

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO  
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA  
CURSO DE DOUTORADO**

**AMBIVALÊNCIA DO CONHECIMENTO NO  
PROJETO EMANCIPATÓRIO NA MODERNIDADE**

**MARX & GRAMSCI**

**Ciro Bezerra**

**Recife  
2006**

**CIRO BEZERRA**

**AMBIVALÊNCIA DO CONHECIMENTO NO  
PROJETO EMANCIPATÓRIO NA MODERNIDADE**

**MARX & GRAMSCI**

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em Sociologia da Universidade Federal de Pernambuco, como requisito parcial para obtenção do título de Doutor.

**Orientador: Prof. Dr. Breno Fontes**

**RECIFE  
2006**

**Bezerra, Ciro**

**Ambivalência do conhecimento no projeto emancipatório na modernidade : Marx & Gramsci / Ciro. – Recife: O Autor, 2006. 210 folhas.**

**Tese (doutorado) – Universidade Federal de Pernambuco. CFCH. Sociologia, 2006.**

**Inclui bibliografia.**

**1. Sociologia. 2. Conhecimento, sociologia do. 3. Modernismo. 4. Emancipação. I. Título.**

**316  
301**

**CDU (2. ed.)  
CDD (22. ed.)**

**UFPE  
BCFCH2009/90**

UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO  
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA  
CURSO DE DOUTORADO

AMBIVALÊNCIA DO CONHECIMENTO NO  
PROJETO EMANCIPATÓRIO NA MODERNIDADE

MARX & GRAMSCI

COMISSÃO EXAMINADORA



Prof.<sup>o</sup>. Dr. Breno Fontes  
Presidente/orientador



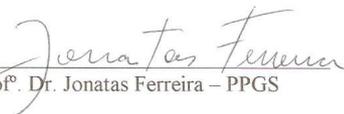
Prof.<sup>a</sup>. Dra. Alice Plancherel – UFAL



Prof.<sup>a</sup> Dra. Ana Cristina Arco Verde – UFPE



Prof.<sup>a</sup>. Dra. Cynthia Hamlin – PPGS



Prof.<sup>o</sup>. Dr. Jonatas Ferreira – PPGS



Prof.<sup>o</sup> Dr. Ricardo Antunes – UNICAMP

Recife, 15 de fevereiro de 2006

## DEDICATÓRIA

À Silke Weber, Ana Arcoverde e Breno  
Fontes pelo carinho, incentivo e dedicação  
à formação de seres humanos  
emancipados.

## AGRADECIMENTOS

Àqueles que moram aqui dentro, em silêncio, pulsando.

Àqueles que viveram comigo a angústia e labuta nos labirintos da produção e apropriação social de conhecimentos (Zilma, Sírio, Sheila, João e Naira).

Àqueles que se foram e àqueles que persistem nesse projeto emancipatório da humanidade.

A Isabella Giordano:

meiga, carinhosa, amiga, persistente, determinada e estudiosa, que me faz prosseguir lutando mesmo sem o conforto de sua presença. Razão de viver o presente pensando o futuro, mas diferente do anjo da história de Benjamin.

À Sandra,

meu paradigma amoroso. Por tudo: nossos sonhos, conquistas, bandeiras comunistas: aos projetos de intervenção comunitária.

A Breno Fontes,

por sua firmeza e paciência.

A Wilson,

minha eterna gratidão e profunda amizade. Não fosse você tenho dúvidas sobre a conclusão deste trabalho. Obrigado pela generosidade de assumir minhas turmas durante o ano de 2005.

Ao povo brasileiro,

a todos os contribuintes do fundo público que possibilitaram meus estudos na rede pública de ensino e permitiram chegar até aqui.

Aos colegas da minha turma e ao corpo docente do programa de pós-graduação em sociologia da UFPE, com quem convivi compartilhando minhas dúvidas e curiosidades.

A Sidney Wanderley

pela revisão técnica, ortográfica e gramatical. Pelo carinho e dedicação.

A Cleide, Lula e Marinalva

pela hospitalidade e amizade com que me acolheram no período mais traumático de minha orientação.

*As análises efetuadas por Marx não eram filosóficas em seu espírito, e não devemos considerá-las como tal. São análises puramente políticas, que tornam indispensáveis algumas das escolhas originais, fundamentais e determinantes para nossa cultura.*

(FOUCAULT, 2002, p. 234).

## RESUMO

Este estudo analisa a ambivalência do conhecimento no projeto emancipatório da modernidade, a partir de dois autores: Marx e Gramsci. Situamos esta problemática nas formas e metamorfoses da opressão e da dominação do capital, no contexto histórico da modernidade. Para tanto, a pesquisa reconstruiu algumas categorias-chave como o processo de produção/apropriação social do conhecimento. Está concentrada no projeto marxiano de emancipação societal na modernidade capitalista, e trabalha certas categorias centrais da teoria do materialismo histórico, o que exige conhecer a trajetória desta teoria, como pressuposto relevante do projeto que consideramos como referência. Nele, o conhecimento assume um lugar especial, tanto em termos históricos quanto do legado teórico acumulado. Admitindo a hipótese da centralidade do conhecimento no projeto emancipatório marxiano, nosso objetivo consistiu em explorar dialeticamente a sua ambivalência: de um lado, analisar como o conhecimento fortalece o projeto emancipatório, elucidar os processos de dominação e apontar estratégias de superação; por outro, explicitar como o conhecimento fragiliza, aliena as formas de sociabilidade e as concepções de mundo dos sujeitos diretamente implicados no processo de produção/apropriação social do conhecimento. Como metodologia, privilegiou-se o estudo de natureza bibliográfica e a análise de categorias abrangentes e específicas, buscando conciliar a relação entre os planos abstratos e concretos da reflexão. Como resultado verificou-se que a teoria social marxiana, a nosso ver, apesar de variações relevantes entre as proposições de Marx e de Gramsci, levou o projeto emancipatório às últimas conseqüências, propondo a socialização das riquezas e do poder frente à dominação e opressão do capital. Desenvolvemos essa estratégia não de forma “ingênua”, mas profunda e sistemática, tanto na análise teórica como política. A teoria social marxiana conecta essas duas dimensões à sua estratégia emancipatória, sem renunciar ao espírito jacobino que se erigiu no iluminismo. O problema da opressão e da dominação é enfrentado em sua totalidade, como “processo de reprodução sociometabólico do capital”.

**Palavras-chave:** conhecimento, modernidade e emancipação.

## RÉSUMÉ

Cette étude analyse l'ambivalence des connaissances du projet émancipatoire de la modernité, à partir de deux auteurs: Marx et Gramsci. Situont cette problématique sous formes et métamorphoses de l'oppression et de la domination du capital, dans le contexte historique de la modernité. Pour autant, la recherche reconstruit certaines catégories-clés comme le procédé de production/appropriation sociale de la connaissance. Est concentré dans le projet marxiste de l'émancipation sociale la modernité capitaliste, et traite de certaines catégories centrales de la théorie du matérialisme historique, ce qui exige de connaître la trajectoire de cette théorie, comme estimation qui relève du projet que nous considérons comme référence. Dans celui ci, la connaissance assume un statu spécial, tant en termes historiques que l'héritage théorique acumulé. Admis l'hypothèse de la centralisation de la connaissance du projet marxiste, notre objectif consistait à explorer dialectement son ambivalence: d'un coté, analyser comment la connaissance a renforcé le project émancipatoire marxiste, élucider les procédés de domination et préparer des stratégies de surpassement; par exemple, expliciter comment la connaissance fragilise, aliène les formes de sociabilité et les conceptions du monde des sujets directement impliqués dans le procédé de production/appropriation sociale de la connaissance. Comme méthodologie, se privilégie de l'étude de nature bibliographique et l'analyse de catégories inclusives et spécifiques. Nous nous efforçons de concilier la relation entre les plans abstraits et contrêts de la réflexion. Comme résultat, il est vérifié que la théorie sociale marxiste, à nos yeux, outre les variations reliés entre les propositions de Marx et Gramsci, lève le projet émancipatoire aux conséquences ultimes, considérant la socialisation des richesses et du pouvoir devant la domination et l'oppression du capital. Nous ne dévelopons pas cette stratégie sous forme "naive", mais profonde et systématique, tant dans l'analyse théorique comme politique. La théorie sociale marxiste connecte ces deux dimentions à la stratégie émancipatoire, sans renoncer à l'esprit **jacobino** qui s'est érigé dans l'illusionisme. Le probleme de l'oppression et de la domination est confronté dans sa totalité, comme "procédé de reproduction socio-métabolique du capital".

**Mots-clés:** connaissance, modernité et émancipation.

## ABSTRACT

This study analyses the ambivalence of knowledge in modernity's project of emancipation, via the study of two authors: Marx and Gramsci. We situate the problem within the molds and metamorphoses of capitalistic oppression and domination, and in the historical context of modernity. To this end, the research has reconstructed some key categories such as the social production/ appropriation process of knowledge. We concentrated our efforts into the Marxist project of social emancipation in modern capitalism, working central categories which pertain to the theory of historical materialism, demanding a knowledge of where this theory is heading, this latter, as a reference, being a pre-requisite. Within this scheme, knowledge assumes a special space in the historical legacy which has been accumulated. In offering this hypothesis about the centrality of knowledge in the marxist project of emancipation, our objective has consisted of a dialectical exploration of the very ambivalence of this knowledge: on the one hand, we analyse how knowledge strengthens the project of emancipation, throwing light upon processes of domination, besides pointing out ways to overcome these processes; on the other side, we expose how knowledge weakens and alienates forms of sociability and conceptions of the world, in relation to people directly involved in the social production/ appropriation of knowledge. In the methodology, bibliographic study and the analyses of broad and specific categories were privileged. We strove to reconcile the relationship between abstract and concrete levels of reflection. As a result, social marxist theory was validated, in our view, because of varying points in between the relevant proposals by Marx and Gramsci. The emancipatory project was taken to its ultimate consequences by proposing the socialization of riches and power, with a view to how the possibility of this socialization is confronted with the domination and oppression of capital. We developed the strategy not only in an "ingenuous" form, but deeply and systematically, in theoretical and political analysis. Social Marxist theory connects these two dimensions to its emancipatory strategy, without renouncing the Jacobine spirit which was erected by the Renaissance. The problem of oppression and domination is confronted in its totality – in its form as a "socio-metabolic process of reproduction of capital".

**Key words:** knowledge, modernity and emancipation.

## RESUMEN

Este estudio analiza la ambivalencia del conocimiento en el proyecto emancipatorio de la modernidad, a partir de dos autores: Marx y Gramsci. Ubicamos esta problemática en las formas y metamorfosis de la opresión y de la dominación del capital, en el contexto histórico de la modernidad. Para eso, la investigación reconstruyó algunas categorías llave, como el proceso de producción/apropiación social del conocimiento. Esta concentrada en el proyecto marxiano de emancipación social en la modernidad capitalista, y trabaja ciertas categorías centrales de la teoría del materialismo histórico, lo que exige conocer la trayectoria de esta teoría, como supuesto relevante del proyecto que consideramos como referencia. En él, el conocimiento asume un lugar especial, tanto en términos históricos como del legado teórico acumulado. Admitiendo la hipótesis del centralismo de conocimiento en el proyecto emancipatorio marxiano. Nuestro objetivo consistió en explorar dialécticamente su ambivalencia: de un lado, analizar como el conocimiento fortalece el proyecto emancipatorio, dislucidar los procesos de dominación y apuntar estrategias de superación; por otro lado, explicar cómo el conocimiento fragiliza, aliena las formas de sociabilidad y las concepciones del mundo de los sujetos directamente envueltos en el proceso de producción/apropiación social del conocimiento. Como metodología, se favoreció el estudio de la literatura bibliográfica y el análisis de categorías amplias y específicas. Nos esforzamos en conciliar la relación entre los planos abstractos y concretos de la reflexión. Como resultado se verificó que la teoría social marxiana, a nuestro parecer, a pesar de las variaciones relevantes entre las proposiciones de Marx y Gramsci, llevó el proyecto emancipatorio a las últimas consecuencias, proponiendo la socialización de las riquezas y del poder frente a la dominación y opresión del capital. Desarrollamos esa estrategia no de forma “ingenua”, pero si, profunda y sistemática, tanto en el análisis teórico como político. La teoría social marxiana conecta esas dos dimensiones a su estrategia emancipatoria, sin renunciar al espíritu jacobino que se erigió en el iluminismo. El problema de la opresión y de la dominación es enfrentado en su totalidad, como “proceso de reproducción sociometabólico del capital”.

**Palabras clave:** conocimiento, modernidad y emancipación.

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO.....</b>	<b>8</b>
<b>CAPÍTULO I      O PROJETO EMANCIPATÓRIO NA MODERNIDADE EM MARX.....</b>	<b>22</b>
1 – ANÁLISE CRÍTICA DA TEORIA SOCIAL MARXIANA.....	23
1.1. O FETICHISMO DO CONHECIMENTO.....	23
1.2. A AMBIVALÊNCIA DO CONHECIMENTO NA MODERNIDADE DO CAPITALISMO.....	64
<b>CAPÍTULO II      O PROJETO EMANCIPATÓRIO NA MODERNIDADE EM GRAMSCI.....</b>	<b>121</b>
2.1 – FILOSOFIA DA PRÁXIS EM GRAMSCI.....	122
2.1.1. CONCEPÇÃO DIALÉTICA DA HISTÓRIA.....	122
2.1.2. O <i>CORPUS</i> CATEGORIAL DA FILOSOFIA DA PRÁXIS	125
2.1.3. FILOSOFIA DA HISTÓRIA E DA CIÊNCIA.....	153
<b>CONCLUSÕES PROVISÓRIAS.....</b>	<b>179</b>
<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....</b>	<b>190</b>

## INTRODUÇÃO

Já se tornou lugar comum interpretar Marx como teórico da infraestrutura ou economia e Gramsci como teórico da superestrutura ou cultura. O fato é que esta interpretação nunca convenceu. Sempre deixou suspeitas e inquietações. Ela se choca com a concepção dialética desses pensadores, plasmada por categorias e procedimentos metódicos incompatíveis com visões unívocas da realidade humana. As teorias sociais de Marx & Gramsci são irreduzíveis ao enquadramento interpretativo dualista. É a perspectiva ontológica deles que invalida esta interpretação. É que não há uma teoria que se limite a abordar a superestrutura, muito menos a infraestrutura. O que há é uma crítica um movimento: “de uma infraestrutura que se superestrutura e de uma superestrutura que se infraestrutura”. Esta proposição rejeita qualquer forma de determinismo ou dualismo.

Nosso pressuposto é outro. Em primeiro lugar é necessário reconhecer que o conhecimento ocupa um lugar relevância no projeto emancipatório por eles propostos. Em segundo, qualquer que seja a emancipação a sua viabilidade precisa envolver os diversos planos do ser social, e isto inclui, necessariamente, a economia e a cultura.

Apesar de insuficientes, acreditamos que tais pressupostos contribuem para esclarecer suficientemente a problemática desta pesquisa, qual seja: a ambivalência do conhecimento no projeto emancipatório na modernidade. Algumas questões são necessárias ter presente: (1) qual é o lugar do conhecimento no projeto emancipatório

da modernidade? (2) em que e como o conhecimento pode contribuir para a emancipação? (3) como a emancipação medida pelo conhecimento é tratada pelas teorias sociais de Marx e Gramsci? (4) como eles enfrentaram esta problemática? (5) qual o potencial das teorias de Marx e Gramsci frente a esta problemática?

Acreditamos que os pressupostos até aqui considerados podem contribuir para elucidar essas questões que envolvem nossa problemática: a ambivalência do conhecimento no projeto emancipatório na modernidade?

Para a teoria social marxiana não há qualquer plano de sociabilidade do ser social em que cultura e economia estejam dissociadas. São, portanto, equivocadas as perspectivas teóricas que fundamentam suas críticas e análises a partir da dualidade superestrutura *versus* infraestrutura. Verossímeis são as tensões dialéticas abertas por essas dimensões na modernidade capitalista. Quanto mais complexas as formas de sociabilidade, maior é a evidência dessas tensões.

O que existe na teoria social marxiana é a crítica à modernidade capitalista em seu conjunto: à tendência do capital em submeter as diversas formas de sociabilidade ao seu “modo de reprodução sociometabólico”, pois é a totalidade da vida social que dá consistência e possibilidade para o capitalismo reproduzir as condições sociais objetivas e subjetivas.

No núcleo dessa reprodução, a razão de ser do metabolismo do capital: a apropriação privada e corporativa do poder e das riquezas produzidas socialmente. Apropriação que ocorre em dois momentos vitais e integrados, por diversas mediações: através do controle da formação e expropriação que se efetiva no processo de produção e apropriação do conhecimento, nas unidades que organizam, sistematizam e socializam a cultura universal: as instituições educativas<sup>1</sup>. Estas instituições desempenham a função de qualificar e enriquecer a força de trabalho, transformando-a em capital variável. O enriquecimento da força de trabalho pressupõe a produção e apropriação de um tipo específico de conhecimento: o conhecimento-mercadoria. Por outro lado, a reprodução sociometabólica do capital consiste também no processo de expropriação dos conhecimentos científicos e tecnológicos, desenvolvidos e forjados no processo de valorização do capital. Essas unidades, propriamente econômicas, são o *locus* onde se realiza a composição técnica e orgânica do capital, envolvendo o capital variável e o capital constante.

É fato para a teoria social marxiana que a complexa reprodução societária da modernidade capitalista não se reduz à valorização do capital: Mauss (2001) ressaltou as formas de sociabilidade da dádiva e Godbout (1999) o complexo sistema que elas implicam; por sua vez, Habermas (2002, 2003 e 2004) ressaltou a importância do agir

---

<sup>1</sup> Esta é uma proposição própria que desenvolvemos a partir da dialética entre relações de produção e formas sociais, visando demonstrar a atualidade do pensamento de Marx, mas também encontra fundamento no pensamento gramsciano.

comunicativo nessa reprodução. Mas para realizar o projeto emancipatório na modernidade e superar a dominação do capital, revela-se, para a teoria social marxiana, imprescindível erguer formas alternativas de distribuição do poder e das riquezas em bases não capitalistas, ainda que admitamos a dádiva e o agir comunicativo como contributos relevantes a serem disseminados na sociedade emancipada.

Para além das formas de sociabilidades, limitadas e circunscritas à segregação imposta pela hegemonia do capital, é necessário forjar a emancipação. E, para essa tarefa histórica a perspectiva jacobina mantida pela teoria social marxiana ainda parece apropriada. Mas é preciso ressaltar, antes de tudo, o que entendemos por ambivalência do conhecimento.

Ora, é a teoria social marxiana e gramsciana que nos permitirá explicitar o cerne da ambivalência do conhecimento. Para além da proposição tautológica do conhecimento pelo conhecimento do cientificismo profissionaisco, do qual se ocupam aqueles que Rousseau (2002, p. 27) chamou “letrados ociosos”, o conhecimento na modernidade, desde a Revolução Científica, apresenta a pretensão de emancipar a humanidade da barbárie e forjar um mundo livre. Daí a sua ambivalência: o conhecimento científico que se associa à técnica não é cego, tampouco o é a técnica; conhecimento e técnica pressupõem auto-reflexão. Mas, para além de si mesmos, ambos, conhecimento e técnica, são exteriorizações das relações dos seres humanos com o mundo, a natureza e o universo compartilhados.

Nosso problema, então, são as formas e metamorfoses da opressão e da dominação do capital na modernidade que bloqueiam a emancipação. E a nossa tarefa consiste em desvendar como tal bloqueio realiza-se sobre a produção e apropriação social do conhecimento. Discutir sobre o tipo específico de trabalho que o produz, o trabalho pedagógico, e os sujeitos que nele laboram. Como, então, se reproduz socialmente a produção capitalista do conhecimento, e, simultaneamente, a emancipação.

Para enfrentar teoricamente esses desafios concentramos a pesquisa nas teorias sociais marxiana e gramsciana. Nelas, o conhecimento assume um lugar especial, tanto em termos de historicidade quanto do legado teórico acumulado. Admitindo o pressuposto da relevância do conhecimento, nosso objetivo consiste em explorar a sua ambivalência na modernidade capitalista: analisar como o conhecimento fortalece o projeto emancipatório, elucidando os processos de dominação e apontando estratégias de superação; ou o fragiliza, promovendo o estranhamento das formas de sociabilidade e reproduzidas socialmente pelos sujeitos diretamente implicados na processualidade da atividade pedagógica.

Dentro desta problemática privilegiamos como objeto o processo de produção e apropriação social de conhecimentos ou a processualidade do trabalho pedagógico. A nosso ver, foi a teoria que em termos prospectivo, levou o projeto emancipatório na modernidade capitalista às últimas conseqüências, afirmando a socialização das

riquezas e do poder frente à dominação e opressão do capital, desenvolveu essa estratégia de forma profunda e sistemática, tanto em termos teóricos como políticos.

A teoria social marxiana conecta essas duas dimensões à sua estratégia emancipatória, sem renunciar ao espírito jacobino que se erigiu no iluminismo. O problema da expropriação do conhecimento e da exploração da força de trabalho é enfrentado em sua totalidade, como “processo de reprodução sociometabólico do capital”.

Como é possível vivenciar a produção e apropriação do conhecimento como momento efetivo de emancipação, já que na dialética entre relações de produção e formas sociais na modernidade capitalista não é possível realizá-la? Se for demasiado utópico pensar nessa hipótese considerando as diversas esferas da vida moderna, já que o conhecimento científico plasma, junto a outros fenômenos sociais, os vários planos de sociabilidade da civilização moderna, por que, ao menos nas unidades de produção e apropriação social do conhecimento, não se verifica a efetividade dos elementos emancipatórios?

O contrário parece verdade; predomina o estranhamento, a forma burocrática e corporativa de “reprodução intelectual da realidade”. Quais, então, os limites da emancipação propugnada pela produção e apropriação social do conhecimento no mundo contemporâneo? Ou será que a valorização do capital também dela se apoderou e a submeteu aos propósitos e dinâmicas dominadoras e opressoras de sua reprodução? E se ocorreu essa subsunção da produção e apropriação social do

conhecimento pelo capital, como ela se processa e se mantém na história à revelia do pensamento crítico e libertário sobre o conhecimento?

Como se observa, a solução do problema enunciado da ambivalência do conhecimento revela obstáculos, contradições e reverses que obstruem o projeto emancipatório na modernidade. No próprio âmbito das perspectivas que se dizem emancipatórias existem fraudes e deserções, desvios e camuflagem. Tudo isso levanta suspeitas sobre a autenticidade de algumas perspectivas teóricas que dizem assumir o projeto emancipatório. Qual o significado do conteúdo emancipatório dessas perspectivas, tendo em vista as forças que afirmam a dominação do capital? Como elas concebem essas forças e quais as armas que privilegiam em seus ataques? Se o projeto emancipatório desenvolveu-se sob as matrizes da liberdade e da igualdade, da universalização e publicização do conhecimento, afirmando os pressupostos da humanização contra a barbárie, a materialidade da produção e apropriação do conhecimento científico vem revelando, historicamente, a hegemonia da face perversa do conhecimento científico. Além das várias correntes críticas e progressistas que constituem esse campo minado da vertente emancipatória, disputando a publicização de seus pressupostos teóricos, há também as correntes adversárias. Mas qual a gênese do projeto emancipatório? Como foi concebido o conhecimento em seu seio?

Saber o lugar que o ser humano ocupa na história, conhecer a situação em que ele se encontra visando alcançar o que se tem como “vontade, necessidades e representação” representa a luz acesa pelo iluminismo. Enquanto movimento teórico e político o iluminismo pode ser concebido como um campo de forças, com muitas cisões em seu seio; mas dotado de uma base material comum, de onde emergem questões comuns, perguntas e problemas que passaram a afligir os seres humanos e que erigiram as bases e fundamentos da civilização moderna. Essa base material se exprime nas cidades urbanas que exigem infraestrutura adequada; na distribuição do poder de governar através do regime democrático; na socialização do progresso material; na universalização do conhecimento científico e filosófico; na busca pelo enriquecimento das nações e dos indivíduos; no sistema do poder político controlado pela opinião pública e pelo sufrágio universal; na industrialização que atende às demandas materiais e à dinâmica de valorização do capital.

Diante da constituição dessa civilização os iluministas têm um posicionamento preciso: a civilização tem que ser espaço de liberdade, igualdade e justiça. Constataram, desde então, uma distância entre condições materiais e possibilidades reais. O projeto emancipatório corresponde, então, à intenção de diminuir, cada vez mais radicalmente, essa distância. Projeto que exige dois pressupostos simultâneos: teoria social e ação política. De ação política porque o núcleo dos obstáculos à emancipação na modernidade encontra-se nas estruturas e mediações

societárias. Estruturas e mediações que fortalecem a hegemonia do capital. E de uma teoria social, de caráter “prático-crítico”, porque a cultura dominante tem a função de ideologizar e falsificar a realidade e impedir a lucidez da razão e da consciência e, com isso, uma ação política que dissipe o que conserva as massas sob dominação e sujeição do capital. O fato é que, ainda hoje, no mundo contemporâneo, o problema se repõe, embora sob novas roupagens e sob complexidades distintas.

Dentre as diversas teorias sociais, a teoria marxiana mantém vivos os pressupostos iluministas, jacobinos, da emancipação. Essa é a tese enfrentada por esta pesquisa. A ela devotamos nossas energias com o propósito de desdobrá-la. Mas dentre outras perspectivas iluministas o marxismo tem os méritos.

Um dos méritos da teoria social marxiana é que ela supera o problema da tautologia. A verificação das proposições teóricas não se enfeixa na própria teoria; busca na historicidade das práticas sociais a confirmação. Assim, a teoria e o conhecimento revelam-se apenas como mediação do projeto emancipatório. É preciso elevar a teoria e o conhecimento a seus fundamentos ontológicos: a materialidade do ser social.

Atribuir relevância à materialidade do ser social não significa reduzir o complexo da vida social à infraestrutura. A primazia desta instância no enfoque da teoria “crítico-prática” tem um motivo elementar: a superação do capitalismo consiste no pressuposto básico da

história da civilização emancipada, o ponto de partida da superação da sujeição do ser humano às formas de reprodução sociometabólica do capital, que se verificam tanto nos planos de sociabilidade da infraestrutura quanto nos da superestrutura. Fazer a crítica da economia política do sistema capital é um posicionamento, sobretudo, ético-político e não meramente econômico.

Advertimos, porém, que esse é um estudo monográfico, sujeito a todas as limitações que esse tipo de estudo impõe. Um estudo monográfico que compreende dois movimentos: (I) aquele que analisa algumas categorias que reputamos de suma importância tendo em vista o problema, o objeto, hipótese e objetivos expostos. A reflexão sobre o processo de produção e apropriação social de conhecimentos utilizando as categorias, reificação e personificação das formas sociais realizado no capítulo um; (II) e a análise do objeto: o processo de produção e apropriação social de conhecimentos ou processualidade do trabalho pedagógico, sob a perspectiva da concepção dialética da história e da filosofia da práxis, realizada no capítulo dois.

No primeiro capítulo se explicitará que para a teoria social marxiana o capitalismo “coloniza” de tal forma os diversos planos de sociabilidade que se confunde com a própria modernidade<sup>2</sup>. O que pode criar uma ilusão à própria teoria marxiana: que a superação do capitalismo equivale à superação da modernidade. Elegermos três

---

<sup>2</sup> Para evitar esse equívoco empregamos o conectivo na modernidade. Assim, procuramos colocar em questão que é o capitalismo quem oblitera a emancipação humana e não a modernidade.

categorias básicas: o fetichismo, a reificação e a personificação das formas sociais.

Mas a teoria social marxiana e gramsciana apenas se prestam à “desmistificação” ideológica? Qual a contribuição dessas teorias para afirmar e realizar o projeto emancipatório na modernidade? Quais os cuidados tomados por elas para evitar os mesmos equívocos cometidos por aqueles que as criticam? Como consegue evitar o cientificismo, a tautologia e garantir o frescor da politicidade do conhecimento?

O capítulo dois visa explicitar essa materialidade, trazendo à cena a filosofia da práxis de Antonio Gramsci e tudo aquilo que de mais importante acreditamos ela abarcar: a concepção dialética, a filosofia da história e da ciência, sua proposição política emancipadora e a sua compreensão de como nós, os intelectuais, situamo-nos na ambivalência do conhecimento, e fortalecemos ou fragilizamos o projeto emancipatório na modernidade, independentemente da vontade.

O pensamento gramsciano se revela contumaz importante porque ele mantém vivo os espíritos da emancipação preservados pela teoria social marxiana, realizando uma análise original da ambivalência do conhecimento. Essa análise é realizada sob a ótica da filosofia e da sociologia política. Com a contribuição gramsciana percebemos que a teoria social marxiana ganha novas forças.

Gramsci chama atenção para a universalidade da produção do conhecimento na modernidade capitalista. O quanto ela estrutura a personalidade dos indivíduos e desenvolve posturas diferenciadas. Essa

dinâmica está na base das concepções de mundo e desenvolve a consciência unitária em contraposição às consciências desagregadas e fragmentárias do senso comum.

O que é importante em Gramsci sobre o tema da ambivalência do conhecimento no projeto emancipatório de cariz marxiano é a relação dialética que ele estabelece entre sua concepção de distribuição do poder e sua concepção dinâmica da produção e apropriação de conhecimentos. Ele observa que na modernidade capitalista o conhecimento não se reduz à técnica, que o conhecimento científico não é redutível ao uso do segmento tecnocrático. Técnica, política e conhecimento são concebidos não do ponto de vista meramente econômico, mas de uma perspectiva ético-política capaz de contribuir para a organização societal. Por essa razão ele questiona a ética profissional como uma ética capaz de potencializar a emancipação.

A ética profissional fortalece a dominação das formas de sociabilidade do capital. Ela encerra o intelectual nos interesses das classes fundamentais, favorecendo sobremaneira as classes hegemônicas. Confrontando essa ética, Gramsci propõe outra ética distinta daquela que corresponde ao intelectual profissional, a ética do intelectual orgânico. Uma ética que se elabora e se apreende nas “instituições de vida social”, aquelas organizações autônomas criadas pelos trabalhadores e cidadãos, em contextos não controlados pelo Estado, pela sociedade política e pelo capital.

Em sua teoria do intelectual orgânico, Gramsci apresenta os fundamentos de uma personalidade autônoma, ao conceituar intelectual orgânico como aquele que detém o conhecimento técnico-político e a capacidade dirigente (GRAMSCI, 1988a). A educação e a formação do trabalhador e do cidadão nas “instituições de vida social” elevam a autoconsciência que se encontra, a princípio, ancorada no senso comum, mas que pode ser direcionada ao bom senso, mediada pela ciência, o conhecimento sistematizado. Nesse processo, o cidadão trabalhador se apropria de um conhecimento que desenvolve sua capacidade de dirigir organizações políticas comprometidas com a classe social a que pertence.

Para Gramsci, essa formação tem a particularidade de ampliar a concepção de mundo do cidadão trabalhador, permitindo a este conquistar uma perspectiva que transcende o âmbito local e regional das formas de sociabilidade, para atingir perspectivas mais abrangentes. Compreender não um setor de uma fábrica, mas a integração dessa unidade econômica a uma cadeia de produção, vinculada a uma rede industrial, é um salto que não deve ser desprezado. Essa visão de mundo, para Gramsci, é indispensável para a emancipação societal do capital. São essas as questões e problemáticas que discutiremos no último capítulo.

Nas considerações finais, refletiremos como a teoria social marxiana continua a enfrentar o problema da ambivalência do conhecimento em um contexto de reestruturação produtiva e

tecnológica, o que tem alterado substancialmente os esquemas de valorização do capital, devido às características que o conhecimento científico vem assumindo.

A importância do conhecimento tem se revelado de uma forma tão decisiva para a reprodução sociometabólica do capital, que se tem a sensação de estarmos entrando em uma nova civilização, a civilização informacional ou “sociedade [capitalista] do conhecimento”. Mas, por maior materialidade e concretude que tenha essa tese, o fato é que ainda persistem em grandes proporções os problemas da dominação e opressão do capital: aumenta a concentração das riquezas e do poder entre os capitalistas e multiplicam-se nos países dependentes a miséria e as “comunidades-*lupem*”. Nesse contexto, a ambivalência do conhecimento é reposta com grandes desvantagens para as forças emancipatórias. Por essas razões o espírito emancipatório precisa ser despertado de sua apatia.

## **CAPÍTULO I**

### **O PROJETO EMANCIPATÓRIO NA MODERNIDADE EM MARX**

## 1. – ANÁLISE CRÍTICA DA TEORIA SOCIAL MARXIANA

### 1.1 – O FETICHISMO DO CONHECIMENTO

O *fetichismo* da mercadoria e a *reificação* da personificação das formas sociais são fenômenos sociais conexos na teoria social “prático-crítica” de Marx. A teoria social marxiana se esforçou em apreender tais fenômenos na *contradição* básica entre relações sociais de produção e formas sociais. Os mecanismos de reprodução social do capital coisificam o ser humano através do processo de personificação social<sup>3</sup>. Processo relacionado ao desenvolvimento da personalidade, status e distinção social; portanto, a personificação social também legitima gestos, falas, atitudes e comportamentos é, portanto, este processo, indissociável da complexa trama da sociabilidade.

Marx analisou a contradição entre relações e formas sociais na modernidade capitalista, no processo sociometabólico de reprodução do

---

<sup>3</sup> No capítulo VI do *Leviatã*, intitulado *Das pessoas, autores e coisas personificadas*, Hobbes propõe uma interessante definição de personificação social, muito próxima àquela utilizada por Marx em *O Capital*. Na acepção de Hobbes: “a palavra ‘pessoa’ é de origem latina. Em lugar dela os gregos tinham *prósopon*, que significa *rosto*, tal como em latim *persona* significa o *disfarce* ou a *aparência exterior* de um homem, imitada no palco. E por vezes mais particularmente aquela parte dela que disfarça o rosto, com a máscara ou viseira. E do palco a palavra foi transferida para qualquer representante da palavra ou da ação, tanto nos tribunais como nos teatros. De modo que uma *pessoa* é o mesmo que um *ator*, tanto no palco como na conversa corrente. E *personificar* é *representar*, seja a si mesmo ou a outro; e daquele que representa outro diz-se que é portador de uma pessoa, ou que age em seu nome /.../. Recebe designações diversas, conforme ocasiões: representante, mandatário, lugar-tenente, vigário, advogado, deputado procurador, ator, e outros semelhantes [como, por exemplo, os diferentes nomes das profissões e ocupações, Hobbes cita, textualmente, advogado]” (HOBBS, 1979, p. 96).

capital<sup>4</sup>. Entretanto, permaneceu lacunar, na Crítica à Economia Política de Marx, a demonstração desta contradição no processo de produção e apropriação social do conhecimento.

Enfatiza-se nesse estudo, que no contexto da produção do conhecimento, reproduz-se também a contradição entre as formas sociais necessárias à reprodução na modernidade capitalista. Um problema que se tornou relevante na contemporaneidade em função das características que o conhecimento sistematizado, técnico e científico, passou a assumir no mundo contemporâneo<sup>5</sup>. Junto a este encontram-se outros problemas relacionados ao conhecimento: o conhecimento como ideologia (MARCUSE, 1982 e HABERMAS, 1997) e o conhecimento como riqueza<sup>6</sup> (SMITH, 1985; HODGSKIN, 1986 e ENGELS, 1981). Nossa intenção é discutir a ambivalência do conhecimento no processo

---

<sup>4</sup> A reprodução sociometabólica do capital é uma feliz expressão formulada por Mészáros (2002). Ela compreende todo o capítulo dois da obra *Para além do capital* (ver páginas 94 a 132). Não encontramos nesta obra uma definição do tipo “isso é isso”; em todo caso ela está posta. Esta nota se justifica porque fizemos várias menções a esta categoria ao longo do corpo desse estudo. Contudo, não exploramos as categoria “incontrolabilidade” e “destrutividade” do capital, igualmente importantes, porque a categoria valorização do capital, formulada e articulada por Marx (1980), articulada a dialética entre relações de produção e formas sociais, oferece explicação precisa da ambivalência do conhecimento na reprodução do capital.

<sup>5</sup> Três autores destacam o valor indispensável do trabalho pedagógico, se reportando à educação, para consolidar a chamada sociedade do conhecimento: Lyotard (1989) em sua obra *A condição Pós-moderna*; Schaff (1995) em seu livro *Sociedade da Informática* e Castell (2000) no livro *Sociedade em Redes*.

<sup>6</sup> Uma abordagem ampla da problemática da riqueza na modernidade capitalista poder ser encontrada na obra de Cordeiro (1995). Neste importante estudo Cordeiro trata das contradições que envolvem riqueza, valor e reprodução.

de produção e apropriação social do conhecimento, tendo como objeto a especificidade da força de trabalho nesse processo.

Mesmo reconhecendo os nossos limites intelectuais pretendemos contribuir para preencher, em alguma medida, a ausência de uma abordagem analítica e sistemática da crítica à economia política da produção e apropriação social do conhecimento. O desafio posto é, primeiro, dar visibilidade ao processo de produção e apropriação social do conhecimento, valendo-nos da teoria social de Marx e, segundo, desvendar as implicações políticas e culturais desse processo, em Gramsci.

Considerando esses pensadores, defendemos a hipótese que há uma atividade singular que se desenvolve em instituições específicas responsáveis por esse processo de produção e apropriação social de conhecimentos. Concebemos esta atividade como trabalho pedagógico<sup>7</sup>. Ora, qual é, então, a relação do trabalho pedagógico com o conhecimento, concebendo esta relação como processo de enriquecimento da força de trabalho no âmbito da modernidade

---

<sup>7</sup> O trabalho pedagógico é uma atividade humana orientada teleologicamente para a produção e apropriação social de conhecimentos e envolve a plêiade de nexos causais imanentes a essa orientação. O objeto do trabalho pedagógico é o conhecimento sistematizado, produzido historicamente por sujeitos sociais, numa cadeia inesgotável. Admitimos que na gênese desta cadeia há um ser humano com outro ser humano, desenvolvendo saberes e conhecimentos. A característica básica do trabalho pedagógico é, portanto, a produção e apropriação social de conhecimentos e, nesta dinâmica, a valorização da capacidade dos sujeitos pedagógicos (LEONTIEV, 1978; DUARTE, 1996).

capitalista, e quais as implicações culturais e políticas que resultam deste processo?

Compreendemos que o trabalho pedagógico contribui para a produção das riquezas sociais. Além de agregar valor à força de trabalho ele se converteu em mediação necessária à “incorporação”<sup>8</sup> de conhecimentos à capacidade produtiva. Conseqüentemente, o processo do trabalho pedagógico não se reduz, simplesmente, à socialização de conhecimentos. Nele efetiva-se muito mais do que a “transmissão cultural” de uma geração a outra e/ou a socialização da moral, regras, princípios e valores culturais. No capitalismo é, ao mesmo tempo, um processo de valorização da força de trabalho, do capital variável, sem o que a reprodução ampliada do capital se torna inviável.

Esse fato se revelou incontestável com a terceira revolução industrial<sup>9</sup> na contemporaneidade. Tornou-se óbvio, nesse novo cenário,

---

<sup>8</sup> Entendemos por incorporação um dos atributos constitutivos do que Bourdieu chama *capital cultural*. Para este autor “a acumulação de capital cultural exige uma *incorporação* que, enquanto pressupõe um trabalho de inculcação e de assimilação, *custa tempo* que deve ser investido *pessoalmente* pelo investidor (tal como o bronzamento, essa incorporação não pode efetuar-se por *procuração*). Sendo pessoal, o trabalho de aquisição é um trabalho do ‘sujeito’ sobre si mesmo (fala-se em ‘cultivar-se’). O capital cultural é um ter que se tornou ser, uma propriedade que se fez corpo e tornou-se parte integrante da ‘pessoa’, um *habitus*. *Aquele que o possui ‘pagou com sua própria pessoa’ e com aquilo que tem de mais pessoal, seu tempo /.../*” (BOURDIEU, 1998, grifos nossos). A definição de Bourdieu é muito mais rica do que o texto selecionado, mas tem nelas o seu eixo, o suficiente para esclarecer o que queremos transmitir com esta expressão: trabalho pedagógico.

<sup>9</sup> De acordo com Albornoz (2000), o marco referencial da primeira revolução industrial data da criação da máquina a vapor. A segunda revolução decorreu do processo de industrialização, desenvolvido no século XVII, com a descoberta da

a necessidade da ciência e da inovação tecnológica para a valorização do capital e o desenvolvimento das forças produtivas. O próprio Marx (1980) admite em diversos capítulos de *O Capital*<sup>10</sup>. Entretanto, o que nos parece não ter sido cabalmente delineado, enfatizamos, foram os processos e fundamentos da valorização, enriquecimento e qualificação da força de trabalho. Estes encontram-se inscritos na dinâmica e particularidade do trabalho pedagógico.

Não é que Marx desconheça este fato, o da ambivalência do conhecimento, nos termos em que a propomos. É que este reconhecimento é anunciado apenas em passagens esparsas<sup>11</sup>, e não é discutido como poderia sê-lo. Também não foi concedido merecida análise na sua análise da crítica à economia política<sup>12</sup>. Entretanto, a força de trabalho é uma categoria chave para desvendar os segredos da

---

eletricidade. E a terceira é de base microeletrônica. Esta é engendrada pelos significativos avanços da ciência e da tecnologia como principais meios de produção de bens e serviços.

<sup>10</sup> Mormente no volume I, capítulo VI, quando discute o capital constante e o capital variável. E na sétima parte, do mesmo Livro, mas volume II, quando discute a acumulação de capital, que compreende quase completamente esse segundo volume.

<sup>11</sup> Podemos encontrar essas referências nos seguintes escritos de Marx: *Salário, Preço e Lucro* páginas 358-359, 361-363, 371-374; *Trabalho Assalariado e Capital* páginas 67, 68, 79-81 (Publicados em Obras Escolhidas em três volumes, pela editora Alfa Omega, sem data de publicação); *Miséria da Filosofia* páginas 38, 41, 43, 44, 46, 56-62 (1976) e *Capítulo VI Inédito de O Capital* páginas 58-87, 100-104, 108-120 (1985).

<sup>12</sup> Nos Manuscritos de 1844, de 1857 e 1858 (Grundrisse), na Crítica à Economia Política de 1859 e em *O Capital*.

modernidade capitalista. Inclusive a força de trabalho docente, como está posto em O Capital, como se observa no texto a seguir:

Só é produtivo o trabalhador que produz mais valia para o capitalista, servindo assim à auto-expansão do capital /.../: *mestre-escola* [docente] *é um trabalhador produtivo quando trabalha não só para desenvolver a mente das crianças* [enriquecê-las como discentes ou força de trabalho potencial, na medida em que agrega valor quando produz e socializa conhecimentos], *mas também para enriquecer o dono da escola*<sup>13</sup> [capitalista estatal ou privado]. Que este inverta seu capital numa fábrica de ensinar, em vez de numa de fazer salsicha, em nada modifica a situação. O conceito de trabalho produtivo não compreende apenas uma relação entre atividade e efeito útil, entre trabalhador e produto do trabalho, mas também uma relação de produção especificamente social, de origem histórica, que faz do trabalhador e o instrumento direto de criar mais valia [quem forma, ou qualifica e valoriza esse trabalhador, quem qualifica, enriquece e, hoje, profissionaliza desenvolve, em si, todos os tributos do trabalho

---

<sup>13</sup> Dentre outras coisas, a informação significativa nesse texto é o cabal reconhecimento de Marx quanto à atividade educativa ser uma forma concreta de trabalho humano. Para nosso autor, o mestre-escola ou, contemporaneamente, docente, educador, professor, como queiram chamar esta atividade laboral, efetiva trabalho. É, portanto, uma “atividade humana sensível”. Sua laboralidade contribui para a produção social das riquezas.

desenvolvido nas instituições de ensino] (MARX, 1980, p. 584, grifos nossos).

Em outros termos, o conhecimento socializado pelo docente é apropriado pelo discente e, num momento subsequente, após a certificação que o reconhece como profissional ou força de trabalho qualificada, o conhecimento passa a ser “incorporado” às riquezas. Estas, no capitalismo assumem a forma de mercadoria. Não podemos esquecer que a própria força de trabalho é mercadoria<sup>14</sup>. Por essa razão a força de trabalho docente e discente sucumbe na dinâmica do estranhamento. Por outro lado, interessa como essa dialética gera o fetichismo do conhecimento<sup>15</sup>.

Começemos, então, relembando o que Marx (1980, p. 41) define, logo no primeiro parágrafo de *O Capital*, como mercadoria, a “forma elementar da riqueza das sociedades onde rege a produção capitalista”:

[A mercadoria apresenta um duplo aspecto, isto é, uma ambivalência]: como valor de uso, não há nada de misterioso nela, quer eu a observe sob o aspecto de que satisfaz necessidades humanas pelas suas propriedades,

---

<sup>14</sup> Esta problemática será trabalhada tendo como referência a compreensão marxiana de contradição entre relações de produção e formas sociais no capitalismo (MARX, 1980), e também a contribuição de outros professores sobre essa mesma questão, como é o caso de Lefebvre (1979) e Rubin (1980)

<sup>15</sup> A compreensão abstrata da categoria fetichismo e reificação é um passo decisivo para entender a característica da ambivalência do conhecimento nas condições históricas da modernidade capitalista.

ou que ela somente recebe essas propriedades como produto do trabalho humano. É evidente que o homem por meio de sua atividade modifica as formas das matérias naturais de um modo que lhe é útil /.../. Mas logo que ela aparece como mercadoria, ela se transforma numa coisa fisicamente metafísica (MARX, 1985a, p. 70).

Não é, portanto, ao transformar a forma bruta da natureza em coisa útil, visando reproduzir a sua existência, que o ser humano gera o fetichismo das relações de produção e a reificação das formas sociais quando as personifica; até então não há mistério e o resultado da atividade laboral não se manifesta como uma “coisa fisicamente metafísica”: o produto que atende à reprodução da existência é fruto do trabalho humano imediato. É na metamorfose que transforma músculos, nervos, energias e as capacidades humanas em mercadorias que se põe o mistério.

Se admitirmos a força de trabalho como uma mercadoria, pergunta-se: como a mercadoria força de trabalho “se transforma numa coisa fisicamente metafísica”? Ora, pela personificação das formas sociais. Tal personificação é processada no âmbito das unidades capitalistas de produção e apropriação social de conhecimentos, onde o trabalho pedagógico se sujeita as normas da reprodução sociometabólica do capital.

Quando Marx fala em capacidades humanas ele admite a imanência do conhecimento nestas capacidades. Esta compreensão de Marx apresenta problemas que convém esclarecer, em função da reflexão que faremos sobre a ambivalência da produção e apropriação social do conhecimento, na modernidade capitalista, no próximo item, a partir da teoria do fetichismo e da reificação. Tendo esse objetivo, sentimos a necessidade de introduzir a concepção de conhecimento de Hodgskin, que, diferentemente de Marx, lhe atribui autonomia, ainda que relativa, e relevância frente as relações sociais de produção, uma compreensão que está ausente nos escritos marxianos. Mostraremos essa nuance a partir da tradução de Reginaldo Sant'Anna de O Capital de Marx, publicado pela Civilização Brasileira, em 1980.

Reginaldo Sant'Anna (tradutor de O Capital editado pela Civilização Brasileira) traduz a primeira oração do estrato de texto de O Capital de Marx, destacado acima, de forma diferente da tradução de Jacob Gorender (publicado pela editora Abril Cultural, na coleção Os Economistas). Ele lê o seguinte: “a mercadoria é misteriosa *por encobrir* [e logicamente “ocultar”] características sociais do próprio trabalho dos homens” (MARX, 1980a, p. 81). Mas, então, o “mistério ou metafísica das mercadorias” também “encobre e oculta” a produção e apropriação social do conhecimento que, através de um complexo processo de produção e apropriação social, realizado em específicas unidades por produtores específicos, acaba se transferindo às mercadorias.

É um fato para Marx “que o homem por meio de sua atividade [o trabalho humano] modifica as formas naturais de um modo que lhe é útil”. Ora, para “modificar as formas naturais” é necessário conhecimento produzido e apropriado socialmente, por mais rudimentar que seja a “modificação das formas naturais”. Mas, justamente, esse pressuposto, não foi explicitado por Marx como deveria. Para Marx, bastou-lhe considerar a importância do conhecimento na reprodução social das mercadorias admitindo-o como imanente à capacidade produtiva da força de trabalho. Esta é concebida como o “dispêndio de cérebro, nervos, músculos, sentidos etc., humanos”. O conhecimento está identificado nesse “etc.” que, em termos da análise “prático-crítica” do materialismo histórico não é muita coisa.

Marx não desconhece que o valor agregado “às formas das matérias naturais” pela força de trabalho compreende também o conhecimento. Que, efetivamente, o conhecimento é um importante insumo na valorização das mercadorias e, conseqüentemente, na valorização do capital. Apenas não desenvolveu teoricamente esse fato como poderia.

A valorização do capital que ocorre na jornada de trabalho, que obedece ao tempo socialmente necessário para a produção das mercadorias, pressupõe o conteúdo do conhecimento. É tal substância que se expropria da força de trabalho durante o processo de produção capitalista. Essa qualidade da força de trabalho é superior ao “dispêndio de cérebro, nervos, músculos, sentidos etc. humanos”. Não se trata de

cobrar de Marx uma análise consistente sobre a produção social do conhecimento na modernidade capitalista, mas reconhecer que é insuficiente admitir que o conhecimento agregado pela força de trabalho ao capital, no processo de valorização, seja explicado pelo “dispêndio de cérebro”<sup>16</sup>. Esse reconhecimento foi destacado por Hodgskin, pensador inglês conhecido de Marx e citado diversas vezes em *O Capital* com apreço.

Hodgskin foi o primeiro a evidenciar a autonomia do conhecimento no processo de produção da modernidade capitalista. Ele observou o conhecimento como uma forma de riqueza produzida socialmente. Em seu opúsculo *A defesa do trabalhador contra as pretensões do capital*, publicado em 1825 por *Mechanic's Magazine*, ele afirmava:

É o trabalho que produz todas as coisas à medida que elas se fazem necessárias e a única coisa que pode /.../ ser estocada<sup>17</sup> ou preparada previamente é a *qualificação do trabalhador* [a qualificação ou enriquecimento da força de trabalho pode ser acumulada sem causar desperdício ou prejuízo ao capital, ao contrário]. Se a

---

<sup>16</sup> Nossa hipótese é que uma séria consideração do problema do conhecimento na valorização do capital levaria Marx a pesquisar como se efetiva a produção e apropriação social do conhecimento na modernidade capitalista. Um tema que em caráter introdutório discutiremos no capítulo primeiro.

<sup>17</sup> Hoje, mais do que na época de Hodgskin, sabemos que o conhecimento se revela como fluxo e não como “estoque”, mas essa característica não está completamente ausente da compreensão de Hodgskin, pois ele também admite que o conhecimento seja “preparado” e “acumulado”.

*qualificação* do padeiro, do açougueiro, do criador [pecuarista], do alfaiate, do tecelão etc. não fosse previamente criada e estocada, as mercadorias que cada um deles produz não seriam obtidas, mas onde ela estiver presente tais mercadorias sempre poderão ser adquiridas, se desejadas (HODGSKIN, 1986, p. 318).

Devem ter sido os objetivos de pesquisa de Marx e seus interesses teóricos que o impediram de considerar, como poderia, as proposições de Hodgskin sobre o conhecimento; pois, como foi dito, Hodgskin aparece freqüentemente citado nas obras de maturidade de Marx. O fato é que Hodgskin, ainda no século XIX, reconheceu a centralidade do conhecimento na valorização do capital e vislumbrou toda a carga de exploração que incidia sobre a força de trabalho. Ele tem plena consciência desse fato num momento histórico muito distante de um mundo, como o nosso, que elevou o conhecimento ao primeiro plano na reprodução sociometabólica do capital. Por essa razão são inúmeros os sociólogos, historiadores, economistas etc. que anunciam o contexto contemporâneo como a era da sociedade capitalista do conhecimento.

Hodgskin destaca como o capital e o Estado se articulam para preservar e garantir, legalmente, a expropriação do conhecimento pelo capital, que se desenvolve e se acumula nas atividades laborais dos produtores:

Através de nossa qualificação e conhecimento crescentes, o trabalho é hoje, provavelmente, dez vezes mais produtivo do que há duzentos anos atrás, e nós temos, certamente, que nos contentar com a mesma remuneração que o servo então recebia. Todas as vantagens do nosso progresso vão para o capitalista e para o senhor da terra. Quando negam qualquer participação nossa no aumento da produção e nós nos associamos para obtê-la imediatamente, somos ameaçados com punição sumária. Novas leis são brandidas contra nós e, se estas forem consideradas insuficientes, somos ameaçados com leis ainda mais severas (HODGSKIN, 1986, p. 311).

Analisando a cadeia produtiva, a divisão e a produção social, assim como a recolocação das mercadorias necessárias para garantir a reprodução da sociedade, Hodgskin visualiza diferentes tempos sociais necessários para atender à diversidade da demanda efetiva do capital, inclusive a demanda de produção e apropriação social do conhecimento na modernidade capitalista:

O tempo necessário para adquirir um conhecimento de qualquer espécie de trabalho qualificado de modo a praticá-lo vantajosamente (o que inclui quase todos os ofícios, quer gerem riquezas, quer simplesmente contribuam para o divertimento), é consideravelmente

superior a um ano e, em muitos casos, a vários anos (HODGSKIN, 1986, p. 319).

Não é apenas o conhecimento produzido e apropriado socialmente que se realiza a longo prazo, pois “enquanto ensinam o trabalho qualificado à nova geração e instruem seus filhos nos ofícios úteis, constroem-se [também] canais, estradas, docas, navios, máquinas a vapor” em tempo elástico (ibidem, p. 319). Mas Hodgskin não tem dúvidas: “entre todas as operações importantes que exigem mais de um ano para serem concluídas – o fato de elas serem todas importantes, no que diz respeito à produção de riquezas, não precisa ser realçado –, a mais importante, efetivamente, é a educação dos jovens e o ensino a eles do trabalho qualificado ou de algum ofício gerador de riqueza” (ibidem, p. 319). Portanto, diz Hodgskin:

Desejo, particularmente, chamar a atenção do leitor para esta *operação produtiva*, porque, se as afirmações que já fiz forem corretas, todos os resultados habitualmente atribuídos à acumulação de capital circulante são oriundos da *acumulação e armazenagem de trabalho qualificado*, e porque esta operação de tão superior importância é executada, no que diz respeito à grande massa dos trabalhadores, sem *capital circulante* de qualquer espécie (HODGSKIN, 1986, p. 319, grifos do autor).

Essa clareza com que Hodgskin expõe o lugar do conhecimento na valorização do capital não foi aprofundada pela teoria social marxiana<sup>18</sup>. Muito antes de nós, ele percebera como o conhecimento-riqueza é subsumido às engrenagens da valorização do capital. A sociologia tem dado pouca atenção a essa natureza do conhecimento na contemporaneidade. Poucos questionam o que Hodgskin perguntara no século XIX: quem viabiliza e como se processa a reprodução societal do conhecimento-riqueza, do conhecimento-mercadoria, já que, por tal produção e apropriação social, as unidades econômicas do capital parecem não se responsabilizar diretamente? O próprio Hodgskin responde:

O trabalho dos pais produz e compra – com aquilo que recebem como *salário* – todo alimento e roupas que a nova geração de trabalhadores utiliza, enquanto aprendem aqueles ofícios por meio dos quais, doravante,

---

<sup>18</sup> Em Marx o conhecimento ou foi fetichizado pela modernidade das relações capitalistas de produção, ou foi condensado à categoria força de trabalho, capacidade produtiva etc. Apenas com Gramsci a visão de Hodgskin foi levada a termo, embora Gramsci pareça desconhecer as reflexões de Hodgskin. Mas o problema do conhecimento para Gramsci não é o aspecto da produção e apropriação social do conhecimento na valorização do capital, não é um problema de sociologia econômica, mas de sociologia do trabalho e de sociologia da educação. Para Gramsci há um princípio educativo na atividade laboral, um princípio pedagógico que incide sobre a personalidade dos produtores, determinando a formação das personalidades. O princípio educativo pode formar produtores com personalidade subalterna ou autônoma. Esse princípio pedagógico do trabalho, em Gramsci, como será visto no capítulo terceiro, é universal, existe em todas as atividades em que se desenvolve a laboralidade humana, tendo em vista uma necessidade prévia.

produzirão todas as riquezas<sup>19</sup> da sociedade. Para a criação e educação de todos os futuros trabalhadores (naturalmente, não me refiro à educação *livresca*, que constitui a parte menos útil de tudo que precisam aprender), seus pais não possuem estoque armazenado além de sua própria qualificação prática. Sob a forte influência da afeição natural e do amor paterno, preparam, por meio de sua labuta continuada, dia após dia e anos após anos, durante todo o longo período da primeira e da segunda infância de seus descendentes, esses futuros trabalhadores que os sucederão em sua labuta e em sua dura jornada, mas que herdarão sua força produtiva e serão o que eles são agora— os principais [e perpétuos] esteios do edifício social<sup>20</sup> (HODGSKIN, 1986, p. 319, grifos nossos).

---

<sup>19</sup> Não se pode desdenhar o fato, que, “durante todo o longo período da primeira e da segunda infância”, os filhos também labutam para aprender os conhecimentos necessários para desempenharem no futuro alguma atividade útil e produtiva: estudar é trabalho. As atividades educativas são desempenhadas na primeira e segunda infância, sem qualquer remuneração pelo esforço empreendido; dedicam-se aos estudos por obrigação ou em função da necessidade de terem com o que contar para sobreviver quando adultos.

<sup>20</sup> Portanto, desde os tempos de Hodgskin, a reprodução societal do conhecimento se faz de forma privada; quando muito, estatal. A educação não é compreendida, decisivamente, como interesse público societal, acima do Estado e do mercado: as classes proprietárias pagam por ela e as classes subalternas vivem do seu refugio.

Além de ressaltar a importância que o conhecimento assume no contexto da modernidade capitalista, Hodgskin sublinha o caráter de classe da educação:

Seria melhor para os trabalhadores ficarem privados de educação do que fazer a de seus patrões [o Estado e o capitalista], porque a educação, nesse sentido, não é melhor do que o adestramento dos animais que são subjugados pela canga /.../ Os trabalhadores de Londres devem perseverar, como os de Glasgow, e fundar a nova instituição às suas próprias custas<sup>21</sup> (HODGSKIN, 1986, p. 304).

Embora com todas as limitações de suas reflexões, que tem como referência o século XIX, parece-me que suas proposições não são desprezíveis ou infundadas. A reprodução e apropriação social de conhecimentos ainda persistem sob um forte conteúdo de classe – questão que será tratada no próximo item. Sobre a importância do conhecimento na valorização do capital, só agora, das três últimas décadas do século XX para cá, começam a despontar pesquisas que

---

<sup>21</sup> Hodgskin, junto com o escocês Robertson, fundaram em 1823 o instituto educacional da classe trabalhadora inglesa, o *Mechanic' Magazine*. Nesse instituto os trabalhadores aprendiam o que era indispensável para trabalhar nas indústrias inglesas: química, mecânica, ciência da produção e distribuição de riquezas. Foi nesse instituto que ele não só publicou o opúsculo referenciado acima, mas também várias conferências que nele proferiu foram condensadas em outra obra importante, publicada em 1827, *Economia Política Popular*, na qual fez críticas às teses de Ricardo, Malthus, Bentham, MacCulloch e Stuart Mill.

vislumbram o conhecimento como riqueza, como insumo estratégico na valorização do capital.

Mas o conhecimento não se resume a enriquecer o capital. Outra descoberta importante sobre o conhecimento, como dito anteriormente, coube a Gramsci, que o concebeu como fator decisivo na formação da personalidade dos produtores e na organização da cultura moderna. Isto é, o conhecimento que valoriza e enriquece a força de trabalho potencial do discente e, por conseguinte, o capital, também possui caráter ético-político: desenvolve a autonomia das pessoas, a capacidade de governar e dirigir. Isso não significa que a reflexão de como o conhecimento se metamorfoseia em mercadoria seja desnecessária. Além de investigar o problema ético-político do conhecimento, implica considerar, concomitantemente, o problema da produção e apropriação social do conhecimento na modernidade capitalista. O objeto específico desta reflexão abarca as relações sociais de produção e as formas sociais que se estabelecem no ambiente das unidades de produção e apropriação, unidades que têm a função de socializar o conhecimento acumulado historicamente.

Neste estudo, no próximo item, introduziremos essa problemática. Agora apenas podemos adiantar, como reconhecido por Hodgskin e Gramsci, o caráter conflitual da reprodução e apropriação social do conhecimento, reconhecer esse campo como campo de conflitos e disputas entre as classes fundamentais, dado que o conhecimento confere riquezas e poder a seus proprietários. Há diferenças na operação

de socializar o conhecimento entre unidades que têm a função de 46aze-lo. Unidades que atendem a classes distintas da estrutura societal: as classes dirigentes e as classes subalternas que, na feliz expressão de Hodgskin, servem de “esteios do edifício social”. Nossa hipótese é que o conhecimento na modernidade capitalista sofre um processo de “mercadorização”, que será discutido especificamente no próximo item.

A mercadorização do conhecimento implica, de um lado, negar o conhecimento-riqueza às classes subalternas e, de outro, forjar o fetichismo do conhecimento através da reificação da personificação das formas sociais, que determinam a produção e apropriação social do conhecimento como mercadoria. Este processo societal é um dos aspectos que estamos denominando de ambivalência do conhecimento, apoiando-nos na teoria social marxiana.

Na modernidade capitalista, ao contrário de a produção e apropriação social do conhecimento viabilizar a realização do projeto emancipatório na modernidade, objetivamente realiza a alienação, impõe a psicologia de sujeição ou servidão aos agentes socioeconômicos implicados nas relações de produção e apropriação do conhecimento e reifica as formas sociais personificadas pelos sujeitos pedagógicos diretamente envolvidos na produção e apropriação social do conhecimento.

No seio de tal complexidade, compreender as características do fetichismo da mercadoria contribui para desvendar o fetichismo do

conhecimento. Talvez seja mais plausível sintetizar essa complexidade em termos da expressão conhecimento-mercadoria.

A particularidade da dimensão ético-política do conhecimento será vista no capítulo dois. Agora interessa discutir o fetichismo da mercadoria e a reificação da personificação social que, segundo Marx, resultam das contradições de um movimento unitário que engloba as relações de produção e as formas sociais que lhes correspondem. Dessa forma, discutiremos o problema abstrato da fetichização das mercadorias (categoria abrangente) e, em seguida, a concretude de tal fetichização, tomando como referência o conhecimento (categoria específica). Retomemos, então, à problemática do fetichismo da mercadoria.

O ser humano é confrontado com o fetichismo da mercadoria e com a reificação da personificação das formas sociais nas sociedades modernas. Segundo Marx, “o caráter místico da mercadoria não provém, portanto, de seu valor de uso, tampouco do conteúdo das determinações de valor” (MARX, 1985a, p. 70), mas da autonomização das coisas objetivadas pelos produtores que, na modernidade capitalista, assume a forma de mercadoria. Analogamente, o conhecimento tende a ser mistificado quando assume a forma de mercadoria, quando se objetiva nas relações sociais de produção como conhecimento-mercadoria. Por essa razão, é importante explicar como ocorre esse processo. A mistificação é explicada por Marx quando a forma mercadoria exerce

hegemonicamente o seu império através da personificação das formas sociais pelas pessoas.

Marx rejeita a possibilidade de as formas de sociabilidade orientadas pelo valor de uso conhecerem o fetichismo da mercadoria. No processo dinâmico das sociedades em que as “comodidades”<sup>22</sup> ainda não adquiriram proporções dominantes, as relações de produção e as formas sociais a elas vinculadas não podem desenvolver o fenômeno fetichista, pois os produtores ainda não foram expropriados dos meios necessários à reprodução da existência. Conseqüentemente, os meios de vida ainda não foram expropriados pelo capital, centralizados e concentrados sob o seu controle. Nas sociedades pré-capitalistas eles produzem para si, para a subsistência. Neste contexto o conhecimento necessário à reprodução da vida é coletivo e não há exclusividade em sua produção e apropriação.

Essa realidade muda quando entram em cena as determinações sociais da reprodução sociometabólica do capital, aquelas que inauguram propriamente a era da modernidade capitalista. Marx enumera os motivos que impedem o fetichismo de se manifestar antes da modernidade capitalista. Nas sociedades pré-modernas predominavam as seguintes características: (1º) o trabalho funcionava como extensão do organismo humano; (2º) o número de horas de trabalho era definido pelas necessidades imediatas de subsistência; (3º) o fato de existir

---

<sup>22</sup> Empregamos esse termo conforme Mandeville (2001) o entende. As comodidades são formas sociais que trazem o conforto social, bem-estar etc.

excedente econômico não determina a autonomização do produto do trabalho como mercadoria, apenas explicita o caráter de sociabilidade decorrente da evolução do trabalho humano.

Primeiro, por mais que se diferenciem os trabalhos úteis ou atividades produtivas, é uma verdade fisiológica que eles são funções do organismo humano e que cada uma dessas funções, qualquer que seja seu conteúdo ou forma, é essencialmente dispêndio de cérebro, nervos, músculos, sentidos etc. humanos;

Segundo, quanto ao que serve de base à determinação da grandeza de valor, a duração daquele dispêndio ou a quantidade do trabalho, a quantidade é distinguível até pelos sentidos da qualidade do trabalho. Sob todas as condições, o tempo de trabalho, que custa a produção dos meios de subsistência, havia de interessar ao homem, embora não igualmente nos diferentes estágios de desenvolvimento;

Finalmente, tão logo os homens trabalham uns para os outros de alguma maneira, seu trabalho adquire também uma forma social (MARX, 1985a, p. 70).

Marx se pergunta: “de onde provém, então, o caráter enigmático do produto do trabalho, tão logo ele assume a forma mercadoria”? (ibidem, p. 70). A resposta é categórica: da própria forma social da mercadoria.

O misterioso da forma mercadoria consiste, portanto, simplesmente no fato de que reflete aos homens as características sociais do seu próprio trabalho como características objetivas dos próprios produtos de trabalho, como propriedades naturais sociais dessas coisas e, por isso, também reflete a relação social dos produtores com o trabalho total como uma relação social existente fora deles, entre objetos. Por meio desse quiproquó os produtos do trabalho se tornam mercadorias, coisas físicas, metafísicas ou sociais<sup>23</sup>. Assim, a impressão luminosa de uma coisa sobre o nervo ótico não se apresenta como uma excitação subjetiva do próprio nervo [biológica, fisiológica], mas como forma objetiva de uma coisa fora do olho [social] (MARX, 1985a, p.71).

O fato de o fetichismo poder ser observado, com maior evidência, nas formas sociais assumidas pelas mercadorias, não torna a produção

---

<sup>23</sup> Marx entende a objetividade dos vínculos sociais, na modernidade capitalista, como traço característico do fetichismo. Este não resulta de qualquer falha orgânica ou subjetiva do ser humano: “a impressão luminosa de uma coisa sobre o nervo ótico não se apresenta como uma excitação subjetiva do próprio nervo, mas como forma objetiva de uma coisa fora do olho. [E continua] no ato de ver, a luz se projeta realmente a partir de uma coisa, o objeto externo, para outra, o olho. É uma relação física entre coisas físicas” (ibidem, p. 71). Importa ressaltar essa relação destacada por Marx entre os sentidos humanos, orgânicos ou biológicos – que também podemos compreender como interioridade –, e as ‘formas objetivas’, o mundo externo ou o outro – que podemos compreender como exterioridade, o social.

de mercadorias imune à dinâmica fetichista. É esta, segundo Marx, a força propulsora do fetichismo. De qualquer modo, ambas as esferas: relações de produção e formas sociais das mercadorias, compõem, organicamente, a dinâmica do fetichismo e da reificação; seja porque elas constituem a estrutura do sistema mercantil, sem as quais o sistema não poderia existir, seja porque são as vias fundamentais que ligam e obstruem, ao mesmo tempo, os fluxos das relações sociais do sistema, permitindo a reprodução e a continuidade do mesmo. Portanto, tais esferas são mediações orgânicas que dão materialidade à objetividade do fetichismo e da reificação.

Os produtores, vinculados à modernidade capitalista, vêem as mercadorias como objetos e coisas dotadas de vida própria; são coisas e utilidades necessárias à reprodução material e espiritual da sua existência, mas que lhes parecem autônomas e capazes de livre-arbítrio, que transcendem às suas vontades e formas de controles, como se elas tivessem uma história independente das suas. Mais do que isso, como se as mercadorias determinassem as suas vidas, mesmo que a contragosto. Assim, os produtores vivem num mundo estranho criado por eles próprios.

De outra perspectiva, os proprietários dos meios de produção vêem os produtores como recursos e insumos de um consumo produtivo, como forças de trabalho acabada, enriquecidas por um processo educativo que atesta esse enriquecimento através da concessão de um certificado. O certificado concede valor à força de trabalho, representa

a apropriação de conhecimentos que qualifica a força de trabalho para o exercício de uma função profissional. Dessa forma, as profissões são nomes atribuídos pelas unidades<sup>24</sup> de produção e apropriação social do conhecimento às forças de trabalho acabada e prontas para serem convertidas em capital variável pelo capital. O certificado é a coisa da qual a força de trabalho é proprietária privada para, mediado com essa coisa que é o certificado, negociar um valor na comercialização da força de trabalho. Aos olhos dos proprietários de capital, o profissional aparece dissociado e alheio ao processo das relações de produção e apropriação social do conhecimento, um processo que pouco lhe interessa; o que importa é o resultado que obterá com a força de trabalho acabada, pronta a lhes servir no objetivo de valorização do capital. E, para ambos, produtores e capitalistas, são as forças do mercado que determinam que assim seja<sup>25</sup>.

Nessa determinação o produtor assalariado é visto como coisa cuja peculiaridade é produzir. Para tanto, é necessário combinar força

---

<sup>24</sup> Essa expressão é concebida por Gramsci como “unidades culturais sociais” (GRAMSCI, 1985, p. 136 ss).

<sup>25</sup> Esse mesmo metabolismo que observamos ocorrer com a categoria abrangente mercadoria ocorre com a categoria específica conhecimento. A hierarquia entre os sujeitos socioeconômicos e entre os sujeitos pedagógicos, o controle do Estado e do capitalista que atua no processo de produção e apropriação social do conhecimento, os critérios de avaliação do enriquecimento da força de trabalho potencial dos discentes centrados no indivíduo, os certificados como atestado comprobatório do enriquecimento da força de trabalho, aparecem determinados pelo mercado. Determinações a que burocratas, capitalistas, força de trabalho acabada do docente e a força de trabalho potencial do discente não podem fugir, senão se submeter e se sujeitar.

de trabalho com outros recursos, que não são mais do que outras coisas. As relações de produção, assim coisificadas, determinam as relações sociais entre as pessoas, de uma maneira abrangente e societária, condicionam os vínculos sociais na modernidade capitalista. Relações de produção e formas sociais no contexto da modernidade capitalista afirmam, por tudo isso, a concretude da fetichização e da reificação.

Mas Marx não reduz o fetichismo às características sociais da produção mercantil; ele destaca que como fenômeno societal o fetichismo ocorre inclusive na religião, uma esfera diversa das relações de produção, em que os seres humanos se relacionam com o transcendente.

A forma mercadoria e a relação de valor dos produtos de trabalho, na qual ele se representa, não têm que ver absolutamente nada com sua natureza física e com as relações materiais que daí se originaram. Não é mais nada que uma determinada relação social entre os próprios homens, que para eles aqui assume a forma fantasmagórica de uma relação entre coisas. Por isso, para encontrar uma analogia, temos de nos deslocar à região nebulosa do mundo da religião. Aqui, os produtos do cérebro humano<sup>26</sup> parecem dotados de vida própria, figuras autônomas, que mantêm relações entre si e com

---

<sup>26</sup> É importante destacar como Marx dá importância à interioridade humana, mesmo considerando a exterioridade, a sociabilidade, como momento determinante dos fenômenos sociais, como é aqui evidenciado pela análise que faz sobre o fetichismo da mercadoria e seu mistério.

os homens<sup>27</sup>. Assim, no mundo das mercadorias, acontece [o mesmo] com os produtos da mão humana. Isso eu chamo o fetichismo que adere aos produtos de trabalho, tão logo são produzidos como mercadorias e que, por isso, é inseparável da produção de mercadorias (MARX, 1980a, p. 71, grifos nossos).

Portanto, “esse caráter fetichista do mundo das mercadorias provém /.../ do caráter social peculiar do trabalho que produz mercadorias” (MARX, 1985a, p. 71). Já sabemos, agora, o que é o fetichismo e como se constituiu na modernidade capitalista. Porém, não sabemos ainda, precisamente, como ele se desdobra e permeia os meandros das formas de sociabilidade; como, enfim, a potência do fetichismo se atualiza e se universaliza na modernidade capitalista. Sabemos que num primeiro momento ele opera no âmbito das esferas das relações de produção e das formas sociais correspondentes entre si. Mas não foi ainda explicitada a sua processualidade genérica.

---

<sup>27</sup> A religião é apenas um referencial. Mas não é apenas no “mundo da religião” que “os produtos do cérebro humano” são animados, ganham “vida própria” e invertem as a condição de criador e criatura contra as pessoas. Isso também ocorre no mundo da produção/apropriação social do conhecimento. Para muitos sujeitos pedagógicos (docentes e discentes) que atuam nas unidades de produção/apropriação do conhecimento, os próprios conteúdos socializados assim se manifestam. Aqui o fetichismo e a reificação do conhecimento não são só determinados pela mercadoria-conhecimento, como também pela mercadoria força de trabalho docente e discente.

Para além da personificação das formas sociais pelas pessoas, o fetichismo pode ser verificado nos processos das relações de produção, nas entranhas da divisão sócio-técnica do trabalho, onde se processa a distribuição do poder e das riquezas. Assim, é na divisão técnica e social do trabalho que ocorre a estratificação dos produtores ou “profissionais” em classes sociais e que, portanto, se gestam as lutas e os conflitos mais acirrados na modernidade do capital.

Considerando a modernidade capitalista, como Marx compreende as imbricações sócio-dinâmicas das relações de troca e da divisão social do trabalho na conformação e expansão do fetichismo da mercadoria, nos diversos âmbitos das relações de produção?

Objetos de uso se tornam mercadorias apenas por serem produtos de trabalho privados independentemente uns dos outros [privados pelo capital sob as mais diversas categorias que o constituem como um sistema estruturado organicamente: especialização, segmentação, atomização etc]. O complexo desses trabalhos privados forma o trabalho social total. Como os produtores somente entram em contato social mediante a troca de seus produtos de trabalho, as características especificamente sociais de seus trabalhos privados só aparecem dentro dessa troca /.../, os trabalhos privados só atuam, de fato, como membros do trabalho social total por meio das relações que a troca estabelece entre os produtos do trabalho e, por meio dos

mesmos, entre os produtores. Por isso, aos últimos aparecem as relações sociais entre seus trabalhos privados como o que são, isto é, não como relações diretamente sociais entre pessoas em seus próprios trabalhos, senão como relações reificadas entre as pessoas e relações sociais entre as coisas (MARX, 1985a, p. 71, grifos nossos).

A divisão sóciotécnica do trabalho faz os produtores diretos, individualizados e incumbidos em realizar tarefas e rotinas específicas, perderem a consciência do “trabalho social total”. Por tal atomização e isolamento, perpetrados pela divisão técnica do trabalho, não desenvolvem a compreensão da conectividade e dos nexos sociais do trabalho, da rede intrincada formada pelo intercâmbio de mercadorias entre os inúmeros produtores: o “trabalhador coletivo”. A essa trama societal Marx conceituou de modo de produção de mercadorias. Neste, predominam as relações de mercadorias por meio de mercadorias.

A consequência dessa pulverização de produtores concretos de mercadorias é o produtor não se reconhecer como produtor, e não se reconhecer como produtor no âmbito do “trabalho social total”. Como se não bastasse esse processo de alienação, a mediação das trocas de mercadorias, como único meio de os diferentes tipos de produtores privados se relacionarem, obriga os produtores a converterem-se em força de trabalho, constituindo um sistema de permuta universal entre

coisas. Essa evidência entre a troca de coisas sedimenta, em termos sociais abrangentes, a própria coisificação do ser humano, a reificação.

Como se percebe, a reificação e a alienação são efeitos de um circuito integrado que começa na produção e se estende à realização dos produtos no mercado de consumo. No primeiro momento, o da produção, opera-se a alienação, o estranhamento do produtor frente às mercadorias e a natureza social das relações de produção, momento em que se processa a humanização da natureza; e, no segundo, processa-se a coisificação, momento em que as mercadorias parecem ganhar vida própria frente a seus produtores.

Cabe lembrar que esses efeitos se aplicam à modernidade capitalista, onde não há qualquer forma de controle social da produção de mercadorias; onde relevantes questões sobre a produção e apropriação social das riquezas são deixadas à racionalidade do mercado. Com isso não se deixa de reconhecer positividade no modo de produção de mercadorias. O que importa para Marx é desvendar, neste momento, o porquê e o como se cristaliza o fetiche. Neste, a divisão social do trabalho e as relações mercantis têm um papel primordial: no primeiro caso, como pulverização do trabalho e, no segundo, como ruptura ou cisão do produto do seu produtor mediado pelas trocas.

Essa cisão do produto de trabalho em coisa útil e coisa de valor realiza-se apenas na prática, tão logo a troca tenha adquirido extensão e importância suficiente para que se produzam coisas úteis para serem trocadas, de

modo que o caráter de valor das coisas já seja considerado ao serem produzidas. A partir desse momento, os trabalhos privados dos produtores adquirem realmente duplo caráter social. Por um lado, eles têm de satisfazer determinada necessidade social, como trabalhos determinados úteis, e assim provar serem participantes do trabalho total, do sistema naturalmente desenvolvido da divisão social do trabalho. Por outro lado, só satisfazem às múltiplas necessidades de seus próprios produtores, na medida em que cada trabalho privado útil particular é permutável por toda outra espécie de trabalho privado, portanto lhe equivale /.../ O cérebro dos produtores privados apenas reflete esse duplo caráter social de seus trabalhos privados sob aquelas formas que aparecem na circulação prática, na troca dos produtos– o caráter socialmente útil de seus trabalhos privados, portanto, sob aquela forma que o produto de trabalho tem de ser útil, isto é, útil aos outros– o caráter social da igualdade dos trabalhos de diferentes espécies sob a forma do caráter do valor comum a essas coisas materialmente diferentes, os produtos de trabalho (MARX, 1985a, p. 71-72).

Mas, lembra Marx, isso é apenas o que se tem revelado de imediato, pois os produtores “só [conseguem] equiparar seus produtos de diferentes espécies na troca, como valores [equiparam] seus

diferentes trabalhos como trabalho humano” (ibidem, p. 72). E assim, de uma maneira “condicional” e ao mesmo tempo “inconsciente”. Marx diz: “Não o sabem, mas o fazem” (ibidem, p. 72, grifos nossos). Entretanto, a consciência “de que os produtos de trabalho, enquanto valores são apenas expressões materiais do trabalho humano despendido em sua produção /.../ não dissipa, de modo algum, a aparência objetiva das características sociais do trabalho” (MARX, 1985a, p. 72). Ainda assim persiste o fato de que “seu próprio movimento social possui para eles [os produtores] a forma de um movimento de coisas, sob cujo controle se encontram [assujeitados], em vez de controlá-las [como sujeitos]” (ibidem, p. 72-73).

Que objetividade perpetua o fetiche? Segundo Marx, “as formas que certificam os produtos do trabalho como mercadorias e, portanto, são pressupostos da circulação de mercadorias, já possuem a estabilidade de formas naturais da vida social, antes que as pessoas procurem dar-se conta não sobre o caráter histórico dessas formas, que eles já consideravam como imutáveis, mas sobre seus conteúdos” (Marx, 1985, p. 73). Ou seja, “a análise dos preços das mercadorias levou à determinação da grandeza de valor”, assim como a análise da “expressão monetária comum das mercadorias levou à fixação de seu caráter de valor”. E é essa forma que se cristaliza nas relações sociais, “exatamente essa forma acabada –a forma dinheiro– do mundo das mercadorias que objetivamente vela, em vez de revelar, o caráter social

dos trabalhos privados e, portanto, as relações sociais entre os produtores privados” (ibidem, p. 73).

O fetiche não se desfaz simplesmente com a tomada de consciência “prático-crítica” dos produtores ou de qualquer pessoa incorporada à modernidade capitalista. Ele não incide sobre a consciência (o cérebro), portanto, permanecerá atuando potencialmente enquanto não forem desfeitas as bases sociais que o sustentam. Nesse sentido, Marx diz: “todo o misticismo do mundo das mercadorias, toda magia e fantasmagoria que enevoam os produtos de trabalho na base da produção de mercadorias, desaparecem, por isso, imediatamente, tão logo nos refugiemos em outras formas de produção” (MARX, 1985, p. 73). Para tanto, é necessário empreender uma modernidade de novo tipo, não capitalista. E, nesse sentido, sob os fundamentos da filosofia da práxis, conforme Gramsci a entende: forjada na unidade da ação por um específico “campo de forças políticas” emancipatórias, uma forma provável de se abater o fetichismo e a reificação.

Dentre os pensadores que mais contribuíram para compreender a trama do fetichismo da mercadoria e da reificação da personificação social encontra-se Isaak I. Rubin. Na obra que tomamos para análise ele destaca a dialética entre relações de produção e as formas sociais objetivas como condição de explicação daqueles fenômenos sociais da modernidade capitalista. Em sua abordagem, Rubin destaca a importância do materialismo histórico e da crítica a economia política, mormente a teoria marxiana do valor-trabalho, na formulação do

conceito de fetichismo e reificação. Nele está embutida a teoria do estranhamento.

É, sobretudo, na Sagrada Família que, segundo Rubin, encontramos o “embrião da teoria do fetichismo na forma de um contraste entre relações sociais ou humanas e sua forma alienada, materializada” (RUBIN, 1980, p. 69), quando Marx analisa as formulações de Proudhon sobre os limites e contradições da economia mercantil, expostas em sua obra *Sistema das contradições econômicas*. Desde então, Marx se propôs a desvendar o misticismo existente na dialética entre formas sociais ou superestrutura e relações sociais de produção ou infraestrutura. Na Sagrada Família se esboça, ainda que rústica, a crítica de Marx & Engels à sociedade do capital, que aparece revitalizada e revigorada em *O Capital*. Nesta obra, o conceito de fetichismo encontra similaridade na crítica que faz ao pensamento especulativo e teológico.

Há três componentes básicos, segundo Rubin, que Marx utiliza para definir o fetichismo da mercadoria: (a) a crítica da economia política clássica, sobretudo a teoria ricardiana do valor-trabalho; (b), a concepção do materialismo histórico e (c) a crítica à economia política clássica inspirada na dialética hegeliana e no materialismo de Feuerbach. Esses componentes contribuem para desvendar o movimento contraditório da modernidade capitalista e revelam a necessária superação do metabolismo do capital.

O fetichismo encobre os vínculos entre as categorias da economia política e os interesses da burguesia. Por essa razão é preciso um novo *corpus categorial* que contribua para superá-lo e impulsione o projeto emancipatório na modernidade. Um movimento único que deve ser realizado, simultaneamente, em duas frentes: no plano da ação política e da teoria social. Com tal propósito a crítica teórica à modernidade capitalista exige o esforço de se compreender como as teorias burguesas contribuem para a acomodação da situação de dominação e a exploração da força de trabalho pelo capital.

Na perspectiva “prático-crítica” de Marx, a crítica da economia política converte-se numa crítica dos obstáculos ao projeto emancipatório na modernidade capitalista. Marx constrói, então, uma teoria crítica que revela os grilhões que acorrentam as pessoas na sua cotidianidade, na prática social originária, demonstrando que aquilo que se pensa como natural é histórico e possível de transformação, resulta das lutas e conflitos entre as classes fundamentais. É no processo produtivo, dominado objetivamente pelas forças do capital, que a prática privada cinde o social, convertendo a expressão do valor numa relação natural, objetiva e universal. É este o processo que instaura a coisificação das pessoas e personifica sua reprodução sociohistórica sob máscaras, sob personificação de coisas que povoam seu ambiente.

Nas relações de produção da modernidade capitalista os produtores aparecem independentes, atomizados e proprietários de coisas, logo, as formas socioeconômicas que personificam e que

emergem das relações de produção apresentam-se, na economia clássica, como intercâmbio equivalente entre mercadorias – lucro, salário e renda representam mediações da dialética entre relações de produção e formas sociais.

Neste tipo de sociedade, no qual as pessoas mantêm relações de produção mediadas por personificação de coisas: de capital, de força de trabalho e de terras; em que o privado impera sobre o social: o capitalista é a personificação da propriedade de capital, o latifundiário é personificação da propriedade agrária e o assalariado é a personificação da propriedade da força de trabalho. Neste tipo de sociedade a personificação determina os vínculos entre as pessoas, mediados pela propriedade de coisas. A intercambialidade é realizada entre proprietários de mercadorias. Nesta sociedade o produto do trabalho não aparece como propriedade dos produtores assalariados, mas dos proprietários dos meios de produção que controlam as relações sociais de produção, as quais ocupam um papel fundamental (RUBIN, 1980, p. 26).

Na modernidade capitalista, nas relações de produção diretas e imediatas, os produtores aparecem isolados e independentes uns dos outros, em competição. Aparentemente, os produtores trocam mercadorias equivalentes, mediadas por dinheiro. À primeira vista, as coisas permutadas parecem dotadas de vida própria. O que se oculta nessa permuta é que essas mercadorias são resultantes das relações sociais entre pessoas, entre produtores. As relações de produção não são

reveladas como movimentos das coisas, das quais as pessoas são proprietárias. Mas quando observamos mais profundamente as relações de produção, para além do imediato, constatamos a trama entre inúmeros produtores, numa extensa divisão social do trabalho, em termos horizontais, e intensa divisão técnica do trabalho, em termos verticais, que põe em movimento o metabolismo das relações produtivas. Portanto, as relações capitalistas de produção “encobrem [e recobrem]” a extrema desigualdade entre os proprietários (RUBIN, 1980, p. 21).

A reificação da personificação das formas sociais correspondentes às relações sociais capitalistas é determinante na intercambialidade das mercadorias. Nas unidades econômicas, onde se efetivam as relações de produção, observa-se o consumo produtivo de capital variável e capital constante, controlado pelos proprietários de capital e seus prepostos. Na modernidade capitalista todo esforço socioprodutivo é catalisado pelas formas sociais das coisas intercambiadas. Através delas o fetichismo se cristaliza e se reifica como processo de coisificação dos produtores. A mercadoria parece “criar pernas”, cravar-se na cabeça das pessoas como objetivação e materialização das relações de produção, assumindo um duplo aspecto: de utilidade e de permutabilidade.

No capítulo VI, inédito, de *O Capital*, Marx resume o processo do fetichismo da mercadoria em três formas:

1. Quando a produção mercantil converte a mercadoria em uma forma geral de permuta entre proprietários de mercadorias;

2. Quando a produção mercantil conduz, necessariamente, a produção capitalista, tão logo o operário deixe de ser parte das condições de produção (escravo, servo) ou a comunidade primitiva (Índia) deixe de ser a proprietária dos meios de produção. Quando a força de trabalho é convertida em mercadorias;
3. Quando a produção mercantil forja a produção social de mercadorias, individualizando os produtores na divisão técnica do trabalho e determinando como critério o intercâmbio de mercadorias equivalentes. A troca entre capital e força de trabalho é padronizada como forma geral das relações sociais de produção (MARX, 1985a, p. 98-99).

Sob esses pressupostos a alienação do trabalho passa a vigorar na modernidade capitalista. Com eles o capital subsume o produtor a seu controle na valorização do capital. Na modernidade capitalista os meios de produção deixam de ser meios que facilitam ao ser humano obter os recursos para satisfazer as suas necessidades e desejos, para constituírem-se em forma privada de enriquecimento e valorização do capital. Processa-se a metamorfose das relações sociais de produção entre pessoas para relações materiais entre coisas. Essa metamorfose envolve os valores (o *ethos* socializado e compartilhado culturalmente) e o corpo biológico das pessoas: as energias do corpo físico e as capacidades cognitivas do corpo-mente.

Para o capital interessa apropriar-se do excedente do trabalho, isto é, da energia e conhecimentos dos produtores, que são despendidos no processo de produção. Esta energia e conhecimentos são necessários

para reproduzir o sistema de valorização do capital de forma ampliada. Reprodução que se realiza mediada pelo intercâmbio de mercadorias, quando o capital converte a força de trabalho acabada em capital variável. As relações sociais de produção são heterogêneas e diferenciadas quando observamos o “trabalho social total”. Nesse âmbito as mercadorias são permutadas por dinheiro, o equivalente geral de todas as mercadorias na esfera da circulação. O processo do “trabalho social total” sob a valorização do capital resulta no estranhamento dos produtores em quatro dimensões:

1. *Estranhamento do ser humano do produto social*: o ser humano não se reconhece no produto que ajudou a produzir;
2. *Estranhamento do ser humano frente ao produto do seu trabalho*: o ser humano não se reconhece no processo de trabalho a que está vinculado diretamente, não tem consciência do seu vínculo com o espaço produtivo onde se insere;
3. *Estranhamento do ser humano do contexto geral da produção social*: o ser humano não se vê como parte de um processo social abrangente da divisão técnica e social do trabalho, mas apenas como indivíduo atomizado e desvinculado do conjunto da produção social; portanto, não é consciente de sua cooperação quando admitido o sistema econômico como totalidade, não tem consciência de sua importância no espaço produtivo onde se insere;
4. *Estranhamento da natureza*: alienado da sua condição de um ser pertencente à natureza. O seu limite natural para agir enquanto sujeito histórico e, portanto, como ser

genérico. O ser humano perde o significado de que a destruição irracional da natureza pode levar à destruição do gênero humano (MARX, 1984).

Na dinâmica da modernidade capitalista as relações de produção hegemônicas nas unidades produtivas se fazem pela produção de mercadorias e a força de trabalho é o incremento de acumulação de riquezas. O trabalho humano perde o sentido social na resolução dos problemas relacionados às carências, sendo convertido em força de trabalho potencial e em capital variável. Mas a condição que possibilitou à alienação se efetivar no processo material das relações sociais foi a expropriação dos meios de produção dos produtores.

No sistema social do capital o ser humano é um recurso subordinado, mas não como ocorria nas formações sociais pré-capitalistas. Na modernidade, o capital se apropria da força de trabalho por um mecanismo jurídico, aparentemente justo: o contrato de trabalho. Os contratantes na modernidade capitalista são considerados proprietários livres. Por um lado, esse mecanismo sugere uma aparente impressão de liberdade e, por outro, essa impressão “encobre” a exploração, as relações de força e as desigualdades existentes entre os contratantes.

Na relação entre proprietários e não-proprietários de meios de produção quebra-se a relação direta, “arcaica ou natural”, entre produtor e produto, produtor e natureza. Na modernidade do capital, as relações de produção e as formas sociais a elas correspondentes são

mediatizadas por mercadorias, por compra e venda. As relações sociais, quando alienadas, desdobram-se da alienação das relações de produção entre proprietários que se alienam.

A condição unitária entre produtor e instrumentos, que correspondia a uma condição “natural” em que a subordinação se efetuava, exclusivamente, sobre os instrumentos, com a pretensão de satisfazer desejos e necessidades, foi rompida. Aliena-se no processo produtivo em função dos resultados previamente estabelecidos; o que reproduz e perpetua as formas sociais dos contratantes, uma vez que a cada ciclo produtivo as condições e as finalidades são repostas. Em termos proporcionais da distribuição das riquezas produzidas na modernidade capitalista, cada “rotação” do capital resulta um capitalista mais enriquecido e um assalariado mais empobrecido.

O ser humano como sujeito que determina o seu ritmo de vida, no processo de produção capitalista é subsumido às relações de produção, que constituem a rede de sociabilidade. Nessa trama se perde a condição de produtor autônomo; a reprodução da existência exige a sujeição ao processo de produção de mercadorias. O produtor é convertido em artefato da produção mercantil, alheado dos processos decisórios sobre a valorização e a distribuição dos dividendos do capital.

A divisão técnica do trabalho, segmentada em várias tarefas operativas, sob rotinas intensas, incessantes e reiterativas, individualiza o produtor em uma função específica na malha produtiva, e com isso dificulta a identidade do produtor com a classe social a que pertence.

Atomizado e habituado a produzir sob a forma social das profissões, o produtor internaliza a impressão da individuação, isolando-se da condição de sujeito ativo e criador do processo de produção de mercadorias.

Na modernidade capitalista a cooperação perde o sentido social para o produtor. As formas sociais correspondentes às relações de produção convertem o produtor em proprietário de mercadoria. Por meio desta o produtor se vincula ao metabolismo do capital, pois força de trabalho corresponde a recurso técnico de produção, destinado à realização de rotinas, que tende a elevar a produtividade. Com isso o produtor acaba por se alienar durante o próprio processo de trabalho, quando a cooperação foi integrada à especialização, visando o amplo controle do aumento e do tempo de produção.

Segundo Marx, “neste sistema o operário é o objeto e a mercadoria, o sujeito” (MARX, 1985b, p. 99).

O processo de mercadorização revela a Marx a ambivalência do caráter da mercadoria e os desdobramentos sistêmicos que decorrem do antagonismo desse caráter. Marx identifica o núcleo desse antagonismo no processo das relações de produção entre os produtores.

Nas relações de troca as mercadorias, enquanto valores de uso, aparecem como meio de satisfação das necessidades humanas, não modificando em nada o aspecto social das mesmas. É na manifestação das mercadorias como valor de troca, contudo, que se revela a forma *fantasmagórica de ente-dotado-de-vida*.

Como corpo a mercadoria não passa de utilidade, mas como corpo determinado por relações sociais parece, as mercadorias, serem dotadas de *vontade* e *dinâmica própria*. Esse aspecto torna o ser humano impotente diante da “trocabilidade universal” na modernidade capitalista – o produtor está diante de um processo de produção e destruição de mercadorias, mas não pode se apoderar delas, mesmo que esteja coberto de necessidades ou desejos, mesmo que ela tenha sido produzida parcialmente por ele.

O produtor é impotente, ainda que consideremos suas forças físicas e espirituais, para contornar essa situação e se apoderar das mercadorias da vitrine; o produtor só tem uma maneira, tornar-se mercadoria. Igualar-se às mercadorias e se imiscuir nesse processo de mercadorização. E mais, disponibilizando o que é o tempo socialmente necessário para reprodução do equivalente geral da sua força de trabalho e das mercadorias em geral (OLIVEIRA, 1993). Assim, o produtor se subordina ao mercado de trabalho, aos empresários que o empregam como meio de troca elementar da sociedade mercantil. Apenas se sujeitando como assalariado o produtor pode adquirir mercadorias; identificando-se no sistema do capital com a forma social do profissional.

Seja o produtor que for, desde que seus conhecimentos sejam úteis à valorização do capital, ao inserir-se na divisão sócio-técnica do trabalho, essa incapacidade é dissolvida, nivelada e corrigida pelo metabolismo do capital. Em termos abstratos, a mercadoria força de

trabalho, que valoriza o capital, recobre não só a transferência dos conhecimentos ao processo de produção de mercadorias, mas “encobre” todo o caráter social da exploração e das relações de poder do capital. Este ocultamento é a condição alienante da produção de mercadorias.

São esses os aspectos sociais que Marx revela em seus estudos sobre as relações de produção da mercadoria, ao contrário dos economistas clássicos, que reduziram as mercadorias a simples produto do trabalho; e dos economistas vulgares, que viram o valor e as formas sociais como algo intrínseco à mercadoria. Criticando os clássicos e vulgares economistas políticos, Marx descobre o aspecto fetichista como encobridor das relações de dominação do capital, e concebe o fetichismo como uma relação social inerente à modernidade capitalista.

A teoria fetichista da mercadoria desvenda, desta maneira, as relações de dominação que se efetivam em níveis mais profundos das aparentes formas de sociabilidade do capital. Essa teoria revela o conteúdo substancial do metabolismo do capital, que é anulado quando a mercadoria é tomada apenas nos seus aspectos imediatos como ente econômico, e reduzido simplesmente a valor de troca na trama das sociabilidades econômicas.

Marx demonstra serem as relações mercantis entre coisas a expressão das relações materiais entre seres humanos, o que corresponde sociologicamente à dominação legítima do capital. A mercadorização forja as máscaras necessárias ao desenvolvimento das relações capitalistas, legitima a sociabilidade que enquadra o produtor

como mercadoria, isto é, em “coisa” que serve ao enriquecimento do capital adiantado. As relações materiais entre os seres humanos são exteriorizadas como relações entre coisas. Discutida a coisificação da categoria abrangente mercadoria, cabe agora discutirmos o fetichismo e a reificação da categoria específica do conhecimento, quando explicitaremos com maior precisão a ambivalência do conhecimento na modernidade capitalista.

## **1.2. – CRÍTICA À ECONOMIA POLÍTICA DO TRABALHO PEDAGÓGICO**

Na modernidade capitalista a produção e apropriação social do conhecimento tem se concentrado e centralizado nas unidades educativas. Estas instituições têm assumido a função de organizar o conhecimento, historicamente acumulado, e socializá-lo entre as gerações. Ainda neste contexto, o conhecimento assume a forma de fetichismo da mercadoria, na medida em que os sujeitos pedagógicos reificam as formas sociais que ganham autonomia das relações objetivas, desenvolvidas no processo de produção e apropriação do conhecimento, formas sociais que são consideradas, pela consciência social, como um poder estranho.

Em termos abstratos, podemos reconhecer o conhecimento como uma forma de produção e apropriação social. Em termos concretos, está sujeito às variações das relações materiais de produção na modernidade capitalista. O processo de produção e apropriação do conhecimento desdobra-se numa complexa divisão social e técnica do trabalho. Esta tem em seu núcleo de atribuições as atividades realizadas pelos sujeitos pedagógicos, diretamente implicados nesse processo.

A produção e apropriação social de conhecimentos é realizada, como qualquer atividade produtiva, na modernidade capitalista, dentro das normas e das dinâmicas sociais. A produção e apropriação social de conhecimentos reproduz-se nas contradições a que todas as atividades laborais estão sujeitas.

No centro das atividades laborais de produção e apropriação de conhecimentos operam sujeitos específicos. Atuam a força de trabalho acabada, profissionalizada, que desenvolveu a capacidade produtiva de ensinar, isto é, produzir e socializar conhecimentos; e a força de trabalho potencial discente, que demanda conhecimentos para enriquecê-la, visando transformar-se em capital variável, o que pressupõe a profissionalização da força de trabalho. Esta é a compreensão elementar e abstrata do processo de produção e apropriação social de conhecimentos, na modernidade capitalista, que se torna complexa na sua materialidade e historicidade.

Nas relações de produção e apropriação social do conhecimento, de um lado, a força de trabalho acabada docente vende sua capacidade por hora/aula visando retorno, o equivalente necessário à reprodução da sua existência; de outro, a força de trabalho potencial discente compra conhecimentos visando o enriquecimento da sua força de trabalho. Mas aqui há uma questão singular. Diferentemente de muitas mercadorias, que são destruídas no “consumo produtivo” como insumo, ou “improdutivo”, como bens de consumo, o conhecimento, como bem reconheceu Hodgskim (1986), pode ser acumulado, e digo eu: também destruído.

Na modernidade capitalista, o discente é um consumidor que apresenta aspectos singulares. Ambos os sujeitos pedagógicos, docente e discente, são forças de trabalho. O primeiro, força de trabalho acabada; o segundo, potencial. Marx também considera a força de

trabalho como capital variável quando ela se integra aos esquemas de valorização do capital. Qualquer força de trabalho, para evoluir da forma potencial à forma acabada, é enriquecida culturalmente, processo que consiste no longo período de um determinado percurso formativo ou produção e apropriação social do conhecimento.

De acordo com a teoria social marxiana, o conhecimento pode ser concebido como uma mercadoria, uma coisa. E, como tal, tem uma dupla função. Na modernidade capitalista o conhecimento é ambivalente: além de valor de uso, tem a função de valor de troca. Isto implica que os sujeitos do conhecimento se sujeitam ao metabolismo da forma conhecimento-mercadoria. Veremos adiante, com detalhes, todas as conseqüências que essa forma social envolve.

De uma maneira geral e legal, o que se difunde e infunde na consciência social é que o conhecimento é um meio que permite ascensão socioeconômica, desde que se conquiste uma profissão. O certificado profissional simboliza a apropriação de conhecimentos demandados pelo capital. Assim, as formas sociais do capital pressionam as unidades de produção e apropriação social do conhecimento formarem profissionais. A quantidade de profissionais determina o preço da venda da força de trabalho e os custos de produção dos empreendimentos capitalistas. Os “sobrantes” do mercado de trabalho pressionam o preço das mercadorias forças de trabalho a diminuir.

Como o valor do conhecimento, na modernidade capitalista, é determinado pelo metabolismo do capital, a forma de conhecimento mais valiosa é o conhecimento produzido e apropriado profissionalmente. Conseqüentemente, a organização social do conhecimento se orienta, teleologicamente, pelo conhecimento-profissional, conhecimento-mercadoria.

Assim é sob as características da modernidade capitalista: desigualdade entre classes sociais, hierarquia baseada no poder econômico, e uma estratificação social segmentada e legitimada pela escolarização, que se reproduzem em unidades culturais sociais. Sobre elas incidirão todas as características do capital.

Em termos da teoria do fetichismo, os sujeitos pedagógicos são máscaras, formas sociais que escondem a trama da mercadorização do conhecimento. As relações mercantilistas, baseadas na compra e venda, plasmam as unidades culturais sociais. E, com isso, plasmam os diferentes ciclos do sistema formativo: infantil, fundamental (básico), médio, superior, hegemonizando os conteúdos da mercadoria.

Uma outra característica é que a produção e apropriação social do conhecimento se efetua estruturalmente de forma individuada e molecular. Cada unidade de produção e apropriação tem a plena liberdade de desenvolver métodos e técnicas formativos. E, dentro dessas unidades, a força de trabalho docente controla, de forma individual e privada, a unidade de conteúdos socializados nos encontros pedagógicos, ministrados em disciplinas curriculares; decidem com

“plena liberdade” de trabalho a realização da produção e apropriação social dos conhecimentos, de acordo com as capacidades adquiridas.

O encontro didático e pedagógico é o momento elementar da produção e apropriação do conhecimento. O ponto de partida originário de todo processo. É o momento básico, sem o qual o processo de produção e apropriação do conhecimento não se realiza. Esta hipótese é pertinente quando consideramos os elementos estruturantes do processo de produção e apropriação social do conhecimento. Quanto menor a vivência da força de trabalho potencial na produção e apropriação social de conhecimentos, mais necessário se faz o encontro pedagógico. O amadurecimento intelectual, a disciplina imposta pelo trabalho pedagógico, a iniciativa da força de trabalho potencial, aos poucos vai diminuindo a importância desses encontros.

A avaliação da produção do conhecimento, que mede a valorização e o enriquecimento da força de trabalho potencial, funciona, simultaneamente, como processo de adaptação das pessoas às formas de inclusão e exclusão social. Os resultados individuados estabelecem o lugar que o discente ocupará em um determinado grupo social, o que se efetiva sempre em termos competitivos e comparativos. Esse lugar não é apenas um lugar restrito aos grupos sociais que se constituem nas unidades sociais culturais, mas um lugar social que informa e conforma a posição sociopsíquica de cada pessoa na estrutura social estratificada.

A força de trabalho potencial, que permanentemente revela avaliação insuficiente dos conteúdos ministrados em disciplinas

específicas nas unidades de produção e apropriação do conhecimento, desenvolve uma personalidade que antecipa, paulatinamente, o fracasso na vida. Esse fato não é uma determinação fatalista. O lugar ocupado pela força de trabalho potencial nas unidades educativas corresponde, não exatamente, à antecipação do lugar reservado à força de trabalho nas unidades econômicas. Mas revela e fortalece uma tendência.

As unidades econômicas estatais e privadas selecionam a força de trabalho acabada, baseadas na certificação da força de trabalho enriquecida no processo de produção e apropriação do conhecimento. Nesse processo seletivo toda a carga nega a forma de sociabilidade da produção e apropriação de conhecimentos. O conhecimento historicamente acumulado se dissolve no fetichismo do processo seletivo. Este incide sobre concorrentes atomizados, sobre a capacidade individuada. Dessa forma, ele anula a consciência social da divisão técnica e social do trabalho pedagógico, a historicidade do processo de produção e apropriação de conhecimentos, desenvolvido na relação entre sujeitos pedagógicos. Dito de outra forma, as relações pessoais que se estabelecem nas relações de produção e apropriação social de conhecimentos são sublimadas na certificação profissional.

O certificado é uma forma social específica das relações capitalistas de produção do conhecimento imposto as pessoas, e visando distingui-las quanto ao mérito de falar e agir. Corresponde ao resultado do processo do trabalho pedagógico, que se acumula ano após ano, através de encontros pedagógicos diários entre sujeitos pedagógicos.

Estes acumulam conhecimentos que sintetizam relações sociais concretas, desenvolvidas nas formas de sociabilidade nas unidades familiares, na vizinhança e nas unidades que têm a função social de produzir o conhecimento-mercadoria.

Há uma estratificação entre as unidades sociais culturais que atende diferentes sujeitos pedagógicos, conforme a estratificação socioeconômica. Os sujeitos pedagógicos que pertencem a uma classe social e as unidades de produção de conhecimentos são heterogêneas entre si, estruturadas e distribuídas de acordo com a estratificação socioeconômica. Esta estratificação é determinante no percurso formativo da força de trabalho potencial docente, na vida de cada pessoa. Pertencer a uma classe é pertencer à historicidade dessa classe, dos momentos significativos que formam o perfil sociopsíquico de cada membro a ela pertencente.

Ao longo do percurso formativo, cada pessoa desenvolve uma personalidade durante a acumulação cotidiana de conhecimentos. Um processo que é dissimulado no fetiche dos certificados.

A certificação é um fetiche porque na modernidade capitalista o certificado dissolve e nega o que é fundamental: as relações entre as pessoas que participam do processo de produção e apropriação do conhecimento. O conteúdo das formas de sociabilidade vivenciadas durante esse percurso parece ser apagado, pontuado e ofuscado no instante de aquisição do certificado. Este mobiliza e emociona muito mais do que todo o processo vivido pelos sujeitos pedagógicos. Assim,

cada série concluída, cada ano certificado, são dissimulados e sublimados na mente de cada pessoa. Um processo vivido coletivamente que, na individuação do certificado, é centralizado na pessoa da força de trabalho potencial discente; como se essa pessoa fosse a única responsável por tal conquista. Por meio desse percurso formativo, que culmina com a certificação, se afirma o processo de reificação e coisificação das relações de produção e apropriação de conhecimentos. Como se a totalidade se reduzisse ao evento da certificação. Esse é um processo que faz vítima o próprio capitalista do conhecimento e a força de trabalho em geral, que as unidades econômicas necessitam para a valorização do capital. Rubin faz essa proposição de uma forma abstrata:

Devido à estrutura atomizada da sociedade mercantil, devido à ausência de regulação social direta da atividade de trabalho dos membros da sociedade, os vínculos entre empresas individuais, autônomas, privadas são realizados e mantidos através das mercadorias, coisas, produtos do trabalho /.../ os trabalhadores privados funcionam apenas como elos do trabalho coletivo da sociedade, através das relações que a troca estabelece entre os produtos do trabalho e, através destes, entre os produtores (RUBIN, 1980, p. 22).

Cada ano e cada etapa concluída pela força de trabalho potencial correspondem a um ciclo do percurso formativo capitalista, formando os proprietários de certificados que “funcionam apenas como elos do trabalho coletivo da sociedade”, de que nos fala Rubin. Nesse processo a força de trabalho potencial acumula conhecimento e se enriquece. O processo é concluído quando a força de trabalho potencial é habilitada como população economicamente ativa, pronta para ingressar nas unidades econômicas como profissional, munida da certificação exigida pela valorização do capital. Essa forma social, o profissional, é capital variável para o capitalista, e junto com o capital constante, constitui o que Marx chama de “composição orgânica do capital”. Ambos põem em movimento o processo de valorização do capital, o sistema sociometabólico de produção de mercadorias. Como esse metabolismo é fluxo, o processo de produção e apropriação social do conhecimento é integrado ao desenvolvimento das forças produtivas. O sistema cuja função é enriquecer a força de trabalho potencial. Fica evidente que o enriquecimento da força de trabalho compromete o sistema de valorização do capital como um todo.

Os vínculos entre os sujeitos pedagógicos individuais, autônomos e privados são realizados e mantidos através dos resultados que levam à aquisição dos certificados. Estes, por sua vez, são o elo entre as unidades sociais e culturais e as unidades econômicas da sociedade como um todo. Estas exigem o certificado como processo de

enriquecimento da força de trabalho potencial. Nesses termos o certificado é reificado, despersonalizado.

O fato dos sujeitos pedagógicos se posicionarem individualizados no encontro pedagógico e na apropriação do conhecimento cria dificuldades para os mesmos reconhecerem esse processo como processo histórico unitário, genérico e societal; o desenvolvimento da atividade pedagógica, dissociada e isolada, imprime uma impressão de isolamento da própria atividade *per se*. O que não se pode perder de vista é o entrelaçamento da atividade social do conhecimento, a sociabilidade do trabalho pedagógico; ainda que se objetive como relação privada entre conteúdos e sujeitos pedagógicos, é uma produção sociohistórica.

A conseqüência da individuação do trabalho pedagógico nas unidades capitalistas de ensino é, para os sujeitos pedagógicos, uma produção social que lhes aparece como pessoal e a-histórica. Como se a produção social do conhecimento inexistisse e os sujeitos pedagógicos se vinculassem apenas às atividades imediatas nos encontros didáticos e pedagógicos.

A produção de conhecimentos, além de se fazer ao longo do tempo, no percurso pedagógico, através dos anos, séries e unidades de conteúdos disciplinares, estabelece conexões profundas com a indústria gráfica e editorial. Vale dizer, com os produtores dessas atividades. Estes desenvolvem os meios que são impressos para os conhecimentos serem veiculados, desenvolvem tecnologias que facilitam a produção e

apropriação de conhecimentos. Mas, se é assim, a produção de conhecimentos está entrelaçada à sociedade como um todo.

A espessa rede de relações de produção e acumulação de conhecimentos não se interrompe no momento em que a força de trabalho potencial termina um período formativo e adquire certificado. Este é o pressuposto contínuo para o reingresso numa série mais avançada, retornando a estabelecer os mesmos vínculos como desdobramento do enriquecimento profissional.

O processo de produção de conhecimentos enriquece a força de trabalho potencial, que sofre outra metamorfose quando transformada em capital variável, quando inserida ao metabolismo de valorização do capital. A força de trabalho enriquecida torna-se disponível para as demandas das unidades econômicas de força de trabalho qualificada e profissionalizada. Portanto, já no processo de produção e apropriação social do conhecimento, posto em movimento pelos sujeitos pedagógicos, em unidades específicas, além do desenvolvimento das capacidades cognitivas, no ato de apropriação dos conteúdos, desenvolvem-se as identidades profissionais requeridas pelas unidades econômicas.

As unidades onde ocorrem os encontros pedagógicos são forçadas a levar em consideração as demandas das unidades econômicas e o desenvolvimento científico e tecnológico das forças produtivas, pois esses processos determinam o processo seletivo da força de trabalho acabada que ocupará os postos de trabalho. Como dito anteriormente, o

lugar que permite, na modernidade capitalista, ter acesso a poder e riquezas.

Mas como a produção e apropriação social do conhecimento são realizadas? Que sujeitos socioeconômicos participam desse processo? Como se articulam às relações de produção e às formas sociais decorrentes dessas relações? Que componentes produtivos tomam parte da divisão técnica e social do trabalho pedagógico? Que interesses condicionam os sujeitos socioeconômicos implicados no processo de produção e apropriação social de conhecimentos?

Responderemos a essas questões com a teoria social marxiana. Com essa teoria Marx criticou o fetichismo e a reificação das relações sociais de produção, visando descobrir e desnudar a realidade das relações capitalistas de exploração e dominação. Procurou diferenciar e submergir, cada vez mais profundamente, na “aparência exterior”, no “nexo externo”, na “superfície do fenômeno”, para atingir o “nexo interno”, o “nexo oculto”, o “nexo imanente” das relações de produção em geral. Nesse percurso ele percebeu a dialética entre infraestrutura, onde se situam as unidades econômicas, e a superestrutura, onde estão inseridas as unidades culturais sociais. Os seres humanos correspondem a unidade destas instâncias sociais. Transitam em suas interioridades concedendo-lhes vida e sentido. Mas o que permitiu Marx vislumbrar tal dialética?

Com a teoria social das relações de produção, enriquecida com as contribuições de Márkus, Lukács, Dias e Rubim, Marx desvendou a

dialética entre infraestrutura e superestrutura. Uma não é alheia e estranha à outra. A superestrutura é a forma objetivada da infraestrutura: “a infraestrutura se superestrutura e a superestrutura se infraestrutura” como característica básica da modernidade capitalista. Uma é pressuposto da outra.

Como procuraremos demonstrar, as formas sociais personificadas pelos agentes socioeconômicos nas relações de produção e apropriação do conhecimento, mediadas pelas coisas que se explicitam no intercâmbio entre os agentes, são apenas a aparência fenomênica de um processo sociohistórico que se forjou na modernidade capitalista: a reificação e o fetichismo do conhecimento, materializados na figura do certificado.

O certificado “encobre” as bases capitalistas de exploração da força de trabalho acabado docente, mas também da força de trabalho potencial, que opera no âmbito das relações de produção e apropriação do conhecimento. O estranhamento dos sujeitos pedagógicos, a exploração de ambos no processo de valorização do capital e as relações de poder são encobertas na trama dialética das relações de produção com as formas sociais.

Discutiremos que a reificação e o fetichismo se confundem com as formas sociais de reprodução sociometabólica do capital porque aparecem, previamente postas, pelo processo de produção e apropriação do conhecimento. E que a dominação das pessoas pelas formas sociais específicas da produção penetram nas estruturas psíquicas, atuando

sobre a personalidade de cada participante desse processo e condicionando as motivações dos diferentes sujeitos. Tal penetração forja uma consciência social sobre essas relações de produção e apropriação. Portanto, a personificação das formas sociais não são arbitrárias, autônomas e decididas pelo livre-arbítrio das pessoas, mas é determinada pelas relações sociais capitalistas. O que se quer colocar em evidência é o processo societal, o poder das formas de sociabilidade sobre os indivíduos, apresentar o pressuposto da sociedade para qualquer projeto emancipatório.

A teoria social marxiana revela-nos “os nexos internos” da ambivalência do conhecimento. A trama categorial que “encobre” a exploração, as relações de poder e forjam a “servidão voluntária” dos sujeitos pedagógicos como sujeitos originários de produção e apropriação de conhecimentos. Não é no afã de socializar o conhecimento e obter os certificados que se revela o controle capitalista dos percursos formativos em ciclos e séries seqüenciais. Esse controle está impresso na dialética das relações de produção com as formas sociais da produção e apropriação do conhecimento.

A teoria social de Marx introduzido no seio da Economia Política distingue forças produtivas e relações de produção, processo material de produção e formas sociais, processo de trabalho e valor. Será fazendo uso dele que explicitaremos a problemática da ambivalência do conhecimento, tendo em vista o projeto de emancipação na modernidade capitalista.

Nesses termos, resgatemos brevemente o que até aqui se discutiu, para dar seqüência à análise da ambivalência do conhecimento, isto é, reproduzir a força de trabalho necessária e adequada a acumulação ampliada do capital.

Reconhecendo o processo de produção e apropriação social do conhecimento como pressuposto dessa condição explicitamos que:

1. Sobre os encontros didáticos e pedagógicos entre os sujeitos pedagógicos. Esses encontros se processam como momentos originários nas unidades de produção e apropriação social de conhecimentos. Os encontros nas unidades educativas desenvolvem identidades e personalidades, da força de trabalho docente e da força de trabalho discente, em potencial; caracterizam-se como momentos privados, isolados, formalmente independentes uns dos outros. Assim se caracteriza de ensino controlado e regulado pelos governos;
2. Embora individuados, inclusive fisicamente, os encontros didáticos e pedagógicos entre os sujeitos pedagógicos estão organicamente vinculados ao “trabalho social total”;
3. A vinculação direta entre os sujeitos pedagógicos, os produtores e apropriadores de conhecimento, se expressa e se torna visível nos encontros didáticos e pedagógicos. Estes, indiretamente, influenciam as atividades de produção e apropriação do conhecimento, de cada sujeito, individuado. No universo de cada unidade de produção e apropriação social de conhecimentos, cada sujeito pedagógico é formalmente livre para produzir e apropriar o conhecimento que desejar. Todo e qualquer conhecimento que for sugerido e disponibilizado, que lhe agradar e da maneira que escolher. Tal liberdade é restringida, entretanto, pelos conhecimentos necessários e exigidos pelos “currículos oficiais”, que sintetizam a socialização dos conhecimentos consentidos. Este atende prioritariamente, aos interesses das unidades econômicas por força de trabalho acabada,

qualificada e valorizada pelo sistema de escolarização. Este é o pressuposto para ingressar nas unidades econômicas capitalistas, como capital variável. Nesse momento, os produtores e apropriadores de conhecimentos se submetem às flutuações do mercado de trabalho, da concorrência entre as unidades econômicas por mão de obra qualificada. Isto é, à reprodução sociometabólica do capital.

Essa estrutura, apenas didática e abstrata, de produção e apropriação de conhecimentos revela a complexidade e a ambivalência do conhecimento na materialidade da ampla rede da divisão sócio-técnica do trabalho pedagógico. Procuramos aqui explicar, tão somente, como esta espessa rede da formação social de conhecimentos, reifica as relações sociais de produção que ocorrem entre as pessoas.

O fato de os produtores de conhecimentos dependerem do mercado constituído pelos produtores de outras unidades culturais sociais, e do mercado dos produtores das demais unidades econômicas da sociedade, assim como da interdependência e vínculo desses mercados, significa que a produção de conhecimento está entrelaçada às atividades produtivas de todos os produtores através da divisão sócio-técnica do trabalho, tal como vislumbrado e explicitado por Hodgskin (1986). Se os engenheiros de informática desenvolvem uma tecnologia que supera as atuais características de uso da informática, logo aparecerá uma extensa produção de conhecimentos sobre ela, livros circularão impressos pela indústria gráfica e editorial. As unidades econômicas a introduzirão no processo de valorização do capital e,

paratanto, terão que estabelecer rotinas produtivas e funcionais; atribuições e tarefas a produtores profissionalizados e especializados, que são formados nas unidades de produção e apropriação do conhecimento ou culturais sociais.

Se admitirmos essa dinâmica em termos genéricos, podemos vislumbrar os fluxos concretos e dinâmicos que se efetivam entre as unidades de produção e apropriação social de conhecimentos e a multiplicidade das unidades econômicas. Podemos descobrir a pressão e as tensões desencadeadas pelo desenvolvimento tecnológico sobre cada unidade econômica e sobre cada unidade cultural social.

Nesse processo sociometabólico de reprodução social ocorre a destruição de uma tecnologia e sua substituição por outra. Esse fato desencadeia um processo de contradições em que, na modernidade, o gênero humano está encerrado. Não pode fugir a ele. Este é o processo civilizatório característico do capital<sup>28</sup>. A este processo se vincula o conhecimento científico, ao processo de valorização do capital. Todas as vezes que se desenvolve um novo instrumento de trabalho como o

---

<sup>28</sup> Se uma unidade de produção e apropriação de conhecimento integra sua biblioteca à biblioteca nacional de uma determinada nação, ou centro de pesquisa, todas as outras o farão. Se introduz o microcomputador nos encontros didáticos e pedagógicos, todas as outras tendem a fazê-lo. Se disponibiliza recursos tecnológicos à força de trabalho acabada do docente, as outras acompanham. O efeito é sempre em cadeia porque as unidades de produção/apropriação de conhecimentos funcionam em rede e integradas à divisão social e técnica do trabalho. As transformações são sempre societais na modernidade capitalista e atingem, indistintamente, as pessoas conforme os recursos econômicos que controlam.

microcomputador, na ordem societal, destroem-se profissões e criam-se novas. Todo sistema educacional e todo “sistema perito” é revolvido. Alteram-se conteúdos curriculares nas unidades de produção e apropriação de conhecimento.

A humanidade evolui. Mas, na modernidade capitalista, os benefícios dessa evolução são apropriados de forma diferenciada. Os capitalistas expropriam os conhecimentos acumulados e fixados pelas “forças produtivas do trabalho”, que os utiliza e os re replica no aperfeiçoamento do sistema do capital. Enquanto este se desenvolve em termos geométricos, os produtores assalariados se empobrecem proporcionalmente (MARX, 1984). Uma elite de intelectuais orgânicos às classes dirigentes acompanha o desenvolvimento do sistema do capital, e um sistema de segurança e aparelhos hegemônicos se instala para garantir a ordem social, fornecer estabilidade institucional e cultural, necessários à reprodução do sistema.

Os sujeitos pedagógicos produtores de conhecimentos, aparentemente independentes, individuados e isolados, estão, na realidade, inexoravelmente ligados a todas as formas de sociabilidade sociais através do mercado. Esse metabolismo, essa intercambialidade, teleologicamente posta, efetiva-se independentemente da vontade de cada pessoa, mas condiciona as atividades laborais de todos.

A produção e distribuição das riquezas e do poder representam elementos inseparavelmente vinculados, ainda que específicos, na reprodução social do capital. O capitalismo é a unidade desta

reprodução. O que Marx questiona é que a distribuição ganha relevo frente à produção, e passa a constituir o objeto de investigação da ciência, enquanto as relações de produção são postas em segundo plano. A distribuição do poder e das riquezas, incluída aqui a socialização do conhecimento, que não deixa de ser riqueza e conferir *status* e poder às pessoas que dele se apropriam, faz parte, para Marx, dos elementos vitais do processo das relações sociais de reprodução na modernidade capitalista. E deixa marcas específicas na personalidade de cada pessoa, em cada força de trabalho. A distribuição das mercadorias e a socialização dos conhecimentos, pelas unidades culturais sociais, são uma extensão social do processo de valorização do capital.

A intercambialidade do conhecimento que acaba materializado e impresso nas mercadorias, é um elemento indispensável ao processo de reprodução, é funcional ao sistema capitalista. Significa que o conhecimento utilizado nas fronteiras tecnológicas, aquele desenvolvido para a conformação das novas tecnologias, é imprescindível a todo o sistema. E que o conhecimento produzido nesse contexto pelos sujeitos pedagógicos influencia as atividades praticadas pela totalidade dos produtores, quando incorporado às unidades econômicas. Esse é um processo dinâmico que se confunde com o processo civilizatório. Isto significa que as atividades laborais são influenciáveis pelos produtos, pelas coisas.

Na modernidade capitalista a independência, isolamento e atomização das pessoas pela divisão sociotécnica do trabalho

caracteriza um sistema oposto a essa aparência, um sistema organicamente integrado em relação ao produto do trabalho, às coisas e às mercadorias. De acordo com Marx, na modernidade capitalista as relações sociais de produção assumem, inevitavelmente, uma forma reificada e só conseguem se realizar dessa forma.

As formas sociais da produção e apropriação social do conhecimento são sintetizadas e ofuscadas na figura dos certificados. Este torna homogêneas as particularidades da força de trabalho potencial, nivela todas as pessoas em categorias profissionais. Esse processo concreto da produção de conhecimentos é o mesmo que Marx (1980, 1985a) concebeu, abstratamente, como reificação da personificação social. Isto é, os especialistas do processo de produção de conhecimentos são despolitizados e, com eles, os conhecimentos socializados e historicamente acumulados. A formação de técnicos e especialistas para atuarem nas unidades econômicas despolitiza a ação pedagógica nas instituições de ensino, quando reduzida a processos técnicos.

Os certificados significam o nivelamento do trabalho pedagógico realizado pelos sujeitos pedagógicos. Igualar as diferentes magnitudes e esforços do tempo de trabalho socialmente necessário para obtenção de certificados. Nesse processo, os sujeitos pedagógicos, no âmbito da produção social de conhecimentos, são coisificados quando reduzidos a certificação, provas etc., às formas sociais pedagógicas. Como se todos os sujeitos pedagógicos tivessem desenvolvido a mesma capacidade

cognitiva num determinado tempo de dedicação e esforço. Como se os sujeitos pedagógicos, envolvidos nos encontros pedagógicos, produzissem e apropriassem a mesma proporção de conhecimentos equivalentes socialmente. Como se os certificados tivessem o mesmo valor, o envoltório que sintetiza a materialidade encarnada de trabalho pedagógico igual, dos portadores de certificados, como grandeza de valor e modalidade de trabalho humano concreto.

É fato que o certificado de sociólogo, economista doméstico e de serviço social, por exemplo, iguala os diferentes profissionais que adquiriram a propriedade privada da certificação. E, desta forma, se convertem em força de trabalho, podendo ser convertida em capital variável pelas unidades econômicas. Podem, como portadores de certificados, vincular-se como produtores, mas isso não significa equivalência de conhecimento, de valor agregado à força de trabalho potencial.

A igualdade mercantil dos certificados apenas realiza a possibilidade de a força de trabalho ser explorada no processo de valorização do capital como capital variável, transferindo as propriedades ou qualidades da força de trabalho enriquecida às mercadorias. E, através desse vínculo com as relações de produção nas unidades econômicas capitalistas, se vincular à unificada divisão sociotécnica do trabalho.

O certificado é aqui entendido como uma coisa que sintetiza o reconhecimento do enriquecimento da força de trabalho potencial no

processo de produção e apropriação de conhecimentos. O resultado ou coroamento de uma formação social específica, que envolve relações sociais de produção e outras formas sociais, próprias da esfera do conhecimento, espaço em que se desdobra o trabalho pedagógico.

As pessoas se vinculam e se conectam às atividades produtivas com essas chaves que são os certificados; eles abrem possibilidades de acesso à apropriação de poder e riquezas, mediadas pelo mercado. Aqui os nomes próprios das pessoas são Engenheiros, Médicos, Advogados, Pedagogos, Sociólogos etc.

É, sobretudo, sob tal personificação social, por quem as unidades econômicas chamam os operadores que dão vida ao capital fixo e aos meios genéricos de produção; que dão vida e movimento à dinâmica que valoriza e enriquece o capital investido na produção de mercadorias. Assim, a regulação da certificação da força de trabalho potencial influencia o sistema das atividades produtivas dos produtores de mercadorias de uma maneira profunda e particular. E os produtos do trabalho são mediados por essa coisa que é o certificado.

A certificação não só é expressão de relações sociais de produções específicas, que se realizam entre todos os agentes, de alguma forma ligados, direta e indiretamente, ao sistema de produção e apropriação de conhecimentos, nos diferentes planos institucionais, estatais e privados, como cria relações sociais antes inexistentes. Esta propriedade social dos certificados, que é expressão de relações de

produção entre pessoas, participa ativamente na criação e legitimação de relações de produção no mercado.

O mercado associa e estabelece para os proprietários que comprovam o enriquecimento da força de trabalho potencial um retorno específico, firmado em contrato. Este, portanto, expressa relações sociais entre proprietários livres. Embora o acesso a esse retorno, equivalente à contrapartida das atividades laborais, só se verifique quando a força de trabalho potencial se converta em capital variável. A equivalência entre o retorno monetário e a atividade laboral certificada ocorre no instante da concretização do contrato, estabelecida previamente. Este cria um vínculo, uma relação social. O retorno que cabe aos proprietários de certificados atesta o valor potencial da capacidade produtiva, valor correspondente ao conhecimento produzido e apropriado durante o tempo socialmente necessário para o enriquecimento da força de trabalho potencial. Esse é o meio de compra da força de trabalho potencial, cristalizado na modernidade capitalista, para a valorização do capital.

O retorno que cabe aos proprietários de certificados não é apenas uma *referência sociojurídica* às relações sociais produtivas, de cunho capitalista, mas a todo um processo de produção e apropriação de conhecimentos “encoberto” por trás dela. Não é uma troca justa de equivalentes entre proprietários de capital e proprietários de conhecimento. É uma ingenuidade atribuir propriedades materiais e naturais ao retorno assim estabelecido. Os certificados ganham

propriedade de valor e contrapartida monetária não por suas propriedades intrínsecas, por suas propriedades *per se*, mas pelas características das relações sociais de produção, as quais são determinadas pela reprodução do capital.

A capacidade produtiva, pressuposta em cada função social, em cada profissional – profissional é uma função social no interior da divisão sociotécnica capitalista –, requer competências, conhecimentos acumulados, experiências comprovadas e fidelidade à valorização do capital.

A intercambialidade entre os proprietários livres, de um lado, o proprietário de certificado e o valor da capacidade produtiva e, de outro, o proprietário de capital e o lucro, é em seu “nexo interno” uma mediação da troca de mercadorias. Com o retorno da venda de sua capacidade produtiva o proprietário de certificado pode garantir a sua existência e o proprietário de capital, a valorização deste. Portanto, um e outro representam formas de objetivação das relações sociais de produção forjadas na modernidade do capital.

A teoria do fetichismo da mercadoria, de Marx, explica a ambivalência que o conhecimento assume, quando reconhecido e certificado. Uma forma social que sintetiza a produção e apropriação social de conhecimentos na modernidade capitalista, e que corresponde à materialização do trabalho pedagógico. A intercambialidade de conhecimentos entre os sujeitos pedagógicos é, também ela, materialização mediada por certificados. Essa materialidade e

intercambialidade de conhecimentos evidenciam uma dimensão material (técnico-natural e necessária para o desenvolvimento do gênero humano) e funcional (social e histórico, determinada pela dialética entre as relações sociais de produção – infraestrutura – e as formas sociais – superestrutura – que estruturam as sociabilidades que legitimam a totalidade das relações sociais existentes).

A processualidade do trabalho pedagógico é, assim definida, a materialização de um conjunto de atividades laborais realizadas pelas forças produtivas do trabalho pedagógico, consubstanciadas no que estamos chamando aqui de trabalho pedagógico, e todos os recursos “físicos” e materiais para o desempenho desse trabalho. As relações de produção e apropriação de conhecimentos desenvolvem as formas socioeconômicas, a elas correspondentes: as avaliações do enriquecimento da força de trabalho potencial, a aprovação progressiva, os conteúdos curriculares, os métodos e técnicas de aprendizagem, os certificados, as especializações pedagógicas etc. Todas essas formas socioeconômicas são desdobramentos e extensão, na modernidade capitalista, da reprodução sociometabólica do capital.

O processo de produção e apropriação social de conhecimentos, na modernidade capitalista, é ambivalente por essa razão. É, simultaneamente, um processo de produção genérico e universal do conhecimento, que fortalece as formas de reprodução sociais; mas também determinado em sua concreticidade pela história. Em termos históricos, o conhecimento é reproduzido dentro da matriz hegemônica

das relações sociais de produção determinadas pelo capital. Na modernidade capitalista essa matriz fortalece a reprodução sociometabólica do capital e o conjunto de relações de produção e formas sociais específicas que confluem para a expropriação do conhecimento do capital variável e a exploração da mais-valia. Resumindo, a ambivalência da produção e apropriação de conhecimento é marcada por essa contradição básica entre as potencialidades abertas pelo conhecimento à emancipação do gênero humano que, na modernidade capitalista, são obstaculizadas pelo processo de reprodução sociometabólico do capital.

Mas por que o metabolismo do capital é um problema e obstáculo à emancipação humana? Porque, segundo a teoria do fetichismo da mercadoria e da reificação da personificação das formas sociais, ele sujeita os proprietários de certificados à expropriação dos seus conhecimentos em detrimento da valorização do capital, em troca de um retorno exíguo que apenas permite, quando comparado ao retorno apropriado pelo capital, a força de trabalho reproduzir as condições materiais de sua existência. Essa mesma sujeição produz e reproduz as condições materiais e sociais de existência dos próprios sujeitos pedagógicos, na mesma matriz de expropriação e exploração de reprodução sociometabólica do capital.

Existe uma estreita relação e correspondência entre o processo de produção e apropriação de conhecimentos e das mercadorias em geral. O próprio conhecimento é produzido e apropriado nos mesmos termos em

que são produzidas e apropriadas, socialmente, as mercadorias; personificando formas sociais derivadas das relações sociais capitalistas de produção.

A totalidade das relações de produção e das formas sociais mediatiza relações humanas e interpessoais, e é condicionada pelo desenvolvimento das forças produtivas e pelo processo de produção material nos termos da matriz da modernidade capitalista. A unidade constituída pela divisão de trabalho torna possível a correspondência entre o processo técnico-material de produção e apropriação de conhecimentos, os bens materiais e as relações de produção que o configuram. Mas cada uma dessas dimensões tende a se desenvolver independentemente dentro de determinações específicas, pois são dotadas de dinâmicas próprias.

Há uma organização do trabalho pedagógico dentro das unidades de produção e apropriação de conhecimentos, o que caracteriza uma divisão sociotécnica de trabalho; mas há uma organização social que possibilita a intercambialidade do conhecimento produzido e apropriado pelos sujeitos pedagógicos com as unidades econômicas como um todo, o que caracteriza o vínculo societal *entre* os proprietários de certificados e os proprietários de capital.

Na medida em que os proprietários de capital convertem a força de trabalho potencial em capital variável, mediado pelo contrato de trabalho, expressa a divisão sociotécnica do trabalho que existe, sistemicamente, na modernidade capitalista; e a incorporação da força

de trabalho como capital variável, no interior das unidades econômicas, mobiliza a divisão do trabalho. Distribuem-se através da divisão do trabalho, de acordo com a racionalidade do capital, os diferentes profissionais, que é o título atribuído pela sociedade à forma social da força de trabalho aprimorada. Os profissionais são distribuídos, como mercadorias, entre as diferentes funções e atribuições, de acordo com o conhecimento pressuposto para as realizações das funções organizacionais.

No processo de produção e apropriação material e sociotécnico do conhecimento, desenvolvido por sujeitos pedagógicos, as forças de trabalho desses sujeitos passam por diferentes ciclos ou percursos formativos, *intra* e *inter* unidades de produção e apropriação de conhecimentos. *Intra* quando a certificação corresponde a um dos ciclos ou segmentos parciais, que constituem séries completas de formação específica. Geralmente é realizado em uma unidade específica de produção e apropriação de conhecimentos. O sistema formativo, como totalidade orgânica, está posto para a força de trabalho potencial cumprir essa condição. Não é freqüente a transferência da força de trabalho potencial entre as unidades de produção e apropriação do conhecimento durante um determinado percurso formativo: infantil, básico (fundamental e medito) e superior. Apenas quando a força de trabalho potencial cumprir uma série ou ciclos, ambos constituídos por anos. Isto é, um determinado percurso pedagógico, a força de trabalho

potencial se insere em outra unidade mais avançada de produção e apropriação de conhecimentos.

É uma característica básica das relações de produção na modernidade capitalista estabelecer vínculos provisórios e contingentes. A rotatividade do trabalhador nas unidades econômicas privadas contribui para a flutuação dos vínculos que se estabelecem entre as pessoas. Os profissionais se vinculam apenas por uma situação determinada a um mercado indeterminado e instável. São vínculos determinados por uma seqüência distinta de intercâmbios pessoais, que os ligam temporariamente a momentos específicos.

Essas características gerais da produção na sociedade moderna podem ser observadas na produção e apropriação de conhecimentos: encontros pedagógicos, feiras de ciência, conferência e seminários, a formatura e a certificação são momentos parciais de um processo mais amplo, que é o percurso formativo da força de trabalho potencial; que inicia no primeiro ano de um ciclo específico ou série específica. Cada ano de uma fase do percurso formativo, estruturado seqüencialmente, corresponde ao pressuposto de um momento seguinte do caminho à certificação parcial dentro deste processo. A total extensão desse percurso corresponde à metamorfose da força de trabalho potencial em força de trabalho qualificada, valorizada ou enriquecida.

A socialização de conhecimentos, através de diferentes percursos formativos específicos, mediados por encontros pedagógicos diários, é realizada pelos produtores de conhecimentos: a força de trabalho dos

sujeitos pedagógicos, personificada na forma social docente (professor) e discente (aluno). Forças de trabalho vinculadas às unidades culturais sociais específicas.

Estas unidades são regulamentadas e controladas pelo Estado. Os órgãos estatais controlam o currículo mínimo, sugerem e indicam os conteúdos didáticos e pedagógicos, o desenvolvimento e uso de tecnologias educacionais, os critérios que mensuram o enriquecimento e valorização da força de trabalho, as relações entre os sujeitos pedagógicos: relações de poder, autoridade e disciplina etc.

Dessa forma, se processa a intercambialidade de conhecimentos socialmente produzidos e historicamente acumulados. Este processo articula diversos percursos formativos em uma unidade que perfaz e compreende ciclos e séries de um processo seqüencial, contínuo e cumulativo. Isto não significa que os ciclos e séries do percurso formativo possam ser realizados em uma mesma unidade cultural social.

O que estamos frisando é a complexa trama da divisão sociotécnica do trabalho pedagógico dentro da matriz das relações hegemônicas de produção. Divisão de trabalho na produção de conhecimentos que se desenvolve dentro de determinadas relações de produção e formas sociais biunívocas e colineares. O que não é outra coisa que a evidência da dialética entre infraestrutura e superestrutura, no âmbito de um complexo societal, cuja função é a organização e a socialização da cultura que, aparentemente, não tem nada a ver com economia. Afirmamos assim, que, na modernidade capitalista, “a

infraestrutura se superestrutura e a superestrutura se infraestrutura, dialeticamente”.

As relações sociais de produção do conhecimento têm como ponto de partida a efetivação do contrato de trabalho entre proprietários de capital e proprietários de conhecimento: quando a força de trabalho docente compromete a sua capacidade produtiva em troca de um retorno e a força de trabalho potencial efetua matrícula na unidade cultural social. A efetividade dessa produção se confirma nos encontros pedagógicos entre os sujeitos, os interlocutores que apóiam essa produção e os mediadores do conhecimento: os recursos utilizados pelos sujeitos pedagógicos. Ela ocorre exatamente nos momentos em que há apropriação de conhecimentos. Esses momentos constituem a relação elementar e básica, originária.

Na relação de produção originária entram em cena os sujeitos pedagógicos, os interlocutores ou porta-vozes do conhecimento acumulado historicamente, os conteúdos por estes elaborados, os métodos e técnicas de enriquecimento da força de trabalho, os proprietários dos meios de produção utilizados na produção de conhecimentos etc., estabelecendo-se a conexão entre as atividades produtivas dos sujeitos pedagógicos, diretamente implicados nesse processo, e as atividades produtivas de todos os produtores da sociedade, tal como proposto por Hodgskin, na abertura deste capítulo. Pois o conhecimento produzido e apropriado pelos sujeitos pedagógicos, vinculados às respectivas unidades de produção de conhecimentos, é

intercambiado entre os diversos produtores que, por sua vez, se vinculam às diversas unidades econômicas, distribuídas entre diversos setores: primário, secundário, terciário, serviços etc.

Esse intercâmbio é regular e incessante; desencadeia um esforço que tem o propósito de facilitá-lo, superando as barreiras do intercâmbio que aumentam o tempo e os custos de produção.

A relação de produção e acumulação de conhecimentos assume as seguintes características:

É uma forma de sociabilidade entre sujeitos privados em uma forma privada de intercâmbio; a despeito dos discursos jurídicos e constitucionais, o próprio conhecimento é tratado como sendo de interesse privado e não de interesse público;

Vincula os sujeitos pedagógicos por séries ou ciclos seqüenciais, com objetivos previamente definidos, determinados pela certificação e por programas curriculares. As diversas unidades culturais sociais, que organizam a cultura, distribuem os conhecimentos através de disciplinas segmentadas no tempo escolar. Socializam também, no período de um ou mais dispêndios de hora/aulas, estudos, pesquisas etc.;

A unidade básica de produção e apropriação de conhecimentos são os encontros pedagógicos, diversos e autônomos entre si, ainda que guardem certa unidade. Normalmente os encontros pedagógicos são

desdobramentos encadeados de outros, ainda que não explicitado. Mas não criam, necessariamente, vínculos entre os sujeitos que se encontram envolvidos no trabalho pedagógico. Por outro lado, podem durar uma vida inteira de relações interpessoais. Os momentos pedagógicos pressupõem dois elementos básicos: a atividade de conhecer, apropriação de diferentes formas de saber-fazer, e os sujeitos pedagógicos;

Os critérios de verificação do enriquecimento da força de trabalho ocorrem sobre conteúdos acumulados no tempo, tanto em termos quantitativos quanto qualitativos; e incidem sobre a pessoa, influenciando, decisivamente, a formação da personalidade. Mas a produção e apropriação do conhecimento momentânea e cumulativa é constante e contínua no processo do trabalho pedagógico ou percurso formativo. Afinal, ele é realizado através de uma persistente divisão sociotécnica de trabalho;

As diversas atividades que constituem as formas de sociabilidade de produção e apropriação social de conhecimentos confluem para os encontros pedagógicos, que vinculam pessoas particulares a momentos da socialização da coisa. É como coisa que o conhecimento é apresentado aos sujeitos pedagógicos até o ingresso na

universidade<sup>29</sup>, com a justificativa que a humanização do conhecimento, a sua apresentação como produção social por pessoas, autores que têm nome próprio, é por demais complexa para a capacidade cognitiva. A proposição comeniana (COMENIUS, 2002), de que a produção de conhecimentos deve partir do simples para o complexo, é dada como verdade apodítica, e implica aceitar a hipótese da reificação porque não consegue explicar a ambivalência da produção e apropriação do conhecimento na modernidade capitalista. Ainda é uma incógnita o porquê de apenas nas unidades superiores de ensino, os conteúdos serem apresentados aos sujeitos pedagógicos como produção sociohistórica; por que só nesse momento se descobre que o universo do conhecimento é habitado por inúmeros produtores que a essa atividade se dedicaram e nela trabalharam; por que apenas quando adultos os sujeitos pedagógicos descobrem a comunidade de intelectuais movidos pela vontade de alcançar a verdade, virtudes, *status* e poder e, muitas vezes, interesses escusos.

---

<sup>29</sup> Por que na infância e na adolescência os conteúdos produzidos/apropriados são despersonalizados? Por que os conteúdos são apresentados sem os autores que os produziram? Essa despersonalização “encobre” a desumanização do conhecimento. E, por que apenas na idade adulta, quando do ingresso em faculdades e universidades, os conteúdos são personalizados: as teorias ganham autores, são vinculadas a seus respectivos produtores? E qual o impacto psicológico desse procedimento na formação da personalidade das pessoas, da força de trabalho potencial?

Após essa caracterização podemos aprofundar o processo do fetichismo e da reificação do conhecimento, as categorias marxianas que explicam a ambivalência do conhecimento na modernidade capitalista. Nesta, como vimos, a primazia das relações de produção do conhecimento é determinada pela apropriação privada. As relações privadas entre sujeitos pedagógicos adquirem a forma de equivalência das coisas intercambiadas: do lado da força de trabalho docente, a socialização do conhecimento (crédito); do lado da força de trabalho potencial, o pagamento pelo enriquecimento e valorização da força de trabalho (débito).

Como sabemos desde Weber (1985), a racionalidade dessa contabilidade é palpável nos registros das partidas dobradas que, no âmbito da produção e apropriação do conhecimento, tem como fonte a hora/aula. Nas relações de produção e apropriação do conhecimento, são estabelecidas as bases de cálculo do lucro do capital e do Estado patrão, no movimento e intercambialidade entre coisas das quais os sujeitos pedagógicos são proprietários: o conhecimento (vendido pela força de trabalho docente), os recursos monetários (sob a posse da força de trabalho discente, ávida por comprar conhecimento) e os meios de produção (a infraestrutura física, que compreende prédios, quadros, giz, tecnologias da educação, etc., que abriga e põe em movimento essas forças de trabalho, mediante contrato com docentes e discentes). Além dessas coisas existem outras que atendem as necessidades do processo

de reprodução material dos sujeitos pedagógicos: os víveres e o próprio enriquecimento da força de trabalho discente.

A intercambialidade ou mercantilização do conhecimento é uma operação que ocorre entre pessoas privadas e, ao mesmo tempo, forja determinadas relações sociais de produção que as pessoas contraem nesse metabolismo. Esta produção de conhecimentos não deve ser vista como simples processo de socialização de conhecimentos, pois implica a estruturação de uma dialeticidade histórica entre relação de produção e formas sociais, teleologicamente posta pelo metabolismo do capital.

O movimento das coisas dentro do processo e a característica da forma socioeconômica que ela assume na modernidade capitalista (remuneração por hora/aula; certificação; valorização da força de trabalho e sua conversão em capital variável; apropriação privada do conhecimento), correspondem a uma específica relação social entre as pessoas. Dessa forma, na modernidade capitalista, os aspectos socioeconômicos e objetivo-materiais estão inextricavelmente unidos ao processo de produção e apropriação social do conhecimento. Cada encontro pedagógico, hora/aula, ato de produção e apropriação de conhecimento, é realizado como resultado da ação conjunta desses dois aspectos.

Sem conhecimento e capacidade para lecionar e sem retorno monetário por essa atividade, os sujeitos pedagógicos deixam de estabelecer relações. Por outro lado, a socialização das coisas intercambiadas nesse processo não pode ocorrer caso os proprietários

não estabeleçam contratos. São as diferentes unidades culturais sociais que ajustam e colocam em movimento o processo de produção e apropriação material do conhecimento e o sistema de relações entre os sujeitos pedagógicos, historicamente postos. Ajuste que não é uniforme, mas constantemente reconfigurado e reestruturado, conforme a situação sociohistórica.

O processo de reprodução social é o móbil dessa reestruturação. Este processo altera freqüentemente as relações de produção para aumentar a margem de acumulação ampliada de capital, mas o pressuposto para isto ocorrer é o desenvolvimento do conhecimento científico e tecnológico, que se processa no sistema que envolve as unidades culturais sociais. É como se cada um estimulasse o outro num círculo perpétuo entre economia e cultura.

As relações articuladas pelo trabalho pedagógico envolvem pelo menos três agentes socioeconômicos: os proprietários capitalistas que controlam os meios de produção das unidades culturais sociais e todos os recursos de infraestrutura; os proprietários de conhecimento, a força de trabalho docente; e a força de trabalho potencial<sup>30</sup>, proprietária de recursos monetários que financiam todo o processo. Esses agentes nas relações capitalistas de produção e apropriação de conhecimentos aparecem como proprietários de mercadorias, formalmente independentes um do outro. Os agentes socioeconômicos que

---

<sup>30</sup> No caso das unidades estatais, esses recursos monetários são controlados pelo governo. Neste caso o patrão é o Estado, mas representado pelos governos e partidos políticos, os reais gestores da educação estatal.

estabelecem as relações diretas de produção e apropriação só podem fazê-lo dentro das formas sociohistóricas capitalistas, sob os princípios da racionalidade contábil das partidas dobradas. A clássica forma de débito e crédito.

O capitalista que controla as relações de produção e apropriação de conhecimentos, estatal ou privada, compra da força de trabalho docente o direito de utilizar suas capacidades, e a vende, na forma de hora/aula de física, matemática, biologia, sociologia etc. à força de trabalho potencial discente. Nesta intercambialidade ou mercantilização dos conhecimentos, devido às condições históricas, a força de trabalho discente necessita enriquecer-se ou valorizar-se para transfigurar-se em capital variável, pelo menos em potencial, quando inserir-se na população economicamente ativa.

Para realizar tal metabolismo, o pressuposto para o empresário que deseje atuar no mercado de ensino tem que possuir capital. Somente dispondo de volume de capital suficiente para montar uma unidade cultural social que comercialize conhecimentos, pode, o capitalista, remunerar a força de trabalho docente, para que esta adquira os vínculos necessários à sua subsistência.

Nesse metabolismo o capitalista é obrigado a converter-se em gestor, organizador e administrador da instituição de ensino, ampliar e expandir seus negócios e contratar especialistas que funcionem como prepostos. O capitalista transfigura a sua autoridade e poder, conferida pela propriedade do capital, em autoridade de gestor e organizador da

educação escolar, também conferida pela propriedade do certificado, personificação que oculta as relações de dominação e exploração nas relações de produção do conhecimento. É esta a mesma metamorfose que cria a homogeneidade entre os diferentes produtores como profissionais, cada qual fazendo jus a uma contrapartida específica de acordo com a titulação correspondente, devidamente certificada e comprovada, de acordo com o número de horas/aula exigido e efetivamente trabalho.

A condição de capitalista e organizador da unidade cultural social é determinada pela propriedade de capital, dos recursos necessários para por em funcionamento as forças produtivas do ensino; assim como a força de trabalho docente o é pela propriedade de conhecimento certificada e reconhecida pelas instituições estatais que regulam essa produção. Dessa forma, os agentes socioeconômicos envolvidos no processo são combinados tecnicamente conforme os recursos que controlam, dos quais são proprietários.

Os vínculos entre as pessoas, assim estabelecidos, são mediados pela intercambialidade de coisas. E a individuação dos agentes socioeconômicos, baseada na propriedade privada dos recursos que controlam, combinam essas relações, em termos técnicos e materiais, pela racionalidade mercantil capitalista de compra e venda. Com isso, as relações diretas entre compradores e vendedores de conhecimentos-mercadoria, as classes sociais (capitalistas, força de trabalho docente, força de trabalho potencial), resultam numa combinação de elementos

técnicos de produção que se fortalecem pela intercambialidade ou mercantilização de coisas, concentradas e centralizadas nas diversas unidades de produção e apropriação de conhecimentos.

De acordo com Rubin, é “esta estreita vinculação das relações de produção entre as pessoas ao movimento das coisas no processo material de produção [que] leva à ‘reificação’ das relações de produção entre as pessoas” (RUBIN, 1980, p. 33).

Apesar da diversidade de relações sociais, a forma típica das relações capitalistas, isto é, o pressuposto das relações sociais entre pessoas é a individuação e valorização dos recursos e coisas das quais são proprietárias. É a propriedade privada dessas coisas que permite estabelecer vínculos universais, baseados em contratos. Este também é o caso das relações que se estabelecem no processo de produção e apropriação de conhecimentos.

Esses vínculos são vitais na sociedade. Eles legitimam o acesso a poder e a riquezas. Pela exígua oferta desses vínculos, postos de trabalho, há uma forte disputa para ocupá-los. Mas essa possibilidade pressupõe a propriedade de coisas determinadas. O processo de produção e apropriação de conhecimentos pressupõe, como vimos: capital, conhecimento e recursos monetários. O capitalista personifica as figuras de diretor, gestor, administrador, orientador, coordenador, secretário, entre outros; o proprietário de conhecimentos, a força de trabalho docente, personifica as figuras de professor, educador, mestre-escola, etc.; e o proprietário de recursos monetários, a força de trabalho

potencial, personifica as figuras de aprendiz, aluno, estudante, discente, entre outras, conforme o contexto histórico.

Na ambiência do processo de trabalho pedagógico e, no capitalismo, simultaneamente, de valorização do capital variável, cada proprietário personifica uma forma social distinta: diretor, docente e discente.

A teoria do fetichismo discute a personificação das formas sociais pelas pessoas, originárias das relações sociais de produção. Com ela Marx (1985) procurou demonstrar o inextricável entrelaçamento das relações de produção entre as pessoas e as formas sociohistóricas das coisas que lhes pertencem. Estas são assimiladas como propriedade privada e, como tal, assim personificadas<sup>31</sup>.

Nas relações que se estabelecem no âmbito do trabalho pedagógico, a força de trabalho docente, ao ser orientada para socializar conhecimentos à força de trabalho discente em uma determinada unidade cultural social, fortalece o fato de todos esses agentes serem proprietários de coisas; coisas que interessam reciprocamente a todos

---

<sup>31</sup> Embora Marx não tenha tratado da profissão, esta podem ser concebidas como processo de personificação. Na medida em que as pessoas conquistam a propriedade de certificados que as qualificam como profissionais do direito, da engenharia, da medicina. Elas se personificam como advogados, engenheiros e médicos. A personificação tem, assim, uma base para ser reconhecida e referenciada como tal. No caso, essa base é o conhecimento. Mas a base da personificação de um empresário capitalista é a atividade que ele desenvolve para reproduzir o capital; e assim por diante. Todos que assumem ou são atribuídos essa atividade personificam a racionalidade do capital. Neste sentido a objetividade do capital se materializa na subjetividade do trabalhador assalariado, ainda que contra a sua vontade.

intercambiarem. Então, são essas coisas as mediadoras das relações entre as pessoas. A posse dessas coisas habilita cada proprietário a ocupar funções socioprodutivas nas relações de produção e apropriação. Funções que oferecem *status*, poder e acesso às riquezas, inclusive a apropriação de mais conhecimentos.

Esta primazia assumida pela coisa nas relações que se impõe no âmbito do trabalho pedagógico cria a ilusão de que a coisa mesma (capital, conhecimentos, recursos monetários), possui capacidade e *virtude* de estabelecer determinadas funções socioprodutivas nas relações de produção. E, com isso, o poder de distribuir o acesso a poder e riquezas. Se a coisa que tenho como propriedade privada possibilita criar vínculos mercantis com outros proprietários, então a coisa possui a virtude “mágica” para determinar a minha função socioprodutiva nesta intercambialidade ou mercantilização. Isto é, ela se configura como valor, e não eu.

Considerando essas características do trabalho pedagógico na modernidade capitalista, a coisa intercambiada entre os proprietários de mercadorias e dotada de valor é o conhecimento, que preferimos chamar de conhecimento-mercadoria. Entre os proprietários temos o capitalista, o proprietário de capital e organizador da unidade de produção e apropriação social de conhecimentos; a força de trabalho docente, o assalariado ou horista/aula; e a força de trabalho potencial, que dispõe de recursos monetário ou é financiado com o fundo público controlado

pelo Estado. Mas, então, o conhecimento nessas condições históricas não é simplesmente valor de troca, é também capital.

Assim como qualquer mercadoria, o conhecimento tem essa ambivalência na modernidade capitalista: no processo de produção e apropriação ele é valor de uso e valor de troca, mas, sobretudo, é reproduzido, também, virtualmente, como capital.

Se o capitalista do conhecimento – aquele que valoriza o capital por intercambiar conhecimento-mercadoria – estabelece relações de produção e apropriação de conhecimento numa determinada unidade econômica, então, a contrapartida que recebe da força de trabalho potencial após saldar seus débitos com a compra de força de trabalho docente, através da intercambialidade do conhecimento entre as forças de trabalho combinadas tecnicamente, é a valorização do capital investido.

Nesse processo o capitalista se apropria de capital; a força de trabalho docente se apropria de salário ou do que seja correspondente ao número de hora/aulas vendidas; e a força de trabalho potencial se apropria de conhecimento, ou melhor, com ele obtém certificado que comprova o enriquecimento ou valorização das suas capacidades cognitivas. Portanto, “todo tipo de relação de produção entre pessoas confere uma ‘virtude social’, uma ‘forma social’ específica às coisas

através das quais as pessoas mantêm relações diretas de produção<sup>32</sup>” (RUBIN, 1980, p. 35).

O conhecimento, neste processo, apresenta outra ambivalência que convém, pelo menos, indicar: além de servir de valor de uso, dotado de determinadas propriedades, que é a valorização ou enriquecimento da força de trabalho potencial, também se condensa e se materializa nos meios de produção. Isto é, desempenha a função de insumo-produto na produção de bens de capital e participa das formas de sociabilidade, dos vínculos sociais entre as pessoas, ainda que estes sejam mediados por mercadorias e, no caso da produção de conhecimento, seqüenciais, contínuos, cíclicos ou serializados.

Na modernidade capitalista as pessoas, para se inserirem nas relações sociais, precisam ser proprietárias de alguma mercadoria. A propriedade das coisas ou mercadorias confere aos seus proprietários uma personificação, própria e particular (como característica) à modernidade capitalista. As profissões são personificações desse tipo, atribuídas às pessoas que se tornam proprietárias de certificados, que comprovam grau de escolaridade. Elas informam a propriedade de

---

<sup>32</sup> O intrigante na modernidade capitalista é que o trabalho pedagógico realizado pela força de trabalho potencial seja considerado um não-trabalho. A modernidade capitalista, paradoxalmente, não considera o estudo como trabalho e o discente aparece como uma figura que não cria valor: é improdutivo. O docente também se revela como improdutivo. A rejeição da improdutividade do trabalho pedagógico, tanto do docente como do discente, é possível. Já se pode vislumbrá-la com esta *Crítica da Economia Política do Trabalho Pedagógico*, ainda que parcial, mas demanda estudos sistemáticos e uma pesquisa de base empírica para demonstrarmos essa assertiva. Isto é, outra tese.

conhecimentos; são formas sociais típicas e pressupostas pelas relações sociais de produção. Estão relacionadas a um conjunto de critérios e outras formas sociais imprescindíveis à funcionalidade e à racionalidade do sistema de relações de reprodução de conhecimentos.

As coisas, as profissões, em razão de permitirem vínculos diretos entre proprietários livres, fazem aparecer formas de sociabilidade exclusivas, expressas em formas sociais específicas. Essa dinâmica foi tratada por Marx em várias de suas obras e, em *O Capital*, ganhou a formulação de fetichismo da mercadoria.

A análise que estamos empreendendo sobre a produção e apropriação social de conhecimentos visa explicitar a ambivalência do conhecimento na modernidade capitalista, os obstáculos e possibilidades que essa ambivalência assume para a realização do projeto emancipatório na modernidade. A dialética entre relações de produção e apropriação de conhecimentos e as formas sociais, objetivamente posta neste contexto, aparecem como obstáculos de difícil percepção pelos sujeitos sociais em geral e, principalmente, pelos sujeitos pedagógicos em particular, por estarem implicados diretamente na personificação das formas sociais objetivadas pelas relações de produção e apropriação.

O conhecimento, comprometido no processo de reprodução do capital e sua valorização, fortalece o estranhamento e a alienação muito mais do que, propriamente, para a emancipação.

A natureza da produção e apropriação de conhecimentos envolve características materiais e a objetivação histórica do caráter social. Neste processo observam-se relações materiais entre os sujeitos pedagógicos, explicitadas nos encontros pedagógicos, e relações sociais de produção e apropriação entre coisas, explicitadas quando os sujeitos pedagógicos são organizados pelo currículo em bases capitalistas, que concentra os recursos investidos nas unidades culturais sociais. Temos então, na modernidade capitalista, essa ambivalência: relações materiais entre pessoas e relações sociais entre coisas<sup>33</sup>. Ambivalência que plasma a sociabilidade processada no e pelo trabalho pedagógico.

Em tal intercâmbio as pessoas personificam coisas de que são proprietárias, momento em que as coisas determinam os comportamentos dos proprietários – a propriedade do certificado de Pedagogia, por exemplo, faz as pessoas que desses certificados se apropriam, personificarem a profissão de pedagogo, que, nas relações de produção e apropriação social de conhecimentos, as habilita para vender os conteúdos apropriados aos capitalistas que controlam e comandam o trabalho, que, por sua vez, comercializa tais conhecimentos no mercado.

Dessa forma, o proprietário do certificado de Pedagogia aparece transfigurado na forma social de pedagogo e estabelece relação de produção e apropriação de conhecimento com a força de trabalho em

---

<sup>33</sup> No volume três, na parte quinta de *O Capital*, Marx aprofunda os limites desse processo de personificação das coisas e materialização das relações sociais de produção, quando analisa “a repartição dos juros e do lucro entre os capitais”, mormente o capítulo 24 (MARX, 1980, p. 450-478).

potencial e com o capitalista que investe seu capital nesse ramo, mediado por essa coisa de quem é proprietário, que é o certificado. Os capitalistas investem seu capital nesse negócio, transformam o conteúdo pedagógico em mercadoria, que, por sua vez, ganha valor de mercado na medida em que se converte em insumo-produto dos bens de consumo.

Por um lado, como vimos, as formas sociais da coisa conhecimento: força de trabalho docente, força de trabalho discente e o capitalista do conhecimento (privado ou estatal), que os põe em contato em uma unidade que comanda e controla o trabalho pedagógico, são vistas como resultado das relações de produção e apropriação social de conhecimentos entre as pessoas, que entram em relação mediadas pelas coisas de quem são proprietárias, as mercadorias. Estas, nas relações sociais de produção assumem formas sociais específicas, com as quais as pessoas se identificam como proprietários. Coisas específicas que estabelecem formas sociais singulares a seus devidos proprietários.

Os vínculos produtivos entre os agentes socioeconômicos envolvidos, constituídos por pessoas, também são mediados pelas coisas e suas formas sociais específicas. Assim se reproduz o capital continuamente, reprodução na qual cada vínculo estabelecido no presente é resultado de uma historicidade anterior e possibilidade de futuros vínculos. A forma social das coisas intercambiáveis, como é o conhecimento, resulta de um pressuposto intercâmbio passado e de outros que se sucederão.

O desenvolvimento das forças produtivas e, principalmente, da ciência e tecnologia, impõe uma organização mais estável e regular às relações de produção e apropriação de conhecimento. Esta produção é o pressuposto daquele. Na medida em que a forma capitalista de produção e apropriação de conhecimentos é contínua e seqüencial, ela se expande e se intensifica, alcançando hegemonia frente a outras formas de produção e apropriação de conhecimentos. A hegemonia de determinada relação de produção e apropriação do conhecimento materializa, impreterivelmente, a hegemonia de determinadas formas sociais; isto porque os vínculos entre relações de produção e formas sociais são específicos, biunívocos e colineares. Mas entre elas interpõe-se a coisa, a mercadoria, o produto de trabalho.

As formas sociais podem ser complementadas e conviver harmonicamente com outras formas sociais, em unidades econômicas que desenvolvem relações de produção focalizadas em uma mercadoria, tal como a produção e apropriação de conhecimentos. Mas como especificidade da modernidade capitalista, os vínculos entre relações de produção e formas sociais não deixam de ser mediados por coisas. As formas sociais persistem, mesmo quando as relações de produção entre as pessoas se interrompem. Isto é possível porque as formas sociais ganham autonomia quando se consolidam como forma de sociabilidade.

A partir dessa autonomização as formas sociais correspondentes às relações de produção do conhecimento, representada, por exemplo, no certificado, é possível alcançar a consciência social exata da

dialética entre relações de produção e formas sociais que determinam a materialidade do processo de produção e apropriação de conhecimentos. Em termos da teoria social marxiana, a autonomia das formas sociais das relações de produção do conhecimento não significa uma tautologia do conhecimento. O “valor do conhecimento” não é uma propriedade imanente à coisa, o conhecimento-mercadoria *per se*, que enriquece a força de trabalho discente e a certifica como tal. Mesmo que a certificação signifique o enriquecimento da força de trabalho potencial do discente, que a cada ciclo do percurso formativo sai valorizado. Essa hipótese é a manifestação aparente, fetichizada e reificada da forma capitalista das relações sociais de produção e apropriação de conhecimentos.

Aparentemente, essa dinâmica parece tornar-se uma propriedade da coisa, que é o conhecimento socializado e apropriado no processo, porque o certificado se desprende do processo, ganha valor e *status*, e é personificado pela força de trabalho potencial e pela força de trabalho docente, com quem passa a ter identidade e da qual passa a pertencer como propriedade privada. O certificado é personalizado, individuado e destinado a uma pessoa com a qual pode estabelecer vínculos em unidades econômicas que desenvolvem relações sociais de produção, absolutamente distintas daquelas que se desenvolvem nas unidades de produção e apropriação social de conhecimentos.

O desprendimento das formas sociais, como o desprendimento do certificado, da dialética entre relações de produção e formas sociais,

ganha valor societal e, por isso, parece desligar-se e desvincular-se da trama dialética que o gerou como forma social específica, como, por exemplo, a figura do profissional. É com o certificado do conhecimento apropriado, portanto, uma coisa, que a força de trabalho discente negocia com os diferentes capitalistas, que demandam força de trabalho qualificada e enriquecida, o valor do trabalho a ser realizado, no ato de firmar o contrato de trabalho, quando se torna, para o capitalista, capital variável.

O conhecimento que se encarna no capital constante se complementa com o conhecimento encarnado no capital variável. Ambos constituem o que Marx chamou de “composição orgânica do capital”, de onde o capitalista extrai sua taxa de lucro no processo de valorização (Marx, 1980a).

O que se verifica no processo do trabalho pedagógico é que, a partir dessa determinada forma social, o certificado, que sintetiza o enriquecimento e a valorização da força de trabalho, ganha expressão como forma própria das relações de produção e apropriação do conhecimento entre os sujeitos pedagógicos e a sociedade como um todo, e com isso dá a impressão de ser portador de toda laboralidade que constitui as relações de produção e apropriação do conhecimento.

Ora, a propriedade privada de tal coisa, do certificado, permite a seus proprietários estabelecerem determinadas relações de produção quando a força de trabalho potencial se transfigura em força de trabalho profissional, podendo se metamorfosear em capital variável. Isso

explica porque há uma transformação das formas sociais por infusão de conhecimento, que ganha características próprias em cada momento da valorização da força de trabalho: quando potencial como discente, quando acabada como profissional, e quando é convertida em capital variável e passa a valorizar o capital e permitir o enriquecimento.

Esse processo explicita o fetichismo e a reificação nas relações de produção e apropriação do conhecimento entre as pessoas que personificam, nesse processo, a forma de sujeitos pedagógicos: a força de trabalho docente, a força de trabalho discente, e o proprietário de capital que investe e organiza a unidade que processa as relações que envolvem o trabalho pedagógico. As pessoas nessas personificam as coisas das quais são proprietárias: capital, conhecimento, recursos monetários.

A dinâmica de valorização do capital obriga, permanentemente, as unidades econômicas a se reestruturarem, a revolucionarem as forças produtivas, a introduzirem novas tecnologias de produção e organização, visando aumentar a produtividade do trabalho. Essa dinâmica sociometabólica do capital é responsável pela valorização e desvalorização dos certificados, isto é, pela valorização da força de trabalho. Por isso, a força de trabalho do profissional precisa se valorizar, permanentemente, conforme o metabolismo do capital.

Os sujeitos pedagógicos vivenciam a ambivalência da produção e apropriação do conhecimento, sofrem as injunções das formas sociais das coisas, metabolizadas pelo capital. Esta objetivação é reificada nas

relações sociais de produção e apropriação do conhecimento, vivenciadas pelas pessoas sob a forma social das coisas. A reificação confere à dialética infraestrutura *versus* superestrutura a estabilidade, durabilidade, regularidade e legalidade necessárias para o metabolismo do capital reproduzir, na sua totalidade, as relações sociais de produção e as formas sociais que o legitimam. O resultado é a desumanização das relações socioeconômicas e a coisificação dos seres humanos.

A reificação e o fetichismo da infraestrutura das relações de produção e apropriação do conhecimento pela coisificação da superestrutura das formas sociais, personificados pelas pessoas produtoras de conhecimento, só se verificam no desenvolvimento histórico da modernidade capitalista; após a reiteração, no tempo, da reprodução do trabalho pedagógico, em condições capitalistas.

A historicidade dessas relações cristaliza sedimentos socioculturais. Para Gramsci, formam a personalidade dos produtores, que é fixada às formas sociais pelo princípio educativo imanente às diversas formas de relações de produção. Enquanto uma forma específica de relações de produção, não desenvolveu plenamente a divisão técnica do trabalho até que tenha se integrado à divisão social, e se vincula às formas sociais predominantes na sociedade, não fará diferença, mesmo que se contraponha às relações hegemônicas de produção. Apenas após cumprir tal integração às formas sociais a ela correspondentes, ganha espaço na modernidade.

Os nexos entre as pessoas e as relações de produção são mediados pela materialidade das formas sociais. Isto significa que o tipo específico das relações de produção e apropriação de conhecimentos desenvolve formas sociais específicas, mediadas pelas coisas, das quais as pessoas controlam como propriedade privada e, mediadas por elas, desenvolvem vínculos e relações sociais singulares.

A historicidade dessas relações cristaliza a reificação (coisificação) ou o fetichismo das relações de produção e apropriação pelos sujeitos pedagógicos. A coisa resultante desse metabolismo, que na produção e apropriação do conhecimento são os inúmeros certificados apropriados pela força de trabalho discente em percursos pedagógicos cíclicos e seriados, exigidos para obtenção do certificado profissional, é uma forma social a ele correspondente. E mantém essa forma social mesmo quando findam as relações concretas e específicas de produção do conhecimento. O proprietário de um certificado profissional não deixa de sê-lo por ter finalizado sua participação nas relações de produção que manteve nas específicas unidades culturais sociais, porque o certificado é portador histórico desse vínculo, que transcende as unidades de produção e apropriação do conhecimento. Ele é portador de valor social, econômico e ético-político. A exploração teórica desse aspecto ético-político do conhecimento foi realizada por Gramsci, o que discutiremos no próximo capítulo.

É, justamente, na conservação dessas características pelo certificado que as pessoas mantinham com determinadas relações de

produção e apropriação do conhecimento, como sujeitos pedagógicos, como força de trabalho docente e como força de trabalho potencial, que se verifica a reificação do conhecimento na coisa que é o certificado. O comprovante da valorização da força de trabalho potencial, a certificação do conhecimento promovida pelas unidades que organizam e controlam o trabalho pedagógico, cristaliza, na forma de propriedade privada da coisa certificada, a posse de um determinado título que parece a seu portador e à sociedade pertencer à coisa, assumindo um “dom metafísico” de se apartar das relações vigentes no trabalho pedagógico.

Dessa forma, as coisas como o certificado, que é resultado de um longo percurso formativo realizado em diversos ciclos, séries e níveis, se apresentam como uma forma social determinada, fixada, que imputam e investem as pessoas, socialmente, com suas propriedades, moldando a personalidade, as motivações e limitando-as a determinadas relações concretas. Ao personificar uma forma social que dá sentido ao metabolismo do capital, as pessoas com ela se identificam, e através dela, com o capital, com suas potencialidades e materialidade. As coisas, das quais as pessoas são proprietárias: capital, conhecimentos, recursos monetários, determinam, precisamente, o lugar e as condições socioeconômicas e culturais que cada pessoa desempenha nas relações concretas das unidades onde se processa o trabalho pedagógico, isto é, o capitalista do conhecimento, a força de trabalho docente e a força de trabalho potencial.

Essas formas sociais não diferem das posições dos sujeitos sociais, assim constituídos, apenas no lócus das unidades culturais sociais, mas em toda a sociedade. O caráter social das coisas determina o caráter social das pessoas, de forma abrangente.

A processualidade do trabalho pedagógico expressa essa ambivalência na dialética entre as relações materiais de produção do conhecimento e as formas sociais a elas correspondentes. Essa dialética explica o obstáculo, para Marx, porque o conhecimento, ao contrário de forjar a emancipação, tal como pensado e proposto pelos iluministas e, na seqüência, os socialistas utópicos, produz o contrário do projeto emancipatório: o fetichismo, que se manifesta nos certificados profissionais; e a reificação das relações sociais vigentes no processo do trabalho pedagógico, que se manifesta na personificação das formas sociais, mediada pelas coisas.

De outro ponto de vista, o trabalho pedagógico condiciona os sujeitos pedagógicos a perderem o *status* de sujeitos produtores de conhecimento, em detrimento da personificação das coisas que ganham formas sociais, como os certificados profissionais e os títulos acadêmicos. É a personificação dessas coisas que esvazia as pessoas de sua humanidade, ano após ano, série após série, ciclo após ciclo, certificado após certificado.

O capitalista reluz com a propriedade do capital, o docente com os títulos que atestam a sua docência, o discente com os certificados que simbolizam o valor da sua força de trabalho, e é coroado nas

formaturas quando conquista os certificados profissionais, quando veste sua força de trabalho com uma profissão. Mas toda a glória desfrutada por cada um desses sujeitos reflete as relações de produção e apropriação do conhecimento entre as pessoas, “encobertas” e subsumidas por personificarem o que dá sentido e valor à modernidade capitalista: as formas sociais correspondentes às relações de produção. Assim, as pessoas são tragadas ao tipo hegemônico das relações de objetivas do capital.

A forma social da coisa, que é o conhecimento produzido e apropriado socialmente pelos sujeitos pedagógicos, aparece como uma condição da reprodução capitalista, previamente determinado. Essa dinâmica é reproduzida, permanentemente, pelo metabolismo do capital. Aos olhos dos sujeitos diretamente implicados, como para toda a sociedade, a certificação é o coágulo cristalizado, resultado congelado do processo de produção social e dinâmico da socialização de conhecimentos. Assim e posto pelo capital, em seu fluxo metabólico.

Essa ambivalência do conhecimento, vislumbrada pela teoria social marxiana da modernidade capitalista, entre reificação das pessoas e personificação das coisas, se reproduz na dialética entre superestrutura e infraestrutura, na unidade do processo de reprodução do capital e sua divisão sociotécnica do trabalho. Ambivalência, aparentemente funcional e racional, posta pela determinação da forma social das coisas, derivadas das relações de produção e forjadas pelas pessoas proprietárias de mercadorias.

O que se revela imediatamente aos olhos de quem observa o processo de trabalho pedagógico é apenas a personificação das coisas, e o motivo imediato que as leva a estabelecer relações vínculos sociais: o lucro pelo capitalista, a remuneração da hora/aula pela força de trabalho docente e a valorização e enriquecimento da força de trabalho potencial. Esta última é atestada e reconhecida por meio da certificação. Na modernidade capitalista, esses aspectos se fazem presentes na superfície das relações de produção efetivadas pela socialização de conhecimento. Socialização reificada e fetichizada, como postulamos.

A reificação é um obstáculo ao projeto emancipatório na modernidade, forjada na reprodução sociohistórica do conhecimento pelos sujeitos pedagógicos, quando personificaram e continuam a prersonificar, previamente, as formas sociais que legitimam as relações que reproduzem capitalisticamente o trabalho pedagógico, como obra das mercadorias e não das pessoas.

Procuramos demonstrar, com essa reflexão, que o processo de personificação das coisas, com que cada pessoa comparece nas relações de produção e apropriação social de conhecimentos, é determinado pelos processos de reificação e fetichismo das relações sociais de produção vigentes no processo de trabalho e valorização da laboralidade pedagógico, forjados, tais processos, entre os agentes socioeconômicos: capitalistas do conhecimento, força de trabalho docente e força de trabalho potencial. E que não são as coisas das quais eles são proprietários que estabelecem as relações no âmbito do trabalho

pedagógico, senão eles próprios, como pessoas, subsumidos à reprodução sociometabólica do capital.

A crítica ao fetichismo e à reificação da socialização dos conhecimentos na modernidade capitalista permitiu-nos descobrir que a fusão das formas sociais (superestrutura) com a materialidade das relações de produção e apropriação social de conhecimentos (infraestrutura), a partir da teoria social marxiana, explica o duplo caráter do conhecimento na modernidade e, portanto, um caráter ambivalente. A dificuldade de compreender essa problemática é provocada pelo contraste entre o método das ciências naturais, que trata a mercadoria em geral como coisa, e o método crítico das ciências humanas, que trata de relações sociais “fundidas com coisas”.

O fato de Marx propor a superação da hegemonia capitalista das relações sociais de produção se justifica porque as relações de produção entre pessoas atingiram tal complexidade na modernidade, que não é mais possível fazê-lo sem a mediação das coisas e a personificação destas pelos proprietários. Se isso foi verificado por Marx na modernidade capitalista do século XIX, parece também um fato incontestável no “capitalismo tardio” do século XXI. Fato que continua a desdobrar-se nas entranhas das relações sociais de todos os complexos de sociabilidade humana, sob a forma materializada do fetichismo e da reificação.

## **CAPÍTULO II**

### **O PROJETO EMANCIPATÓRIO NA MODERNIDADE EM GRAMSCI**

## 2.1. – FILOSOFIA DA PRÁXIS EM GRAMSCI

### 2.1.1. – Concepção Dialética da História.

A forma fragmentária dos Cadernos do Cárcere já foi aludida por diversos estudiosos de Gramsci. Essa particularidade se confirma nos Cadernos, em que procurou desenvolver a sua *concepção dialética da história*<sup>34</sup>. Nesta concepção identificamos uma original contribuição para se pensar uma perspectiva emancipatória do trabalho pedagógico.

Apesar deste fato, Gramsci não é um pensador ilegível. Sempre se preocupou com os leitores para quem escreveu, e repudiou com veemência a idéia de intelectual como erudito livresco, aquela figura do filósofo tradicional, trancado em uma redoma, cercado de livros, sem contato com o mundo e os seres humanos. Portanto, está longe de suas intenções ser reconhecido como “profissional do conhecimento ou perito em filosofia”, apesar de valorizar a “disciplina criativa” que a atividade intelectual impõe. De fato, não almejava *status* por seus talentos nas letras. É um raro pensador entre os poucos que conseguiram manter coerência entre anseios utópicos, como político, e escritos teóricos, como empreendimento. Gramsci critica os “intelectuais tradicionais” e se projeta integralmente como “intelectual orgânico”, na escritura e na vida.

---

<sup>34</sup> Organizados e publicados em italiano sob o título *Il materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce*, em 1955. Esses Cadernos, no Brasil, ganharam outro título sob a tradução de Carlos N. Coutinho: *Concepção dialética da história*. Publicado pela editora Civilização Brasileira, em sua 4ª edição, em 1981.

A sua *Concepção dialética da história* é tecida e esboçada, paulatinamente, no percurso de suas análises sobre os vários temas e problemas que o afligem. É assim que percebemos arborescer a sua teoria social. Nossa tarefa é dupla: primeiramente trata-se de apreender a sua filosofia da história –a epistemologia gramsciana– e, simultaneamente, ressaltar o *corpus* categorial que lhe dá sentido e objetividade. Com esse procedimento pretendemos apreender e expor, sinteticamente, os nexos de sua teoria com o projeto emancipatório na modernidade, sobretudo, o papel que o conhecimento nele assume.

A importância da *Concepção dialética da história* é realçada quando temos em mente a categoria emancipação humana formulada por Marx na *Questão Judaica* e nos *Manuscritos de Paris*. Nesses escritos Gramsci anuncia categorias universais que se fazem presentes em todos os Cadernos, sempre apontando para a emancipação humana: para a liberdade e a autonomia imanentes às potencialidades do trabalho pedagógico e intelectual. Eles constituem o arsenal ou *corpus* categorial gramsciano da *filosofia da práxis*. Por isso mereceu atenção desta investigação. Dentre os temas dessa *Concepção* optamos por refletir sobre *Alguns pontos preliminares de referência e Problemas de filosofia e de história*<sup>35</sup>.

---

<sup>35</sup> Na medida em que *Alguns pontos preliminares de referência* sugerem e mesmo fazem referência a categorias explicitadas em *Problemas de filosofia e história*, procurou-se aproximá-las na intenção de esclarecer melhor a reflexão gramsciana: fazer as categorias dialogarem entre si foi a forma que encontramos para preservar uma abordagem ampla e abrangente sobre essas temáticas. Mas, no corpo da análise, procuramos seguir o próprio percurso temático de Gramsci, para captar o

Essa análise não pretende esgotar os escritos originais de Gramsci, pois os consideramos de um frescor insubstituível. Decidiu-se, então, perscrutar os temas escolhidos para análise, refletir cada um conforme tratado pelo autor. Mesmo sabendo que toda interpretação é uma reconstrução textual, desejou-se preservar a integridade. Começaremos nossas análises e reflexões a partir do corpus categorial da filosofia da práxis.

---

amplo sentido da sua teoria social sobre a condição do conhecimento no projeto emancipatório na modernidade.

### **2.1.2. - O *corpus* categorial da filosofia da práxis**

O postulado gramsciano do conhecimento<sup>36</sup> reconhece o potencial das formas de sociabilidade de sua manifestação. A mente que desenvolve o conhecimento está indissolúvelmente vinculada a um corpo situado ou conectado às relações sociais. Os conhecimentos e saberes – estes, entendidos aqui como diferentes formas de saber-fazer – não estão presentes apenas nas formas de pensamento e interpretação, mas em tudo aquilo que envolve o ser humano. A humanidade é, ela mesma, materialização de conhecimentos e saberes historicamente elaborados. Para pensar e elaborar seus artifícios, inclusive as técnicas e instrumentos necessários à reprodução material da existência humana, os conhecimentos aparecem imanentes a este processo social originário, fundamentos ou protoforma do ser social. Nessas atividades Gramsci já os identifica, e não apenas na filosofia ou refinamento teórico.

Se o conhecimento existe no momento da sociabilidade, se ele se manifesta nas formas de pensamento e se materializa nos artifícios humanos, ele é corpo e alma do que Gramsci conceitua como “concepção de mundo”. Em termos gramscianos, concepção de mundo tem referência no próprio mundo, resulta do pensamento e da materialização do “processo de vida real”.

A diversidade de concepções de mundo é determinada pela diversidade da sociabilidade, e esta, por sua vez, é historicamente

---

<sup>36</sup> O conhecimento, em Gramsci, abarca todas as formas de saberes e conhecimentos forjados pelos seres humanos. Está imbricado na totalidade do ser social. É essa, a nosso ver, a marca da contribuição dos escritos gramscianos.

determinada pelo desenvolvimento das forças produtivas. Podemos concluir, com Gramsci, que o conhecimento é elaborado na processualidade do trabalho pedagógico. Desta forma é universal. Está presente na atividade intelectual e nas demais atividades laborais. É imanente a todos os planos de sociabilidade.

Podemos ter consciência ou não das concepções que subjazem ao mundo. Podem nos parecer explícitas, quando identificadas, ou implícitas, quando não revelam sua face, mas sua presença no processo de sociabilidade é irrefutável. Concepções do mundo são compartilhadas na família, na igreja, na escola, no universo do “mundo da vida”, em todo o “sistema” social. Sempre circunscritas e determinadas socialmente.

Para Gramsci, o ser humano não pode prescindir de conhecimento, mesmo nas mais humildes formas de viver, pelas razões de não poder existir aquém ou além da sociabilidade –Marx dirá “socialismo” nos *Manuscritos de Paris*. Portanto, em termos de gênero, o ser humano para viver carece de vínculo social e de uma filosofia de vida vinculante, uma filosofia da existência ou concepção de mundo que elabora os critérios do “agir prático-moral”, assim como os critérios do “agir técnico-científico”, de forma inextrincável e complementar.

Independentemente da vontade, todo ser humano compartilha de uma filosofia; de um *modus operandus*. Essa compreensão indica que a possibilidade abstrata de se poder pensar dissociado em um *homo faber* e um *homo sapiens* está em franca contradição com o ser humano

concreto. Este é simultaneamente *faber e sapiens*, a *sapientia habita o fabricatus*. Nas atividades do ser humano concreto se faz presente o desejo, o saber, a intuição, os sonhos, as utopias, as esperanças, as frustrações etc. O ser humano é um ser total quando em ação, e é por isso que Gramsci (1981, p. 12) postula: “na mais simples atividade está contida uma determinada concepção de mundo”, complemento: onde se faz presente o conhecimento e saberes.

Todos os homens são filósofos mesmo quando reduzidos a reprodutores das condições materiais de existência. Gramsci não cinde ou dissocia a ambivalente natureza dos seres humanos: cognitiva e operativa. Ele contrapõe-se às vertentes teóricas que reduzem a filosofia a “*uma atividade intelectual de uma categoria de homens especializados ou de filósofos profissionais*” (GRAMSCI, 1981, p. 12).

A filosofia, em Gramsci, não é produzida e apropriada socialmente apenas sob a forma da filosofia de cátedra. A erudição não é um ideal do filósofo gramsciano. Destaquemos como a filosofia é produzida e apropriada: “a filosofia é adquirida da própria linguagem; do senso comum e do bom senso; de todo sistema de crenças, opiniões e nas manifestações da cultura popular ou folclore” (GRAMSCI, 1981, p. 12). Com isso ele pretende enfraquecer e fragilizar não apenas a arrogância e o poder do monopólio, autoridade e autonomia, absolutos, do filósofo acadêmico, do “filósofo profissional” ou especialista, mas a divisão entre trabalho manual e intelectual. Isto é, do controle corporativo sobre o que é básico na sociabilidade: o conhecimento.

Essa é uma crítica arguta que revela a dimensão humanista que pulsa na teoria social de Gramsci. O controle corporativo do conhecimento pelas associações profissionais é, de acordo com Villarreal (2002), um obstáculo ao projeto emancipatório na modernidade. Impede a universalização de um dos processos mais importantes da sociabilidade moderna, que é o processo de produção e apropriação social do conhecimento científico.

As unidades de socialização do conhecimento ou instituições de ensino, na modernidade capitalista, assumiram a responsabilidade e o controle de organizarem a cultura. Nesta socialização elas também legitimam um processo de diferenciação social abrangente por meio da apropriação diferenciada dos conteúdos, segundo as condições socioeconômicas e culturais dos segmentos sociais, o que reforça o caráter de classe do processo de trabalho e valorização da laboralidade pedagógica. Mas a reprodução sistêmica dessa diferenciação é legitimada porque mantém os sujeitos pedagógicos sob forte reificação e submissão como constatamos anteriormente. Sujeitos que comprometeram as potencialidades emancipatórias do trabalho pedagógico. Quando personificam as formas sociais capitalistas aí forjadas.

É sabido, desde Marx (1980), que se inspirou em Hegel (2000), e foi reforçado por Lukács (1974), que a consciência se manifesta, contraditoriamente, em duas formas básicas: como consciência em si e como consciência para si. Dentre outros entendimentos, a consciência é

concebida, em ambos os casos, como contraposta ao objeto do conhecimento. Mas, na medida em que Gramsci formula a *filosofia da práxis*, ele reconstrói o significado clássico marxiano da categoria consciência. Não se limita a perguntar sobre as implicações de se ser consciente e crítico, ou acrítico e alienado, em relação à realidade social ou ao objeto que se quer conhecer, e que se defronta com o pensamento racional e metodicamente estruturado. O que move Gramsci não são problemas propriamente de ordem epistemológica.

Como é um fato a multiplicidade dos conhecimentos e as concepções de mundo, o nó górdio que precisa ser desatado não é o do conhecimento verdadeiro ou do conhecimento falso ou falseado pela ideologia, que gera a falsa consciência mediadora da dialética entre representação social e “mundo real”, mas a condição como participamos dos processos de sociabilidade, pois é na condição e natureza dos vínculos que se compromete a personalidade, que se forja uma personalidade subalterna ou autônoma. Para Gramsci a formação da personalidade aparece como um determinante fulcral do projeto emancipatório<sup>37</sup>.

Gramsci está preocupado com a filosofia e as concepções de mundo porque elas determinam as potencialidades culturais do ser humano. O que o move é muito mais uma questão política, ligada aos

---

<sup>37</sup> Queremos chamar a atenção que se trata da personalidade desenvolvida no processo de personificação das formas sociais. Formação do ser humano no plano da sociabilidade (para uma melhor compreensão desse significado ver nota nº 1).

planos de sociabilidade. A consciência e o conhecimento, em Gramsci, estão relacionados à liberdade:

É preferível pensar sem disto ter consciência crítica, de uma maneira desagregada e ocasional, isto é, ‘participar’ de uma concepção do mundo ‘imposta’ mecanicamente pelo ambiente exterior, ou seja, por um dos vários grupos sociais nos quais todos estão automaticamente envolvidos, desde sua entrada no mundo consciente /.../ ou é preferível elaborar a própria concepção do mundo de uma maneira crítica e consciente e, portanto, **em ligação com este trabalho do próprio cérebro**, escolher a própria esfera de atividade, participar ativamente na produção da história do mundo, ser o guia de si mesmo e não aceitar do exterior, passiva e servilmente, a marca da própria personalidade<sup>38</sup>? (GRAMSCI, 1981, p. 12, grifos nossos).

Gramsci atribui à sociabilidade uma primazia radical nos desdobramentos da formação da personalidade do ser humano. Segundo sua compreensão, “pertencemos sempre a um determinado grupo /.../ de

---

<sup>38</sup> Personalidade são traços de caráter que se formam a partir da aquisição de princípios e critérios sociais, emocionais e sensitivos que orientam as ações em diferentes situações e sob diversas estratégias. A personalidade é sempre múltipla. Modificar esses traços que se forjam na história de vida e são condicionados pela cultura dos grupos que participamos (família, escola, fábricas, grupos de amigos etc.) pressupõe a mudança da sociabilidade que a constitui.

um mesmo modo de pensar e de agir” (ibidem, p. 12). O ser humano é um produto da realidade sociohistórica: nem do naturalismo antropológico, nem do naturalismo biológica. Embora pertencente ao reino da natureza, dele o ser humano se desprende para criar sua própria humanidade, isto é, na medida em que molda o mundo exterior de um modo humano, cria seus artifícios e sua cultura, conforme a vontade, necessidade e ação social. Nesse processo criativo da humanidade, o ser humano transforma a natureza e, concomitantemente, transforma a si próprio. Esse fato, segundo Marx (1980a), caracteriza o princípio da liberdade e da autonomia. A sociedade precede o indivíduo, mas é reconstruída historicamente pela *práxis humana* (KOSÍK, 1976; KONDER, 2002).

Há uma forte preocupação sobre como o ser humano se faz na realidade histórica, como se representa e constitui a sua identidade social, o que são e por que são dessa forma e não de outra. Enfim, como a personalidade se constitui imbricada nos complexos de sociabilidade. Tais preocupações são explicitadas pela indagação: “qual é o tipo histórico do homem-massa do qual fazemos parte?” (GRAMSCI, 1981, p. 12).

Que motivos levam Gramsci a preocupar-se com tais questões? Talvez ele acredite que a consequência de termos consciência do contexto histórico e de nossa historicidade, da filosofia que partilhamos, determine nossa ação prático-moral e técnico-científica, seja como homem consciente e crítico, seja como alienado e acrítico.

Quando a concepção do mundo não é crítica e coerente, mas ocasional e desagregada, pertencemos simultaneamente a uma multiplicidade de homens-massa, nossa própria personalidade é composta de uma maneira bizarra: nela se encontram elementos dos homens das cavernas e princípios da ciência mais moderna e progressista /.../ (GRAMSCI, 1981, p. 12).

O ato de criticar a própria concepção do mundo, de criticar-se a si mesmo, de praticar autocrítica e auto-análise, consiste em um exercício de elevar-se de uma concepção “*ocasional e desagregada*” a uma concepção “*unitária e coerente*”, de elevar uma personalidade subalterna a uma personalidade de produtor, ator e autor. Por outro lado, criticar as concepções do mundo hegemônicas é criticar, de uma só vez, todas as concepções do mundo que lhe dão vida. Concepções contemporâneas significam uma síntese que integra em si, que traz em si, os preconceitos e progressos de todas as concepções progressas. Esse ato crítico contribui para a elevação da personalidade do sujeito.

Gramsci analisa a subjetividade produzida pelo ato crítico de tomada de consciência. A única forma de sabermos sobre o tipo histórico do homem-massa do qual fazemos parte, nas palavras de Gramsci, é considerar os seguintes aspectos que ligam consciência, conhecimento e liberdade:

[1] O início da elaboração crítica é a consciência daquilo que somos realmente, isto é, um ‘conhece-te a ti mesmo’ como produto do processo histórico até hoje desenvolvido, que deixou em ti uma infinidade de traços recebidos sem benefício no inventário. Deve-se fazer, inicialmente, este inventário (GRAMSCI, 1981, p. 12).

[2] Não se pode separar a filosofia da história da filosofia nem a cultura da história da cultura. No sentido mais imediato e determinado, não podemos ser filósofos –isto é, ter uma concepção do mundo criticamente coerente– sem a consciência da nossa historicidade, da fase de desenvolvimento por ela representada e do fato de que ela está em contradição com outras concepções ou com elementos de outras concepções (ibidem, p. 13, grifos nossos).

Está muito presente nessas considerações o entendimento da consciência como mediação e conquista da autonomia e da liberdade, através da autocrítica e da auto-análise. Estas práticas são necessárias, na perspectiva gramsciana, para uma ação histórica tendente à emancipação. Além disso, a autonomia e a liberdade estão vinculadas a tudo que diz respeito à formação da personalidade e à história dessa formação. Ocorre num processo de lutas entre concepções de mundo que se contradizem. A formação da personalidade não acontece em harmonia no mundo existente. Inclusive o universo do campo semântico utilizado

pelo ser humano para compartilhar e comunicar concepções de mundo é determinante nessa formação. É nesse embate que se alcança “uma concepção do mundo criticamente coerente” que os seres humanos se tornam “filósofos”.

Em outro momento do texto Gramsci afirma: “/.../ da linguagem de cada um é possível julgar da maior ou menor complexidade a sua concepção do mundo” (ibidem, p. 13). A linguagem envolve as ações simbólicas e materiais dos seres humanos, ela perpassa os planos de sociabilidade e participa da unidade do conhecimento que vincula os seres humanos entre si e estes à natureza. Está na tessitura daquelas “verdades existentes”, produzidas e apropriadas socialmente por amplas esferas sociais, mas, sobretudo, na modernidade capitalista, pelas unidades de produção e apropriação social de conhecimentos que centralizam e organizam a cultura: os conhecimentos que plasam as concepções que transitam na esfera da economia e do Estado, e também aqueles que penetram as concepções que circulam na esfera do mundo da vida e em cumplicidade forjam novas possibilidades de se conhecer pela auto-análise e conhecer o mundo pela autocrítica; por isso, linguagem e conhecimento são tão importantes para Gramsci.

[3] O fato talvez mais importante que descobrir novas verdades é revelar e socializar verdades existentes que podem ser transformadas em bases de ações vitais, em elemento de coordenação e de ordem intelectual e

moral<sup>39</sup>. O fato de que uma multidão de homens seja estimulada a pensar concretamente e de maneira unitária a realidade presente é um fato ‘filosófico’ bem mais importante e ‘original’ (GRAMSCI, 1981, p. 14).

Na medida em que as concepções de mundo ou os conhecimentos contribuem para a transformação das “bases de ações vitais”, tais “ações” afetam a postura dos indivíduos diante dos princípios que regulam a vida. Essa dialética entre conhecimento e ação, abre a possibilidade à assimilação de “novos elementos de coordenação e de ordem intelectual e moral”. Para Gramsci, esse processo desencadeia formas mais coerentes e “unitárias” de pensar a realidade “concreta”. Esse movimento tende a entrar em choque com a religião e o senso comum. Portanto, é um movimento que se abre para devir humano. Caracterizando a dinâmica da filosofia da práxis.

A filosofia diferencia-se do senso comum e da religião porque reivindica a justeza das razões para certificar suas proposições sobre o ser. Ambos, pensamento e ser, em tensão perpétua dão origem a essa ordem social peculiar que é o “complexo ou ordem intelectual” na esfera da cultura. A autoconsciência da razão e do ser faz despertar uma realidade desconhecida, o mundo próprio da filosofia, mundo que ela se

---

<sup>39</sup> Ora, “socializar verdades existentes que podem ser transformadas em bases de ações vitais” é obra do trabalho pedagógico. Para Gramsci esta atividade laboral é vital ao ser humano, “é um fato ‘filosófico’ bem mais importante e ‘original’”. Do que simplesmente uma atividade de transmissão de informações ou conteúdos.

propõe a descobrir e a desvendar pela investigação sistemática e pelo diálogo entre os interlocutores que o investigam. Portanto, é por conta daquele mundo que a filosofia se desdobra em investigação, e por conta do diálogo entre os investigadores que se justifica o sentido da filosofia.

O senso comum e a religião são de outra natureza. Na esfera destes conformam-se outros critérios de certificação, que os legitimam socialmente. Embora não dispensem a razão, esta, na religião e no senso comum, é bem diferente das razões filosóficas. Em termos objetivos, religião e senso comum não só carecem de certificações baseadas em argumentos prováveis, principalmente empíricos, como prescindem da associação, fundamentalmente filosófica, entre pensamento e ser. A religião diferencia-se do senso comum por orientar a conduta práctico-moral dos religiosos de forma sacralizada. Mas, segundo Gramsci, a razão faz parte da conduta práctico-moral dos religiosos, ainda que de forma desagregada.

A filosofia corresponde a uma ruptura com a religião e o senso comum. Nas palavras de Gramsci, implica a “superação tanto da religião quanto do senso comum”, e coincide com o “bom senso” (GRAMSCI, 1981, p. 14).

O senso comum ou consciência ingênua, segundo Gramsci, não é unilateral, mas produz e apropria conhecimentos heteronomamente, sem despertar o sentido da autonomia e da liberdade no ato da produção e apropriação de conhecimentos. Este se revela, para o senso comum,

como produto de um devenir histórico sem sujeitos. O “sujeito cognoscente<sup>40</sup>”, que vive no mundo do senso comum, não se coloca como ator e autor do conhecimento; sua personalidade se assemelha à passividade do espectador e não de um produtor ativo e contumaz. É um senso acrítico, passivo, que mais se adéqua e se submete do que cria, inova e se liberta. Dele está ausente o que Gramsci chama de “psicologia de produtor” ou psicologia emancipatória. É por identificar diferentes posicionamentos dos sujeitos pedagógicos na história cultural: no mundo da filosofia, da consciência ingênua e da religião, que a categoria devenir é salutar a essa *filosofia da práxis* em contraposição à categoria progresso.

O que Gramsci entende por *devenir*? De antemão, *devenir* é uma categoria distinta da categoria progresso. Esta se vincula muito fortemente à noção darwiniana de evolução das espécies, transplantada nas ciências humanas para entender a evolução social. Formulada nos marcos do darwinismo social, a evolução humana é enfeixada em um campo semântico específico e em uma hermenêutica singular.

---

<sup>40</sup> Talvez seja mais adequado, ao contrário de utilizar a idéia kantiana de sujeito cognoscente, no caso de Gramsci utilizar a idéia de sujeito pedagógico. Como antecipação é suficiente dizer que sujeito pedagógico é o sujeito implicado diretamente na produção/apropriação social do conhecimento científico, âmbito das unidades responsáveis pela organização e centralização do conhecimento científico na modernidade capitalista: as instituições educacionais. Tais sujeitos constituem-se em duas formas de forças de trabalho complementares, mas diversas entre si: a força de trabalho discente e a força de trabalho docente. Passaremos a utilizar essa categoria, mais adequada à teoria social de Gramsci do que a categoria kantiana “sujeito cognoscente”.

As proposições mais significativas do darwinismo social giram em torno da necessidade de os vínculos sociais se orientarem pela seleção e competitividade, e ainda pelo princípio hedonista do utilitarismo. O darwinismo forja uma mentalidade que justifica e legitima a inclusão e exclusão social, o pertencimento e a segregação. Para isso elege como critério a certificação da produção e apropriação do conhecimento científico em uma modernidade que na ordem do discurso prega a meritocracia e na realidade social nega a igualdade de condições socioeconômicas e culturais, hipostasiando a sociabilidade, dessa maneira estruturada.

Um dos acontecimentos mais importante da modernidade foi o desenvolvimento do conhecimento científico. Mas este exige tecnologias para aumentar o campo de percepção do ser humano. A busca para desenvolver tecnologias visando aumentar o conhecimento tornou possível combinar tecnicamente um e outro, para melhorar a qualidade de vida (REALE & ANTISERI, 1999b). Foi assim que o Iluminismo viu as possibilidades do conhecimento científico e se contrapôs ao mundo pré-moderno. A universalização do conhecimento, que consiste na grande estratégia do projeto emancipatório da modernidade, seria capaz, aos olhos dos iluministas, de emancipar os indivíduos da consciência ingênua e da religião.

Mas, já no século XX, como a concepção do progresso pressupõe maior controle e domínio sobre o ser humano e a natureza, e esse domínio e controle, sob a reprodução sociometabólica do capital,

colocaram em risco a reprodução do gênero humano, o progresso passou a representar ameaça, entrando em franco descrédito<sup>41</sup>.

Sobre tal descrédito Gramsci argumenta que “a crise da idéia do progresso não é uma crise da idéia em si, mas uma crise dos portadores dessa idéia, os quais se tornaram, eles mesmos, uma ‘natureza’ que deve ser dominada” (GRAMSCI, 1981, p. 43). Não é qualquer tipo de progresso que põe em risco a espécie, mas o progresso da modernidade capitalista que, como diz Mészáros (2002), opera sob a dinâmica “sociometabólica da destruição”. Por isso Gramsci prefere a categoria *devenir*, de um campo semântico isento da pecha liberal que repousa sobre a categoria progresso.

Embora a dominação da natureza, o desenvolvimento tecnológico e científico e a exploração da força de trabalho se destaquem como expressões mais vivas do progresso, a sua dinâmica comporta componentes outros que têm origem no sistema capital. Procurando reconstruir o sentido da “evolução humana” em bases distintas daquelas empreendidas pela modernidade do capital, Gramsci formula a categoria *devir*.

No *devir* gramsciano “o homem ‘*dévem*’, transforma-se continuamente com as transformações das relações sociais” (ibidem, p. 43). Ele assenta a primazia da autoconstrução do ser humano na objetividade e na intersubjetividade, não desconhece a importância do

---

<sup>41</sup> O Movimento Ecológico é a expressão mais evidente das contradições do progresso na modernidade capitalista.

intercâmbio entre ser humano e natureza, mas valoriza a interação que se sobressai como determinante do devir humano. Mas, nesta interação, no interior das “transformações das relações sociais”, como se entrelaçam ciência, religião e senso comum na visão de Gramsci?

Já vimos que a religião e o senso comum constituem planos de sociabilidade de uma natureza distinta daqueles constituídos pela ordem do conhecimento (GODELIER, 1999; GRAMSCI, 1981). A ordem religiosa, que tem seu núcleo motor na unidade de fé, constitui-se de preceitos que estabelecem, simultaneamente, como qualquer ordem social, normas de conduta e concepção de mundo. Mas essas normas e concepções, no âmbito da religião, impedem-na de “reduzir-se à unidade e à coerência”. De acordo com Gramsci, justamente essa redução “à unidade e à coerência” é uma conquista do conhecimento sistematizado alcançado pela filosofia da práxis.

A filosofia da práxis é “o materialismo aperfeiçoado pelo trabalho da própria filosofia especulativa<sup>42</sup> e fundido com o humanismo” (GRAMSCI, 1981, p. 57). Corresponde à historicidade da atividade do ser humano que labora conhecimento material, historicidade do *homo laborans*.

---

<sup>42</sup> Não é a filosofia por si que se “aperfeiçoa pelo trabalho filosófico”. Os filósofos são os produtores da filosofia. Importante é que Gramsci reconhece trabalho na atividade daqueles que se dedicam à produção social do conhecimento. Essa compreensão é muito importante para esta pesquisa, pois todo trabalho humano para a crítica da economia política gera valor. E entender como o trabalho pedagógico, em geral, gera valor, é um desafio posto que exige explicação. Ainda mais quando se considera o conhecimento científico como uma forma de riqueza e de insumo que se faz presente nas mercadorias produzidas socialmente.

Por conseguinte, é na vida ativa que o ser humano desenvolve concepções de mundo. É nela que também desenvolve a personalidade. Como esse desenvolvimento não é unilateral, toda concepção de mundo é socialmente construída. Compartilhar conscientemente de uma concepção é diverso de assimilar verdades e normas impostas. O ato de compartilhar é, em Gramsci, um fato político inseparável da filosofia. Compartilhar uma concepção de mundo, em termos gramscianos, pressupõe liberdade e livre-arbítrio; exige autocrítica mediada por uma consciência que não dissocia política e filosofia, o que Gramsci chama de *bom senso*.

Trata-se, então, de discutir a seguinte problemática: devido à diversidade das filosofias, em que situação elas personificam o *bom senso*? Como podemos distinguir nas concepções de mundo os “vínculos compartilhados” dos “vínculos assimilados”? Os vínculos que contribuem para a autonomia dos vínculos alienantes que despersonificam os sujeitos vinculantes<sup>43</sup>?

Perpassam a sociabilidade concepções desagregadoras que fragmentam os vínculos orgânicos entre sujeitos e entre o pensamento e o ser. Concepções que enfraquecem e fragilizam visões unitárias e coerentes do mundo; ações reflexivas que Gramsci denomina de

---

<sup>43</sup> Os vínculos sociais entre proprietários livres, os operadores nas relações sociais de produção, em contextos fetichizados e reificados, como explicamos no capítulo um, evidenciam esse processo de “vínculos alienantes que despersonificam os sujeitos vinculantes”. Mostramos como esse processo ocorre na produção e apropriação social de conhecimentos.

“filosofia popular”. Mas a filosofia popular não deve ser considerada irracional e desprezível. O problema é que a “liga” das idéias populares se constitui por necessidade e não por liberdade. Concepções populares podem ser depuradas e se estabelecerem como bom senso se “transformadas em algo unitário e coerente”.

Na transição das idéias populares para o bom-senso constitui-se a reflexão crítica; ela se impõe nessa trama processual do dado rústico dos sentidos e percepções imediatas, da prática cotidiana, à lapidação do bom senso. Senso comum e bom senso são pólos de um mesmo percurso: aquele que conduz ao conhecimento científico, dotado de materialidade e história. Tendo consciência desse processo, Gramsci sustenta a hipótese da impossibilidade de separar a filosofia “científica” da filosofia popular (GRAMSCI, 1981, p. 16).

Não é apenas com o senso comum da filosofia popular que o bom senso confronta. A coerência e unidade, decorrente da *filosofia da práxis*, possibilita um posicionamento contrastante com as concepções empiristas e racionalistas de ciência. Abala, desta maneira, a estrutura ideológica do cientificismo.

A filosofia da práxis questiona a naturalização da divisão sociotécnica do trabalho pedagógico, questiona as distorções da profissionalização: a criação de grupos corporativos especializados que controlam e privatizam o acesso ao conhecimento científico, erguendo barreiras com seu monopólio do conhecimento, autonomia dos conselhos profissionais, e a autoridade adquirida com a certificação.

De acordo com Gramsci a *filosofia da práxis* é cimentada e unificada na arte, no direito, na economia etc.; no agir prático-moral e no agir técnico-científico. O conhecimento plasma concepções que fortalecem a sociabilidade, criando identidade e homogeneidade e consolidando tradições ideológicas vigorosas. A categoria *ideologia* ganha, em Gramsci, um sentido positivo, não se reduz a idéia de falsa consciência. Ideologias são concepções do mundo.

É reconhecida a amplitude que Gramsci atribui à categoria *ideologia* (ROUANET, 1978). Ele sublinhou a existência de dois tipos de ideologias: as histórico-orgânicas, que são necessárias à reprodução das estruturas sociais; e as ideologias arbitrárias. As ideologias histórico-orgânicas apresentam validade psicológica, isto é, “organizam” as ações coletivas e estimulam a sociabilidade na qual os seres humanos encontram suas motivações e critérios para agir, adquirir consciência de sua posição socioeconômica e lutar por seus interesses. A arbitrariedade das ideologias é entendida como sendo fruto de concepções fragmentadas e, por isso, só conseguem criar “movimentos individuais, polêmicos etc.” (ROUANET, 1978, p. 63).

Esse conceito de ideologia é distinto do conceito de Marx & Engels. Estes vêem a ideologia como concreção do ser no pensamento; enfatizam as ideologias burguesas como representações do “mundo real”, expressão do “processo de vida real”, por apresentá-las como relações sociais legítimas, ainda que pertençam a uma classe que domina e sujeite outra –daí terem desenvolvido uma teoria crítica da

ideologia. Para Gramsci as ideologias podem estar comprometidas com a emancipação.

A religião, por exemplo, compreendida como ideologia, procura manter os fiéis unidos em torno das concepções religiosas, mantendo a sociabilidade através de seus ritos e liturgias, que envolve consagrações de santos, confraternizações, celebrações, missas etc., impedindo por sua rotina a reflexão crítica do sentido litúrgico. O conhecimento da atividade religiosa se resume em conhecer a palavra de deus, mas como dogma, como verdade apodítica. E como tal o conhecimento religioso esconde e impede o desvelamento do sentido do culto: o *status*, a hierarquia e o monopólio do poder por aqueles que falam em nome do sagrado. A Igreja, instituição que centraliza o controle do poder religioso, vê-se obrigada a sustar o desvelamento do uso da palavra para controlar seus “extratos superiores”, mantendo-os próximos aos extratos simplórios do senso comum.

Contrariamente à religião a filosofia da práxis empreende a unidade ideológica entre extratos superiores e subalternos, mas através do esclarecimento. Esta unidade só é alcançável estreitando-se não só as concepções, mas os laços. Para exemplificar esse fato Gramsci se inspira nas universidades populares e “instituições de vida social”. Segundo ele, as iniciativas destas instituições são capazes de despertar entusiasmo e criar motivações para os subalternos alcançarem culturas superiores. Nessa conquista abrem-se as possibilidades de os extratos inferiores se apropriarem de conhecimentos sistematizados, isto é,

“unitários e coerentes”. Essa formulação é sintetizada na idéia de “bloco cultural e social”, que preenche a ausência de organização do conhecimento entre os “intelectuais e os simplórios”. Nas palavras de Gramsci:

faltava-lhes qualquer organicidade, a qual só poderia ocorrer se houvesse entre os intelectuais e os simplórios a mesma unidade que deve existir entre teoria e prática, isto é, se os intelectuais fossem os representantes diretos daquela massa, se tivessem elaborado, tornado coerente os princípios e os problemas que aquelas massas colocavam com a sua atividade prática, constituindo assim um **bloco cultural e social** (GRAMSCI, 1981, p. 18, grifos nossos).

*A filosofia da práxis* se compromete com o projeto cultural de elevar as massas ao nível crítico do conhecimento: à compreensão da historicidade societal e pessoal. Compreensão operada pela autocrítica e auto-análise sobre o conhecimento e a vida desagregados do senso comum. Idêntico posicionamento frente ao conhecimento desagregado dos simplórios, Gramsci mantém frente às concepções filosóficas mecanicistas, idealistas e religiosas. *A filosofia da práxis* combate nessas duas frentes as concepções e ações fragmentadoras, tendo em vista o alcance da ordem social emancipada, coerente e unitária contra a concepção instrumental do conhecimento e das ações desagregadas no senso comum.

A transição do senso comum à filosofia superior é operada pela atividade política. Esse percurso é chamado por Gramsci de *catarse*. Como se sabe, Aristóteles (1988) considera o ser social como ser político; que as decisões políticas numa organização social complexa atingem a todos, independentemente da posição ideológica ou de classe: religiosa ou laica, extrato superior ou inferior.

A diferença mais expressiva na política é determinada pelo uso do poder e pela consciência que se tem deste. Mas o fato mais relevante, para Gramsci, é que os decisores políticos ampliam o conhecimento e desenvolvem a personalidade nas decisões políticas, conquistam uma visão mais abrangente da sociedade, da funcionalidade e racionalidade das organizações sociais. Enquanto os que sofrem os efeitos das decisões políticas possuem poucas condições de ampliar suas concepções de mundo e seus conhecimentos sobre a sua inserção e possibilidades na sociedade. Para Gramsci a ação compartilhada de decidir politicamente tem importância vital na constituição da unidade e identidade de classe. Ela proporciona um aprendizado a que os subalternos não devem renunciar. Esse aprendizado é o percurso que faz evoluir o senso comum para a cultura mais elaborada, o momento da *catarsis*.

Para alcançar essa consciência e identidade de classe é preciso participar da atividade política, isto é, integrar-se ativamente na organização da cidade. Gramsci observa como as classes fundamentais formam os intelectuais para desempenhar as funções sociais, técnicas e

organizativas na cidade ou sociedade. Ele adverte sobre o caráter ambivalente do conhecimento que se efetiva na dialeticidade que envolve a técnica e a política.

Gramsci vê no desenvolvimento da capacidade de tomar decisões políticas essa ambivalência do conhecimento. A formação dos intelectuais se consubstancia, portanto, com a capacidade de fazer e a capacidade de organizar. Organizar a vida, uma instituição, um bairro, um município, um estado, uma sociedade, de acordo com os interesses específicos de classe.

Essa proposição gramsciana esclarece a dinâmica da política na modernidade capitalista: como os vários segmentos e frações de classe abrigam-se no interior dos “aparelhos de hegemonia” da sociedade; como as classes, no século XX, constituem seus intelectuais: administradores, economistas, contabilistas, sociólogos, advogados etc., articulados à reprodução social. Os profissionais ou especialistas assumem, assim, essa forma de “intelectual orgânico” de uma ordem social específica, sobretudo com a função de institucionalizar e manter os interesses das classes fundamentais. As funções religiosas não escapam a essa racionalização do sistema de divisão sociotécnica do trabalho<sup>44</sup>, próprio das sociedades complexas, com uma ampla e extensa rede de empresas e organizações sociais<sup>45</sup>.

---

<sup>44</sup> Divisão do trabalho significa também divisão do poder institucional e das riquezas produzidas socialmente. Na modernidade capitalista o salário e as formas de remuneração do capital têm sido os critérios correntes dessa distribuição de poder e riquezas. Eles funcionam como mediadores do acesso a riquezas, por

A posição da filosofia da práxis é antitética à posição católica, a filosofia da práxis não busca manter os ‘simplórios’ na sua filosofia primitiva do senso comum, mas busca, ao contrário, conduzi-los a uma concepção de vida superior. Se ela afirma a exigência do contato entre intelectuais e ‘simplórios’ não é para limitar a atividade científica, é para manter uma unidade do nível inferior das massas, mas justamente para forjar um **bloco intelectual-moral** que torne politicamente possível um progresso intelectual de massas e não apenas de pequenos grupos ‘intelectuais’<sup>46</sup> (GRAMSCI, 1981, p. 20, grifos nossos).

---

consequente, a manutenção da posição e do *status* na sociedade, do poder. Tanto as unidades de produção de bens e serviços como as unidades de produção e apropriação social de conhecimentos científicos, as unidades culturais sociais, estão vinculadas à divisão sociotécnica do trabalho; daí Durkheim (1999) defender a importância das associações profissionais como reguladoras dessa distribuição para impedir a *anomia*.

<sup>45</sup> Apenas a título de antecipação, Gramsci concebe as profissões como meio de controle e peça central na expansão da racionalidade capitalista na modernidade, enquanto Habermas identifica no dinheiro e no poder os meios de controle do sistema social de racionalização.

<sup>46</sup> Vê-se, aqui, primeiramente, o esboço de uma crítica ao que Morin (2001) chama de “mandarinato”, que se constituiu no desenvolvimento do processo de produção e apropriação social do conhecimento, nas avançadas sociedades capitalistas do Norte. O “mandarinato”, não é mais do que a expansão da organização corporativista ao âmbito da produção do conhecimento. E, segundo, se vê ainda a mesma compreensão que os iluministas atribuíam ao conhecimento científico. Gramsci observa na forma de conhecimento, que acomoda os diferentes sujeitos à sua condição de classe, a filosofia religiosa, por exemplo, que se faz presente na concepção do mundo e da vida, um forte obstáculo ao projeto emancipatório na modernidade.

As concepções de mundo e da vida influenciam a conduta moral, direcionam vontades e determinam atitudes. No caso da religião [católica] e do senso comum, o contradito entre concepção e norma de conduta pode “/.../ neutralizar a consciência política de tal modo, que imobiliza a ação e a escolha, produzindo um estado de passividade moral e política quase incontornável” (ibidem, p. 20).

A *filosofia da práxis* compreende que a *catarsis* do senso comum às formas superiores de concepção corresponde ao processo de luta política pela hegemonia de posições de classe.

O conceito de *hegemonia* tem, em Gramsci, uma possibilidade de explicar essas lutas políticas e, por isso, convém destacá-lo:

através de uma luta de ‘hegemonias’ políticas, de direções contrastantes, primeiro no campo ético, depois no campo político, atingindo, finalmente, uma elaboração superior da própria concepção do real apreende-se a compreensão crítica de si mesmo (GRAMSCI, 1981, p. 20).

Outra categoria que não deve escapar a nossa atenção é a de *autoconsciência*.

A consciência de fazer parte de uma determinada força hegemônica (isto é, a consciência política) é a primeira fase de uma ulterior e progressiva autoconsciência, na

qual teoria e prática finalmente se unificam. A unidade entre teoria e prática é um devenir histórico, de uma fase elementar e primitiva no senso de ‘distinção’ e de ‘separação’, de independência apenas instintiva, e progride até a apropriação real e completa de uma concepção do mundo coerente e unitário [essa concepção do mundo coerente e unitário pode ser encontrada no conhecimento científico] (GRAMSCI, 1981, p. 21).

As possibilidades de análise e compreensão da política, na modernidade capitalista, oferecidas pela conceituação gramsciana da categoria hegemonia apresentam um “/.../ grande progresso filosófico, já que implicam e supõem, necessariamente, uma unidade intelectual e uma ética adequadas a uma concepção do real, que superou o senso comum, e tornou-se crítica” (ibidem, p. 21).

Refletindo sobre a transição dos planos de concepção de mundo, Gramsci propõe a categoria *catarsis* visando detalhar esse processo. Ele

/.../ indica a passagem do movimento puramente econômico (ou egoísta-possessivo) ao momento ético-político, isto é, a elaboração superior da [infra]estrutura em superestrutura na consciência dos homens. A passagem do ‘objetivo ao subjetivo’ e da ‘necessidade a liberdade’. A fixação do momento ‘catártico’ torna-se assim, o ponto de partida de toda filosofia da práxis (GRAMSCI, 1981, p. 53).

Vimos, assim, que em todas essas categorias Gramsci mantém uma forte ligação com o projeto emancipatório na modernidade; que ele vê na produção e apropriação do conhecimento científico uma peça-chave na ambivalente tensão entre dominação e emancipação. Tal tensão tem um forte impacto sobre a teoria e a prática, o intelectual e o ético – o que ele chama de ético-político. A *filosofia da práxis* lhe permite visualizar essa trama de um modo abrangente, e que é preciso ter cautela para não atribuir primazia a qualquer âmbito da sociabilidade, à infraestrutura ou à superestrutura, pois esses planos da sociabilidade humana estão imbricados. Ele evita cometer o mesmo equívoco daqueles “que falam da teoria como ‘complemento’ e ‘acessório’ da prática” (GRAMSCI, 1981, p. 22); por isso ele fala em *filosofia da práxis*, de uma filosofia que enfatiza a unidade entre teoria e prática, que a teoria é uma forma de prática e que não existe prática sem reflexão. A trama da ambivalência do conhecimento se desdobra também em sua concepção da relação dialética entre política e técnica.

Já indicamos que a autoconsciência é a unidade onde se encontram a teoria e a prática como devenir histórico. Mas como se opera tal unidade? Gramsci não tem dúvidas: na formação dos intelectuais, daqueles que organizam e dirigem, conscientemente, as instituições sociais.

São os intelectuais que organizam e dirigem a sociedade através da tensão entre a vontade coletiva e as restrições corporativas; sendo

responsáveis, inclusive, pela extensão e elevação da cultura coletiva. A autoconsciência se efetiva nessa formação e ação dos intelectuais; não há, portanto, uma distância tão rigorosa entre intelectuais e subalternos. Os primeiros são extraídos dos segundos e a estes permanecem ligados.

É importante indicar que os partidos políticos, concebidos como “intelectual coletivo” têm, na formação e transformação dos valores em normas de condutas e das concepções de mundo e da vida, um papel inegável. Eles selecionam na sociedade uma massa atuante de indivíduos que operam tanto na

elaboração de uma ética e de uma política adequadas às concepções, como operam nos campos práticos e teóricos, com uma relação tão mais estreita entre teoria e prática quanto mais seja a concepção vitalmente e radicalmente inovadora e antagônica aos antigos modos de pensar (GRAMSCI, 1981, p. 22).

As atividades dos partidos políticos, o caráter pedagógico dessas atividades, têm como virtude a formação intelectual. Isto é, a elevação cultural dos seus quadros à uma condição ético-política superior. Antes de se envolver nas atividades do partido político que, em Gramsci, tem a tarefa de organizar a sociedade para a realização do projeto emancipatório, os indivíduos são normalmente dominados por ideologias arbitrárias do senso comum e ideologias religiosas. No partido ele passa a mudar sua personalidade com o desenvolvimento da

consciência social que as atividades partidárias implicam. Os indivíduos simplórios passam a conviver com “intelectualidades integrais e totalizantes, /.../ ponto inicial da unificação de teoria e prática, entendida como processo histórico real” (ibidem, p. 22).

A difusão das concepções coerentes e unitárias ocorre, portanto, por meio de “instituições de vida social” que, como o partido político que tem como plataforma a emancipação, permitem aos indivíduos evoluírem de uma perspectiva simplória e desagregadora para uma concepção mais integradora e coletiva. A política concebida como ação social intersubjetiva é uma via de acesso a essa evolução. Mas uma via que apresenta muitas contradições. A convivência com concepções e interesses adversos. E mesmo, a personificação de uma concepção estranha implica a despersonificação de uma concepção encarnada. A resistência é inevitável por mais que as concepções se apresentem como coerentes por sujeitos concretos mais experientes. Ninguém abre mão de suas convicções senão após um longo período de maturação nos embates cotidianos da vida política. Portanto, a mudança de personalidade é sempre um processo doloroso. A adesão depende de muitas variáveis: do divulgador e da forma como as idéias são divulgadas; do reconhecimento da autoridade divulgadora; do carisma; da identidade que se cria no processo; mas, sobretudo, de tempo, tempo de militância.

Entretanto, o mais significativo na ação política, que ocorre no âmbito dos partidos é a elevação da compreensão da materialidade societal, do Estado e o entrelaçamento entre sociedade política e

sociedade civil. Esse conhecimento, apropriado devidamente, amplia o horizonte sobre as técnicas de governo e as intervenções sociais qualificadas no seio da sociedade. A atividade política apresenta um princípio educativo singular, que eleva o conhecimento a ambivalência da dialeticidade entre política e técnica.

### 2.1.3. – Filosofia da história e da ciência

Gramsci faz uma crítica ao ceticismo sectário e unilateral que desencoraja e faz pouco caso da necessidade de análises mais profundas e importantes das sociedades. Se o que interessa é a “pesquisa da verdade e progresso da ciência”, os pontos de vistas ou concepções adversários podem ser “incorporados como momento subordinado da própria investigação”, para depois ser superado. Para Gramsci essa atitude não só demonstra maturidade e “avanço”, mas “estar liberto da prisão das ideologias (do cego fanatismo ideológico), isto é, significa colocar-se em um ponto de vista ‘crítico’, o único fecundo na pesquisa científica” (GRAMSCI, 1981, p. 32).

Esse posicionamento “crítico” reconhece, portanto, o amplo aspecto que Gramsci tem sobre conhecimento. “Crítico” para Gramsci é ter abertura intelectual para superar os entraves postos pelas ideologias conservadoras. Este comportamento é mais importante quando se trata da compreensão social e humana. É por ser “crítico”, que ele ressignifica a filosofia e a história. E é esse posicionamento “crítico” o contraponto para superar as ideologias conservadoras. Estas superam-se como a atividade intelectual “prático-crítica”, e não simplesmente com esclarecimento abstrato e descolados do “processo de vida real”. Vejamos como Gramsci reconstrói a filosofia e a história.

Para definir filosofia<sup>47</sup> temos que admitir algumas considerações feitas por Gramsci nos *Pontos Preliminares de Referência*:

- 1) Todo homem é filósofo, admitindo que na sua ação prática está implícita uma concepção de mundo que se transforma em norma de vida;
- 2) A filosofia não pode ser desagregada da História da Filosofia, como também da Política. Filosofia, História e Política são aspectos imbricados na ação prática dos homens; e o conhecimento consciente do processo histórico é um processo de desvelamento desses três aspectos incorporados pelos atores sociais, daí a expressão “conhece-te a ti mesmo”, pois o conhecimento de si revela a complexidade daquelas imbricações;
- 3) Gramsci sustenta que há quatro elementos filosóficos: [a] a filosofia dos filósofos; [b] a concepção dos grupos dirigentes (intelectuais orgânicos); [c] as religiões das grandes massas; [d] concepções do senso comum (cultura popular).

Tendo em vista essas considerações, Gramsci estabelece a seguinte relação entre Filosofia e História:

A história da filosofia, como é comumente entendida, isto é, como história das filosofias dos filósofos, é a

---

<sup>47</sup> A concepção dialética do conhecimento que Gramsci estabelece como ambivalente não se restringe ao caráter binário, mas trinitário. O conhecimento relevante, que emerge na “ação prática dos homens”, apresenta uma característica trinitária. É simultaneamente filosófico, histórico e político. Esta condição de ser do conhecimento traz, em si, uma concepção de mundo, situada e vinculada às relações sociais. Apresenta um caráter teleológico, comprometido com a “mudança, correção e aperfeiçoamento das atividades práticas”.

história das tentativas e das iniciativas ideológicas de uma determinada classe de pessoas para mudar, corrigir e aperfeiçoar as concepções do mundo existentes em todas as épocas determinadas e para mudar, portanto, as normas de conduta que lhes são relativas e adequadas, ou seja, para mudar a atividade prática em seu conjunto (GRAMSCI, 1981, p. 32).

Essa relação não implica que os filósofos sejam como “classe de pessoas”, os únicos sujeitos ativos entre os elementos filosóficos responsáveis pelas “mudanças, correções e aperfeiçoamento” dos conhecimentos e normas de conduta das atividades práticas em geral. Como Gramsci assinala, além da “filosofia dos filósofos” existem “ligações entre estes vários complexos culturais” que são os “elementos filosóficos” (GRAMSCI, 1981, p. 32). O entrelaçamento entre eles constitui os complexos dos elementos filosóficos. Portanto, a filosofia entendida por Gramsci como História da Filosofia é “uma combinação de todos esses elementos, culminando em uma determinada direção, na qual sua culminação torne-se norma de ação coletiva, isto é, torne-se ‘história’ concreta e completa (integral)” (ibidem, p. 32).

Para Gramsci, a filosofia torna-se uma verdade para a humanidade quando se converte em história, em norma de ação coletiva ou ação política. Essa operacionalidade apenas pode ser concretizada se admitida a integração complexa dos elementos culturais ou filosóficos; quando interagindo mutuamente o conhecimento produzido socialmente

pelos filósofos, dirigentes, religiosos e o “homem comum do povo” transformam-se em unidade da autoconsciência. É essa integração total a unidade dialética entre infraestrutura e superestrutura nos termos daquela categoria analítica que Gramsci denomina de “bloco histórico” –“história e filosofia são inseparáveis, formam um ‘bloco’” (GRAMSCI, 1981, p. 32). “Ação prática dos homens” articulados no plano cultural.

Em Marx é justamente a história o elemento diferenciador entre as concepções especulativa e materialista. Marx reivindica a história como o único conhecimento possível capaz de nos conduzir à realidade dos fatos, o que se tornará para ele impossível de ser conquistado apenas com a Filosofia. Gramsci, nesse sentido, vem contribuir, de maneira decisiva, para a teoria social de Marx e sua viragem na direção da “ontologia do materialismo histórico” frente as correntes economicistas e positivistas que reinavam na primeira metade do século XX. Com sua concepção de filosofia da práxis ele esforça-se em caracterizar a conversão da filosofia em história através da interação dos elementos filosóficos. Ele ressalta a necessidade de se entender como uma concepção de mundo se transforma em ação prática e norma de conduta tendo em vista o projeto emancipatório na modernidade. Essa contribuição gramsciana é fundamental para uma nova concepção da transformação da sociedade, para a teoria da revolução de Marx.

Por essas características a produção social do conhecimento assume, em Gramsci, um aspecto original no pensamento social contemporâneo. A *politicidade do conhecimento*, articulado com a

historicidade dos “sujeitos sociais” e da sociedade enriquecerem a filosofia da práxis, que tem como princípio orientador “mudar a atividade prática em seu conjunto”, isto é, o “processo de vida real”. Vejamos os elementos conceituais dessa “filosofia criadora”.

Como percebemos, o conceito de “bloco histórico”, que integra trinitariamente política, história e filosofia, na produção reflexiva, nas normas de conduta e nas atividades práticas, é uma retomada da “ontologia materialista” de Marx. É uma crítica a todo economicismo e a todo mecanicismo, às filosofias ou concepções de mundo que concebem a realidade objetiva fora do ser humano. Nestas filosofias o trabalho intelectual não se integra à massa, ou é apenas uma forma de “contemplação masturbatória em que o gozo se efetiva fora do corpo” ou, quando muito, “ordenadora”, uma espécie de gozo interrompido. Como gozo total a *filosofia da práxis* integra a contemplação do pensamento no corpo social.

A elevação da ação reflexiva reativa para uma ação reflexiva criativa e ordenadora está ligada ao desenvolvimento de uma personalidade transformadora, rebelde e revolucionária. Implica, para Gramsci, pensar numa historicidade dos fatos sociais e da psicologia desenvolvida nessa historicidade. Isto significa colocar na base da reflexão filosófica a “vontade política” que, em última instância, se faz presente no agir prático-moral e no agir técnico-científico dos seres humanos.

Essa vontade está associada à necessidade, própria do senso comum, que pode ser desenvolvida como uma concepção “coerente e unitária” (como já foi dito) e transformar-se em bom senso, “o núcleo sadio do senso comum”, pois implica a construção de uma direção consciente da práxis humana.

A filosofia é “criadora” quando possibilita a construção de uma nova ética social. Para isso a vontade não pode ser “arbitrária”, mas racional. A filosofia criadora “se realiza enquanto corresponde às necessidades objetivas históricas, isto é, enquanto é a própria história universal no momento da sua atuação progressiva” (GRAMSCI, 1981, p. 33). Gramsci dá a essa idéia um lastro relacional e, com essa base, mesmo admitindo que a vontade seja singular e individual, “a sua racionalidade é atestada pelo fato de ser ela acolhida por um grande número, e acolhida permanentemente, isto é, ela se torna uma cultura, um ‘bom senso’, uma concepção do mundo, com uma ética adequada à sua estrutura” (ibidem, p. 33).

Embora retirando o conceito de “criatividade” da filosofia clássica alemã, a filosofia da práxis inspira-se na empiricidade e na historicidade e entende, em função da característica dessa inspiração, que a criatividade se concretiza na ação prática ou política dos homens. Com esse procedimento essa filosofia consegue extrair do nódulo arbitrário do senso comum, “difuso na multidão (esta difusão não seria concebível sem a racionalidade e a historicidade)”, uma concepção do

mundo como bom senso e, como tal, torna possível ativá-la como norma de conduta da ética.

Gramsci assinala que o entendimento de “criador” está associado às implicações da práxis humana, sendo, portanto, relativo ao “pensamento que modifica a maneira de sentir do maior número [de pessoas] e, conseqüentemente, da própria realidade, que não pode ser pensada sem a presença deste ‘maior número’; e também no sentido em que ensina como não existe uma ‘realidade’ em si mesma, em si e por si, mas apenas em relação histórica com os homens que a modificam, etc.” (GRAMSCI, 1981, p. 34). Dessa maneira, Gramsci ressalta a importância que o conhecimento produzido pela filosofia tem para a história.

Após abordar a relação entre Filosofia e História, definir o que poderia ser uma filosofia criativa, e tendo em vista as implicações e desdobramentos que as novas categorias gramscianas têm sobre o projeto emancipatório, em termos complexos de uma revolução processual, Gramsci demonstra que a importância da filosofia nesse projeto é, precisamente, inspirar reações e tensões por toda a sociedade. Esse deslocamento da filosofia é o momento em que ela deixa de ser um instrumento alegórico para tornar-se um fato histórico, personificando-se nas ações políticas dos homens.

Nas palavras de Gramsci

*/.../ o valor de uma filosofia pode ser ‘calculado’ a partir da eficácia ‘prática’ que ela conquista (e ‘prática’*

deve ser entendida em sentido lato). Se é verdade que toda filosofia é a expressão de uma sociedade, ela deveria reagir sobre a sociedade, determinar certos efeitos, positivos e negativos. À medida que ela reage é justamente a medida de sua importância histórica, de não ser ela ‘elucubração’ individual, mas ‘fato histórico’ (GRAMSCI, 1981, p., 34).

O filósofo é situado, por Gramsci no “círculo dialético” dellavolpiano: “abstrato => concreto => abstrato”. No contexto gramsciano filosófico é aquele atuante na *filosofia da práxis*, compreendendo esta como a concepção filosófica forjada no âmbito da atividade específica do trabalho pedagógico com a estratégia de “mudar a atividade prática em seu conjunto”. No processo formativo e pedagógico da *filosofia da práxis* efetiva-se a unidade teoria e prática, unidade entre ser e saber, operada por diversas atividades sociais, mormente aquelas que se desenvolvem nas “instituições de vida social”. Portanto, o percurso formativo gramsciano, compreende a atividade, a reflexão que precede e preside a ação, a ética e as diversas mediações presentes nos atos teleológicos.

O filósofo é aquele que desenvolve a capacidade de distinguir as concepções simplórias das concepções unitárias; concepções simplórias são aquelas que mantêm os seres humanos em condições socioculturais subalternas em detrimento daquelas condições que lhes permitem elevar a personalidade e incorporar visões de mundo amplas e críticas ao agir

prático-moral e ao agir técnico-científico. Essa capacidade de saber identificar criticamente os fundamentos da *filosofia da práxis*: a capacidade de identificar as “quantidades de elementos qualitativos”, de desenvolver maior “coerência”, “homogeneidade”, “logicidade” etc., nas ações sociais, é próprio das proposições da *filosofia da práxis*. Mas o valor societal dessa capacidade está, segundo Gramsci, na necessidade de universalizá-la. Os vínculos e os processos de sociabilidade que aproximam os intelectuais que desenvolveram tal cognição com aqueles que ainda não conquistaram o bom senso são os pressupostos gramscianos para o início da afirmação positiva do projeto emancipatório.

Aceitar passivamente a divisão sociotécnica do trabalho no âmbito do trabalho pedagógico, a função de força de trabalho docente e força de trabalho discente, conforme desenvolvido no capítulo um, corresponde a ignorar o princípio básico concebido pela filosofia da práxis, que é transformar as práticas sociais: o conhecimento e as normas de conduta. A porosidade existente entre as complexas instâncias do ser social onde o conhecimento se produz derruba a concepção da dualidade: as pessoas que em determinado momento ocupam lugares específicos em uma esfera considerada opressora, personificando formas sociais que as tornam submissas ao metabolismo do capital e desenvolvem personalidades subalternas, são as mesmas que se farão presentes numa dinâmica emancipadora. Podem assumir formas sociais que determinam personalidades submissas nas esferas

opressoras e assumir formas sociais que desenvolvem uma personalidade autônoma e crítica nas esferas emancipadoras. Portanto, essa concepção dualista, além de não ser plausível em termos lógicos, é uma concepção de mundo conformista da diferenciação social na modernidade capitalista, inclusive plasmam o âmbito das relações de produção e apropriação social de conhecimentos. Por essa razão, representa obstáculo à formação intelectual nos termos emancipatórios propostos por Gramsci.

A incapacidade de criticar essa divisão de trabalho e ter que a ela se submeter, traz conseqüências graves para “os que vivem do trabalho” (ANTUNES, 1995): além de se fazerem subalternos, ficam impedidos de desenvolver concepções críticas de mundo e de vida; comprometem, inclusive, o desenvolvimento da capacidade cognitiva, aquele que é capaz de elevar concepções fundadas no senso comum à concepções filosóficas.

Não é que as classes subalternas sejam impedidas de ter acesso ao conhecimento-mercadoria, mas esse conhecimento é incapaz de elevar a personalidade que vê o mundo e a vida desagregados e fragmentados, sem coerência e unidade. Com tal conhecimento os membros das classes subalternas não conseguem sequer atingir a condição de contempladores de teorias. Afinal, diz Gramsci, “não é exato chamar de ‘filosofia’ qualquer tendência de pensamento, qualquer orientação geral, etc., e nem mesmo qualquer concepção do mundo e da vida” (GRAMSCI, 1981, p. 35).

O filósofo profissional ou técnico não só ‘pensa’ com maior rigor lógico, com maior coerência, com maior espírito de sistema, do que outros homens, mas conhece toda a história do pensamento, isto é, sabe quais as razões do desenvolvimento que o pensamento sofreu até ele e está em condições de retomar os problemas a partir do ponto onde eles se converteram após terem sofrido a mais alta tentativa de solução, etc. Ele tem, no campo do pensamento, a mesma função que nos diversos campos científicos têm os especialistas (GRAMSCI, 1981, p. 35)

Entretanto, para Gramsci, o filósofo se diferencia do especialista na medida em que não se reduz às atividades funcionais, e que mantém fortes vínculos com as “instituições de vida social”. Sua tarefa é pensar soluções práticas para a vida, estratégias inovadoras para ação. Embora o pensar seja uma capacidade imanente a todo ser humano, o filósofo não é um pensador comum, para Gramsci, é o político que vivenciou o *momento da catarsis*. A distância entre o filósofo e o homem comum é uma questão de vivência, empreendimento e labor. O oposto da vulgata que reduz o filósofo a pensador livre e isolado do mundo e de todos, uma forma social depurada de humanidade; aquele que reflete na solidão, em silêncio. Esta é a imagem caricata do filósofo massificada no Ocidente. A imagem que Gramsci faz do filósofo moderno é contraposta às imagens reproduzidas pela vulgata.

[Nela] é impossível pensar em um homem que não seja filósofo, que não pense, já que o pensar é próprio do homem como tal - a menos que se trate de um caso de idiotice patológica. Mesmo neste caso, o homem cria uma linguagem para se expressar, a dificuldade dos especialistas em traduzi-la é uma outra história (GRAMSCI, 1981, p. 35).

Com suas reflexões sobre o filósofo ou intelectual, Gramsci tem como propósito revelar

a filosofia como concepção do mundo e o trabalho filosófico sendo concebido não mais apenas como elaboração 'individual' de conceitos sistematicamente coerentes, mas além disso, e sobretudo, como luta cultural para transformar a 'mentalidade' popular e divulgar as inovações filosóficas que se revelarem 'historicamente verdadeiras', na medida em que se tornem concretamente, isto é, histórica e socialmente, universais (ibidem, p. 36).

Importante considerar essa concepção da filosofia como "trabalho intelectual". E o mais relevante são as características que o trabalho intelectual assume para Gramsci. Entre essas características, Gramsci destaca como "luta cultural" o trabalho pedagógico voltado para

transformar a “mentalidade” popular e divulgar as inovações filosóficas que se revelam “historicamente verdadeiras”.

Não é comum essa concepção de “trabalho intelectual”. O trabalho pedagógico na modernidade capitalista afirma outra orientação. No capítulo um destacamos como a certificação profissional ocupa hegemonicamente as mentalidades dos sujeitos pedagógicos e as estratégias das unidades de produção de conhecimento. Gramsci apresenta uma alternativa ao percurso formativo mediado pela mercadoria. Por essa razão, sentiu-se na obrigação de desenvolver um novo campo semântico e hermenêutico. Nessa condição analisa o papel da linguagem, das línguas e do conhecimento popular ou senso comum.

As línguas possibilitam a abertura de universos humanos; elas são as chaves que abrem o conhecimento de um povo, a sua trama sociovinculante, porque é sua expressão imediata e reflexiva. Mas, refletir sobre as línguas e a linguagem impõe, primeiramente, como alerta Gramsci, refletir sobre o senso comum e o bom senso, porque a linguagem é um produto das relações sociais e se desenvolve articuladamente na prática cotidiana, de forma difusa e arbitrária como nos dialetos.

A principal importância que Gramsci atribui ao senso comum não é que nele encontramos a causa significativa daquela transição que impulsiona o deslocamento das formas desagregadas do conhecimento às formas unitárias e coerentes, mas o fato muito mais limitado de que “em uma série de juízos, o senso comum identifique a causa exata,

simples e imediata, não se deixando desviar por fantasmagorias e obscuridades metafísicas, pseudoprofundas, pseudocientíficas etc.” (GRAMSCI, 1981, p. 35). Desde o século XVII e XVIII percebeu-se que nele “existia certa dose de ‘experimentalismo’ e de observação direta da realidade, ainda que empírica e limitada” (ibidem, p. 35).

A relação entre os elementos abordados por Gramsci anteriormente facilita, metodicamente, entender a relação entre linguagem, línguas e senso comum, com base na filosofia da práxis: como um “bloco cultural e social” que evoluindo da reprodução das condições materiais de existência atinge o momento ético-político, a superestrutura. Para isso Gramsci faz as seguintes ponderações:

- No extremo limite, /.../ todo ser falante tem uma linguagem pessoal e própria, isto é, um modo pessoal de pensar e sentir;
- A cultura, /.../, unifica uma maior ou menor quantidade de indivíduos em estratos numerosos, em contatos mais ou menos expressivos que se estendem entre si em diversos graus etc.; estas diferenças e distinções histórico-sociais refletem na linguagem comum [e desenham um bloco cultural-social total];
- A ‘linguagem’ é essencialmente um nome coletivo: ela não pressupõe uma coisa ‘única’, nem no tempo nem no espaço. Linguagem significa também cultura e filosofia (ainda que no senso comum) e, portanto, o fato ‘linguagem’ é, na realidade, uma multiplicidade de fatos mais ou menos organicamente coerentes e coordenados (GRAMSCI, 1981, p. 36).

A cultura assume, por essa via, um papel de integração das diversas cadeias difusas de sociabilidades formando a mentalidade do sentido comum, de objetivo comum, pois todo ato político é também cultural e encarna, além de uma concepção de mundo, um limite implícito e enquadrado dentro das possibilidades da ação coletiva. Dessa forma o indivíduo é o reflexo prático da política em geral e da mentalidade cultural.

A cultura e a filosofia, na concepção da *filosofia da práxis*, deixam o seu pedestal no Olímpio para imiscuir-se à vida profana dos seres humanos. Nesse entrelaçamento têm objetividade, mas também subjetividade, têm atos de vontade, vontade que move a teoria social de Gramsci sobre o lugar do trabalho pedagógico no projeto marxiano de emancipação humana. Trabalho pedagógico como “atividade prático-coletiva”:

[Na] atividade prática [coletiva]: todo ato histórico não pode deixar de ser realizado pelo ‘homem coletivo’, isto é, ele pressupõe a obtenção de uma unidade ‘cultural social’ pela qual uma multiplicidade de vontades desagregadas, com fins heterogêneos, se solidificam na busca de um mesmo fim, sobre a base de uma idêntica e comum concepção do mundo (geral e particular, atuante transitoriamente -por meio da emoção- ou permanentemente, de modo que a base intelectual esteja tão radicada, assimilada e vivida que possa se transformar em paixão). Já que assim ocorre, revela-se a

importância da questão lingüística geral, isto é, da obtenção coletiva de um mesmo ‘clima’ cultural (GRAMSCI, 1981, p. 37).

*A filosofia da práxis* compreende que o ato educativo emancipador se realiza nas mais amplas formas de sociabilidade, nos diversos complexos sociais, especialmente “nas unidades culturais sociais” ou unidades de produção e apropriação social de conhecimentos.

Mas nos espaços sociais onde vigoram as concepções do senso comum há uma resistência, uma tensão, uma reação sintomática ao conhecimento emancipador, à medida que o conhecimento subjacente às concepções do senso comum é historicizado; isto é, forçado a se transformar em bom senso: crível, questionável, visto como resultado da produção do “homem coletivo” e não mais como produto de um ato de magia. Essa é a contribuição mais fecunda do conhecimento emancipador: desnudar o percurso da produção sociohistórica do conhecimento que encarna as concepções do mundo e da vida; processo que explica como o conhecimento se transforma em norma de conduta.

Esse processo é o mesmo processo que abre o ser humano para as concepções unitárias e coerentes do mundo. Nele o conhecimento do senso comum é questionado incessantemente, forçando o senso comum a formular novas justificativas e buscar novos fundamentos para suas concepções contestadas. Nessa busca o senso comum reavalia e

revitaliza a unidade teoria e prática, adquire autoconsciência dos fundamentos que justificam suas condutas, resultando todo esse processo na objetivação do bom senso.

O bom senso, as concepções de mundo e da vida elaboradas em tal processo forjam as potencialidades de uma cultura superior, uma linguagem mais universal, utilizada por todos os membros de uma comunidade, como código coletivo, e que se contrapõe ao dialeto. É por meio da linguagem universal que a cultura se expande e integra a ação prático-moral e técnico-científica à diversos complexos sociais, objetivando a subjetividade e subjetivando a objetividade, nos planos de sociabilidade.

O fato de viver em sociedade significa subordinar-se, absolutamente, ao processo de aprendizagem. Para Gramsci, a aprendizagem é o processo apurador do senso comum. Ela se efetiva, teoricamente, nas modernas

doutrinas e práticas pedagógicas, segundo as quais a relação entre professor/aluno é uma relação ativa, de vinculações recíprocas, e que, portanto, todo professor é sempre aluno e todo aluno, professor. [E mais, em] toda relação de 'hegemonia' -uma unidade intelectual e uma ética adequada a uma concepção do real, que superou o senso comum e se tornou crítica- é necessariamente uma relação pedagógica, que se verifica não apenas no interior de uma nação, entre as diversas forças que a compõem, mas em todo campo internacional e mundial,

entre conjuntos de civilizações nacionais e continentais (GRAMSCI, 1981, p. 37).

Nessa interação entre o intranacional e o internacional se estabelecem, necessariamente, vivências que conformam as personalidades independentemente dos estratos sociais a que estão vinculadas as pessoas, se nos estratos superiores ou subalternos. Gramsci tem uma percepção abrangente dos limites precisos das “relações pedagógicas”, das formações pedagógicas e do trabalho pedagógico no contexto da modernidade capitalista. Na sua acepção, a produção e apropriação social do conhecimento compreende uma “relação ativa entre um filósofo individual e o ambiente cultural que ele quer modificar, ambiente que reage sobre o filósofo e –obrigando-o a uma permanente autocrítica– funciona como professor” (GRAMSCI, 1981, p. 37). Observa-se, nestas análises, a amplitude que Gramsci atribui a docência.

1º) Nesse extrato de texto evidencia-se a diferença básica entre a concepção de Marx e Gramsci sobre a ambivalência do conhecimento. Enquanto Marx o concebe como intrínseco à força de trabalho e vê na capacidade produtiva o pressuposto básico da valorização do capital. Gramsci observa a dimensão ético-política do conhecimento, na dialética da história e na política. Ele reconhece, dessa forma, que o enriquecimento da capacidade produtiva desenvolve-se

no interior de um campo de “luta cultural”, envolvendo “unidade intelectual e ética adequada”, tendo em vista a “relação hegemônica” no processo de “vida real”, Mais do que isso, mesmo sob a dominação do fetichismo das mercadorias e da reificação da personificação das formas sociais mercantis, nas “relações pedagógicas”, entre os sujeitos pedagógicos, há espaço para a emancipação. Esta relaciona-se as “vinculações recíprocas” dos sujeitos pedagógicos em conseguir superar o localismo e o regionalismo – e situá-las no âmbito do “conjunto de civilizações nacionais e continentais”.

Essas relações que se estabelecem nas práticas educativas, formativas ou pedagógicas exigem pressupostos: liberdade, autonomia, disciplina, atividades coletivas. É em tais atividades e com tais pressupostos que se forma historicamente o “filósofo gramsciano”,

*/.../ um filósofo consciente de que a sua personalidade não se limita à sua individualidade física, mas é uma relação social ativa de modificação de ambiente<sup>48</sup> cultural /.../. A unidade entre ciência e vida é uma unidade ativa, somente nela se realiza a liberdade de pensamento; ela é uma relação mestre/aluno, uma relação entre filósofo e o ambiente no qual se atua e de*

---

<sup>48</sup> Para Gramsci, “ambiente é o conjunto das relações de que o indivíduo faz parte” (GRAMSCI, 1981, p. 40).

onde se extraem os problemas necessários para colocar e resolver: isto é, é a relação filosofia/história (GRAMSCI, 1981, p. 38).

Todas essas questões que compreendem a sua *concepção dialética da história*, sobre a trinitária relação entre conhecimento, filosofia e política, elaboração de categorias que dão forma a sua *filosofia da práxis*, levam Gramsci a uma problemática ontológica mais universal: a natureza do ser humano. Enfim, pergunta Gramsci: “o que é o homem?”.

Responder a esta pergunta nos remete a tudo que já foi discutido até aqui, pois a concepção de ser humano, a proposição “conhece-te a ti mesmo”, acompanha a própria gênese da filosofia; da Antiguidade clássica a nossos dias. É da autoconsciência do ser do homem que se imprimiu, desde sempre, a luta entre as concepções filosóficas, em suas diferentes versões. Foi através dela que se efetivaram as principais culturas.

Normalmente as filosofias espiritualistas e idealistas respondem a essa pergunta de forma metafísica, isto é, extraem da complexidade do homem a sua historicidade. E representam o “homem singular”, a projeção de cada momento singular do homem, em uma ilusão do homem universal e genérico, compartilhando com esta ilusão. O que pode ser definido como hipóstase.

A apropriação dessa problemática e sua solução pela *filosofia da práxis* contrastam com aquelas filosofias na exata medida em que

pretende mudar o ambiente do homem, reconhecendo essa transformação como um processo evolutivo da história da humanidade. Com o propósito de alcançar a emancipação humana na modernidade capitalista.

Para a *filosofia da práxis* essa problemática se coloca como o devenir humano: “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” (GRAMSCI, 1981, p. 38). Retornamos com tal questão à pergunta básica dos *Pontos Preliminares de Referência*, analisados anteriormente: “é preferível ou não termos consciência da concepção a que nos vinculamos, já que em qualquer ato, explícito ou implicitamente, há o suporte de uma concepção de mundo”. Essa opção expressa, no seu ato originário, a condição de sujeito autônomo e livre; determina todo o processo do complexo desenvolvimento da personalidade.

Como a opção da *filosofia da práxis* é pela emancipação, ela concebe o homem como um processo ativo no mundo: “o homem é um processo, precisamente o processo de seus atos” (ibidem, p. 38).

[Para Gramsci esta não é uma problemática] abstrata e ‘objetiva’; ela decorre da preocupação sobre nós mesmos e sobre os outros; e de querermos saber, de acordo com o que vimos e refletimos, aquilo que somos, aquilo que podemos ser, se realmente -e dentro de que limites- somos ‘criados por nós mesmos’, da nossa vida, do nosso destino (GRAMSCI, 1981, p. 38).

Por outro lado, apesar de utópica, a *filosofia da práxis* não é ilusionista. Concebe a emancipação como tendência dos acontecimentos reais; tampouco se prende a nostalgias históricas, como o mito do bom selvagem rousseauiano. Para Rousseau, por exemplo, existiu o “bom selvagem”, que a propriedade privada destruiu. A *filosofia da práxis* é mais realista do que romântica, ela quer “saber do que queremos ‘hoje’, nas condições de hoje, da vida ‘de hoje’, e não de uma vida qualquer e de um homem qualquer” (GRAMSCI, 1981, p. 38).

A concepção da *filosofia da práxis* gramsciana apropria-se da problemática do ser humano em termos históricos e não apenas especulativos, ou seja, o homem não é apenas aquilo que se representa no pensamento, mas, fundamentalmente, o que é realmente. Gramsci considera relevante pensar a psicologia no âmbito da política: “a vontade e a sua atividade concreta na criação de si mesmo e de sua vida” (ibidem, p. 38).

Desta forma totalizante questiona a religião, especialmente o catolicismo, apontando a contraditoriedade que existe entre a fé religiosa, a concepção de mundo e a norma de conduta pregada pelos sacerdotes ortodoxos, ao proporem as Sagradas Escrituras como um tratado ético que serve de conduta a seus fiéis.

Em Deuteronômio, 22, por exemplo, “Acerca dos filhos desobedientes”, por atribuir todo mal ao indivíduo, a norma para todo filho que desobedeça a seus pais é o “apedrejamento”:

Se alguém tiver um filho contumaz e rebelde, que não obedece a voz de seu pai e à de sua mãe, e, ainda castigado, não lhes dá ouvido, pegarão ele seu pai e sua mãe e o levarão aos anciãos da cidade, à sua porta e lhes dirão: Este nosso filho é rebelde e contumaz, não dá ouvidos à nossa voz: é dissoluto e beberrão.

Então todos os homens da sua cidade o apedrejarão, até que morra; assim eliminarás o mal do meio de ti: todo o Israel ouvirá e temerá (DEUTERONÔMIO, 1969, p. 216).

Se a fé não deve ser questionada e todos os versículos bíblicos são normas que devem ser obedecidas, imagina-se a chacina que seria cometida hoje se fossem mortos todos os filhos que não obedecessem a seus pais. Esse princípio, como muitos que fundamentam o cristianismo, deriva da concepção filosófica que “coloca a causa do mal no próprio homem individual, isto é, concebe o homem como indivíduo bem definido e limitado” (ibidem, p. 39). Este princípio não fundamenta apenas o cristianismo, mas também outras concepções de mundo que “limitam o indivíduo à sua individualidade e o espírito como sendo esta individualidade” (GRAMSCI, 1981, p. 39). O liberalismo clássico e o neoliberalismo de hoje se fundamentam neste princípio ético do individualismo.

*A filosofia da práxis*, distintamente das concepções religiosas, mormente o catolicismo,

concebe o homem como uma série de relações ativas (um processo), no qual, se a individualidade tem a máxima importância, não é, todavia, o único elemento a ser considerado. A humanidade que se reflete em cada individualidade é composta por diversos elementos: 1) o indivíduo; 2) a natureza e 3) os outros homens (ibidem, p. 39).

Já aludimos ao fato de o ser humano ser considerado um ser social e histórico. De a existência de um ser humano apenas ser possível vinculada a outros seres humanos. Vínculos que consubstanciam objetivos comuns e complementares, mediados pela linguagem, pelo trabalho etc., e que determinam o agir prático-moral e técnico-científico. Mas todas as mediações e o próprio ser humano se transformam nessa dinâmica. O ser humano interage também com a natureza, que é uma interação, nos mesmos termos, historicamente determinada, por um conjunto de mediações que delimitam a arbitrariedade dessa interação, através do trabalho e da técnica<sup>49</sup>. Tanto a interação entre seres humanos como a interação dos seres humanos com a natureza não obedecem a regras mecânicas, mas são fundamentalmente dinâmicas e ativas.

É nessa dinâmica, segundo Gramsci, que o filósofo se revigora:

---

<sup>49</sup> “Técnica não é só o conjunto de noções científicas aplicadas na indústria /.../, mas também os instrumentos ‘mentais’, o conhecimento filosófico” (ibidem, p. 41).

O verdadeiro filósofo [é] -e não pode deixar de ser- nada mais do que o político, isto é, o momento ativo que modifica o ambiente /.../ entendo por *ambiente* o conjunto das relações sociais de que o indivíduo faz parte. Se a própria *individualidade* é o conjunto destas relações, modificar a própria personalidade significa modificar o conjunto destas relações (GRAMSCI, 1981, p. 40, grifos nossos).

Como para Gramsci o conhecimento é conquistado por um processo que envolve a “individualidade viva” e esta se desenvolve na interação entre seres humanos, compreender o processo ontogenético do ser humano na história é uma condição primordial para dar sentido emancipatório à dinâmica societal na modernidade capitalista. Isto é, desenvolver a capacidade para agir com liberdade e autonomia no “âmbito das instituições de vida livre”. Essa condição multiplica as potencialidades políticas, as possibilidades de ampliação da hegemonia das classes subalternas.

Verifica-se então, com a concepção gramsciana, que o ponto de vista da *filosofia da práxis* rejeita os sentidos das concepções abstratas de ser humano. E os procura na processualidade sociohistórica. O ser humano é concebido como seu próprio criador, uma criação coletiva que se efetiva de forma complexa, e não de forma individual, limitada e definida. É o homem coletivo, sujeitos vinculados a determinadas relações sociais, os formadores da humanidade.

Em Gramsci, a sociedade não é um ser abstrato, mas tramas, fluxos, fixos e feixes de relações que se estabelecem entre os seres humanos e, simultaneamente, abrem possibilidade para outras tramas, fluxos, fixos e feixes. A essa concepção dinâmica e ativa só pode ter acesso uma capacidade de compreensão ativa, predisposta a conhecê-la como tal, e superar as formas desagregadas e dogmáticas de conhecimento do senso comum que impedem a realização do projeto emancipatório na modernidade.

Gramsci faz questão de sublinhar que a consciência ativa deve ser considerada em sua tríade que define a humanidade: autoconsciência do homem individual que estabelece, permanentemente, relações com outros seres humanos e que interagem com a natureza.

Desta forma Gramsci crítica as filosofias mecanicistas, idealistas e religiosas, porque a *filosofia da práxis* não se prende a qualquer determinismo ou abstração conceitual e ideal, tampouco à fé dogmática; muito pelo contrário. É a complexa metamorfose do ser humano a verdadeira história do ser humano: o ser humano é uma totalidade sociohistórica em processo incessante.

A *filosofia da práxis* se propõe em sua perspectiva entender a dinâmica política da modernidade. Mas em que essa dinâmica pode comprometer o projeto emancipatório da modernidade? Como a *filosofia da práxis* enxerga os obstáculos ao projeto emancipatório na modernidade?

Para responder a essas questões Gramsci desenvolveu categorias próprias, um campo semântico e hermenêutico original, que dá sentido a sua *concepção dialética da história*. O que lhe permitiu aprofundar em detalhes e rigor as ações práticas e necessárias que conduzem a uma realidade societal emancipada. Em seu empreendimento teórico conturbado ele procura responder essas questões. Desde a concepção gramsciana da política, o que entende pro momento catártico: o processo que explica a transição do plano econômico ao plano ético-político. Essas reflexões na nossa maneira de ver, contribuem para entender para a ambivalência do conhecimento no âmbito da cultura, e revela uma transição que leva na acepção de Gramsci, à emancipação humana. Outra contribuição importante, na mesma direção, é sua concepção de intelectual, o esclarecimento de como este se articula com a organização da cultura e com a própria estrutura da modernidade.

## CONCLUSÕES PROVISÓRIAS

Os problemas e soluções enfrentados no percurso investigativo desta pesquisa, que elegeu como objeto a processualidade do trabalho pedagógico ou o enriquecimento da força de trabalho no âmbito da problemática da ambivalência do conhecimento no projeto emancipatório da modernidade, em Marx e Gramsci, nos instigam a persistir no aprofundamento das lacunas levantadas por esta investigação. Nossas inferências e indagações deixam mais questionamentos que resultados. Apenas transparecem sínteses provisórias e a certeza de que há muito caminho a percorrer. É que não se chega a seu limiar apenas com teoria.

Muitas vezes duvidamos da nossa capacidade de equacioná-lo satisfatoriamente. E essa dúvida persiste. O objeto pode ser abordado de diversos ângulos. A análise de seu conteúdo não se esgota no momento particular de uma etapa acadêmica.

O empreendimento consistiu em apreendermos a dinâmica da ambivalência do conhecimento no projeto emancipatório da modernidade, apoiados em algumas categorias da teoria social marxiana e gramsciana. Priorizamos algumas categorias propostas por Marx e Gramsci. Por outro lado, houve um esforço implícito de manter presentes as implicações da teoria marxiana e gramsciana, o *corpus* categorial dessas teorias, com o debate contemporâneo sobre o conhecimento, sobretudo, o debate em torno do que se tem enunciado de “sociedade ‘capitalista’ do conhecimento”.

Tendo em mente esse debate, decidimos construir uma perspectiva sobre a produção e apropriação social do conhecimento, mas sob os fundamentos categoriais da teoria social marxiana e gramsciana. Criticamos e ressaltamos as possibilidades de o conhecimento contribuir, como categoria teórica e prática, para a realização do projeto emancipatório na modernidade. E explicamos porque, historicamente, ele tem se revelado muito mais como obstáculo, do que favorável a realização deste projeto.

Na análise do fetichismo e da reificação observamos que o conhecimento assume um papel relevante na modernidade. Embora Marx não tenha tratado da concreticidade do conhecimento, nos termos da teoria social que desenvolveu, apoiados em Hodgskin, podemos desenvolvê-la a extrair conseqüências importantes sobre a plítica do capital para o conhecimento na modernidade.

Sob esse aspecto o conhecimento ocupa um papel relevante na modernidade. Ele é mercadorizado. Como mercadoria não deixa de apresentar aquele duplo aspecto, ou ambivalência, anunciado por Marx (1980a) em O Capital: como valor de uso, atende, especificamente, às necessidades e carecimentos; e como valor de troca apresenta contradições forjadas na trama dialética entre relações de produção e formas sociais, para viabilizar a exploração da força de trabalho e a expropriação do conhecimento acumulado por ela, o capital tem que desenvolver uma política: a “coisificação” ou a personificação das formas sociais das mercadorias. Estas são objetivações das relações

sociais de produção. Na medida em que as mercadorias se desprendem das relações sociais e ganham o mercado, ascendem à condição de fetichismo de mercadoria e podem, com esse mecanismo, ser vividas como identidade pelas pessoas, podem ser personificadas; dessa forma, reificam as relações intersubjetivas.

Inúmeras teorias concorrem e disputam o *status* e a autoridade dessa explicação, outras tantas negam a problemática da emancipação. De fato é uma problemática que envolve duas outras categorias que parecem esgotadas pela hegemonia do capitalismo: a história e a utopia. Justamente o que constitui o tripé da teoria social marxiana: emancipação, história e utopia. Mas que aparecem plasmadas pelas influências da filosofia hegeliana e feuerbachiana, do socialismo utópico francês e da economia política inglesa. Influências que deixaram marcas profundas e cicatrizes na teoria social marxiana. Por essa razão, consideramos por bem investigar a trajetória da teoria social marxiana e verificar o que ela tem de particular com as categorias apontadas acima.

Verificamos com essa incursão que existe uma *politicidade* que funciona como fermento da teoria. Ela se caracteriza pela busca em ajustar o abstrato com o concreto. E faz deste, do concreto, o princípio da verdade. A teoria é ancorada na realidade do mundo. Para Marx, o pensamento é expressão do ser.

Posicionar o pensamento nesses termos implicou uma reviravolta na filosofia. Isto é, o ponto a partir do qual a filosofia social se

metamorfoseia em teoria social. A diferença entre uma e outra, para Marx, é que a especulação ou metafísica, o idealismo alemão que tanto criticou, fez da história uma história cujo móbil foi concebido como Espírito, por Hegel; e fez do materialismo um naturalismo cujo móbil foi concebido como Humanismo, por Feuerbach. Marx, que viveu a historicidade de seu tempo e sobre as influências da mentalidade iluminista, deu conseqüência ao pensamento. Para tanto, fundiu a história com o materialismo e temperou essa fusão com o espírito jacobino e a crítica da economia política, mantendo as bases do humanismo de Feuerbach. E assim se armou teoricamente para realizar o projeto emancipatório na modernidade.

As leituras que fizemos dessa trajetória apontaram a necessidade, mais uma vez, de criticar a crítica que apresenta a teoria social marxiana como reducionista, como produtivista. Mas o alvo, que não tivemos condições de desenvolver aqui, era travar um debate com a teoria do agir comunicativo de Habermas, não no sentido de mostrar as diferenças e os pontos divergentes que afastam Marx de Habermas e vice-versa; queríamos elucidar a convergência e complementaridade entre as racionalidades e a crítica da economia política. Tínhamos em mente buscar tal convergência, mediados por Gramsci, pela categoria gramsciana da catarse e do princípio educativo do trabalho. Se tal estudo, nesse momento, teve que ser postergado, avançamos no que consideramos o mais rico da teoria social marxiana, a sociologia da luta de classes.

A sociologia da luta de classes foi explicitada no capítulo dois através das reflexões das categorias de fetichismo, ideologia e hipóstase. No capítulo um coube-nos enunciar essa sociologia, revelando seu teor político acerca do conhecimento – o que ressaltamos como *politicidade do conhecimento* –, em contraposição à acusação, insustentável, de ser o marxismo uma forma de economicismo. No capítulo dois “descobrimos” o que persiste “encoberto”: a politização do conhecimento pelo capital, isto é a ambivalência do conhecimento na modernidade capitalista. A política do capital feita na esfera da produção e apropriação do conhecimento através da dialética entre relações de produção e formas sociais. As armas do capital utilizadas aqui são o fetichismo e a reificação. No âmbito da cultura a arma do capital é a ideologia; e no âmbito específico da política e da epistemologia, a hipóstase.

Na análise do fetichismo e da reificação observamos que o conhecimento assume um papel relevante na modernidade. Embora Marx não tenha tratado da concreticidade do conhecimento, nos termos da sociologia que desenvolveu, apoiados em Hodgskin, podemos desenvolvê-la e extrair conseqüências importantes sobre a política do capital para o conhecimento na modernidade, sempre sob a estratégia da reprodução sociometabólica do capital.

Sob esse aspecto o conhecimento ocupa um papel relevante na modernidade. Ele é mercadorizado. Como mercadoria não deixa de apresentar aquele duplo aspecto, ou ambivalência, anunciada por Marx

(1980a) em *O Capital*: como valor de uso, atende, especificamente, às necessidades do gênero humano; e como valor de troca apresenta contradições forjadas na trama dialética entre relações de produção e formas sociais. Para viabilizar a exploração da força de trabalho e a expropriação do conhecimento acumulado por ela, o capital tem que desenvolver uma política: a “coisificação” ou a personificação das formas sociais das mercadorias. Estas são objetivações das relações sociais de produção. Na medida em que as mercadorias se desprendem das relações sociais e ganham valor de mercado, ascendem à condição de fetichismo de mercadoria e podem, com esse mecanismo, ser vividas como identidade pelas pessoas, podem ser personificadas; dessa forma, reificam as relações intersubjetivas.

No capítulo primeiro, para explicar a ambivalência do conhecimento na modernidade capitalista recorreremos a essas categorias desenvolvidas por Marx. Aplicamos a teoria social marxiana a processualidade do trabalho pedagógico. E descobrimos a eficiência da política do capital para controlar o que se constitui como riqueza na modernidade capitalista: o conhecimento. Esse controle, como expusemos, ocorre sob dois eixos: privado e estatal. Da mesma maneira que Marx expôs em *O Capital*, em termos abstratos, a trama dessa política analisando a mercadoria, procuramos, em termos concretos e aproximativos, “descobrir” como essa política se realiza por uma forma social que incorpora todas as características da mercadoria, que é o certificado do conhecimento conferido à força de trabalho discente e a

força de trabalho docente, no processo de produção e apropriação do conhecimento-mercadoria.

Com a teoria sociológica de Marx e a concepção de conhecimento de Hodgskin, construímos o modelo do fetichismo e reificação do processo de produção e apropriação social de conhecimentos, para explicitar o que esse modelo encobre: a exploração da força de trabalho e a expropriação do conhecimento que esta força de trabalho acumulou durante o percurso formativo escolar, que a enriqueceu e a valorizou.

Sobre a categoria fetichismo e reificação, Marx põe em relevo a ambivalência do conhecimento na tensão dialética entre relações de produção e formas sociais.

A ambivalência do conhecimento se apresenta de uma forma diferente na perspectiva gramsciana. Gramsci concebe emancipação mediada pelo conhecimento em termos ético-políticos. Ele articula três dimensões sociais em sua filosofia da práxis: conhecimento, política e cultura.

Diferentemente de Marx, que apresenta as relações concretas de trabalho como estranhamento e desumanização, Gramsci vê aspectos libertadores no mundo do trabalho, inclusive no lócus fabril, na produção propriamente capitalista. Em sua visão, a atividade produtiva é concomitantemente um processo formativo que desenvolve a personalidade dos produtores. A atividade laboral é dotada de um princípio educativo que possibilita ampliar a concepção de mundo dos produtores. Quando é o caso, desenvolve a personalidade autônoma;

quando não, forma personalidade subalterna. O trabalho proporciona conhecimento ao produtor e, dessa forma, cultura, ainda que restrita à cultura do trabalho.

Constatamos neste estudo que a sociologia gramsciana, diferentemente da de Marx, explora outras possibilidades oferecidas pela ambivalência do conhecimento. O conhecimento assume uma dimensão universal. Em Marx o conhecimento se mantém demasiadamente preso às relações de produção. Ou embutido na força de trabalho, na capacidade produtiva, ou subjacente às teorias e filosofias sociais. No capítulo primeiro fizemos um esforço para formular como se efetiva a produção social do conhecimento para Marx, a partir da teoria do fetichismo e da reificação. Em Gramsci o procedimento foi discutir a sua compreensão político-pedagógica do conhecimento.

Gramsci apresenta uma concepção original sobre o desenvolvimento intelectual. A ambivalência do conhecimento é posta pela dialética entre a técnica e a política. Isto é, a formação intelectual, que inclui a formação para o trabalho, não se resume à formação da força de trabalho potencial para atuar como capital variável nas unidades econômicas. Esta formação também desenvolve a capacidade política da força de trabalho potencial. De acordo com Gramsci, a produção e apropriação de conhecimentos também desenvolvem a capacidade de dirigente, a capacidade de organização social. Esse aspecto formativo é importante porque Gramsci tem como pressuposto

que as pessoas participam de um determinado grupo social, o que não se pode evitar. O conhecimento amplia as possibilidades de a pessoa produzir, mas também de atuar no âmbito dos grupos sociais, elevando sua compreensão técnica, mas também ético-política. O que ocorre no momento catártico, no processo evolutivo de uma visão que se desloca do senso comum para o bom senso, da necessidade para a liberdade.

Em todas as formas de sociabilidade Gramsci vê esta ambivalência entre técnica e política operar através do conhecimento. Ele destaca as potencialidades para essa ambivalência operar o processo de emancipação no âmbito do partido político, que é uma instituição burguesa.

O partido se apresenta para Gramsci como um intelectual moderno. Aquele que é capaz de aglutinar identidade e unidade entre a diversidade de concepções de mundo. E pondo em ação essas concepções de mundo, desencadear um processo de emancipação. A organização do partido, as atividades que nele são desenvolvidas proporcionam a formação técnica e política dos seus militantes. Gramsci vê nisso uma escola para as classes subalternas que almejam construir uma sociedade emancipada na modernidade capitalista.

Não é apenas o partido que tem essa proeza educativa; na concepção de democracia popular ele concebe os conselhos e o que chama de “instituições de vida social” como espaços capazes de articular a técnica e a política para desenvolver a concepção de mundo dos produtores. As atividades nesses espaços sociais são importantes

porque elevam as concepções de mundo restritas dos produtores, normalmente locais ou regionais, a uma visão cosmopolita e universal. Essa elevação da consciência, para Gramsci, é capaz de influenciar a vontade. Esta é outra problemática ausente em Marx: a influência da ampliação da dialética entre técnica e política sobre a vontade. Se a concepção que decorre da dialética entre técnica e política eleva através do conhecimento a consciência do produtor, Gramsci observa que o conhecimento também comporta a dimensão da vontade, um aspecto subjetivo importante na ambivalência que marca o ponto de vista gramsciano sobre o conhecimento, resultante da relação da técnica com a política.

Baseado nos resultados apresentados até aqui, este estudo permite-nos concluir que o conhecimento ocupa um lugar relevante na teoria social marxiana e gramsciana, no que tange à emancipação. Está associado a dois movimentos, que, longe de ambíguos, preferimos caracterizá-los como ambivalentes. Em termos genéricos, abstratos ou universais, quando visto na perspectiva do desenvolvimento das forças produtivas, o conhecimento contribui para a evolução societal, para elevar o ser humano de uma situação encerrada nas necessidades, para uma situação histórica, vivenciada na fruição das potencialidades humanas universais.

Por esse prisma, o conhecimento alimenta e vivifica a utopia marxiana da emancipação humana. Mas por outro ângulo, quando consideramos as particularidades e as determinações históricas, ele

perde, parcialmente, a força libertadora e transforma os sujeitos produtores de conhecimento-mercadoria em alcova do capital. Este é o obstáculo mais ruinoso à realização do projeto emancipatório da modernidade mediado pelo conhecimento.

Gramsci ampliou a perspectiva emancipatória da teoria social marxiana quando alargou a compreensão do conhecimento dentro da trama da dialética entre a técnica e a política. E observou que na processualidade do trabalho pedagógico, além das unidades formativas controladas pelo Estado e pelo capital, existe uma infinidade de instituições quando são desenvolvidos e produzidos conhecimentos. Ele percebeu claramente que o conhecimento não se reduz ao processo de enriquecimento e valorização da força de trabalho potencial. Está imbricado à esfera ético-política que é importante considerar quando se tem em vista que a emancipação não se efetiva apenas por um processo de ruptura explosiva, mas processual. E admitindo o postulado da emancipação processual, a categoria hegemonia preenche um aspecto importante. Mais uma vez a produção e apropriação social de conhecimentos se apresentam como vitais: estão na base da construção de um projeto hegemônico de emancipação social das classes subalternas na modernidade capitalista, que implica saber produzir e saber governar.

**REFERÊNCIAS**

- ALTVATER, E. *O preço da riqueza*. São Paulo: Ed. da UNESP, 1995.
- ANDERSON, P. *Considerações sobre o marxismo ocidental: nas trilhas do materialismo histórico*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2004.
- ANTUNES, R. *Os sentidos do trabalho: ensaios sobre a afirmação e a negação do trabalho*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2000, p. 135-183.
- \_\_\_\_\_. *Adeus ao Trabalho? Ensaio sobre as metamorfoses e a centralidade no mundo do trabalho*. São Paulo: Cortez, 1995.
- ANTUNES, R. & RÊGO, W.D. L. (Orgs.). *Lukács um Galileu no século XX*. 2ª edição. São Paulo: Boitempo, 1999.
- ARENT, H. *A condição humana*. 5ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1991.
- ARISTÓTELES. *Política*. 2ªed. Brasília: Ed. da UNB, 1988.
- ARRIGHI, G. *O longo século XX: dinheiro, poder e as origens de nosso tempo*. Rio de Janeiro: Contratempo; São Paulo: Ed. UNESP, 1996.
- ARROYO, M. G. Revendo os vínculos entre trabalho e educação: elementos materiais da formação humana. In: SILVA, T. T. (Org.) *Trabalho, educação e prática social: por uma teoria da formação humana*. Porto Alegre: Artes Médicas, 1991.
- ASSOUN, P. L & RAULET, G. *Marxismo e teoria crítica*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1981.
- BEJAMIN, W. *A modernidade e os modernos*. Rio de Janeiro: Tempo brasileiro, 2000.
- BERGER P. & LHCKMANN, T. *A construção social da realidade: tratado de sociologia do conhecimento*. 8ª ed. Rio de Janeiro/Petrópolis: Vozes, 1985.
- BOBBIO, N. *O futuro da democracia: uma das regras do jogo*. 3ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.
- \_\_\_\_\_. *Estado, governo e sociedade: para uma teoria geral da política*. 2ª ed. São Paulo: Paz e Terra, 1987.

- BOBBIO, N. & BOVERO, M. *Sociedade e Estado na filosofia política moderna*. 2ª ed. São Paulo: Ed. Brasileira.
- BRAYNER, F. *A sedução do marxismo*. Recife, 1997. mimeo.
- BRAUDEL, F. *Civilização material, economia e capitalismo séculos XV–XVIII*. São Paulo: Martins Fontes, 1995.
- \_\_\_\_\_. *História e ciências sociais*. 6ª edição. Lisboa: Presença, 1990.
- BUEY, Francisco F. et al. *Actualidad del pensamiento político de Gramsci*. Barcelona: Ed. Grijalbo, (Colección. “Teoría de Realidad”), 1977.
- CAILLÉ, A. *Antropologia do dom: o terceiro paradigma*. Petrópolis/Rio de Janeiro: Vozes, 2002.
- CASTELLS, M. *A sociedade em rede*. São Paulo: Paz e Terra, vol. I, 2000.
- COHEN, I. Teoria da estruturação e práxis social. In: GIDDENS, A & J., TURNER (Orgs.). *Teoria social hoje*. São Paulo: Ed. UNESP, 1999. p. 393-446.
- COMENIUS. *Didática Magna*. Tradução de Ivo Castilho Bebedetti. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- CORDEIRO, Renato C. *Da Riqueza das Nações à Ciência das Riquezas*. São Paulo: Loyola, 1995.
- COUTINHO, C. N. *Gramsci: um estudo sobre seu pensamento político*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2003.
- \_\_\_\_\_. *Marxismo e política: a dualidade de poderes e outros ensaios*. 2ª ed. São Paulo: Cortez, 1996.
- \_\_\_\_\_. *A dualidade de poderes: estado, revolução e democracia na teoria marxista*. 2ª ed. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1987.
- DELLA VOLPE, G. *Crítica da ideologia contemporânea*. São Paulo: Edições Mandacaru, 1989.
- \_\_\_\_\_. *Rousseau e Marx: a liberdade igualitária*. Lisboa: Edições 70, 1982.

DURKHEIM, É. *Da divisão do trabalho social*. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

DEUTERONÔMIO. In: *Bíblia Sagrada*, [Sem local de publicação], 1969, p. 216.

DÍAS, G. G. *La concepción del hombre en Marx*. Espanha/Salamanca: Ediciones Sígueme, 1975.

EIRADO SILVA, M. L do. *Natureza humana, homem, indivíduo: de Marx a Foucault*. Rio de Janeiro/FGV: Instituto de Estudos Avançados em Educação (IESAE), 1989, Mimeografado.

ELIAS, N. *O processo Civilizador*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1994.

ENGELS & MARX. *Escritos da juventud de Frederico Engels*. Tradução e organização de Wenceslao Roces. México: Fondo de Cultura Económica, 1981.

ENRIQUEZ, E. *Da horda ao Estado: psicanálise do vínculo social*. Rio de Janeiro: Zahar, 1990.

FERRETTI, C. J. Educação para o trabalho. In: FERNANDES, R. (Org.) *O trabalho no Brasil no limiar do século XXI*. São Paulo: Ed. LTr, 1995.

FREIDSON, E. *O renascimento do profissionalismo*. São Paulo: EDUSP, 1998.

FREINET, C. *A educação do trabalho*. São Paulo: Martins Fontes, 1988.

FEUERBACH, L. *Princípios da filosofia do futuro: e outros escritos*. Lisboa: Edições 70, 1988a.

\_\_\_\_\_. *A essência do cristianismo: Ludwig Feuerbach*. São Paulo/Campinas: Papyrus, 1988b.

\_\_\_\_\_. *Manifestes philosophiques*. Paris: Presses Universitaires de France, 1973.

FOUCAULT, M. *Arqueologia do saber*. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 2002a.

- \_\_\_\_\_. *Problematização do sujeito: psicologia, psiquiatria e psicanálise*. 2ª edição. Rio de Janeiro: Forence Universitária, 2002.
- FREDERICO, C. *O jovem Marx: as origens da ontologia do ser social*. São Paulo: Cortez, 1995.
- GADAMER, H. G. *Verdade e método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Rio de Janeiro/Petrópolis: Vozes, 1997.
- GENTILI, P. A macdonaldização da escola: a propósito de “Consumindo o outro”. In: COSTA, M. V. (Org.). *Escola básica na virada do século: cultura, política e educação*. 2ª ed. São Paulo: Cortez, 2000.
- GERTH, H. H. & MILLS, C. W. (Org.). *Max Weber: Ensaio de Sociologia*. 5ª ed. Rio de Janeiro: Editora Guanabara, 1982
- GIDDENS, A. *Modernidade e identidade*. Rio de Janeiro: Ed. Jorge Zahar, 2002.
- \_\_\_\_\_. A vida em uma sociedade pós-tradicional. In: BECK, U. In: BECK, U. (Org.) *Política, tradição e estética na ordem social moderno*. São Paulo: Ed. UNESP, 1997, p. 74-133.
- \_\_\_\_\_. *As conseqüências da modernidade*. São Paulo: Ed. UNESP, 1991.
- GODBOUT, J. T. *O espírito da dádiva*. Rio de Janeiro: Editora da Fundação Getúlio Vargas, 1999.
- GODELIER, M. *O enigma do dom*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001, p. 19-162.
- GORZ, A. *Adeus ao proletariado: para além do socialismo*. Rio de Janeiro: Forence-Universitária, 1987.
- GORZ, A. (Org.). *Crítica da divisão do trabalho*. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 1980.
- GRAMSCI, A. *Poder, Política e Partido*. São Paulo: Brasiliense, 1990.
- GRAMSCI, A. *Os Intelectuais e a organização da cultura*. 6ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1988a.
- \_\_\_\_\_. *Maquiavel, a política e o estado moderno*. 6ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1988b.

\_\_\_\_\_. *A Concepção Dialética da História*. 4ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1981.

\_\_\_\_\_. *Antologia*. Lisboa: Estampa, vol. II, 1974.

\_\_\_\_\_. El instrumento de trabajo. In: *Antologia*. Lisboa: Estampa, vol. II, 1974, p. 66-71.

GRAMSCI, A. & BORDIGA, A. *Conselhos de Fábrica*. São Paulo: Brasiliense, 1973.

HABERMAS, J. *Verdade e justificação: ensaios filosóficos*. São Paulo: Edições Loyola, 2004.

\_\_\_\_\_. *Teoría de la acción comunicativa*. 4ª edición. Madrid: Taurus, Vol. I-livro I (2003a); Vol. I.- livro II (2003b)

\_\_\_\_\_. *La lógica de las ciencias sociales*. 3ª edición. Madrid: Tecnos, Reimpresão, 2002a.

\_\_\_\_\_. *Teoria y práxis: estudos de filosofia social*. 4ª ed. Madrid: Tecnos, Reimpresão, 2002b.

\_\_\_\_\_. *A crise de legitimação do capitalismo tardio*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2002c.

\_\_\_\_\_. *Racionalidade e Comunicação*. Lisboa: Edições 70, 2002d.

\_\_\_\_\_. Excurso sobre o envelhecimento do paradigma da produção In: *O discurso filosófico da modernidade: doze lições*. São Paulo: Martins Fontes, 2000, p. 109-119.

\_\_\_\_\_. *Técnica e ciência como "ideologia"*. Lisboa: Edições 70, 1997.

\_\_\_\_\_. *Para a reconstrução do materialismo histórico*. 2ª edição. São Paulo: Brasiliense, 1990, p 11-46 e 111-162.

\_\_\_\_\_. *Conhecimento e interesse*. Rio de Janeiro: Guanabara, 1987, p. 9-87.

HAESLER, A. A demonstração pela dádiva: abordagens filosóficas e sociológicas. In: MARTINS, P. H. (Org.). *A dádiva entre*

*os modernos*: discussão sobre os fundamentos e as regras do social. Rio de Janeiro/Petrópolis: Vozes, 2002, p. 137-160.

HARVEY, D. *Condição pós-moderna: uma pesquisa sobre as origens da mudança cultural*. 9ª ed. São Paulo: Edições Loyola, 2000.

\_\_\_\_\_. *Los limites del capitalismo y la teoria marxista*. México: Fondo de Cultura Económica, 1990.

HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do espírito*. 5ª ed. Rio de Janeiro/Petrópolis: Vozes, 2000.

\_\_\_\_\_. *Princípios da Filosofia do Direito*. 2ª ed. Lisboa: Martins Fontes, 1976.

\_\_\_\_\_. Introdução à história da filosofia. In: *Hegel*. São Paulo: Abril Cultural, (Coleção *Os pensadores*) 1974, p. 321-398.

HELLER, A. *Teoría de las necesidades en Marx*. 2ª ed. Barcelona: Provença, 1986.

HELLER, A. & FEHÉR, F. *A condição política pós-moderna*. 2ª edição. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.

HELMUT, T. *Além da modernidade? para a globalização de uma esperança conscientizada*. Petrópolis/RJ: Vozes, 1998.

HENRIQUES, L. S. N. Notas sobre a relação entre ciência e ontologia. In: *Temas de Ciências Humanas*. São Paulo, nº 4, 1978, p. 27-40.

HOBBS, T. *Leviatã ou matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil*. 3ª ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

HOBBSBAWM, E. *Mundos do Trabalho: novos estudos sobre história operária*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

HODGSKIN, T. *A defesa do trabalho contra as pretensões do capital ou a improdutividade do capital demonstrada em relação às presentes associações de jornaleiros*. 2ª ed. São Paulo: Nova Cultural, (Coleção *Os Economistas*), 1986, p. 289-336.

KONDER, L. *O futuro da filosofia da práxis: o pensamento de Marx no século XXI*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

KOSÍK, K. *Dialética do Concreto*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1969.

KUHN, T. S. *A estrutura das revoluções científicas*. São Paulo: Editora Perspectiva, 2000.

LACLAU, E. & MOUFFE, C. *Socialist strategy: where next? Marxism today*, January, 1981, 17-22.

LASKI, H. J. *O manifesto comunista de Marx e Engels*. Rio de Janeiro: Zarhar editores, 1978.

LANSSHUT & MAYER. Introducción. In: *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*. Buenos Aires: Editorial Claridad, 1989, p. 9-10.

LESSA, S. *Mundo dos homens: trabalho e ser social*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2002.

\_\_\_\_\_. *A ontologia de Lukács*. Maceió: EDUFAL. 1997.

LICHTHEIM, G. *Los orígenes del socialismo*. Barcelona: Editorial Anagrama, 1970.

LÖWY, M. *A teoria da revolução no Jovem Marx*. Petrópolis/Rio de Janeiro: Vozes, 2002.

LOSURDO, D. *Hegel, Marx e a tradição liberal: liberdade, igualdade, Estado*. São Paulo: Ed. UNESP, 1998.

LUKÁCS, G. *Estética*. 2ª ed. Barcelona: Grijalbo, v 4, 1982.

\_\_\_\_\_. *História e consciência de classe: estudos de dialética marxista*. Porto: Publicações escorpião, 1974.

\_\_\_\_\_. *Ontologia do ser social: a falsa e verdadeira ontologia de Hegel*. São Paulo: Livraria Editora Ciências Humanas, 1979a.

\_\_\_\_\_. *Ontologia do ser social: os princípios ontológicos fundamentais de Marx*. São Paulo: Livraria Editora Ciências Humanas, 1979b.

\_\_\_\_\_. As bases ontológicas do pensamento e da atividade do homem. In: *Temas de Ciências Humanas*. São Paulo, nº 4, 1978a, p. 1-18.

MAAR, W. L. A formação em questão: Lukács, Marcuse e Adorno. In: ZUIN, Antonio A. S. et. All. *Educação danificada: contribuição à teoria crítica da educação*. Petrópolis/RJ: Vozes, 1997, p.45-88.

MARCÁRIO, J. *A categoria totalidade em questão*. Ceará: UECE, 2004. Mimeografado.

MACPHERSON, C.B. *A teoria política do individualismo possessivo: de Hobbes até Locke*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

MANDEVILLE, B. *La fabula de Las Abejas o los vicios privados hacen la prosperidad pública*. México: Fondo de Cultura Económica, Primera Reimpresión, 2001.

MARKERT, W. (Org.). *Teoria de educação do Iluminismo: conceito de trabalho e do sujeito*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1994.

MARX, K. *A questão judaica*. 3ª edição. São Paulo: Centauro, 2002.

\_\_\_\_\_. *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*. Buenos Aires: Editorial Claridad, 1989.

\_\_\_\_\_. *Capítulo VI Inédito de O Capital: resultados do processo de produção imediata*. São Paulo: Editora Moraes, 1985a.

\_\_\_\_\_. *O capital: crítica da economia política*. 2ª edição. São Paulo: Nova Cultural, (Coleção Os Economistas), 1985b, V. 1, Tomo 1 e 2.

\_\_\_\_\_. *Manuscritos: economia y filosofía*. Madrid: Alianza Editorial, 1984.

\_\_\_\_\_. *O capital: crítica da economia política*. São Paulo: Abril Cultural. Vol. I-livro I (1983 a); Vol. I.- livro II (1983b); Vol III- livro I (1983c); Vol. III- livro II (1983d).

\_\_\_\_\_. *Para a crítica da economia política: salário, preço, lucro, o rendimento e suas fontes*. São Paulo, Abril Cultural, 1982.

\_\_\_\_\_. *O capital: crítica da economia política*. 6ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1980a.

\_\_\_\_\_. *A ideología alemã*. São Paulo: Martins fontes, 1980b.

\_\_\_\_\_. *Marx: la guerra civil en Francia*. Moscu/Espanha: Editorial Progreso, 1980c.

\_\_\_\_\_. *(Grundrisse) segunda mitad: Karl Marx líneas fundamentales de la crítica de la economía política*. Baelona; Buenos Aires e México, D.F.: Crítica Grupo Editorial Grijaldo, v. 22, 1978.

\_\_\_\_\_. *(Grundrisse) primera mitad: Karl Marx líneas fundamentales de la crítica de la economía política*. Baelona; Buenos Aires e México, D.F.: Crítica Grupo Editorial Grijaldo, v. 21, 1977.

MARX, K. *A sagrada família: crítica da crítica crítica contra Bruno Bauer e consortes*. 2ª edição. Lisboa: Editorial Presença; São Paulo: Livraria Martins Fontes, sem data de publicação [sem ano de publicação].

\_\_\_\_\_. *Obras escolhidas*. São Paulo: Editora Alfa-Omega, 3 Volume [sem ano de publicação].

MARX, K. & ENGELS, F. *Textos sobre educação e ensino*. 2ª ed. São Paulo: Moraes, 1992.

MALLERTEIN, I. Análise dos sistemas mundiais. In GIDDENS, A & J., TURNER (Org.). *Teoria social hoje*. São Paulo: Ed. UNESP, 1999, p. 447-470.

MAUSS, M. *Ensaio sobre a dádiva*. Lisboa/Portugal: Edições 70, 2001.

MASON, L. F. *História da ciência: as principais correntes do pensamento científico*. Rio de Janeiro: Ed. Globo, 1962.

MARCUSE, H. *Tecnologia, guerra e fascismo*. São Paulo: Fundação Ed. UNESP, 1999, p. 21-104.

\_\_\_\_\_. *A ideologia da sociedade industrial*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1982.

MÁRKUS, G. *Marxismo y "antropología"*. Barcelona: Grijalbo, 1974a.

\_\_\_\_\_. *A teoria do conhecimento no jovem Marx*. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra, 1974b.

MARTINS, P. H. (Org). *A dádiva entre os modernos: discussão sobre os fundamentos e as regras do social*. Petrópolis/RJ: Vozes, 2002.

MERQUIOR, J. G. *O marxismo ocidental*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1987.

MÉSZÁROS, I. *Para além do capital: rumo a uma teoria da transição*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2002.

\_\_\_\_\_. *Marx: a teoria da alienação*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1981.

MILIBAND, R. Análise de classes. In GIDDENS, A & J., TURNER (Org). *Teoria social hoje*. São Paulo: Ed. UNESP, 1999, p. 471-502.

MONDOLFO, R. *Marx y marxismo: estudos histórico-críticos*. México: Fondo de Cultura Econômica, 1986.

NETTO, J. P. *Crise do socialismo e ofensiva neoliberal*. 2ª ed. São Paulo: Cortez, 1995.

MORIN, E. *Ciência com consciência*. 5ª ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001.

NAPOLEONI, C. *Lições sobre o capítulo VI (Inédito) de Marx*. São Paulo: Livraria Editora Ciências Humanas, 1981.

NETTO, J. P. *Marxismo impenitente: contribuição à historia das idéias marxistas*. São Paulo: Cortez, 2004.

NOSELLA, P. *A escola de Gramsci*. Porto Alegre: Artes Médicas, 1992.

OFFE, C. *Capitalismo desorganizado: transformações contemporâneas do trabalho e da política*. 2ª ed. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1994.

\_\_\_\_\_. *Trabalho e sociedade: problemas estruturais e perspectivas para o futuro da “sociedade do trabalho”*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2 v., 1989.

\_\_\_\_\_. *Problemas estruturais do Estado capitalista*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro 1984.

OLIVEIRA, B. *O trabalho educativo: reflexões sobre paradigmas e problemas do pensamento pedagógico brasileiro*. São Paulo/Campinas: Autores Associados, 1996.

OLIVEIRA, F. de. *A economia da dependência imperfeita*. 5ª ed. Rio de Janeiro: Ed. Graal, 1989.

\_\_\_\_\_. *Os direitos do antivalor: a economia política da hegemonia imperfeita*. Petrópolis/RJ: Vozes, 1998.

\_\_\_\_\_. *Elegia para uma re(li)gião: sudene, nordeste. O planejamento e conflito de classes*. 6ª ed. Rio de Janeiro: Paz e terra, 1993.

\_\_\_\_\_. *A economia brasileira: crítica a razão dualista*. 5ª ed. Petrópolis/RJ: Vozes, 1987.

PARO, V. H. A natureza do trabalho pedagógico. São Paulo: *Revista da Faculdade de Educação*, v. 19, n 1, jan/jun., 1993, p. 103-109.

\_\_\_\_\_. *Administração escolar: introdução crítica*. São Paulo: Cortez, 1986.

POLANY, K. *A grande transformação: as origens de nossa época*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Campos, 2000.

POULANTZAS, N. *O estado, o poder, o socialismo*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1985.

PORTELLI, H. *Gramsci e o bloco histórico*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977.

QUIRINO, C. G. & SOUZA, M. T. S. R. de. *O pensamento político clássico: Maquiavel, Hobbes, Locke, Montesquieu, Rousseau*. São Paulo: Biblioteca Básica de Ciências Sociais, v. 2, 1980.

QUIRINO, C. G. Tocqueville; sobre a liberdade e a igualdade e Textos de Tocqueville. In: WEFFORT, F. C (Org.). *Os clássicos da política*. 3ª ed. São Paulo: Ed. Ática, 2º vol., 1991, p. 149-188.

REALE, G. & ANTISERI, D. *História da filosofia*. 5ª ed. São Paulo: Paulus, Vol. I-livro I (1990 a); Vol. II.- livro II (1990b); Vol III- livro III (1990c).

ROUANET, S. P. *Mal-estar na modernidade: ensaios*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

*As razões do iluminismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987, p. 11-36, 147-192 e 217-228.

\_\_\_\_\_. *Imaginário e dominação*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1978.

ROUSSEAU, J. –J. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens; Discurso sobre as ciências e as artes*. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

RUBIN, I. I. *A teoria marxista do valor*. São Paulo: Brasiliense, 1980.

SANTOS, José H. *Trabalho e Riqueza na Fenomenologia do Espírito de Hegel*. São Paulo: Loyola, 1993.

SILVA, T. T. (Org.). *Trabalho, educação e prática social: por uma teoria da formação humana*. Porto Alegre: Artes Médicas, 1991.

SMITH, A. *A riqueza das nações: investigação sobre sua natureza e suas causas*. 2ª ed. São Paulo: Abril Cultural, vol. I, 1985.

SCHAFF, A. *A sociedade informática: as conseqüências sociais da segunda revolução industrial*. 4ª ed. São Paulo: UNESP/Brasiliense, 1995.

SOCIEDADE BÍBLICA DO BRASIL. *A Bíblia Sagrada*, Rio de Janeiro: Sociedade Bíblica do Brasil, 1969.

SOUZA SANTOS, B. (Org.). *Pela mão de Alice: o social e político na pós-modernidade*. São Paulo: Cortez, 1997.

TEIXEIRA, A. *Utópicos, heréticos e malditos: os precursores do pensamento social de nossa época*. Rio de Janeiro: Record, 2002.

THIELEN, H. *Além da modernidade?: para a globalização de uma esperança conscientizada*. Rio de Janeiro/Petrópolis: Vozes, 1998.

THOMPSON, E. P. *Miséria da teoria ou um planetário de erros: uma crítica ao pensamento de Althusser*. Rio de Janeiro: Zahar, 1981.

THOMPSON, E. P. O tempo, a disciplina do trabalho e o capitalismo. In: SILVA, T. T. (Org) *Trabalho, educação e prática social: por uma teoria da formação humana*. Porto Alegre: Artes Médicas, 1991.

TOCQUEVILLE, A. de. *A democracia na América: sentimentos e opiniões: de uma profusão de sentimentos e opiniões que o estado social democrático fez nascer entre os americanos*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

\_\_\_\_\_. *A democracia na América: leis e costumes de certas leis e certos costumes políticos que foram naturalmente sugeridos aos americanos por seu estado social democrático*. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

\_\_\_\_\_. *O antigo regime e a revolução*. 2ª edição. São Paulo: Ed. Abril Cultural, 1979.

VILLARREAL, M. A. R. *Sociologia de la profesion de graduado social*. 2002, 331f. (Tese de Doutorado em Sociologia) - Universidad de Alicante. Espanha.

VIZENTINI, P. G. F. (Org.). *A grande crise: a nova (des)ordem internacional dos anos 80 aos anos 90*. Rio de Janeiro/ Petrópolis: Vozes, 1992.

WRIGHT, E. O. et al. *Reconstruindo o marxismo: ensaios sobre a explicação e teoria da história*. Rio de Janeiro/Petrópolis: Vozes, 1993.

WEBER, M. *Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva*. 3ª ed. Brasília: Ed. da UNB, 2000, v.I, p 19-23, 52-55, 68-138, v.II: p. 1-153 e 187-580.

\_\_\_\_\_. *A Ética protestante e o espírito capitalista*. 4ª ed. São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1985.

\_\_\_\_\_. *Ensaio de Sociologia*. 5ª ed. Rio de Janeiro: Editora Guanabara, 1982.