifo no original)

[13] - MARX (1987:180): "O homem rico é, ao mesmo tempo, o homem carente de uma totalidade de exteriorização de vida humana, o homem no qual a própria efetivação existe como necessidade interna, como carência. Não só a riqueza como também a pobreza do homem adquirem igualmente -do ponto de vista do socialismo- um significado humano e, por isso, social. A pobreza é o laço passivo, que faz com que o homem sinta como carecimento a maior riqueza, o outro homem. A dominação em mim do ser objetivo [da essência objetiva - "gegenständlichen Wesens" ], a explosão sensível de minha atividade essencial [Wesenstätigkeit], é a paixão que, com isso, se converte aqui na atividade de meu ser [atividade de minha essência - Tätigkeit meines Wesens]." (grifos no original, utilizei uma edição alemã, MARX (1990:105-106), como referência para as alterações entre colchetes)

[14] - HELLER (1977:63): "puede entrar en conflicto con el mundo, en el que él quiere afirmarse y satisfacer sus necesidades del mejor modo posible. Pero en este caso (...) la particularidad se lamenta de tales conflictos, reflejados en ella bajo la forma del descontento. La particularidad quiere una vida libre de conflictos, quiere sentirse bien en el mundo tal como es, si el mundo le garantiza un 'puesto', pero el puesto más grande posible. Y lucha por tal puesto, pero ya que a menudo sucumbe -el mundo es efectivamente 'duro' e inhumano-, su categoría fundamental es la preocupación (como ha analizado MARX)." (grifos no original)

[15] - HELLER (1977:65): "hasta ahora, en el curso de la historia para la gran mayoría de las relaciones y de los estratos sociales el sujeto de la vida cotidiana ha sido la particularidad. Y con

más precisión: el particular 'organizado' en torno a la particularidad ha sido suficiente para cumplir las actividades cotidianas y para reproducirse. Esto no significa que las personas que se ha elevado más o menos a la individualidad hayan podido cumplir estas tareas. Significa solamente que para el particular no ha sido necesario llegar a ser individuo para estar a la altura de aquellas tareas, y además que el mundo ha ofrecido a la media de los particulares pocas posibilidades de ordenar su vida sobre la base de la individualidad. Millones de hombres han cumplido su trabajo, han hecho lo que había que hacer, sin darse cuenta de su puesto en el mundo, sin tener consciencia de que sus facultades eran facultades genéricas, sin imprimir al mundo el sello de su individualidad." (grifos no original)

[16] - HELLER (1977:63-64): "el individuo quiere sentirse bien en el mundo, pero no en el mundo tal como es, del mismo modo que no se acepta ni siquiera a sí mismo de una forma que pueda ser considerada 'definitiva'. Su conflicto es por ello doble: por un lado con el mundo, o bien con determinada esfera del mundo; por otro consigo mismo, con su propia particularidad (...) Cuando el individuo choca con la 'dureza' y la inhumanidad del mundo, no quiere velar los conflictos, sino agudizarlos (hasta qué punto y con qué intensidad, depende de la naturaleza del conflicto). No tiene en absoluto 'preocupaciones'; el individuo -según Marx- está indignado." (grifos no original).

[17] - HELLER (1980:42): "En el desarrollo del carácter psíquico, que se forma en época relativamente temprana y es más o menos estable, las casualidades desempeñan un papel primario. (...) Al carácter psíquico pertenecen las formas de relación estereotipadas, los hábitos emocionales o el sistema de éstos que surge de la interacción entre el temperamento y el entorno inmediato." (grifos no original)

[18] - HELLER (1980:43-44): "es también posible que el hombre singular persiga de forma conscientemente intencionada el conocimiento de su propio carácter psíquico (se halle en una relación consciente consigo mismo, con la materia prima de su propia personalidad), que se distancie de los momentos que no correspondan a los valores elegidos por él y simultáneamente 'fomente' aquellos que correspondan a esos valores o sean modificables, en conformidad con las expectativas de valor."

[19] - HELLER (1982:15): "Incluso el hombre que está ya en el camino de su 'individualización' acepta como dadas - y consumadas - las convenciones que sirven de base a las relaciones sociales y al sistema de manipulación; es más: se apropia de todo ello. Aprende a hablar su idioma materno sin poseer noción alguna de lingüística; se apropia de los hábitos vigentes; administra las cosas de modo establecido. Tanto el particular medio como el hombre individualizado conducen en coche y utilizan el ascensor de la misma manera (en la medida, por otra parte, en que consideran 'natural' su existencia, gastan su dinero en la tienda sin preocuparse demasiado por la teoría económica, etc. La diferencia radica 'solamente' - y este 'solamente' representa un mundo entero - en el hecho básico de que la totalidad del mundo 'dado' no asume para el individuo la apariencia de la cuasi-trascendencia. Todo lo contrario: esta apariencia se disuelve continuamente - y en la medida misma del desarrollo de aquél como individuo. De ahí que el individuo sea capaz - o puede llegar a serlo - de percibir en esas estructuras acabadas de la vida cotidiana con que se encuentra, los factores y exigencias capaces

de dificultar el desarrollo de la especie, factores e exigencias que se han convertido ya, por lo demás, en formalidades vacías o que recubren, en realidad, lo que no son sino aspiraciones e intereses de contenido axiológico negativo."

[20] - HELLER (1977:410): "los valores genéricos para-sí (la relación con ellos) establecen la jerarquía individual. Sin embargo, esto no siempre implica el ejercicio de actividades inmediatamente genéricas. Si esto fuese obligatorio, sería necesario ser artistas, filósofos o científicos, quizás hombres de Estado, para poder llevar una vida individual. Pero las cosas no son en absoluto así. La constitución de una herarquía de vida individual está a menudo mediada, es decir, pasa a través de la mediación de la concepción del mundo. La concepción del mundo no es la síntesis científica o filosófica, y ni siquiera la ideología política; es la forma, plasmada no particular, con que se manifiesta el valor-vector de todos estos (o de alguno de ellos) factores, su interiorización en la vida cotidiana del particular. En confirmación del hecho de que la relación consciente con los valores genéricos es aquella que forma la individualidad y la jerarquía individual, podemos añadir ahora que esto siempre tiene lugar con la mediación de la concepción del mundo, la cual conduce los valores genéricos para-sí al nivel del particular y los transforma en el motor de sus acciones."  
(grifos no original)

## REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS

- DAVIS, C. & OLIVEIRA, Z. - *Psicologia na Educação*, São Paulo, Cortez Editora, 1990.
- DUARTE, N. - *A Relação entre o Lógico e o Histórico no Ensino da Matemática Elementar*, São Carlos, UFSCar, dissertação de Mestrado em Educação, impresso em off-set, 1987.
- ELKONIN, D. - "Sobre el problema de la periodización del desarrollo psíquico en la infancia", traduzido do russo por Marta Shuare, in DAVIDOV, V. & SHUARE, M. (orgs) - *La Psicología Evolutiva y Pedagógica en la URSS (Antología)*, pp. 104-124, Moscou, Editorial Progreso, 1987.
- FEHER, F. - *O Romance Está Morrendo?*, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1972.
- GRAMSCI, A. - *El Materialismo Histórico y la Filosofía de Benedetto Croce*, traduzido do italiano por Isidoro Flambaun, México, D.F., Juan Pablos Editor, 1975.
- \_\_\_\_\_ - *Concepção Dialética da História*, 2a. ed., traduzido do italiano por Carlos Nelson Coutinho, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1978.
- HELLER, A. - *Sociología de la Vida Cotidiana*, traduzido do alemão e do italiano por José-Francisco Ivars e Enric Pérez Nadal, Barcelona, Ediciones Península, 1977.
- \_\_\_\_\_ - *Das Alltagsleben*, traduzido do húngaro por Peter Kain, Frankfurt, Suhrkamp Verlag, 1978.
- \_\_\_\_\_ - *Instinto, Agresividad y Carácter*, traduzido do alemão por José-Francisco Ivars e Carlos Moya, Barcelona, Ediciones Península, 1980.
- \_\_\_\_\_ - *Revolución de la Vida Cotidiana*, coletânea organizada por Jacobo Muñoz, Barcelona, Ediciones Península, 1982.
- \_\_\_\_\_ - *Crítica de la Ilustración*, coletânea organizada por Gustavo Muñoz, Barcelona, Ediciones Península, 1984.
- \_\_\_\_\_ - *O Cotidiano e a História*, 3a. ed., traduzido do alemão por Carlos Nelson Coutinho e Leandro Konder, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1989.
- JARDINETTI, J. R. - *A Relação entre o Abstrato e o Concreto no Ensino de Geometria Analítica a nível do 1o. e 2o. graus*, São Carlos, UFSCar, dissertação de Mestrado, impresso em off-set, 1991.
- LEONTIEV, A.A. - *Linguagem e Razão Humana*, Lisboa, Editorial Presença, s/d.
- LEONTIEV, A.N. - *Actividad, Conciencia y Personalidad*, Buenos

Aires, Ediciones Ciencias del Hombre, 1978a.

\_\_\_\_\_ - O Desenvolvimento do Psiquismo, traduzido do francês por Manuel Dias Duarte, Lisboa, Livros Horizonte, 1978b.

\_\_\_\_\_ - "Os Princípios Psicológicos da Brincadeira Pré-Escolar", in VIGOTSKII et alii - Linguagem, Desenvolvimento e Aprendizagem, pp. 119-142, São Paulo, Icone Editora & EDUSP, 1988.

LUKACS, G. - Estética, traduzido do alemão por Manuel Sacristán, Barcelona, coleção "Instrumentos", Grijalbo, 1982.

LURIA, A. R. - Curso de Psicologia Geral, vol I, traduzido do russo por Paulo Bezerra, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1979.

\_\_\_\_\_ - Pensamento e Linguagem (as últimas conferências de Luria), traduzido do russo por Diana M. Lichtenstein e Mário Corso, Porto Alegre, Artes Médicas, 1987.

\_\_\_\_\_ - Desenvolvimento Cognitivo, São Paulo, Icone, 1990.

MARKUS, G. - Marxismo y "Antropologia", traduzido do alemão por Manuel Sacristan, Barcelona, Grijalbo, 1974a.

\_\_\_\_\_ - Teoria do Conhecimento no Jovem Marx, coletânea organizada por Carlos Nelson Coutinho, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1974b.

MARX, K. & ENGELS, F. - A Ideologia Alemã, 2a. ed., traduzido do alemão por José Carlos Bruni e Marco Aurélio Nogueira, São Paulo, Livraria Editora Ciências Humanas, 1979.

MARX, K. - "Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie", in MARK & ENGELS WERKE, Band 42, Berlin, Dietz Verlag Berlin, 1983.

\_\_\_\_\_ - O Capital, Volume I, Livro Primeiro, tomo 1, traduzido do alemão por Regis Barbosa e Flávio R. Kothe, São Paulo, Abril Cultural, 1983.

\_\_\_\_\_ - O Capital, Volume I, Livro Primeiro, tomo 2, traduzido do alemão por Regis Barbosa e Flávio R. Kothe, São Paulo, Abril Cultural, 1984.

\_\_\_\_\_ - Elementos Fundamentales Para la Crítica de la Economía Política (Grundrisse), 14a. ed., traduzido do alemão por Pedro Scarón, México, Siglo Veinteuno Editores, 1986.

\_\_\_\_\_ - Manuscritos Económico-Filosóficos e outros textos escolhidos, 4a. ed., Seleção de textos de José Arthur Giannotti, traduzido do alemão por José Carlos Bruni, José Arthur Giannotti e Edgard Malagodi, Coleção Os Pensadores, São Paulo, Nova Cultural, 1987.

\_\_\_\_\_ - Manuscritos Económico-Filosóficos, traduzido do inglês por Artur Morão, Lisboa, edições 70, 1989.

\_\_\_\_\_ - "Kritik der Hegelschen Dialektik und Philosophie überhaupt", in MARX, K. & ENGELS, F. - Studienausgabe - Band I - Philosophie, organizado por Iring Fetscher,

Frankfurt, Fischer Taschenbuch Verlag, 1990.

- \_\_\_\_\_ - "Okonomisch-philosophische Manuskripte", in MARX, K. & ENGELS, F. - Studienausgabe - Band II - Politische Okonomie, organizado por Iring Fetscher, Frankfurt, Fischer Taschenbuch Verlag, 1990.
- \_\_\_\_\_ - "O Dezoito Brumário de Luis Bonaparte", in MARX, K. & ENGELS, F. - Obras Escolhidas, vol I, São Paulo, Alfa-Omega, s/d.
- OLIVEIRA, B. & DUARTE, N. - Socialização do Saber Escolar, 2a. ed., São Paulo, Cortez Editora e Autores Associados, 1986.
- SAVIANI, D. - Escola e Democracia, 21a. ed., São Paulo, Cortez Editora & Autores Associados, 1989.
- \_\_\_\_\_ - Pedagogia Histórico-Crítica: primeiras aproximações, 2a. ed., São Paulo, Cortez Editora & Autores Associados, 1991.
- SEVE, L. - "A Personalidade em Gestação", in SILVEIRA, P. & DORAY, B. (orgs.) - Elementos Para Uma Teoria Marxista da Subjetividade, pp. 147-178, São Paulo, Edições Vértice, 1989.
- SILVEIRA, P. & DORAY, B. (orgs.) - Elementos Para Uma Teoria Marxista da Subjetividade, São Paulo, Edições Vértice, 1989.
- SUCHODOLSKI, B. - A Pedagogia e as Grandes Correntes Filosóficas, 3a. ed., traduzido do francês por Líliliana Rombert Soeiro, Lisboa, Livros Horizonte, 1984.
- VAZQUEZ, A. S. - Filosofia y Economia en el Joven Marx (Los Manuscritos de 1844), México, Grijalbo, 1978.
- VIGOTSKII, L. S. - Pensamento e Linguagem, traduzido do inglês por M. Resende, Lisboa, Antídoto, 1979.
- \_\_\_\_\_ - "Aprendizagem e Desenvolvimento Intelectual na Idade Escolar", in VIGOTSKII et alii - Linguagem, Desenvolvimento e Aprendizagem, pp. 103-117, São Paulo, Icone Editora & EDUSP, 1988.