

UNIVERSIDADE TECNOLÓGICA FEDERAL DO PARANÁ
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM TECNOLOGIA

DAYANI CRIS DE AQUINO

**A INFLUÊNCIA DA DIVISÃO DO TRABALHO E DA TROCA
MERCANTIL NO MODO DE CONHECER DO SER SOCIAL**

TESE

CURITIBA
2015

DAYANI CRIS DE AQUINO

**A INFLUÊNCIA DA DIVISÃO DO TRABALHO E DA TROCA
MERCANTIL NO MODO DE CONHECER DO SER SOCIAL**

Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Tecnologia da Universidade Tecnológica Federal do Paraná, como requisito parcial para obtenção do título de Doutor em Tecnologia. Área de concentração: Tecnologia e trabalho.

Orientador: Prof. Dr. Domingos Leite Lima Filho

CURITIBA
2015

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação

A657i Aquino, Dayani Cris de
2015 A influência da divisão do trabalho e da troca mercantil no modo de conhecer o ser social / Dayani Cris de Aquino.-- 2015.
129 f.: il.; 30 cm

Texto em português, com resumo em inglês.
Tese (Doutorado) - Universidade Tecnológica Federal do Paraná. Programa de Pós-graduação em Tecnologia, Curitiba, 2015.
Bibliografia: f. 126-129.

1. Teoria do conhecimento. 2. Ontologia. 3. Divisão do trabalho. 4. Bolsa de mercadorias. 5. Consciência. 6. Materialismo. 7. Evolução social. 8. Tecnologia - Teses. I. Lima Filho, Domingos Leite, orient. II. Universidade Tecnológica Federal do Paraná - Programa de Pós-graduação em Tecnologia. III. Título.

CDD 22 -- 600

Biblioteca Central da UTFPR, Câmpus Curitiba



TERMO DE APROVAÇÃO

Título da Tese Nº 27

A Influência da Divisão do Trabalho e da Troca Mercantil no Modo de Conhecer do Ser Social

por

Dayani Cris de Aquino

Esta tese foi apresentada às 14h00 do dia **24 de agosto de 2015** como requisito parcial para a obtenção do título de DOUTORA EM TECNOLOGIA, Área de Concentração – Tecnologia e Sociedade, Linha de Pesquisa – Tecnologia e Trabalho, Programa de Pós-Graduação em Tecnologia, Universidade Tecnológica Federal do Paraná. A candidata foi arguida pela Banca Examinadora composta pelos professores abaixo assinados. Após deliberação, a Banca Examinadora considerou o trabalho APROVADO (aprovado, aprovado com restrições, ou reprovado).

Prof. Dr. Nilson Marcos Dias Garcia
(UTFPR)

Prof. Dr. Claus Magno Germer
(UFPR)

Prof. Dr. Francisco Paulo Cipolla
(UFPR)

Prof^ª. Dr^ª. Maria de Fátima Rodrigues
Pereira

Prof. Dr. Domingos Leite Lima Filho
(UTFPR)
Orientador



Viso da coordenação:

Prof^ª. Dr^ª. Faimara do Rocio Strauhs
Coordenadora do PPGTE

OBS: O documento original encontra-se arquivado na secretaria do PPGTE.



“Não é a consciência dos homens que determina seu ser; é o ser social que, inversamente, determina sua consciência.” (Karl Marx)

DEDICO À

Meus pais, Paiche e Dorildo

Meu irmão, Dorildo Junior (in memoriam)

“As pessoas têm estrelas que não são as mesmas. Para uns, que viajam, as estrelas são guias. Para outros, elas não passam de pequenas luzes. Para outros, os sábios, são problemas. Para o meu negociante, eram ouro. Mas todas essas estrelas se calam. Tu porém, terás estrelas como ninguém... Quero dizer: quando olhares o céu de noite, (porque habitarei uma delas e estarei rindo), então será como se todas as estrelas te rissem! E tu terás estrelas que sabem sorrir! Assim, tu te sentirás contente por me teres conhecido. Tu serás sempre meu amigo (basta olhar para o céu e estarei lá). Terás vontade de rir comigo. E abrirá, às vezes, a janela à toa, por gosto... e teus amigos ficarão espantados de ouvir-te rir olhando o céu. Sim, as estrelas, elas sempre me fazem rir!” (Antoine de Saint-Exupéry)

AGRADECIMENTOS

Agradeço, primeiramente, ao prof. Domingos por ter me dado seu voto de confiança ao me aceitar como orientanda neste programa de pós-graduação e ter, pacientemente, acompanhado e orientado as diversas mudanças de rumo que a presente tese já tomou. Agradeço, em especial, a compreensão e o carinho dispensados por ocasião do período em que me ausentei em razão do falecimento do meu irmão.

Agradeço, também, aos membros da banca de qualificação, prof. Claus, prof. Cipolla, prof^a Maria de Fátima e prof. Nilson, por terem aceitado a tarefa de ler o presente trabalho e elaborar sugestões de melhoria.

Agradeço, em especial, ao prof. Claus e ao prof. Cipolla, – com os quais compartilhei as primeiras dúvidas sobre a temática central desta tese, embora o objeto de estudo final tenha se configurado muito diferente das discussões iniciais – por terem sempre me influenciado e me estimulado a seguir no difícil campo de pesquisa marxista.

Agradeço a todos os meus familiares que me apoiaram, me incentivaram e me ajudaram nas tarefas práticas do dia a dia para que eu pudesse me dedicar na finalização deste trabalho. Agradeço, em especial, ao Paulo, à Ana, à dona Paiche, ao seu Dorildo e à dona Tere, por cuidarem com todo carinho do meu filho, Raí, enquanto eu me ausentava para finalizar o trabalho.

RESUMO

AQUINO, Dayani Cris. A influência da divisão do trabalho e da troca mercantil no modo de conhecer do ser social. 2015. 129 f. Tese (Doutorado em Tecnologia) – Programa de Pós-Graduação em Tecnologia, Universidade Tecnológica Federal do Paraná. Curitiba, 2015.

O objetivo deste trabalho é analisar os elementos que influenciaram a transformação do modo de conhecer do ser social ao longo da história. Partimos da indicação de Marx e Engels, acerca da relação entre a consciência e o mundo material, em que afirmam que é o ser social que determina a consciência. Sendo o ser social determinado pelas atividades práticas que realiza, e sendo a práxis produtiva a atividade fundamental de produção e reprodução da vida material, delimitamos nosso objeto a dois elementos: a divisão do trabalho e a troca mercantil. Nossa hipótese se expressa por meio de uma metáfora: antes o conhecimento era um espelho inteiro, porém embaçado. Depois, ele se torna um espelho quebrado, porém com cada pedaço mais nítido. Argumentaremos que a divisão do trabalho “quebra o espelho” transformando o conhecimento de totalidade (espelho inteiro) em unilateralidade (espelho quebrado em vários pedaços). E a troca mercantil “limpa o espelho” transformando o conhecimento que antes era superficial (embaçado) em um conhecimento mais profundo (límpido), por meio da relação entre abstração real e abstração do pensamento. Concluímos que a divisão do trabalho e a troca mercantil transformaram o modo de conhecer de algo mais empírico para algo mais abstrato.

Palavras-chave: Conhecimento; divisão do trabalho; troca mercantil.

ABSTRACT

AQUINO, Dayani Cris. The influence of division of labor and commodity Exchange in the way of to know of social being. 2015. 129 f. Tese (Doutorado em Tecnologia) – Programa de Pós-Graduação em Tecnologia, Universidade Tecnológica Federal do Paraná. Curitiba, 2015.

The objective of this study is to analyze the factors that influenced the transformation of the social being mode of knowing throughout history. We start from the statement of Marx and Engels on the relationship between consciousness and the material world, affirming that it is the social being that determines consciousness. If the social being is determined by the practical activities, and if the productive practice is the fundamental activity of production and reproduction of material life, we delimit our object to two elements: the division of labor and commodity exchange. Our hypothesis is expressed through a metaphor: before the knowledge was a full mirror, but blurry. Then it becomes a broken mirror, but with each piece clearer. We will argue that the division of labor "break the mirror" transforming the totality of knowledge (full mirror) in one-sidedness (mirror broken into several pieces). And the commodity exchange "clean the mirror" transforming knowledge that was superficial (blurry) on a deeper knowledge (clear), through the relationship between real abstraction and abstraction of thought. We conclude that the division of labor and commodity exchange turned the mode of knowing something more empirical to something more abstract.

Key words: Knowledge, division of labor, commodity exchange.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	9
1. O MATERIALISMO HISTÓRICO E O MODO DE CONHECER.....	16
1.1. A CONCEPÇÃO EPISTEMOLÓGICA DE MARX.....	20
1.2. A VIDA MATERIAL E A CONSCIÊNCIA	23
1.3. A RELAÇÃO ENTRE TRABALHO E CONSCIÊNCIA	26
1.4. A METÁFORA DO ESPELHO: UMA HIPÓTESE SOBRE A TRANSFORMAÇÃO NO MODO DE CONHECER DO SER HUMANO	35
2. A DIVISÃO DO TRABALHO E O MODO DE CONHECER	40
2.1. DIVISÃO E ALIENAÇÃO DO TRABALHO	40
2.1.1. As divisões do trabalho	40
2.1.2. Alienação do trabalho e trabalho alienado	45
2.2. A DIVISÃO DO TRABALHO E A CONSCIÊNCIA	49
2.2.1. A divisão do trabalho e a unilateralização da atividade produtiva.....	49
2.2.2. A unilateralização da atividade produtiva e a determinação da consciência.....	54
2.2.3. A ideologia como consciência unilateral.....	57
2.2.4. A divisão do trabalho e a aparente autonomização da consciência.....	60
2.3. A DIVISÃO DO TRABALHO E A QUEBRA DO ESPELHO	63
2.3.1. Os modos de produção e os modos de conhecer	64
2.3.2. O trabalhador manual e intelectual no capitalismo	69
3. A TROCA MERCANTIL E O MODO DE CONHECER	75
3.1. SOHN-RETHEL E UMA TEORIA MATERIALISTA DO CONHECIMENTO	77
3.1.1. O conceito de abstração em Marx.....	81
3.1.2. O conceito de abstração real de Sohn-Rethel.....	84
3.1.3. O conceito de síntese social e a abstração real	95
3.1.4. Síntese social, forma mercadoria e lei do valor	102
3.2. A TROCA MERCANTIL E O DESEMBAÇAMENTO DO ESPELHO.....	108
CONCLUSÃO.....	114
REFERÊNCIAS	124

INTRODUÇÃO

Grande parte do conhecimento produzido no capitalismo, que muitos costumam chamar de “Ciência Moderna”, tem três características marcantes, principalmente quando comparado ao conhecimento produzido pelos povos mais primitivos¹: 1) ele é segmentado em várias áreas diferentes e desconectadas, nas quais cada especialista conhece em profundidade sua área específica; 2) é expresso de forma abstrata por meio de conceitos, fórmulas e teorias que, geralmente, são transmitidas sem conexão imediata com a prática; 3) decorrente das duas características anteriores, a existência de instituições específicas (como a escola, a universidade etc.) e profissionais específicos (como professores, especialistas, etc.) torna-se um item diferenciador. Ao contrário disto, temos o conhecimento dos povos primitivos, que não se dividia em muitas áreas, apenas umas poucas que coincidiam com sua função dentro da “tribo”: caçar, pescar, coletar, cuidar das crianças e idosos etc.; e tão pouco era expresso de forma abstrata, muito pelo contrário, era transmitido empiricamente, e, em grande parte, apenas verbalmente, aos seus descendentes, uma vez que não existiam instituições específicas responsáveis por esta transmissão.

É da observação deste fenômeno que surge o objeto da presente tese. O interesse é analisar dois elementos econômicos que influenciaram a transformação no modo de conhecer do ser humano ao longo da história, desde as sociedades primitivas até o capitalismo contemporâneo. Estes elementos são a divisão do trabalho e a troca mercantil.

Nas sociedades primitivas o conhecimento parece ter sido resultado da atuação empírica do indivíduo, enquanto que, no capitalismo, a “Ciência Moderna” parece ser resultado da capacidade que o ser humano desenvolveu de abstrair da experiência imediata e adentrar no campo das hipóteses, testando-as com o auxílio de instrumentos, também abstratos, tal como a matemática.

¹ Consideramos como povos ou sociedades primitivas o mesmo que Marx e Engels consideram como sociedade tribal, isto é, sociedades onde a propriedade da terra é comum, a divisão do trabalho é pouco desenvolvida e não há troca mercantil entre os indivíduos. (MARX e ENGELS, 2007, p. 89)

Antes de tudo é preciso mencionar algo sobre os termos “Ciência” e “Ciência Moderna”. O termo “Ciência” pode provocar muita polêmica se tentarmos defini-lo de forma restrita. Por exemplo, argumentar que certa teoria é científica e outra não utilizando apenas critérios como o método ou a dominância que a teoria exerce sobre aqueles que detêm o poder ou, ainda, pelo resultado teórico ter se demonstrado incorreto ao longo do tempo, traz como resultado apenas uma disputa insolúvel entre correntes de pensamento. Além disso, e mais importante, esses critérios tem como fundamento a ideia, ingênua, de que a “Ciência” é um tipo de conhecimento superior, indiscutível e disponível apenas para os “iniciados”. Nossa concepção de “Ciência” vai ao sentido contrário e, por isso, é muito mais ampla. Consideramos que a “Ciência” é apenas mais uma forma de conhecimento que coexiste com outras formas como, por exemplo, o conhecimento popular, o conhecimento indígena e assim por diante. Para nós é “Ciência” qualquer tentativa de explicar um fenômeno por ele mesmo, sem utilizar explicações divinas, supersticiosas, míticas ou místicas. Neste sentido lato, os primeiros cientistas que temos conhecimento, por meio da herança escrita que nos deixaram, foram os filósofos gregos (como Thales, fundador da escola Jônica), que passam a “oferecer uma explicação geral da natureza sem invocar a ajuda de qualquer poder fora da natureza.” (FARRINGTON², *apud* SOHN-RETHEL, p. 99).

Portanto, consideramos que existiu uma “Ciência Antiga”, uma “Ciência Medieval” e que existe uma “Ciência Moderna”. A diferença entre elas já foi satisfatoriamente explanada na tese de Paolo Rossi que considera a existência de “uma forte descontinuidade entre a tradição científica medieval e a ciência moderna” tornando “legítimo o uso da expressão ‘revolução científica.’” (ROSSI, 2001, p. 17). Para Rossi a ciência antiga e medieval interpela a natureza a partir do “mundo da cotidianidade” enquanto a ciência moderna faz isso a partir de “condições artificiais”, por meio de “experimentos construídos artificialmente a fim de confirmar ou desmentir teorias.” (ROSSI, 2001, p. 17). Essa definição de Rossi nos chamou atenção porque vai de encontro com o fenômeno que observamos ao comparar o conhecimento dos

² FARRINGTON, Benjamin. **Science in Antiquity**. Oxford: Oxford University Press, 1969, p. 17-20.

povos primitivos, definido por nós como *mais empírico*, ao conhecimento dos modernos, a “Ciência Moderna”, definida como *mais abstrata*. Mais empírico porque baseado no mundo das experiências cotidianas; mais abstrato porque produzido em condições artificiais. Assim, Rossi define a “Ciência Moderna” como um conhecimento que “não nasceu no campo da generalização de observações empíricas, mas no terreno de uma análise capaz de abstrações, isto é, capaz de deixar o nível do sentido comum, das qualidades sensíveis e da experiência imediata.” (ROSSI, 2001, p. 34).

Analisar a influência que a divisão do trabalho e a troca mercantil tiveram, e ainda tem, nas transformações do modo de conhecer do ser social, nos parece importante porque nos oferece uma base para discutir que caminhos o conhecimento humano, sobretudo a ciência moderna, deve seguir para se tornar instrumento útil na superação do modo de produção vigente. A ciência moderna, do modo como está constituída hoje, na forma de ciência burguesa, não oferece possibilidade de emancipação humana porque está voltada para os interesses de valorização do capital e não para as necessidades de desenvolvimento pessoal dos indivíduos. Neste sentido, uma análise dos seus elementos determinantes, ainda que incompleta, pode nos indicar novos modos de agir.

A fim de analisar o objeto proposto, qual seja, a investigação acerca dos elementos econômicos que influenciaram a transformação no modo de conhecer humano, este trabalho está estruturado em três capítulos, além desta introdução. O capítulo 1, que constitui a base teórica e filosófica deste trabalho, está preocupado em mostrar o que é o conhecimento humano e como ele é produzido de acordo com o materialismo histórico. Sabemos que, no materialismo de Marx e Engels, são as condições materiais de vida que determinam a consciência do ser social. E é no âmbito da consciência que se insere a problemática do conhecimento e, portanto, da ciência moderna. A leitura d’*A Ideologia Alemã* nos mostrou que os elementos econômicos mais importantes que constituem as condições materiais de vida, e que afetam decisivamente o modo de conhecer humano são a divisão do trabalho e a troca de mercadorias.

A relação entre a divisão do trabalho e o conhecimento constitui o objeto do capítulo 2. Este foi um tópico que Marx e Engels pretendiam estudar, pois chegaram a registrar, n' *A ideologia alemã*, a seguinte anotação para futura investigação: “Influência da divisão do trabalho sobre a ciência” (MARX e ENGELS, 2007, p. 77). Entretanto, não o fizeram.

Toda sociedade humana tem, em algum grau, uma divisão do trabalho estabelecida, seja ela mais simples, entre gênero e idade (frequentemente denominada “divisão natural ou espontânea do trabalho”, que predominou nas sociedades primitivas), ou mais complexa, entre as etapas de um processo produtivo (frequentemente chamada de “divisão manufatureira do trabalho” que está presente no capitalismo contemporâneo).

Este fato tornou natural uma avaliação sempre positiva da divisão do trabalho, já que sua principal implicação é o aumento da produtividade do trabalho e, portanto, o aumento de mercadorias à disposição da sociedade. Um exemplo desta exaltação encontra-se em Adam Smith, logo no primeiro capítulo da *Riqueza das Nações*, onde a divisão do trabalho é apresentada positivamente como causa do aumento da destreza do trabalhador, da economia de tempo no processo produtivo e do desenvolvimento da maquinaria (SMITH, 1986, p. 19).

Embora seja verdade que a divisão do trabalho promove o aumento da produtividade do trabalho, pois permite o alcance de um elevado nível de especialização, é exatamente esta especialização que se constitui o elemento a ser analisado criticamente. Que implicações esta especialização tem sobre o modo de conhecer do ser humano, sobre a capacidade do trabalhador manual e intelectual conhecer a totalidade da realidade e, portanto, sobre o rumo que o conhecimento humano, ou a “Ciência Moderna” está trilhando guiada pela divisão do trabalho?

A relação entre a troca de mercadorias e o conhecimento constitui o objeto do capítulo 3 desta tese. Nos capítulos da seção IV d' *O Capital*, Marx e Engels, mostram

como a ciência e a tecnologia influenciam decisivamente o processo de trabalho³ de uma economia baseada na produção de mercadorias. Entretanto, nem Marx nem Engels, puderam se dedicar a analisar o inverso: a influência que o modo de produção, baseado na mercadoria, tem sobre a ciência e a tecnologia, isto é, sobre o modo de conhecer.

Os estudos marxistas sobre teoria e história do conhecimento surgiram tardiamente em relação a outras correntes de pensamento. Um dos primeiros trabalhos sobre história da ciência e da tecnologia, de referencial marxista, foi *The social and economic roots of Newton's Principia* de Boris Hessen apresentado no II Congresso Internacional de História da Ciência e da Tecnologia em Londres, 1931. Neste trabalho, Hessen faz um detalhado estudo correlacionando o surgimento da teoria mecânica de Newton com as demandas técnicas que o modo de produção capitalista, então nascente, exigiu. Outro trabalho importante nesta área foi de John Bernal, *Science in history*, de 1954, que faz uma revisão da história da ciência desde a antiguidade até a modernidade.

Estes dois autores, apesar de pioneiros, não se dedicaram a analisar a natureza da “Ciência Moderna” enquanto “conhecimento abstrato” e, portanto, enquanto um conhecimento de tipo radicalmente novo quando comparado às formas de conhecimento mais empíricas que predominaram ao longo de toda a história da humanidade. O mérito desta análise pode ser atribuído a Alfred Sohn-Rethel com a obra *Intellectual and manual labour: a critique of epistemology*, publicada pela primeira vez em alemão, em 1970, mas iniciada desde a década de 1920. A principal contribuição de Sohn-Rethel, como será visto no capítulo 3, foi associar as formas abstratas de conhecimento, ou a abstração do pensamento, ao que ele chamou de “abstração real”, definindo esta como uma propriedade do ser social. A abstração real é um resultado da “forma mercadoria”⁴ e, portanto, se constitui outro elemento a ser

³ O processo de trabalho, “deve ser considerado de início independentemente de qualquer forma social determinada.” (...) “Os elementos simples do processo de trabalho são a atividade orientada a um fim ou o trabalho mesmo, seu objeto e seus meios.” (MARX, 1996a, p. 297-298).

⁴ Forma mercadoria é a forma geral que o produto do trabalho humano assume nas sociedades mercantis. A transformação do produto do trabalho humano em mercadoria é explicada por Marx, e

analisado criticamente a fim de entender como o modo de conhecer do ser humano se transformou ao longo do tempo.

A análise destes dois elementos, a divisão do trabalho e a troca de mercadorias, que são elementos do que chamamos de “forma mercadoria”, resultou na hipótese da presente tese, apresentada ainda no capítulo 1. Resumimos nossa hipótese por meio de uma figura de linguagem: a metáfora do espelho⁵.

Nesta comparação o espelho constitui-se o conhecimento humano da modernidade, que inclui a Ciência Moderna. O conhecimento era, nos primórdios da humanidade, como um espelho inteiriço, íntegro, total, porém muito embaçado. Isto significa que apesar de cada ser humano primitivo dominar a totalidade do conhecimento de sua área de atuação (caça, pesca, etc.) esse conhecimento era superficial (embaçado), no sentido de que era conhecido como fazer, por meio da experiência, mas desconheciam-se as relações causais que subjaziam aquele fazer. Essas relações causais só poderiam ser conhecidas a partir dos recursos do pensamento como, por exemplo, a abstração que permite a criação de conceitos e teorias.

Ao longo do desenvolvimento das sociedades humanas esse espelho tornou-se progressivamente mais límpido, ou seja, o conhecimento deixou de ser superficial e tornou-se cada vez mais profundo. Isso se deu graças ao aprofundamento da

precisada, entre chaves, por Engels, no seguinte trecho de *O Capital*: “Para produzir mercadoria, ele não precisa produzir apenas valor de uso, mas valor de uso para outros, valor de uso social. {E não só para outros simplesmente. O camponês da Idade Média produzia o trigo do tributo para o senhor feudal, e o trigo do dízimo para o clérigo. Embora fossem produzidos para outros, nem o trigo do tributo nem o do dízimo se tornaram por causa disso mercadorias. Para tornar-se mercadoria, é preciso que o produto seja transferido a quem vai servir como valor de uso por meio da troca.” (MARX, 1985, p.49)

⁵ Esta metáfora foi inspirada e adaptada do livro de Michel Odent intitulado “A cientificação do amor”. Odent é médico obstetra e pesquisador de temas relacionados à saúde primal (saúde que envolve o período da concepção do embrião ao primeiro ano de vida do bebê). A tese defendida por Odent é a de que o amor (ou a falta dele), ao ser objeto de estudo científico, cujos determinantes devem ser buscados na fisiologia dos hormônios presentes nos eventos do período primal, poderá explicar o comportamento violento e autodestrutivo do ser humano moderno (como casos de depressão, suicídio, esquizofrenia, uso de drogas, poluição ambiental etc.). Odent apresenta sua metáfora do espelho como segue: “A metáfora do espelho é central para nossa descrição do fenômeno que chamamos de ‘cientificação do amor’. As ciências biológicas representam um espelho no qual buscamos um reflexo de nós mesmos. Hoje, o espelho está muito bem polido, mas quebrado em milhares de pedaços. Nosso objetivo é estabelecer conexões entre todos estes pedaços pequeninhos.” (ODENT, 2000, p. 05). Adotamos esta metáfora, mas ampliamos sua utilização para além das ciências biológicas e consideramos que a “Ciência moderna” é um espelho muito bem polido, mas quebrado em milhares de pedaços.

capacidade de abstração do pensamento promovida pela disseminação do intercâmbio de mercadorias, viabilizado pelo surgimento do dinheiro. Apesar de mais límpido esse espelho quebrou-se em milhares de pedaços graças ao aprofundamento da divisão do trabalho. Isto significa que cada ser humano moderno domina apenas uma pequena parte da totalidade do conhecimento envolvido nos diversos processos que dão forma a sua vida, mas conhece esta pequena parte com grande profundidade. Isto vale também para o cientista moderno. Se, por um lado, o conhecimento moderno parece ter “evoluído” no sentido de oferecer explicações profundas sobre diversos temas, por outro lado, ele encontra uma importante barreira ao ter suas áreas de conhecimento levadas ao limite pela divisão do trabalho impedindo, assim, um conhecimento total da realidade e favorecendo, por isso, a produção de ideologias nas mais diversas áreas do conhecimento.

1. O MATERIALISMO HISTÓRICO E O MODO DE CONHECER

Tendo em vista que nosso objeto de pesquisa é a “transformação no modo de conhecer” devemos iniciar a análise investigando o que é o *conhecimento* e *como ele é produzido*, para enfim entender como o modo de conhecer se transformou ao longo da história. Estas duas questões já receberam um extenso tratamento por parte da epistemologia tradicional, geralmente baseada numa filosofia idealista. Os principais filósofos com os quais a teoria marxista dialoga e, na maior parte das vezes se contrapõe, são Kant e Hegel, cujos trabalhos ofereceram o conteúdo necessário ao desenvolvimento das ideias críticas de Marx e Engels e de outros marxistas, entre eles Sohn-Rethel.

O conhecimento, tomado de modo geral, pode ser definido, conforme faz Abbagnano (2007) no seu dicionário de filosofia, como o produto resultante da aplicação de:

uma técnica para a verificação de um objeto qualquer, ou a disponibilidade ou posse de uma técnica semelhante. Por técnica de verificação deve-se entender qualquer procedimento que possibilite a descrição, o cálculo ou a previsão controlável de um objeto; e por objeto deve-se entender qualquer entidade, fato, coisa, realidade ou propriedade. Técnica, nesse sentido, é o uso normal de um órgão do sentido tanto quanto a operação com instrumentos complicados de cálculo: ambos os procedimentos permitem verificações controláveis. (ABBAGNANO, 2007, p. 174)

Neste sentido, o conhecimento⁶ não é apenas algo passível de verificação, mas verificado de fato, seja essa verificação feita de modo simples, a partir apenas dos órgãos do sentido, seja ela feita de modo complexo, a partir do uso da matemática ou de experimentos artificiais. Esta definição de Abbagnano ajuda-nos na delimitação de nosso objeto de estudo na medida em que exclui do nosso campo de análise categorias como, por exemplo, a crença, o mito, a religião etc., uma vez que estas

⁶ Como qualquer outro conceito o conhecimento pode ser definido de modo geral ou no seu sentido filosófico. Abbagnano apresenta um resumo de como se dá a relação e a operação cognitiva em cada corrente filosófica que visa explicar o conhecimento. Assim, as interpretações sobre o conhecimento resumem-se em duas alternativas fundamentais, segundo o autor: “1) essa relação é uma identidade ou semelhança (entende-se por semelhança uma identidade fraca e parcial) e a operação cognitiva é um procedimento de identificação com o objetivo ou de reprodução dele; 2) a relação cognitiva é uma apresentação do objeto e a operação cognitiva é um procedimento de transcendência.” (ABBAGNANO, 2007, p. 174). Abbagnano situa Hegel na primeira alternativa e Kant na segunda.

categorias dispensam qualquer técnica de verificação. A crença, segundo Abbagnano, “é o empenho na verdade de uma noção qualquer ainda que não verificável” enquanto que o conhecimento é resultado de “um procedimento de verificação ou a participação possível em tal procedimento” (ABBAGNANO, 2007, P. 174).

Definindo o conhecimento deste modo podemos pensar no conhecimento dos povos primitivos como aquele que, em alguma medida, passou por um procedimento de verificação, seja ele o mais simples possível. No caso, por exemplo, do conhecimento envolvido na produção de um machado de pedra, os procedimentos de verificação, certamente, não foram os mais sofisticados, mas de alguma maneira foram suficientes para que o indivíduo optasse por produzir machados de pedra e não mais os de madeira. Do mesmo modo, podemos pensar no conhecimento dos povos modernos, tal como a ciência, que conta com instrumentos bastante elaborados para proceder a verificação de um dado objeto.

Para Kant existem dois tipos de conhecimento: o empírico e o *a priori*. A definição de empírico está intimamente ligada à definição de experiência. Abbagnano considera que existem dois significados fundamentais para o termo experiência:

1º) a participação pessoal em situações repetíveis, como quando se diz: ‘x tem experiência de S’, em que S é entendido como uma situação ou estado de coisas qualquer que se repita com suficiente uniformidade para dar a x a capacidade de resolver alguns problemas; 2º) recurso à possibilidade de repetir certas situações como meio de verificar as soluções que elas permitem: como quando se diz “a experiência confirmou x”, ou então: “a proposição p pode ser confirmada pela experiência. (ABBAGNANO, 2007, p. 406).

Há diversos significados para o termo empírico⁷ que nem sempre estão associados a estes significados de experiência, mas, na filosofia de Kant, está

⁷ Empírico “1) Designa, em primeiro lugar, a espécie de saber que se adquire através da prática, através da repetição e da memória. Nesse sentido, corresponde ao significado 1º de experiência e opõe-se a *racional*, assim como a experiência se opõe à arte e à ciência. 2) (...) significa *intuitivo ou sensível* e são chamados de empírico os elementos sensíveis de que é constituído o conhecimento intuitivo ou sensível. Esse significado corresponde ao significado 2º de experiência e seu oposto é *intelectual*. (...). 3) (...) atributo do conhecimento válido, do conhecimento que pode ser posto à prova ou verificado, e opõe-se a *metafísico*, enquanto atributo de uma pretensão cognitiva infundada, não verificável. Nesse sentido, esse adjetivo corresponde ao significado 2º da palavra “experiência”. 4) (...) contrapõe-se a *experimental* quando indica a experiência bruta ou a observação não controlada, confrontada ao experimento, que é a observação controlada e provocada. 5) (...) significa *factual*, e “enunciado empírico” é um enunciado que diz respeito a estados de fato. Nesse sentido, esse adjetivo contrapõe-

associado ao segundo significado do termo experiência, isto é, experiência no sentido de possibilidade de repetir certas situações como instrumento de verificação. “Empírico significa *intuitivo ou sensível* e são chamados de empírico os elementos sensíveis de que é constituído o conhecimento intuitivo ou sensível”. (ABBAGNANO, 2007, p. 325). Já por conhecimento *a priori* Kant entende:

(...) não aqueles que não dependem desta ou daquela experiência, mas aqueles em que se verifica absoluta independência de toda e qualquer experiência. Dos conhecimentos *a priori*, são puros aqueles em que nada de empírico se mistura. (KANT, 2001, p. 63).

Portanto, Kant chama de empírico “o material da experiência constituído pelas sensações, ao passo que chama *a priori ou intelectuais* as formas ou condições da experiência.” (ABBAGNANO, 2007, p. 325).

Tendo em vista estes conceitos é possível colocar um dos problemas centrais deste trabalho: como o conhecimento é produzido? Para Kant, apesar de o conhecimento se fundamentar na experiência (no intuitivo, no sensível), mistura-se a esta experiência as formas *a priori* da sensibilidade e do entendimento, que para ele são características da cognição humana: o conhecimento é “um *composto* do que recebemos através das impressões sensíveis e daquilo que *a nossa própria capacidade de conhecer* (apenas posta em ação por impressões sensíveis) *produz por si mesma*” (KANT, 2001, p. 62). Parece que “aquilo que nossa própria capacidade de conhecer produz por si mesma” requer a existência de uma consciência⁸ autônoma, independente e anterior (*a priori*) ao mundo material e que produz a si mesma.

se a *analítico*, que qualifica os enunciados que exprimem simples relações conceituais ou lingüísticas.” (ABBAGNANO, 2007, p. 325-326).

⁸ Para Abbagnano, o uso filosófico do termo consciência está pouco relacionado ao seu significado comum de “estar ciente dos próprios estados, percepções, idéias, sentimentos, volições, etc. (...) O significado que esse termo tem na filosofia moderna e contemporânea, embora pressuponha genericamente essa acepção comum, é muito mais complexo: é o de uma relação da alma consigo mesma, de uma relação intrínseca ao homem, “interior” ou “espiritual”, pela qual ele pode *conhecer-se* de modo imediato e privilegiado e por isso *julgar-se* de forma segura e infalível. Trata-se, portanto, de uma noção em que o aspecto *moral*— a possibilidade de autojulgar-se — tem conexões estreitas com o aspecto *teórico*, a possibilidade de conhecer-se de modo direto e infalível.” (2007, p. 185).

Este é, sem dúvida, o ponto central de divergência do pensamento de Marx e Engels em relação a Kant. Para os fundadores do materialismo histórico é o ser social que determina a consciência e não o inverso. Portanto a consciência não pode ser um ente autônomo, independente, *a priori*, ela depende das condições materiais de vida a que este ser social está sujeito. Dizer que a consciência depende das condições materiais de vida é o mesmo que dizer que ela é moldada por estas condições e o conhecimento que dela emerge está indissociavelmente ligado a estas mesmas condições e relações materiais da vida social. O conhecimento é produzido, portanto, na perspectiva do materialismo histórico, a partir das condições e relações reais estabelecidas entre os indivíduos. E que relações são estas? Veremos nas próximas seções, com mais detalhes, que Marx e Engels, na *Ideologia Alemã*, mencionam, embora não a desenvolvam em todos os seus aspectos, a ideia de que a consciência é determinada produção da vida material e pelo intercâmbio entre os indivíduos.

Na literatura marxista, as análises sobre a produção da vida material focalizam, em geral, o trabalho humano como elemento central das relações estabelecidas entre os indivíduos. Assim, quando se fala que é o ser social que determina a consciência, pensa-se logo no ser social enquanto sujeito que trabalha para produzir sua vida material e, portanto, a consciência estaria indissociavelmente ligada ao trabalho, ao ato de trabalhar que produz experiências práticas que determinam a consciência e, por consequência, o conhecimento. Não temos dúvida de que esta é uma determinação existente, mas apenas em determinadas condições, especialmente se trabalho intelectual e manual ainda formam uma unidade. Tendo em vista a separação entre trabalho intelectual e manual que será discutida ao longo deste trabalho, somos levados a colocar mais um problema importante da tese: apesar de divergirmos de Kant no que diz respeito a existência de um conhecimento *a priori*, seria possível justificar, a partir do materialismo histórico, a existência de um conhecimento independente da experiência prática promovida pelo trabalho? É possível que a consciência (e o conhecimento) continue determinada pelas condições materiais de vida, mas, ao mesmo tempo, se desprenda da experiência, do fazer

imediatamente e se amplie para além deste? É possível que o modo de conhecer do ser humano tenha sido, nos primórdios da humanidade, mais empírico (no sentido definido por Abbagnano como saber adquirido pela prática, e podemos acrescentar por meio do trabalho) e agora seja mais abstrato (no sentido de opor-se ao empírico enquanto determinado pela prática e, portanto, abstrato no sentido de independente do trabalho especialmente o manual)?

1.1. A CONCEPÇÃO EPISTEMOLÓGICA DE MARX

Para tentar responder as perguntas acima, numa perspectiva marxista, precisamos retomar o materialismo histórico e resgatar os fundamentos da relação entre o mundo material e o mundo das ideias. Marx e Engels não dedicaram nenhum texto específico para tratar do tema “conhecimento”, mas os fundamentos do materialismo histórico, que foram construídos ainda nas chamadas obras da juventude, nos indicam a trilha para estudar este tema. Começamos com uma revisão das concepções epistemológicas de Marx e Engels para depois, ao longo da tese, aprofundarmos a análise de dois elementos importantes na busca das respostas, quais sejam: a divisão do trabalho e a troca mercantil.

Ao longo da consolidação do materialismo histórico Marx e Engels foram transformando também sua concepção epistemológica. György Markus fez uma revisão destas ideias mostrando como elas se transformaram ao longo das obras de juventude.

No seu primeiro trabalho de juventude, a dissertação *A Diferença entre as Filosofias da Natureza em Demócrito e Epicuro*, de 1841, a posição de Marx acerca do conhecimento ainda mostra características do idealismo hegeliano. Marx ainda colocava a filosofia como instrumento único para o correto conhecimento da realidade. A ideia de que a filosofia representaria “a espécie mais elevada de conhecimento do real, e a única verdadeira”, porque transformaria “os predicados em sujeito e em que faz da substância um sujeito”, é nesta obra ainda valorizada por Marx. Mais tarde, esta

ideia será colocada, pelo próprio Marx, como sendo um dos principais erros metodológicos da filosofia idealista (MARKUS, 1974, p. 20).

Entretanto, a concepção de Marx acerca do conhecimento começa a mudar a partir de suas atividades jornalísticas que o põe em contato direto com a realidade social, fazendo-o perceber a complexidade entre política e economia e o domínio da segunda sobre a primeira (MARKUS, 1974). Por essa época, 1843, Marx escreve *Para a crítica da filosofia do direito de Hegel* em que o idealismo e a dialética de Hegel começam a ser revistos. Enquanto na sua dissertação Marx dedicara-se a “explicar a separação entre conceitos e realidade como a distância entre a crítica e seu objeto, agora vê nessa separação aquilo que torna impossível qualquer crítica real.” (MARKUS, 1974, p. 24). Neste período encontram-se ainda, ao lado de respostas materialistas, muitas formulações idealistas. Se por um lado, Marx já criticava Hegel por considerar falsamente a sociedade como sujeito autônomo e artífice da história, separada dos indivíduos singulares, quando ao contrário, os reais artífices da história devem ser encontrados nos indivíduos em suas relações materiais; por outro lado Marx ainda não havia formulado sua própria concepção materialista da história capaz de explicar a necessária transformação das condições econômicas.

O reflexo disso tudo sobre a concepção de Marx acerca do conhecimento manifesta-se na ideia de que “a idealidade pura de uma esfera real só poderia existir como ciência” (MARX⁹, *apud* MARKUS, 1974, p. 30). Markus argumenta que nesta fase Marx ainda contrapõe o conhecimento teórico-científico à práxis material:

(...) A necessidade prática é passiva, seu desenvolvimento pode ser provocado somente por uma modificação das condições externas, e, por conseguinte, não pode ser utilizada como fundamento da explicitação do pensamento teórico, o qual, ao contrário da necessidade prática, desenvolve-se de modo autônomo. (MARKUS, 1974, p. 30).

Não muito mais tarde, em 1844, os *Manuscritos Econômico-Filosóficos* assinalam a primeira reviravolta importante da concepção de Marx acerca do conhecimento ao reconhecer definitivamente o papel do trabalho na formação do ser

⁹ Na obra *Para crítica da filosofia do direito de Hegel*.

social e da história, assim como a importância da divisão do trabalho. Nos escritos de 1843, Marx ainda apresenta uma valorização positiva da divisão do trabalho; nos *Manuscritos*, ao contrário, a divisão do trabalho já é indicada como forma alienada do caráter social da produção. (MARKUS, 1974).

N'A *Ideologia Alemã*, de 1845, encontramos o princípio materialista fundamental para o entendimento da concepção epistemológica de Marx: "Não é a consciência que determina a vida, mas a vida que determina a consciência." (MARX e ENGELS, 2007, p. 94). Ou seja, se quisermos entender a consciência do ser humano é preciso antes de tudo analisar suas condições e relações estabelecidas na produção da vida material. Ainda nesta obra, Marx e Engels apontam a divisão do trabalho e o intercâmbio mercantil como elementos que influenciam decisivamente a consciência do ser social.

No prefácio da *Contribuição à crítica da economia política*, de 1859, que Marx reafirma sua inovadora concepção epistemológica, somando ao importante reconhecimento, já ocorrido nos *Manuscritos*, do papel do trabalho na formação do ser social esta ideia originada n'A *Ideologia Alemã* de que é esse ser social que determina a consciência e não o contrário como requer o idealismo. Na produção da vida material os indivíduos "estabelecem relações determinadas, necessárias e independentes da sua vontade" e esse modo de se relacionar "condiciona o desenvolvimento da vida social, política e intelectual em geral. Não é a consciência dos homens que determina seu ser; é o ser social que, inversamente, determina a sua consciência." (MARX, 2003, p.5).

N' *O Capital* esta concepção é mantida. O papel do trabalho na transformação do ser humano, sobretudo no que se refere a sua capacidade de pensamento, de criar conhecimento, é frequentemente retomado. O ser humano "ao atuar, por meio desse movimento, [do trabalho] sobre a Natureza externa a ele e ao modificá-la, ele modifica, ao mesmo tempo, sua própria natureza." (MARX, 1985, p. 149).

Em resumo poderíamos dizer que a concepção epistemológica de Marx está intimamente ligada à consolidação da base materialista de seu pensamento. Primeiro

Marx reconhece a unidade entre atividade prática e a consciência; em seguida percebe que o trabalho constitui a atividade prática fundamental; finalmente torna visível o papel decisivo da divisão do trabalho sobre a consciência. Em vista disso, discutiremos, nas próximas seções, em que medida a atividade material¹⁰ afeta a consciência, e, portanto, o modo de conhecer do ser humano. Nos capítulos seguintes aprofundaremos a análise sobre a influência da divisão do trabalho e da troca mercantil sobre o modo de conhecer.

1.2. A VIDA MATERIAL E A CONSCIÊNCIA

A origem da consciência, para Marx e Engels, está necessariamente no mundo material/social. Essa ideia surge n' *A Ideologia Alemã* quando eles afirmam que “Não é a consciência que determina a vida, mas a vida que determina a consciência.” (MARX e ENGELS, 2007, p. 94) e é aperfeiçoada no *Prefácio* de 1859 onde a “vida” ganha conteúdo mais específico: “O modo de produção da vida material condiciona o desenvolvimento da vida social, política e intelectual em geral. Não é a consciência dos homens que determina seu ser; é seu ser social que, inversamente, determina a sua consciência.” (MARX, 2003, p. 5).

Para responder, a partir da perspectiva marxista, como o conhecimento é produzido e se é possível que ele seja produzido independentemente da experiência, é preciso entender como o materialismo histórico explica o surgimento e desenvolvimento da consciência. Ao tomar, como fio condutor da análise, os elementos que determinam o surgimento e desenvolvimento da consciência, evitamos digressões, não apenas desnecessárias, mas que podem nos levar a conclusões

¹⁰ Entre as atividades humanas temos a atividade da consciência (teleológica ou cognoscitiva) e a atividade prática material, também denominada práxis. A práxis pode ser produtiva, artística, experimental ou política. Só é práxis aquela atividade “adequada a fins, que transforma o mundo – natural e humano”, portanto, “não cabe incluir a atividade teórica entre as formas de práxis, já que falta nela a transformação objetiva de uma matéria através do sujeito, cujos resultados subsistem independentemente de sua atividade.” (VÁSQUEZ, 2011, p. 235). Consideramos que a divisão do trabalho e a troca mercantil são elementos que estão contidos na práxis produtiva.

equivocadas acerca do entendimento dos temas relacionados ao conhecimento e a ciência.

Sabemos que Marx e Engels, n'*A Ideologia Alemã*, ao apresentarem suas críticas ao modo de pensar dos jovens hegelianos, sobretudo a Feuerbach, manifestaram o método de pensar que compartilhavam e que veio a ser conhecido como materialismo histórico. Um dos problemas do modo de pensar de Feuerbach, segundo os autores, era que na medida em que ele era materialista não tomava em consideração a história; e na medida em que considerava a história deixava o materialismo de lado. (MARX e ENGELS, 2007, p. 32).

Já nas primeiras páginas d'*A Ideologia Alemã* Marx e Engels apresentam cinco pressupostos ou atos históricos (ou ainda “relações históricas originárias”) que devem ser levados em conta de modo que a análise materialista seja também análise histórica. Estes pressupostos não devem ser entendidos como etapas sucessivas da história, mas sim momentos que coexistiram e ao coexistirem deram, e ainda dão, forma a própria história.

Para que materialismo e história não estejam em divergência é preciso “constatar o primeiro pressuposto de toda existência humana e também, portanto, de toda a história, a saber, o pressuposto de que os homens têm de estar em condições de viver para poder ‘fazer história’.” (MARX e ENGLES, 2007, p. 32-33). Estar em condições de viver significa poder comer, beber, morar, vestir-se etc., portanto o primeiro ato histórico é a “produção dos meios para a satisfação dessas necessidades, a produção da própria vida material” (MARX e ENGLES, 2007, p.33), isto é, a *produção para satisfação das necessidades primárias*.

O segundo ato histórico é a *produção de novas necessidades* decorrentes da satisfação daquelas primeiras, pois tanto a ação de satisfazê-las quanto o instrumento de satisfação geram novas necessidades. Se antes a atividade de comer era satisfeita com uma simples coleta de frutos de uma árvore, para coletar os frutos mais distantes torna-se necessário um instrumento, nasce aí uma nova necessidade: a produção

deste instrumento; o aperfeiçoamento deste instrumento constitui outra necessidade nova, e assim por diante.

O terceiro ato histórico é a *procriação*, “os homens, que renovam diariamente sua própria vida, começam a criar outros homens, a procriar – a relação entre homem e mulher, entre pais e filhos, a *família*.” (MARX e ENGELS, 2007, p.33).

O quarto ato histórico é a *cooperação*, isto é, o fato de que o ser humano é desde o princípio ser social:

A produção da vida, tanto da própria, no trabalho, quanto da alheia, na procriação, aparece desde já como uma relação dupla – de um lado, como relação natural, de outro como relação social -, social no sentido de que por ela se entende a cooperação de vários indivíduos, sejam quais forem as condições, o modo e a finalidade. (MARX e ENGELS, 2007, p.34).

Finalmente, o quinto ato histórico é o surgimento e desenvolvimento da *consciência*. Aqui Marx e Engels nos indicam como a consciência é tratada no materialismo histórico. Começam dizendo que “somente agora, depois de já termos examinado quatro momentos, quatro aspectos das relações históricas originárias, descobrimos que o homem tem também consciência” (MARX e ENGELS, 2007, p.34). Para eles a consciência nasce “do carecimento, da necessidade de intercâmbio com outros homens” e ela é desde o início “um produto social e continuará sendo enquanto existirem homens” (MARX e ENGELS, 2007, p.35). Numa passagem mais longa identificamos a ideia de que a consciência se desenvolve influenciada pelas relações de trabalho que os seres humanos estabelecem entre si:

A consciência é, naturalmente, antes de tudo mera consciência do meio sensível *mais imediato* e consciência do vínculo limitado com outras pessoas e coisas exteriores ao indivíduo que se torna consciente; ela é, ao mesmo tempo, consciência da natureza que, inicialmente, se apresenta aos homens como um poder totalmente estranho, onipotente e inabalável, com o qual os homens se relacionam de um modo puramente animal e diante do qual se deixam impressionar como o gado; é, desse modo, uma consciência puramente animal da natureza (religião natural)^b – e, por outro lado, a consciência da necessidade de firmar relações com os indivíduos que o cercam constitui o começo da consciência de que o homem definitivamente vive numa sociedade. Esse começo é algo tão animal quanto a própria vida social nessa fase; é uma mera consciência gregária, e o homem se diferencia do carneiro, aqui, somente pelo fato de que, no homem, sua consciência toma o lugar do instinto ou de que seu instinto é um instinto consciente.^c Essa consciência de carneiro ou **consciência tribal obtém seu desenvolvimento e seu aperfeiçoamento ulteriores por meio da produtividade aumentada, do incremento das necessidades e do aumento da população, que é a**

base dos dois primeiros. Com isso desenvolve-se a divisão do trabalho, que originalmente nada mais era do que a divisão do trabalho no ato sexual e, em seguida, divisão do trabalho que, em consequência de disposições naturais (por exemplo, a força corporal), necessidades, casualidades, etc. etc.^d, desenvolve-se por si própria ou “naturalmente”. (MARX e ENGELS, 2007, p.35).

Se quisermos colocar uma ordem na relação causal apresentada pelos autores podemos dizer que a consciência surge das necessidades da vida material (do “carecimento”) e se desenvolve na medida em que o crescimento populacional aumenta as necessidades materiais; essas necessidades só podem ser atendidas com uma produtividade aumentada, isto é, com modificações no processo ou nos meios de trabalho que permitam produzir mais; em sociedades onde a ciência e a técnica não se desenvolveram significativamente, essa produtividade aumentada pode ser conseguida com o aprofundamento da divisão do trabalho.

Produtividade e divisão do trabalho são elementos que resultam da configuração entre forças produtivas e relações de produção estabelecidas em cada momento histórico. Portanto, podemos dizer que a consciência surge a partir do carecimento das coisas materiais que nos impõem a necessidade de intercâmbio do excedente produzido para adquirir aquilo que nos falta; essa necessidade de intercâmbio nos faz perceber nossa dependência da natureza e dos indivíduos que nos cercam. E ainda, podemos dizer que a consciência se desenvolve *pari passu* com o desenvolvimento das relações de produção, especialmente, como veremos, com a configuração que a divisão do trabalho assume dentro destas relações de produção, assim como, com o desenvolvimento que o intercâmbio de mercadorias sofre na medida em que as forças produtivas e as relações de produção se transformam.

1.3. A RELAÇÃO ENTRE TRABALHO E CONSCIÊNCIA

Engels, numa passagem do *Anti-Dühring*, escrito em 1876, argumenta que para “saber o que são o pensamento e a consciência e de onde procedem, saberemos, então, que são produtos do cérebro humano e o próprio homem nada

mais é do que um produto natural que se formou e se desenvolveu dentro de seu ambiente e com ele.” (ENGELS, 2002, p. 32).

É fato que pensamento e consciência são produtos do cérebro humano, no sentido de que são produzidos neste órgão. Entretanto, como foram produzidos e como se desenvolveram ao longo da história da humanidade (e ainda se desenvolvem) é um ponto que Engels elucidou e acertou em suas linhas gerais, mas não ainda no *Anti-Dühring*.

Na citação acima Engels não nos diz como o ser humano conquistou um cérebro capaz de desenvolver uma consciência diferenciada em relação aos demais animais. Essa explicação aparece apenas no texto *O papel do trabalho na transformação do macaco em homem*, também escrito em 1876, mas publicado postumamente em 1896. Neste texto Engels descreve detalhadamente a relação entre o trabalho, as transformações no cérebro humano e o desenvolvimento da consciência, assim como o desenvolvimento dos elementos mais complexos que dependem não só da consciência, mas do desenvolvimento corporal (físico) do ser humano, como a linguagem, por exemplo.

Quando Engels (1975) afirmou que “o trabalho criou o próprio homem” isso pareceu um tanto quanto exagerado, mas a teoria da evolução apoiada nas mais recentes descobertas genéticas e arqueológicas não apresentam elementos que possam invalidar sua tese (HARMAN, 1994). Baseando-se na descrição oferecida por Darwin n’ *A ascendência do homem*¹¹, Engels parte da hipótese de que em algum continente, provavelmente já desaparecido, vivia uma “raça de macacos”¹²

¹¹ Darwin apresentou sua teoria da evolução (embora inicialmente não tenha utilizado o termo “evolução”, mas sim “descendência com modificação”), cujo elemento explicativo foi a seleção natural, na obra *A origem das espécies*, de 1859. Neste texto, Darwin não aplicou sua descoberta para analisar a origem do ser humano, limitou-se a dizer “a origem do homem e sua história será esclarecida” (*apud*, GOULD, 1999, p. 15). Somente em 1871, ao publicar *A ascendência do homem*, Darwin explica a relação entre os macacos antropomórficos e o ser humano por meio do princípio da seleção natural (GOULD, 1999).

¹² Cabe chamar atenção para uma questão taxonômica que frequentemente é utilizada para tentar refutar o trabalho de Engels, assim como, toda a teoria da evolução. Engels utiliza o termo “macaco” na sua descrição evolutiva. Contudo, é preciso alertar que não se trata de afirmar que descendemos dos macacos modernos, mas de ancestrais, já extintos, que de maneira geral podem ser chamados de macacos. Dos macacos modernos somos apenas primos e não descendentes. Os humanos fazem parte da família dos hominídeos e os macacos modernos (gorila, orangotango e chimpanzé) fazem

antropomorfos extraordinariamente desenvolvida” cujo corpo era “totalmente coberto de pelos, tinham barba, orelhas pontiagudas, viviam nas árvores e formavam manadas”. Aos poucos desenvolveram um hábito terrestre. Talvez motivados pela busca de alimentos que começavam a faltar nas árvores, passaram a andar com o apoio das mãos. Ao se acostumarem a prescindir de suas mãos para caminhar pelo chão “começaram a adotar cada vez mais uma posição ereta”, sendo este o “passo decisivo para transição do macaco ao homem” porque tornou as mãos livres para o trabalho e o resultado do trabalho desenvolveu o cérebro e a consciência. (ENGELS, 1975, p.63).

É interessante notar que embora Engels tenha se baseado em Darwin ele modificou de forma significativa a sequência evolutiva apresentada por Darwin. Este assumia que o crescimento do cérebro ocorreu antes da transição para posição ereta e antes da utilização das mãos para fazer ferramentas. Para Engels, ao contrário, o passo decisivo para transição do “macaco” ao “homem” foi a adição da postura ereta, somente a partir disso que o cérebro começa a se diferenciar. Foi apenas em 1974 que a sequência evolutiva de Darwin foi definitivamente abandonada (confirmando assim a sequência de Engels) com a descoberta de um esqueleto de cerca de 3,5 milhões de anos, cujo cérebro era pequeno e a postura ereta (HARMAN, 1994, p.4). Com esta descoberta, tornou-se consensual que o cérebro não teria crescido antes de ocorrer a postura ereta. Portanto, em linhas gerais sabemos que a sequência evolutiva descrita por Engels está correta. Primeiro a postura ereta, as mãos tornam-se livres para o trabalho e o trabalho trouxe consequências para o crescimento do cérebro e o desenvolvimento da consciência e de todas as outras características do ser social (como a linguagem).

Os resultados de achados arqueológicos ao longo do século XX mostram que a transformação de um ancestral símio em humano não foi linear. O ser humano é, provavelmente, resultado de uma espécie, o *Homo sapiens*, que sobreviveu entre

parte da família dos pongídeos. Ambas as famílias fazem parte da subordem antropoide que evoluíram a partir de ancestrais em comum. (LEWIN, 1999).

muitas outras contemporâneas que desapareceram. Gould (1999), com base na “teoria do arbusto” que afirma que o ser humano não é produto de uma “escada” evolutiva, mas de uma “ramificação”¹³. Esta ideia, que parece correta, não invalida a tese de Engels. Assumindo a existência de diversas espécies humanas contemporâneas, em que algumas desapareceram e outras sobreviveram, o êxito das sobreviventes pode ter se dado por meio do trabalho. O desenvolvimento da sociabilidade, por meio do trabalho, não precisa ter ocorrido de forma linear entre as diversas espécies. Diversos graus de cooperação devem ter existido, fazendo com que espécies com maior cooperação (sociabilidade) entre si tenham tido mais chances de sobrevivência. A espécie que melhor se adaptou (como resultado da sociabilidade desenvolvida no processo de trabalho) sobreviveu.

Leakey (1997) aponta que entre sete e dois milhões de anos atrás, havia muitas espécies (algumas vivendo contemporaneamente) que, provavelmente, evoluíram a partir do mesmo ancestral simiesco, pois possuíam características semelhantes: eram bípedes, com cérebro reduzido, dentes molares grandes, maxilares protuberantes e alimentação de base vegetal. Em “meio a essa proliferação de espécies humanas houve uma, entre três e dois milhões de anos atrás, que desenvolveu um cérebro significativamente maior” (LEAKEY, 1997, p. 14).

O que fez o cérebro desta espécie crescer mais do que as demais deve ter sido, segundo Engels, o impacto que o resultado do trabalho (a produção de instrumentos) provocou sobre a dieta desta espécie. A fabricação de ferramentas próprias para a realização da caça e da pesca, assim como a descoberta do fogo,

¹³ Segundo Gould (1999, p.49) até mais ou menos a década de 30 do século XX havia certo consenso que a “escada evolutiva” do ser humano era composta por três degraus: *Australopithecus africanus*, seguido do *Homo erectus* e do *Homo sapiens*. Entretanto, por volta da década de 30 foi descoberto o *Australopithecus robustus* e na década de 50 o *Australopithecus boisei*, espécies que viveram contemporaneamente. Isso fez com que a ideia amplamente aceita de “escada” fosse forçada a admitir a existência de uma ramificação no “degrau” dos *Australopithecus*. Mesmo assim o restante da escada permaneceu aceito. Até que em 1973 foi reconhecido como *Homo habilis* um esqueleto datado por Richard Leakey de 3,5 milhões de anos, ou seja, contemporâneo dos *Australopithecus*, com isso a ideia de “escada evolutiva” foi posta em cheque. Portanto, para Gould a “evolução normalmente se processa por meio de uma ‘especiação’ – uma ramificação de uma linhagem a partir do tronco parental – e não por uma mudança constante e vagarosa desses vários troncos. As ‘sequências’ evolutivas não são degraus de uma escada, mas sim a reconstrução em retrospecto de uma trilha labiríntica, ramo por ramo, da base do arbusto a linhagem, sobrevivendo agora no topo.” (GOULD, 1999, p. 54).

determinou a passagem de uma alimentação exclusivamente vegetariana para uma alimentação mista, em que a carne passou a fornecer a principal fonte de proteína. Essa nova dieta afetou toda a estrutura física e muscular do ser humano, “mas onde mais se manifestou a influência da dieta cárnea foi no cérebro, que recebeu assim em quantidade muito maior do que antes as substâncias necessárias à sua alimentação e desenvolvimento” (ENGELS, 1975, p. 68).

Na medida em que este trabalho impactava fisicamente o cérebro, tinha também um impacto sobre a consciência, como veremos no capítulo 2, e esta teve a possibilidade de desenvolver-se. E ao desenvolver-se promovia um impacto sobre a forma de trabalhar e essa relação recíproca sucede-se até hoje.

N'A *Ideologia Alemã*, Marx e Engels dão mais ênfase às implicações da atividade produtiva (do trabalho e da divisão do trabalho) sobre a consciência do que às implicações da atividade de troca sobre a consciência, mas não deixam de enfatizar, em diversas passagens, a importância do intercâmbio para produção da consciência: “A produção de ideias, de representações, da consciência, está, em princípio, imediatamente entrelaçada com a atividade material e com o intercâmbio material dos homens, com a linguagem da vida real.” (MARX E ENGELS, 2007, p. 93). Da revisão bibliográfica que fizemos o único autor marxista que tenta resgatar esta importante ideia de Marx e Engels acerca da relação do intercâmbio de mercadorias e o desenvolvimento da consciência é Alfred Sohn-Rethel, como veremos no capítulo 3.

Consideramos que o trabalho assumiu duas grandes formas na história da humanidade. A primeira é o trabalho enquanto intercâmbio direto entre ser humano e natureza e que denominamos de trabalho originário¹⁴; e a segunda é o que chamamos de trabalho alienado¹⁵. O trabalho originário é aquele cujo resultado é um produto

14 Retiramos a expressão “trabalho originário” de Lukács que o define como o trabalho “produtor de valores de uso”, como “órgão do intercâmbio orgânico entre homem e natureza” (LUKÁCS, 1976, p.20).

15 “Neste sentido originário e mais restrito, o trabalho é um processo entre atividade humana e natureza; seus atos tendem a transformar alguns objetos naturais em valores de uso. Junto a isso, nas formas ulteriores e mais evoluídas da práxis social, se destaca mais acentuadamente a ação sobre outros homens, cujo objetivo é em última instância – mas somente em última instância – mediar a produção

apropriado por quem o produziu; já o trabalho alienado é o trabalho enquanto intercâmbio entre ser humano e natureza mediado por certa relação de classe, logo o produto deste trabalho é apropriado por outro que não aquele que o produziu, chamamos o produto deste trabalho de mercadoria. E é a partir do surgimento desta mediação, isto é, a partir do surgimento das relações de classe, que se aprofunda, cada vez mais, a divisão do trabalho, cujo auge é alcançado no capitalismo com a separação entre trabalho intelectual e manual influenciando decisivamente o modo de conhecer do ser humano. Mas, antes de chegarmos à divisão do trabalho propriamente dita, vejamos como trabalho e consciência podem estar relacionados.

Aristóteles¹⁶ (*apud* LUKÁCS, 1976, p. 7) distingue, no trabalho, dois componentes: o pensar (*nóesis*) e o produzir (*poiésis*). Neste sentido, a consciência enquanto pensar é parte do próprio trabalho. Entretanto, rigorosamente, o trabalho não pode ser a unidade do pensar e do produzir, porque o trabalho é o próprio produzir. Logo, para adequar os termos de Aristóteles ao nosso objeto de análise parece coerente dizer que o trabalho originário possui dois componentes: o pensar e o fazer. E a unidade entre pensar e fazer resulta no produzir ou, o que seria o mesmo, resulta no trabalho originário.

O primeiro componente do trabalho originário, o pensar, pode ser dividido, como fez Hartmann¹⁷ (*apud* LUKÁCS, 1976, p. 7) em dois atos extremamente importantes para a condução de qualquer processo de trabalho: 1) a definição de um objetivo (posição ou colocação do fim); 2) e a busca dos meios para alcançar tal objetivo. A colocação do fim é a ação de planejar e organizar a produção da vida material. Pensar como um processo de trabalho qualquer será conduzido, pensar em como melhorar este processo de trabalho e assim por diante. Neste sentido, o primeiro ato do pensar, isto é, a colocação do fim, remete-se sempre aos objetivos relacionados ao processo de produção.

de valores de uso.” (LUKÁCS, 1976, p. 20). O trabalho que é mediado por uma relação de classes nada mais é que o trabalho alienado.

¹⁶ Aristóteles, **Metaphysik**, Z, 7, Berlin, 1960, pp. 163-164 (trad. it. de A. Russo, *Metafísica*, Bari, Laterza, 1971, 199).

¹⁷ N. Hartmann, **Teleologisches Denken**, pp. 68-69.

O outro ato do pensar, a busca dos meios, é a atividade responsável por desenvolver os meios de produção (instrumentos, equipamentos etc.) com os quais o objetivo estabelecido (o fim posto) será executado. E, finalmente, o segundo componente do trabalho originário, o fazer, é o ato, propriamente dito, de executar o objetivo que fora definido previamente utilizando os meios de produção adquiridos para este fim. O trabalho originário é, portanto, a unidade entre os atos de pensar e fazer e é o trabalho típico dos povos primitivos que não conheceram o aprofundamento da divisão do trabalho (sobretudo a cisão entre trabalho intelectual e manual) nem a troca mercantil.

O desenvolvimento das sociedades humanas transformou o trabalho originário em trabalho alienado. No trabalho alienado, típico das sociedades mercantis, o *pensar* está separado do *fazer* e até mesmo os elementos do pensar (a colocação do fim e a busca dos meios) estão separados. Estão separados no sentido em que pensar e fazer cabe a indivíduos diferentes. O pensar se transforma em trabalho intelectual e o fazer em trabalho manual. A colocação do fim equivale ao que conhecemos hoje como administração, gerenciamento e planejamento da produção, ou seja, nada mais é do que uma parte da atividade pensar (do trabalho intelectual) que se separou do fazer (do trabalho manual) e também está, em geral, separada da busca dos meios. A busca dos meios equivale, no capitalismo contemporâneo, à atividade do cientista, do tecnólogo etc.

É importante, desde já, distinguir o agir teleológico, característico da ação humana, do ato de pensar que acabamos de definir como “colocação do fim”. Na famosa passagem, de *O Capital*, em que Marx diferencia o trabalho do pior arquiteto do trabalho da melhor abelha, o elemento apontado por ele é exatamente o agir teleológico: “ele [o arquiteto] construiu o favo em sua cabeça, antes de construí-lo em cera” (MARX, 1996a, p.298). Quer dizer, o que diferencia o trabalho humano do trabalho animal é que o primeiro é guiado teleologicamente (reprodução mental de um objetivo antes de realizá-lo), enquanto o segundo é instintivamente determinado. Contudo, esta característica teleológica não é exclusiva do ato de trabalhar, mas é

uma característica ontológica do ser social, ultrapassa a esfera da produção da vida material, ela está sempre presente em qualquer atividade realizada pelo ser humano. Essa dimensão teleológica da ação humana e, portanto, também do trabalho, permanece fixada a ele, mesmo depois da cisão entre trabalho intelectual e manual. Isto significa dizer que mesmo o trabalho mais manual, repetitivo e simples que se possa imaginar é realizado teleologicamente, ou seja, o trabalhador manual também pensa, porque esta é a forma do trabalho humano. Já a colocação do fim, que definimos como parte do *pensar*, e este como um dos polos do trabalho originário, refere-se exclusivamente ao planejamento e organização da produção e não à simples ideação das atividades.

Esta distinção torna-se importante para não confundirmos o agir teleológico que caracteriza o trabalho manual e o trabalho intelectual enquanto trabalhos humanos; dos dois atos de pensar que definimos como parte do trabalho originário e que, no trabalho alienado, cabem a indivíduos diferentes. A colocação do fim passa a ser atribuição de uma classe, a dominante, que definirá como a produção será planejada e organizada (no caso da sociedade capitalista este é um atributo dos capitalistas, mas nas sociedades primitivas cada indivíduo planejava e organizava como seria conduzido seu trabalho). A busca dos meios passa a ser um atributo de um grupo de indivíduos treinados para desenvolverem meios de produção (no caso da sociedade capitalista este é um atributo dos tecnólogos e cientistas, mas nas sociedades primitivas o próprio indivíduo que havia planejado e organizado como realizaria seu trabalho também produziu seu próprio meio de produção). Por fim, o fazer passa a ser um atributo, no caso da sociedade capitalista, da classe trabalhadora. E, no caso das sociedades primitivas, aquele mesmo indivíduo que planejou e organizou como realizaria seu trabalho, produziu seu meio de produção, agora executará o objetivo planejado utilizando os meios de produção fabricados para este fim. O indivíduo primitivo age teleologicamente não porque seu trabalho constitui a unidade entre pensar e fazer, mas porque a teleologia é uma característica ontológica do ser social. O capitalista, o tecnólogo, o cientista e o trabalhador

assalariado também agem teleologicamente a despeito de seus trabalhos não constituírem mais a unidade entre pensar e fazer. Em resumo, é preciso ter cuidado para não confundir o agir teleológico, que de modo geral também se denomina de pensar com o pensar enquanto ato de planejar e organizar a produção e produzir os meios de produção.

Tendo em vista que o trabalho humano sofreu esta significativa transformação ao longo da história, de trabalho originário para trabalho alienado, a consciência e, portanto, o modo de conhecer também sofreu significativa transformação. Uma vez que, no trabalho originário, *pensar* e *fazer* formam uma unidade, dizemos que o conhecimento resultante desta unidade acontece de *modo empírico*. Aqui estamos utilizando o primeiro significado de empírico apresentado anteriormente, qual seja: “espécie de saber que se adquire através da prática, através da repetição e da memória. (...) e opõe-se a *racional*” (ABBAGNANO, 2007, p. 325). Neste sentido, o conhecimento é produzido de modo empírico porque resulta da prática possibilitada pelo fazer. Portanto, consideramos que o conhecimento decorre do trabalho somente na medida em que o trabalho considerado é o originário, ou seja, é aquele cujo *pensar* e *fazer* formam, ainda, uma unidade, isto é, são realizados pelo mesmo indivíduo.

No trabalho alienado, uma vez que *pensar* e *fazer* estão separados é preciso explicar de onde deriva o conhecimento. Ao contrário do conhecimento resultante do trabalho originário, que se dá de *modo empírico*, o conhecimento das sociedades mercantis, onde vigora o trabalho alienado, é progressivamente produzido de *modo abstrato* na medida em nos aproximamos do capitalismo e, portanto a ciência moderna, como objeto de análise. Abstrato aqui se opõe a empírico, ou seja, é abstrato porque não depende da prática do *fazer*.

A pergunta fundamental que deve ser respondida é: como é possível *pensar* e *fazer* separarem-se e ainda assim a consciência continuar sendo determinada pelas condições materiais de vida, pelas relações estabelecidas entre os indivíduos? Talvez a resposta para esta pergunta deva partir de um importante esclarecimento acerca do significado desta separação. Dizer que *pensar* e *fazer* foram separados significa dizer

que a consciência tornou-se autônoma, autofundante, independente das condições materiais de vida? Para nós a resposta é *não*. Significa apenas que o *pensar* (colocação do fim e busca dos meios) tornou-se uma atividade independente da experiência obtida a partir do trabalho manual, para depender de experiências criadas artificialmente e conduzidas por um grupo pequeno de pessoas. Como o pensar desenvolve a capacidade de abstração, que possibilita a reprodução artificial da realidade, é algo que veremos com detalhes no capítulo 3 ao analisarmos o conceito de abstração real.

1.4. A METÁFORA DO ESPELHO: UMA HIPÓTESE SOBRE A TRANSFORMAÇÃO NO MODO DE CONHECER DO SER HUMANO

O objetivo da presente tese é entender como a divisão do trabalho e a troca mercantil influenciaram a transformação do modo de conhecer do ser humano. O estudo da relação entre divisão do trabalho, troca mercantil e conhecimento nos conduziu a formulação da seguinte hipótese, expressa por meio de uma figura de linguagem: a metáfora do espelho.

O conhecimento humano é representado aqui por um espelho. Esta representação tem uma função didática importante: lembrar-nos que se o conhecimento humano é um espelho ele só pode refletir uma imagem na medida em que alguém real se coloca diante dele. Alguém real significa um sujeito historicamente determinado e necessariamente envolvido em relações de produção que independem de sua vontade, logo a imagem refletida, portanto, o conhecimento humano, dependerá destas relações de produção reais e historicamente determinadas.

Supomos que no início dos tempos, isto é, nas primeiras sociedades humanas, denominadas por nós de sociedades primitivas, esse espelho era íntegro ou inteiro, porém embaçado. Por íntegro ou inteiro expressamos a ideia de que o conhecimento não se apresentava como partes isoladas, isto é, não estava oculta a

relação das partes com o todo. O conhecimento, neste sentido, era uma totalidade¹⁸ porque resultava também de uma totalidade: a unidade entre *pensar* e *fazer*. Esta totalidade está, como veremos no próximo capítulo, diretamente ligada a incipiente divisão do trabalho, típica destas sociedades.

O trabalho originário era dividido de acordo com o gênero (homem e mulher) e de acordo com a idade (criança, adulto ou idoso). Um indivíduo primitivo tinha o domínio completo do conhecimento que lhe era necessário para exercer as atividades que lhe cabiam dentro da sociedade na qual vivia. Os homens realizam atividades compatíveis com suas características físicas e psicológicas, tais como força, rapidez agressividade, senso de localização, etc. Mulheres realizavam atividades compatíveis não só com suas características físicas e psicológicas, mas com o fato biológico de que são elas responsáveis por gestar, dar à luz e criar seus descendentes. Em função disso realizavam tarefas que favorecessem sua permanência próxima dos filhos (LEROI-GOURHAN, 1964). O mesmo ocorria com as atividades divididas entre crianças, adultos e idosos, todas elas compatíveis com a capacidade física e intelectual de cada um deles.

Assim, o conhecimento, por exemplo, do homem que caçava se manifestava enquanto totalidade, isto é, com as conexões entre as partes e o todo reveladas, porque na medida em que realizava todas as etapas desta atividade colocava em funcionamento os elementos do pensar e o fazer. Ele tinha um conhecimento total de como caçar, mesmo não sabendo explicar muitas das relações causais de suas ações, ele era o responsável por todas as etapas do processo, como por exemplo, escolher a presa, produzir o instrumento de caça, descobrir o melhor horário para caçar etc. Portanto, dizemos que ele tinha o conhecimento total de todas as etapas da atividade

¹⁸ A totalidade, antes de ser uma categoria da dialética, é uma atribuição, uma característica do real. “Importa, de entrada, começar por observar o seguinte: esta categoria da ‘totalidade’ tem uma aplicação que não se circunscreve apenas à vertente gnosiológica e epistemológica – isto é, com incidência ao nível do conhecer em geral e do compreender científico –, mas possui também uma significação ontológica e real, para além de todas as repercussões que se lhe prendem no campo diversificado da prática.” (BARATA-MOURA, 2012, p. 245). Com a cisão entre pensar e fazer e o conhecimento passando a emergir de outra relação material que não o trabalho originário a categoria da totalidade torna-se indispensável enquanto instrumento metodológico que dá a possibilidade do conhecimento moderno se produzir observando a relação e conexão das partes com o todo.

que lhe cabia. É neste sentido que o conhecimento era um espelho inteiro. A integridade do espelho representa o pequeno grau de desenvolvimento da divisão do trabalho existente naquele período.

Apesar de inteiro o espelho era embaçado. Este “embaçamento” denota a ideia de que nos primórdios da humanidade o modo de conhecer as coisas, por ser mais empírico, era mais superficial, limitado, restrito ao campo do sensível que apenas permite vislumbrar luzes e sombras das determinações causais não perceptíveis. Aquele homem caçador, por exemplo, realizava sua atividade com um instrumento, uma lança, com a ponta produzida em pedra. A produção deste instrumento ocorreu, muito provavelmente, a partir da prática, por tentativa e erro. É possível que no início ele tenha usado uma ponta de madeira, mas sua utilização tenha se demonstrado insatisfatória. Então, talvez, ele tenha substituído a madeira pela pedra e tenha observado que o resultado era melhor. Apesar disso, em nenhum dos casos ele conhecia profundamente as características físico-químicas da madeira ou da pedra, a escolha do objeto não era definida por estudos capazes de demonstrar porque a pedra é mais dura do que a madeira, mas simplesmente a escolha se dava por tentativa e erro, ou seja, empiricamente. O “embaçamento” representa, portanto, o pequeno grau de capacidade de abstração dos indivíduos primitivos. Esta capacidade de abstração limitada não permitia que estes indivíduos realizassem análises mais profundas sobre suas atividades e, por consequência, eles não extraíam destas atividades conhecimentos muito profundos.

Com o desenvolvimento das forças produtivas e das relações de produção, sobretudo da divisão do trabalho e do intercâmbio de mercadorias, que transformou as sociedades primitivas em sociedades de classe, em sociedades mercantis, esse espelho foi se tornando cada vez mais límpido, mas, apesar disso, o espelho quebrou-se em milhares de pedaços. Cada pedaço representa uma especialização, uma área de conhecimento específica – que agora não é tão embaçada quanto antes, graças ao desenvolvimento da capacidade de abstração ocasionada pela troca de mercadorias, que discutiremos melhor no capítulo 3 – mas deixou de ser uma

totalidade para tornar-se parcial, unilateral. O conhecimento que o indivíduo precisa para realizar cada parcela de uma atividade específica é absolutamente pequeno, porque está seccionado, é apenas uma parte da totalidade. Apesar disso, esse conhecimento é muito mais profundo se compararmos ao que possuía o indivíduo primitivo.

Parece contraditório dizer que o conhecimento, nas sociedades do trabalho alienado, torne-se parcial (unilateral), mas profundo. Um exemplo talvez tenha mais força para desfazer esta aparente contradição. Tomemos o caso de uma doença, a doença de Parkinson. Esta doença é objeto de estudo de pesquisadores do campo da medicina, mas não da medicina em geral, apenas de uma parte dela, a neurologia (e não nos devemos surpreender se descobríssemos que deveria ser objeto de estudo de outra área que não a neurologia). É sintomático o fato de que não se saiba, até hoje, com certeza, o que causa a doença de Parkinson e, apesar disso, tenham se desenvolvido tantos medicamentos (eficazes, diga-se de passagem) para tratar seus sintomas. A impossibilidade de conhecer a causa da doença está intimamente ligada ao fato de que a causa é, provavelmente, multifatorial e requer, no mínimo, o diálogo entre inúmeras áreas diferentes, não só das disciplinas médicas, mas de campos afins como a biologia, a bioquímica etc. É neste sentido que o conhecimento assume um caráter unilateral, parcial em que a divisão do trabalho constitui-se uma barreira para a comunicação entre as áreas. Essa parcialidade impede a descoberta da causa da doença, mas não impede que, a partir da análise específica e aprofundada de um sintoma, desenvolva-se um medicamento eficaz para tratá-la. É profundo porque usa métodos, técnicas, instrumentos muito elaborados na pesquisa da substância mais adequada para suprimir o sintoma. É neste sentido que o conhecimento é profundo, aprofunda-se em uma parcialidade muito específica.

Em resumo, nossa hipótese de trabalho é que o espelho do conhecimento quebrou-se, mas cada pedaço tornou-se mais nítido. Nas sociedades onde a divisão do trabalho e a troca mercantil não eram desenvolvidas o trabalho humano era o *trabalho originário* em que *pensar e fazer* formavam uma *unidade*. O conhecimento

resultava desta unidade *de modo empírico* e constituía-se como uma *totalidade superficial (espelho inteiro, mas embaçado)* ou, dito de outra forma, uma totalidade superficial. Nas sociedades onde a *divisão do trabalho* e a *troca mercantil* começam a se desenvolver, surge o *trabalho alienado*, onde *pensar e fazer* estão *separados*, não formam mais uma unidade, assim o conhecimento é produzido de *modo abstrato* e constitui-se uma *parcialidade profunda (espelho quebrado, mas nítido)* ou, dito de outra forma, uma unilateralidade profunda.

Quais as implicações para o conhecimento contemporâneo, sobretudo para a ciência, desta transformação sofrida no modo de conhecer? Por um lado, esta transformação trouxe uma implicação negativa: a parcialidade do conhecimento decorrente do alto grau de divisão do trabalho que o capitalismo vivencia. Veremos que esta parcialidade é o que favorece o surgimento de uma velha conhecida dos marxistas: a ideologia. Mas, por outro lado, há uma implicação positiva que é o aprofundamento do conhecimento, graças ao desenvolvimento da capacidade de abstração. Portanto, o grande desafio da contemporaneidade é reunir os pedaços do espelho (por meio da superação da divisão entre trabalho intelectual e manual) a fim de termos um conhecimento que se constitua enquanto totalidade, mas agora uma totalidade aprofundada.

2. A DIVISÃO DO TRABALHO E O MODO DE CONHECER

A divisão do trabalho foi e ainda é, ao menos dentro das Ciências Econômicas, um fenômeno frequentemente analisado de modo positivo. Os economistas clássicos, sobretudo Adam Smith, exaltaram a divisão do trabalho ressaltando as vantagens que ela trazia para o aumento da produtividade do trabalho e, portanto, para a “riqueza das nações”. Marx e Engels talvez tenham sido os primeiros, já n’*A Ideologia Alemã*, a identificar um importante efeito da divisão do trabalho: a influência negativa que ela traz para produção da consciência. Tendo isso em vista, pretendemos analisar neste capítulo o que significa essa influência negativa da divisão do trabalho sobre a consciência, tanto do trabalhador manual quanto do trabalhador intelectual.

Para dar conta do objeto proposto, este capítulo divide-se em três partes. Na primeira parte, situamos nosso objeto de estudo, a divisão do trabalho, dentro do fenômeno da alienação, embora esta não se constitua para nós objeto específico de análise. Na segunda parte apresentamos os argumentos de Marx e Engels acerca da influência da divisão do trabalho sobre a consciência. E, por fim, na terceira parte resgatamos nossa hipótese de trabalho para mostrar como a divisão do trabalho provocou a quebra no “espelho do conhecimento” e, portanto, como ela provocou (e ainda provoca) uma transformação no modo de conhecer do ser humano.

2.1. DIVISÃO E ALIENAÇÃO DO TRABALHO

A alienação do trabalho é um fenômeno característico das sociedades mercantis. Ela é operada pela tríade “propriedade privada – divisão do trabalho – troca mercantil” e, por isso, parece importante situar o objeto geral de pesquisa da tese e, especificamente, deste capítulo dentro deste evento maior. Como objetivo geral, pretendemos analisar a transformação no modo de conhecer do ser social, delimitando a influência desta transformação a dois elementos tipicamente econômicos: a divisão do trabalho (objeto deste capítulo) e a troca mercantil (objeto do próximo capítulo). Faz-se necessário, portanto, tornar evidente, como faremos adiante, em que medida a transformação a que pretendemos analisar é resultado do próprio fenômeno da alienação do trabalho.

2.1.1. As divisões do trabalho

Neste capítulo a divisão do trabalho é o elemento central de análise. Por este motivo, parece importante tornarmos clara as diferentes dimensões que a divisão do trabalho assume e suas interconexões.

O trabalho, como vimos, assume duas principais formas: o trabalho originário e o trabalho alienado. Associadas a estas formas do trabalho temos três principais dimensões da divisão do trabalho: 1) a divisão entre pensar e fazer; 2) a divisão do trabalho dentro da sociedade; 3) a divisão do trabalho dentro da unidade produtiva.

O trabalho originário só se divide de uma única maneira, que Marx e Engels chamaram de divisão “natural” do trabalho: “a divisão do trabalho, que originalmente nada mais era do que a divisão do trabalho no ato sexual e, em seguida, divisão do trabalho que, em consequência de disposições naturais (por exemplo, a força corporal), necessidades, casualidades etc. etc., desenvolve-se por si própria ou ‘naturalmente’.” (MARX e ENGELS, 2007, p. 35).

Cabe observar que o termo “naturalmente” foi utilizado pelos autores entre aspas. Isto deve ter sido feito porque o “naturalmente” não pode ser entendido como antônimo de “socialmente”, uma vez que a forma como se organiza o trabalho nas sociedades humanas é, por definição, social. Podemos entender esse “naturalmente” no sentido de espontaneamente. Com isso, podemos dizer que essa divisão espontânea do trabalho é o modo como o trabalho se divide dentro das sociedades que não conheceram a propriedade privada e a troca mercantil. Assim, o trabalho originário divide-se socialmente de forma espontânea e muito superficial e, por isso, mantém uma característica importante que o define: a unidade entre pensar e fazer.

No trabalho alienado pensar e fazer não formam mais uma unidade. Contudo, é preciso ter claro que esta cisão não ocorreu de repente, mas ocorreu tão lenta e contraditoriamente quanto a transformação das sociedades primitivas em sociedades mercantis. Além disso, assumiu configurações específicas em cada nova sociedade, de acordo com o modo de produção a ela associado. Na Europa, a cisão entre pensar e fazer vai se aprofundando pouco a pouco desde a antiguidade clássica, passando pelo feudalismo até chegar ao capitalismo onde, só aí, ela se manifesta claramente em atividades que podem ser apontadas, exclusivamente, como “intelectuais” em contraposição a “manuais”.

Este processo contraditório de cisão entre pensar e fazer, na Grécia antiga, pode ser observado na contraposição de dois fatos. O primeiro é que esta cisão se

manifestava na exaltação das “artes liberais” e no repúdio às “artes mecânicas¹⁹”. Aos cidadãos estava reservado o direito de exercício das artes liberais, as quais comparadas ao nosso conceito de pensar incluíam: 1) a colocação do fim, isto é a atividade de planejar e organizar a produção, ou como Aristóteles diz o “saber mandar”, e que requer o *trivium* como instrumento de formação; 2) e uma parte da busca dos meios que equivale ao *quadrivium* e que, mais tarde, se tornará o que conhecemos por ciência. Cabe observar que a outra parte da busca dos meios, que equivale ao que chamamos de técnica está ainda indissociavelmente ligada ao fazer e, portanto, reservado aos não-livres ou aos escravos. Em grego, a palavra “*banausia*” significa “arte mecânica” ou “trabalho manual” e carrega uma conotação pejorativa:

Aristóteles diz explicitamente (*Pol.*, III, 4, 1.277 ss.) que o poder senhorial é próprio de quem não sabe fazer as coisas necessárias, mas sabe usá-las melhor do que os que se lhe submetem. O saber fazê-las é próprio dos servos, isto é, “da gente destinada a obedecer” e é coisa tão humilde que “não deve ser aprendida nem pelo político nem pelo bom cidadão, a não ser que lhes proporcione uma vantagem pessoal”. Essa noção de *banausia*, na sociedade antiga, permitia a divisão da própria sociedade em duas classes: os que extraíam os meios de vida do trabalho manual e eram destinados a obedecer e os que se haviam libertado da escravidão do trabalho manual e eram destinados a mandar. Com algumas exceções, essa concepção durou por toda a Idade Média e foi só com o Renascimento que se começou a introduzir no mundo moderno o conceito de dignidade do trabalho manual (ABBAGNANO, 2007, p. 104)

O segundo fato é que, em contradição com este desdém pelo trabalho manual, não era raro encontrar filósofos que eram também técnicos. Gama (1986) observa que a tecnologia grega (jônica) estava vinculada ao trabalho e as artes mecânicas:

É sabido que o homem cria-se a si mesmo graças ao trabalho; é a mão que faz o homem: não é Engels, mas Anaxágoras quem o diz. Ele, que foi ao mesmo tempo filósofo e sábio, e naturalmente, técnico, chegou a Atenas vindo da industriosa Jônia, berço da técnica e da ciência ocidentais. (VILHENA²⁰, *apud* GAMA, 1986, p. 169)

¹⁹ São sete as “artes liberais”: incluem o que ficou estabelecido, na Idade Média, como *trivium* (gramática, dialética ou lógica, e retórica) e *quadrivium* (aritmética, geometria, astronomia e música) (GAMA, 1986, p. 171). Estas artes são liberais porque eram dignas de serem exercidas somente por *homens* livres, que na Grécia antiga eram os cidadãos. Em contraposição, as “artes mecânicas” são aquelas realizadas, em geral, por escravos, e, por isso, consideradas indignas dos cidadãos. Incluem toda sorte de trabalhos manuais como manufaturas, comércio, agricultura etc.: “(...) não devemos contar entre os cidadãos aqueles que exercem profissões mecânicas ou comerciais, sendo esse gênero de vida ignóbil e contrário à virtude; nem mesmo os lavradores, pois é preciso mais lazer do que eles têm para adquirir virtudes e para o exercício dos cargos civis.” (ARISTÓTELES, s/d, p. 58).

²⁰ VILHENA, Vasco de Magalhães. **Desarrollo Científico y Técnico**. Obstáculos Sociales al Final de la Antigüedad. Madrid, Ed. Ayuso, 1971, p. 62-63.

Este processo de cisão, contraditório, entre pensar e fazer mantém-se até o Renascimento. Na Idade Média, o trabalho manual, apesar de ainda ser considerado indigno, estava também muito associado à técnica e requeria, inclusive, conhecimentos do *quadrivium*:

a par das ferramentas, o construtor de moinhos manejava a aritmética e a geometria; conhecia a agrimensura, sabia calcular as velocidades das máquinas e os mecanismos de redução necessários aos moinhos; podia desenhá-las em planta e em corte. Construía edifícios, dutos e barragens. (GAMA, 1986, p. 91)

Portanto, a cisão entre pensar e fazer, da antiguidade clássica ao renascimento, separou inicialmente, com clareza, a parte do pensar responsável por organizar a produção, centralizando-a como responsabilidade do Estado grego e da aristocracia feudal, ou seja, da classe dominante. Os demais componentes do trabalho originário (a busca dos meios e o fazer) não se separaram de forma rápida e clara. Ao mesmo tempo em que encontramos filósofos puros que em nenhuma medida o conhecimento que produzem resulta do fazer; encontramos também “filósofos técnicos”, cujo conhecimento ainda mantém um laço com o fazer.

No capitalismo esta cisão foi apontada por Marx (1996b) na sua análise da transformação do processo de produção artesanal para o capitalista:

Na medida em que o processo de trabalho é puramente individual, o mesmo trabalhador reúne todas as funções que mais tarde se separam. Na apropriação individual de objetos naturais para seus fins de vida, ele controla a si mesmo. Mais tarde ele será controlado. O homem isolado não pode atuar sobre a Natureza sem a atuação de seus próprios músculos, sob o controle de seu próprio cérebro. Como no sistema natural cabeça e mão estão interligados, o processo de trabalho une o trabalho intelectual com o trabalho manual. Mais tarde separam-se até se oporem como inimigos. O produto transforma-se, sobretudo, do produto direto do produtor individual em social, em produto comum de um trabalhador coletivo, isto é, de um pessoal combinado de trabalho, cujos membros se encontram mais perto ou mais longe da manipulação do objeto de trabalho. Com o caráter cooperativo do próprio processo de trabalho amplia-se, portanto, necessariamente o conceito de trabalho produtivo e de seu portador, do trabalhador produtivo. (MARX, 1996b, p.137).

É bastante sintomático que um dos princípios do taylorismo tenha sido: “todo possível trabalho cerebral deve ser banido da oficina e centrado no departamento de planejamento e projeto.” (BRAVERMAN²¹, *apud*, GAMA, 1986, p. 190). Ou seja, a oficina, o chão de fábrica é local apenas para o trabalho manual. O trabalho intelectual deve confinar-se nos escritórios e laboratórios de pesquisa.

²¹ BRAVERMAN, Harry. **Trabalho e capital monopolista**. Rio de Janeiro: Zahar, 1980, p. 86.

No trabalho alienado, este aprofundamento da divisão entre pensar e fazer se dá no mesmo ritmo que a divisão do trabalho dentro da sociedade e dentro da unidade produtiva. Marx define a divisão do trabalho dentro da sociedade como *divisão social do trabalho*:

Na totalidade dos vários tipos de valores de uso ou corpos de mercadorias aparece uma totalidade igualmente diversificada, de acordo com gênero, espécie, família, subespécie, variedade, de diferentes trabalhos úteis — uma divisão social do trabalho. Ela é condição de existência para a produção de mercadorias, embora, inversamente, a produção de mercadorias não seja a condição de existência para a divisão social do trabalho. Na antiga comunidade hindu o trabalho é socialmente dividido sem que os produtos se tornem mercadorias. Ou, um exemplo mais próximo, em cada fábrica o trabalho é sistematicamente dividido, mas essa divisão não se realiza mediante a troca, pelos trabalhadores, de seus produtos individuais. (MARX, 1996a, p. 171)

A divisão social do trabalho é, portanto, uma divisão que se dá *entre* unidades autônomas de produção (sejam elas individuais ou coletivas) e não *dentro* destas unidades. No caso de sociedades não mercantis estas unidades autônomas permanecem ligadas pelas mais variadas relações como, por exemplo, as de parentesco. No caso das sociedades mercantis o que conecta estas unidades autônomas é o intercâmbio de mercadorias.

A divisão do trabalho dentro da unidade produtiva – que chamamos também de divisão manufatureira do trabalho – é típica e quase exclusiva do modo de produção capitalista. É só no capitalismo que observamos a repartição do processo de trabalho em etapas absolutamente simplificadas. Esta separação não é casual ou espontânea, mas serve aos objetivos de valorização do capital. Marx já analisou, em detalhes (na seção de *O Capital* que trata da produção da mais-valia relativa), a divisão manufatureira do trabalho, enquanto processo de subsunção formal do trabalho ao capital (e com a introdução da maquinaria enquanto processo de subsunção real do trabalho), cujo resultado final é a promoção da mais-valia pela via relativa.

Marx observa que apesar das possíveis analogias entre a divisão do trabalho dentro da sociedade e dentro da oficina elas são essencialmente diferentes. Enquanto na primeira governa a anarquia na divisão dos ramos produtivos, na segunda governa o despotismo na simplificação das atividades:

Enquanto na sociedade do modo de produção capitalista a anarquia da divisão social do trabalho e o despotismo da divisão manufatureira do trabalho se condicionam reciprocamente, formas sociais anteriores, nas quais a particularização dos ofícios se desenvolveu naturalmente, para depois cristalizar-se e por fim firmar-se legalmente, apresentam, ao contrário, de um

lado, o quadro de uma organização do trabalho social subordinada a um plano e a uma autoridade, enquanto de outro excluem inteiramente a divisão do trabalho dentro da oficina, ou só a desenvolvem numa escala minúscula, ou de modo apenas esporádico e acidental. (MARX, 1996a, p. 471)

A relação entre a divisão do trabalho dentro da sociedade e dentro da oficina está, portanto, correlacionada de modo inverso: “quanto menos intervém a autoridade na divisão do trabalho no interior da sociedade, tanto mais se desenvolve a divisão do trabalho dentro da oficina e tanto mais ela se subordina à autoridade de um indivíduo.” (MARX, 1996a, p.471). E quanto mais se desenvolve a divisão do trabalho dentro da oficina, mais se separam trabalho intelectual e manual. Estas três dimensões da divisão do trabalho, portanto, se determinam reciprocamente.

2.1.2. Alienação do trabalho e trabalho alienado

O trabalho é, para Marx, uma característica ontológica do ser social; é a característica que define o ser social enquanto tal. E é por este motivo que o trabalho é uma categoria importante, porque dá ao *ser* a característica de *humano*. O resultado do ato de trabalhar manifesta-se no produto do trabalho; e Marx denomina este fato de *objetivação*. A objetivação é, portanto, “o trabalho que se fixou num objeto, fez-se coisa” (MARX, 2010, 80). Podemos dizer, então, que o ser humano realiza sua *objetivação* na medida em que realiza trabalho, enquanto intercâmbio direto com a natureza. Podemos ir além e dizer que *objetivar-se* é tornar-se humano, ou seja, tornar-se produto do ser social.

A alienação do trabalho é apresentada nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, como o processo de separação do produto do trabalho (portanto, da *objetivação*) com relação a quem o produziu. Marx diz “o objeto que o trabalho produz, o seu produto, se lhe defronta como um ser *estranho*, como um *poder independente* do produtor.” (MARX, 2010, p.80). Portanto, quando o produto do trabalho se torna estranho e hostil ao indivíduo que o produziu, constituindo uma força que o domina, ao invés de ser dominada por ele, estamos diante do fenômeno da alienação do trabalho.

Mas porque o produto do trabalho se tornou estranho ao trabalhador? Quem ou o quê separou o produto do trabalho daquele que o produz? Se utilizarmos o conjunto da obra de Marx e, ainda, as contribuições de Engels (sobretudo no texto *A origem da família, da propriedade privada e do Estado*) podemos dizer, seguramente, que quem operou historicamente a separação entre o trabalhador e o produto do seu trabalho foi o surgimento da propriedade privada. Entretanto, é preciso admitir que isso não está explícito no texto dos *Manuscritos*. Marx, ao contrário de afirmar que a causa da alienação do trabalho é a propriedade privada, afirma exatamente o inverso:

Herdamos certamente o conceito de *trabalho exteriorizado* (de *vida exteriorizada*) da economia nacional como resultado do *movimento da propriedade privada*. Mas evidencia-se na análise deste conceito que, se a propriedade privada aparece como fundamento, como razão do trabalho exteriorizado, ela é antes uma consequência do mesmo, assim como também os deuses são, *originalmente*, não a causa, mas o efeito do erro do entendimento humano. Mais tarde esta relação se transforma em ação recíproca. (MARX, 2010, p.87).

De acordo com a passagem acima, a gênese da propriedade privada é explicada a partir do trabalho alienado e não o inverso. Chegamos aqui à mesma pergunta de Frederico (2009, p.134): “se a propriedade privada provém do trabalho estranhado, qual é a origem deste último?” Frederico observa que, no texto dos *Manuscritos*, Marx chega a esta explicação da gênese da propriedade privada por meio de uma “dedução lógica”, como o próprio Marx afirma: “a propriedade privada resulta portanto, *por análise*, do conceito de trabalho exteriorizado” (MARX, 2010, p.87). E é esse procedimento “analítico” e não histórico²² que teria conduzido Marx a um raciocínio circular, em que a origem do trabalho alienado não fica explicada.

Para Frederico (2009), o jovem Marx teria incorrido neste raciocínio circular porque estava, ainda, sob influência da filosofia feuerbachiana, onde o trabalho era

²² É possível que àquela época (1844) o único recurso de Marx para explicação da propriedade privada fosse, de fato, o analítico. Luxemburgo, conta que até o aparecimento, em 1851, do trabalho de Maurer, sobre algumas formas primitivas de propriedade comum, era amplamente aceita a ideia de que a propriedade comum da terra havia surgido no final da Idade Média, ou seja, as informações históricas sobre a propriedade comum que pudessem descartar a universalidade da propriedade privada eram muito escassas. Hobsbawn (2006) também observa que os conhecimentos de Marx sobre a propriedade comunal se aprofundam apenas a partir de 1868, com um estudo sistemático das obras de Hansen, Meitzen e Maurer, e a partir de 1877, com o estudo de Morgan.

tido como “essência subjetiva” da propriedade privada. “O Marx maduro, desligando-se de Feuerbach, voltou a estudar a propriedade (...). Vinculando a propriedade à apropriação, determinando-a, historicizando a sua existência” (FREDERICO, 2009, p.155).

Esta relação, destacada por Frederico, entre *propriedade* e *apropriação* pode lançar luz à pergunta colocada acima: qual é a origem do trabalho alienado? O problema todo parece estar no fato de Marx, naquela passagem, ter associado “propriedade” com “propriedade privada”. Hobsbawn explica essa diferença da seguinte maneira:

Retirar algo da natureza, ou determinar um tipo de uso para alguma parte da natureza (inclusive o próprio corpo) pode ser considerado, e é o que acontece na linguagem comum, uma apropriação, que é, pois, originalmente, apenas um aspecto do trabalho. Isso se expressa no conceito de *propriedade* (que não deve ser, de forma alguma, identificado com a forma histórica específica da propriedade privada). (HOBBSAWN, 2006, p.16).

Partindo desta conceituação de Hobsbawn podemos dizer que a *propriedade*, no sentido de *apropriação* (da natureza), é resultado do trabalho. O desenvolvimento histórico desta relação entre *trabalho* e *apropriação* (ou *propriedade*), na medida em que produziu um excedente, engendrou a propriedade privada. E esta, uma vez surgida e acompanhada da divisão do trabalho e da troca, transformou o trabalho em trabalho alienado.

O surgimento da propriedade privada fez com que o trabalho deixasse de ser uma atividade direta de intercâmbio com a natureza, ou seja, uma atividade mediada em primeira ordem (equivale ao que nós já definimos como trabalho originário) e passasse a ser uma atividade mediada em segunda ordem (equivale ao que nós já definimos como trabalho alienado). “Mediação de primeira ordem” é, para Mészáros, “a atividade produtiva como tal – é um fator ontológico absoluto da condição humana.” (2006, p.78). Enquanto a “mediação de segunda ordem” é a “‘mediação da mediação’, isto é, uma mediação *historicamente específica* da automeiação *ontologicamente fundamental* do homem com a natureza.” (2006, p.78). Segundo Mészáros, “o que Marx combate como alienação não é a mediação em geral, mas uma série de

mediações de segunda ordem (propriedade privada – intercâmbio – divisão do trabalho)” (2006, p.78).

Graças à propriedade privada, o produto do trabalho, a objetivação humana, não pertence mais ao trabalhador. O trabalhador não possui mais aquilo que o define como humano (sua objetivação) e está, portanto, imerso num processo de desumanização. No caso do capitalismo, o que é produzido pertence ao proprietário do capital e ao trabalhador resta apenas uma pequena parte do produto do seu próprio trabalho.

O trabalho humano antes da existência da propriedade privada não era trabalho alienado. O trabalho se torna alienado apenas diante da propriedade privada, que não surgiu no capitalismo, mas muito antes dele. Podemos dizer, então, que foi o surgimento da propriedade privada que produziu o trabalho alienado, entretanto há aí não só uma relação de causalidade, mas, sobretudo de reciprocidade, uma vez que a existência do trabalho alienado garante a manutenção da propriedade privada. Esta condição de reciprocidade se estabelece e se intensifica na medida em que a forma mercadoria se torna disseminada e hegemônica, fazendo o trabalho alienado, no capitalismo, sua forma mais completa e desenvolvida.

A alienação do trabalho, no sentido que Marx lhe confere nos *Manuscritos*, não é um fenômeno psicológico individual. Ao contrário, a alienação é um fenômeno social, uma vez que ela é resultado da forma como a sociedade organiza o trabalho comum mediando-o pela propriedade privada, pela troca e pela divisão do trabalho.

A alienação afeta a forma como os indivíduos das sociedades mercantis interagem uns com os outros. Para Mészáros (2006, p.14) a alienação pode ser entendida como *perda de controle*: o produto do trabalho se corporifica “numa *força externa* que confronta os indivíduos como um poder *hostil* e *potencialmente destrutivo*.” Esta perda de controle se manifesta, conforme Marx (2010), em quatro aspectos da alienação do trabalho: 1) a relação do trabalhador com o produto do seu trabalho; 2) a relação do trabalho com ato da produção no interior do trabalho; 3) a

relação do ser humano com seu ser genérico; e 4) a relação entre os seres humanos. Analisemos cada um destes aspectos detalhadamente.

Tendo em vista esta descrição do que é o processo de alienação do trabalho, cabe observar uma diferença na definição do conceito de trabalho alienado, frequentemente utilizado nas discussões sobre o tema da alienação do trabalho, e o conceito de trabalho alienado que definimos no capítulo 1, que está em contraposição ao conceito de trabalho originário. O primeiro refere-se ao trabalho cujo produto foi separado do produtor; o segundo refere-se ao trabalho cuja unidade entre pensar e fazer foi rompida. Vale notar que não se trata de fenômenos diferentes, mas de dois aspectos diferentes do trabalho alienado, cujo segundo aspecto (a cisão entre pensar e fazer) nem sempre é enfatizada nas discussões acerca da alienação do trabalho. Portanto, consideramos que o trabalho nas sociedades onde vigora a propriedade privada, as divisões do trabalho e a troca mercantil é sempre trabalho alienado, isto é, é sempre um trabalho cujo produto não pertence ao produtor e que a unidade entre pensar e fazer está rompida, independentemente do grau deste rompimento.

2.2. A DIVISÃO DO TRABALHO E A CONSCIÊNCIA

Nesta seção apresentaremos os argumentos de Marx e Engels acerca da influência da divisão do trabalho sobre a formação da consciência (do pensamento, do conhecimento, da ciência). Primeiro mostraremos que o trabalho, enquanto atividade humana mais importante transformou-se em *atividade unilateral*. Em seguida, na segunda subseção, mostraremos como a unilateralização da atividade produtiva cria as condições para a unilateralização da consciência. Na terceira subseção, analisaremos em que medida a divisão do trabalho, ao colocar as condições para unilateralização da consciência, possibilita a criação de ideologias. Aqui, o conceito de ideologia é tomado como *conhecimento parcial da realidade*, conforme Marx e Engels o apresentam n' *A Ideologia Alemã*. Por fim, analisaremos a aparente autonomização da consciência que é mero fruto da divisão do trabalho.

2.2.1. A divisão do trabalho e a unilateralização da atividade produtiva

Nas sociedades primitivas, como já mencionamos, o trabalho originário era a unidade entre *pensar* e *fazer*, portanto, o trabalho de cada indivíduo consistia na unidade de três atos: planejar o objetivo a ser alcançado (estabelecer, portanto, uma finalidade); planejar a busca dos meios (de produção, o que envolve o desenvolvimento de uma técnica e de uma ciência primitivas) para alcançar este objetivo; e finalmente executar as ações necessárias para realizar a busca dos meios e alcançar o objetivo definido. Ao realizar estes três atos os indivíduos aprendiam e conheciam cada vez mais o próprio processo de trabalho e tornavam-se capaz de melhorá-lo. Tanto no que diz respeito à *colocação do fim*, à *busca dos meios* ou a *execução das ações* o ser humano defrontava-se com alternativas, as mais variadas, que o obrigava a fazer escolhas. Às vezes a escolha era a mais adequada e levava o processo ao sucesso. Às vezes não, mas isso não representava um empecilho para que novas tentativas fossem empreendidas.

Esta experiência de trabalho se manifestava enquanto *atividade produtiva multifacetada*, atividade *complexa*, portanto, atividade que existia enquanto *totalidade*. *Totalidade* porque *pensar* e *fazer* ainda formavam uma unidade, de modo que a cada indivíduo cabia a responsabilidade de estabelecer o objetivo e executar todas as ações necessárias ao atendimento do objetivo posto. O processo de trabalho consiste numa totalidade, em que nenhuma das partes é realizada sem que os indivíduos conheça a conexão e, portanto, as implicações que cada parte tem entre si e para com o todo. *Complexa* porque requer o conhecimento de diversas áreas para dar cabo ao processo de trabalho. Contudo, essas diversas áreas ainda formam uma totalidade porque não foram separadas pela divisão do trabalho²³. *Multifacetada* porque o processo de trabalho de cada indivíduo inclui atividades muito diferentes umas das outras. O trabalho não se constitui ato tedioso, porque não sendo uniforme não “destrói a tensão e o impulso dos espíritos vitais, que encontram sua recreação e seu estímulo na própria mudança de atividade.” (MARX, 1996a, p. 457).

²³ Por exemplo, a atividade de caçar requer: conhecimentos geográficos (onde está a melhor presa? como se movimentar em cada região?. Como sair e voltar para casa?); conhecimentos técnicos sobre os instrumentos de caça (que instrumento é mais eficaz para cada tipo de presa; como produzir e como manusear cada instrumento? Etc.) conhecimentos logísticos (como levar para casa a presa caçada?) conhecimentos climáticos (o clima é favorável? Choverá? Fará sol?) conhecimentos anatômicos (o que pode e o que não pode ser comido?) e assim por diante. Evidentemente, para os indivíduos primitivos essa divisão não faz sentido, uma vez que a atividade de caça é uma totalidade que se compõe de todas estas partes e não se realiza enquanto atividade parcial.

Com o surgimento das sociedades de classe²⁴ – operada segundo Engels (2002) pelo surgimento da propriedade privada e pelo desenvolvimento da divisão do trabalho – o trabalho originário se transforma. Nesta transformação a produção da vida material ao invés de ser um intercâmbio direto entre ser humano e natureza, passa a ser um intercâmbio onde os elementos do *pensar* e do *fazer* passam a ser assumidos por grupos diferentes de indivíduos.

(...) com a *divisão do trabalho* está dada a possibilidade, e até a realidade, de que as atividades espiritual e material – de que a fruição e o trabalho, a produção e o consumo – caibam a indivíduos diferentes, e a possibilidade de que esses momentos não entre em contradição reside somente em que a divisão do trabalho seja novamente suprassumida (...) (MARX e ENGELS, 2007, p. 36)

A atribuição do *pensar* e do *fazer* a indivíduos diferentes rompe a totalidade que existia no processo de trabalho individual, tornando-o atividade unilateral, parcial e simples. Unilateral porque não requer mais do indivíduo a realização de todas as partes do todo, mas de apenas uma parte: ou a intelectual ou a manual. Mas não só isso. Na medida em que as divisões, social e manufatureira, do trabalho também se aprofundam, pensar e fazer são novamente subdivididos em milhares de partes.

Historicamente, o fazer sofre esta divisão muito antes do que o pensar. Marx analisa em detalhes esse processo de divisão do trabalho manual em diversas partes nos capítulos da seção IV de *O Capital* onde discute a transformação do processo de trabalho artesanal em o processo de trabalho capitalista, destacando a cooperação, a divisão do trabalho e a maquinaria como elementos determinantes desta transformação. Contudo, o foco de Marx, nestes capítulos da seção IV de *O Capital*, é o trabalho manual em que, de um lado, ele se afasta do trabalho intelectual, e de outro, ele se divide em inúmeras partes pequenas e simples. Não foi objeto de preocupação de Marx a divisão manufatureira do trabalho intelectual. Talvez isso se explique porque na época dos seus estudos esse fenômeno ainda não tinha tido início. Mas, na medida em que a ciência (a pesquisa científica) torna-se campo de valorização do capital, o trabalho intelectual é submetido ao mesmo processo de subsunção ao capital ao qual o trabalho manual já havia sido submetido décadas ou mesmo séculos antes.

²⁴ Como já discutimos, as sociedades de classe surgem em função da transformação do produto do trabalho humano em mercadoria, como resultado da propriedade privada, da divisão do trabalho e da troca mercantil. Esta transformação, que foi tomando as diversas esferas da produção apenas lentamente, configura-se como dominante apenas no capitalismo contemporâneo.

Via de regra, a colocação *do fim* passa a ser tarefa da classe dominante; a pesquisa, “técnica e científica”, acerca dos melhores instrumentos de trabalho (portanto a realização da outra parte do *pensar*, a *busca dos meios*) tende a concentrar-se nas mãos de outro grupo, que dependendo do modo de produção em questão, pode fazer parte da classe dominante ou dominada; e finalmente, a *execução* das atividades necessárias ao atendimento do fim já planejado (portanto, realização do *fazer*) fica a cargo da classe dominada²⁵.

Se, por um lado, a atividade produtiva individual ou o processo de trabalho individual teve sua totalidade rompida tornando-se unilateral, por outro, essa totalidade deve ser recuperada no processo de trabalho coletivo, pois do contrário a produção não se completa. Marx se viu diante deste fenômeno e analisou-o em termos dos conceitos de trabalhador individual e trabalhador coletivo. No capitalismo esse fenômeno se manifesta da seguinte forma:

Os conhecimentos, a compreensão e a vontade, que o camponês ou artesão autônomo desenvolve mesmo que em pequena escala, como o selvagem exercita toda arte da guerra como astúcia pessoal, agora passam a ser exigidos apenas pela oficina em seu conjunto. As potências intelectuais da produção ampliam sua escala por um lado porque desaparecem por muitos lados. O que os trabalhadores parciais perdem, concentra-se no capital com que se confrontam.⁶⁶⁵ É um produto da divisão manufatureira do trabalho opor-lhes as forças intelectuais do processo material de produção como propriedade alheia e poder que os domina. Esse processo de dissociação começa na cooperação simples, em que o capitalista representa em face dos trabalhadores individuais a unidade e a vontade do corpo social de trabalho. O processo desenvolve-se na manufatura, que mutila o trabalhador, convertendo-o em trabalhador parcial. Ele se completa na grande indústria, que separa do trabalho a ciência como potência autônoma de produção e a força a servir ao capital. (MARX, 1996a, p. 475).

Esta passagem explica de forma didática como este fenômeno de separação entre *pensar* e *fazer*, que já vinha ocorrendo na história há muito tempo, se consolida no modo de produção capitalista. O artesão autônomo deixa de ser um trabalhador individual (cujo *pensar* e *fazer* formava uma unidade) para tornar-se trabalhador parcial e compor, junto dos demais trabalhadores, os órgãos do trabalhador coletivo.²⁶

²⁵ Por exemplo, na Antiguidade Clássica, parte do *pensar* era realizado pelo Estado, Grego ou Romano, que organizava o modo como a produção seria conduzida, utilizando escravos ou homens livres que realizavam o *fazer*. A outra parte do *pensar*, aquela responsável pela busca dos meios (de produção) coube aos filósofos no que diz respeito a parte “científica”. Estas duas partes do pensar cabiam, portanto, a classe dominante. Enquanto que a “técnica” possivelmente (isso é algo que ainda merece estudo aprofundado) ainda estava a cargo dos escravos ou homens livres que executavam a produção, refletindo a divisão incompleta, a qual já nos referimos, entre pensar e fazer.

²⁶ A esse respeito ver Lessa (2011) sobre a polêmica na definição de trabalhador coletivo. Ao contrário de Lessa, entendemos que o conceito de trabalhador coletivo em Marx requer a unidade entre trabalhador manual e trabalhador intelectual, portanto, ambos pertencem a mesma classe, a classe

Portanto, a partir do surgimento das sociedades de classes o *trabalho originário* torna-se *trabalho alienado*.

O trabalho alienado não é mais uma atividade total, complexa, multifacetada. Marx e Engels argumentam que o trabalho mediado pelas relações de classe se torna cada vez mais dividido e especializado, logo a atividade produtiva torna-se atividade *unilateral, simples, parcial*.

O que ocorre com a atividade produtiva manifesta-se materialmente ou fisicamente no indivíduo: “o indivíduo como tal, considerado por si mesmo, é subordinado à divisão do trabalho, que o torna unilateral, deforma-o, determina-o.” (MARX e ENGELS, 2007, p. 421). Podemos dizer que a divisão do trabalho, sobretudo a manufatureira, ao unilateralizar a atividade produtiva afeta o indivíduo em três aspectos. O primeiro aspecto negativo da divisão do trabalho é que ao simplificar a atividade produtiva impede o desenvolvimento de habilidades múltiplas tornando o indivíduo “aleijado”:

Quando as circunstâncias sob as quais vive esse indivíduo só lhe permitem o desenvolvimento [uni]lateral de uma quali[dad]e às custas de todas as demais, [se] elas lhe proporcionam material e tempo para desenvolver só uma qualidade, então esse indivíduo logra apenas um desenvolvimento unilateral, aleijado. (MARX e ENGELS, 2007, p. 257)

Além disso, o segundo aspecto negativo da divisão do trabalho é que ao simplificar a atividade produtiva faz o trabalho tornar-se algo desinteressante, penoso, estressante, separado da fruição da vida do indivíduo:

O trabalho, único vínculo que os indivíduos ainda mantêm com as forças produtivas e com sua própria existência, perdeu para eles toda aparência de autoatividade e só conserva sua vida definindo-a. (MARX e ENGELS, 2007, p. 72)

O terceiro aspecto negativo da divisão do trabalho é a asfixia do talento artístico (música, teatro, poesia etc.) nos trabalhadores manuais:

A concentração exclusiva do talento artístico em alguns indivíduos e, com isso, a sua permanente asfixia em meio às grandes massas é consequência da divisão do trabalho. (MARX e ENGELS, 2007, p. 381)

Isto porque aqueles que ficaram com o fardo do *fazer*, do trabalho manual são obrigados a encarar rotinas de trabalho que, embora absolutamente simplificadas,

trabalhadora. Podemos distingui-los em termos de trabalho produtivo ou improdutivo, qualificado ou não-qualificado, mas todos não deixam de ser trabalhadores a serviço do capital.

requerem longas horas de execução não restando nem tempo, nem disposição e nem inspiração para o desenvolvimento do talento artístico. A divisão do trabalho, portanto, torna a atividade produtiva unilateral, simples, parcial, isto implica em um indivíduo com habilidades reprimidas, talento artístico sufocado e desinteressado pela sua própria atividade. Além disso tudo, a unilateralização da atividade produtiva tem um importante efeito sobre formação da consciência.

2.2.2. A unilateralização da atividade produtiva e a determinação da consciência

Conforme a concepção marxista é o “ser social que determina a consciência”, logo, para saber sobre a consciência precisamos antes saber sobre o ser social. O *ser social* pode ser definido em oposição ao *ser natural*. Embora o ser social seja também natural. O ponto central nessa oposição é, como já vimos, o trabalho conduzido teleologicamente, no primeiro, e instintivamente, no segundo. O trabalho humano enquanto ação prática primordial constitui-se fundamento a partir do qual derivam as demais praxis sociais e, portanto, as demais características do ser social. Vazquez (2011) agrupa a práxis²⁷ humana em quatro categorias: práxis produtiva, práxis artística, práxis experimental e práxis política. Portanto, se é o ser social que determina a consciência, e se são as ações práticas (práxis) que definem o ser enquanto social, logo uma investigação completa acerca da determinação da consciência deve levar em conta todas estas práxis. Contudo, delimitamos como objeto de nossa investigação a relação entre a práxis produtiva e a formação da consciência. Dos elementos que formam a práxis produtiva destacamos a divisão do trabalho e a troca como nosso objeto de análise. Esta subseção destina-se a responder qual é o efeito que a divisão do trabalho opera sobre a formação da consciência? No próximo capítulo nos determos na análise do efeito que a troca opera sobre a consciência.

Vimos que a divisão do trabalho torna a atividade produtiva unilateral, porque divide e simplifica o processo de trabalho, de modo que para o indivíduo resta exercer

²⁷ A práxis ou atividade prática é “uma atividade adequada fins, cujo cumprimento exige (...) certa atividade cognoscitiva. Mas o que caracteriza a atividade prática radica no caráter real, objetivo, da matéria-prima sobre o qual se atua, dos meios ou instrumentos com que se exerce a ação e de seu resultado ou produto. (...) Neste sentido, podemos dizer que a atividade prática é real, objetiva ou material. (...) O objeto da atividade prática é a natureza, a sociedade ou os homens reais. O fim desta atividade é a transformação real, objetiva do mundo natural ou social para satisfazer determinada necessidade humana.” (VASQUEZ, 2011, p. 227)

uma atividade muito restrita, parcializada, simplificada, em resumo, unilateral. Agora temos que mostrar como esta atividade produtiva unilateral cria a possibilidade da consciência torna-se também unilateral e, portanto, produzir conhecimentos parciais da realidade.

N'A *Ideologia Alemã*, Marx e Engels, estabelecem uma relação entre a atividade material limitada e a produção de uma consciência ilusória:

As representações que estes indivíduos produzem são representações, seja sobre sua relação com a natureza, seja sobre suas relações entre si ou sobre sua própria condição natural. É claro que, em todos estes casos, essas representações são uma expressão consciente – **real ou ilusória** – de suas verdadeiras relações e atividades, de sua produção, de seu intercâmbio, de sua organização social e política. (...) Se a expressão consciente das relações efetivas desses indivíduos é **ilusória**, se em suas representações **põem a realidade de cabeça para baixo**, isto é consequência de **seu modo limitado de atividade material** e das suas **relações sociais limitadas** que daí derivam. (MARX e ENGELS, 2007, p. 93).

Aqui fica bastante claro que a consciência (que na passagem eles chamam de representação) será ilusória (ou distorcida, como em outras passagens da mesma obra), colocará a “realidade de cabeça para baixo”, na medida em que sua atividade material e suas relações sociais forem limitadas. Mas o que seria uma atividade material limitada? A passagem seguinte deixa isso claro:

Para um indivíduo, por exemplo, cuja vida abarca uma grande esfera de atividades variadas e relações práticas com o mundo, que, portanto, leva uma **vida multifacetada**, o pensar possui o mesmo caráter de universalidade de cada uma das demais manifestações vitais deste indivíduo. Por essa razão, ele não se fixa como pensar abstrato, nem há necessidade de artifícios reflexivos rebuscados quando o indivíduo passa do pensar para alguma outra manifestação vital. (...) Ao contrário, no caso de um mestre-escola ou escritor berlinense localista, cuja atividade se restringe, de um lado, ao árduo trabalho e, de outro, ao prazer de pensar, cujo mundo vai de Moabit a Köpenick e é demarcado com pranchas de madeira atrás do Portão de Hamburgo, **cujas relações com esse mundo foram reduzidas ao mínimo por uma condição de vida miserável** – se se tratar deste indivíduo não há, todavia, como evitar que, caso ele tenha alguma necessidade de pensar, que este pensar se torne tão abstrato quanto tal indivíduo e sua vida mesma, que esse pensar se torne um poder fixo confrontado com este indivíduo incapaz de oferecer resistência (...) (MARX e ENGELS, 2007, p. 258)

Uma atividade material limitada é, portanto aquela em que o indivíduo está restrito a um mínimo de relações práticas com o mundo, incluindo aí não só as relações estabelecidas na esfera produtiva, que é o que nos interessa de imediato, mas também no intercâmbio, e nas manifestações vitais como a arte, a música, a poesia etc. A divisão do trabalho, portanto, submete o indivíduo a um “mínimo de relações práticas com o mundo”, e ao fazer isso afeta a capacidade deste indivíduo

compreender seu lugar dentro do próprio processo produtivo, suas relações com os demais indivíduos e sua relação mais geral com o mundo.

Portanto, a formação da consciência na sua dimensão determinada pela atividade produtiva se dará enquanto totalidade se a atividade produtiva realizada for uma totalidade para o indivíduo. Isso só acontece na atividade produtiva conduzida pelo trabalho originário. A unidade do *pensar* e *fazer* atividade produtiva ao garantir que o indivíduo conheça as conexões e inter-relações entre todas as partes do processo de trabalho, isto é, conheça o processo de trabalho enquanto totalidade promove um “treino” para a consciência tomar a realidade a partir do todo e analisar suas partes sempre em relação com as conexões que caracterizam este todo.

Inversamente, no contexto onde *pensar* e *fazer* estão separados, independentemente do grau desta separação, e que além de separados cada um deles está dividido em muitas partes, o indivíduo já não é capaz de compreender o processo de trabalho como uma totalidade, porque ele realiza uma atividade muito específica e simplificada do todo. O efeito disso sobre a consciência é torna-la incapaz de tomar a realidade como totalidade, tomando-a sempre de modo parcial, sem enxergar as conexões e inter-relações das partes com o todo. Esta relação entre atividade unilateral e consciência engendra, portanto, a possibilidade de uma consciência unilateral.

Importante notar que só podemos estabelecer esta relação como *possibilidade* e não como realidade efetiva. Isto porque, como já observamos, a consciência é afeta por outras forças (as práxis artística, experimental, política, revolucionária) e o resultado final depende do modo como estas forças se relacionam. Elas podem se constituir forças opostas e, se este for o caso, os indivíduos não estarão submetidos necessariamente a um processo de unilateralização de suas consciências. Entretanto, é preciso observar, por outro lado, que, do mesmo modo que a práxis produtiva tornou-se uma práxis alienada (alienada no sentido que já expusemos até aqui, da separação entre *pensar* e *fazer*), as demais práxis também estão sujeitas a este processo. Portanto, o resultado a que chegamos até agora nos traz uma nova problemática, cuja investigação excede o escopo do presente trabalho, mas que vale a pena ser colocada: em que medida as sociedades mercantis (fundadas na tríade propriedade privada – divisão do trabalho e troca mercantil) cujo trabalho humano se torna trabalho alienado produz, necessariamente, consciências igualmente alienadas?

Apesar da relação entre atividade produtiva unilateral e consciência unilateral ou parcial poder ser colocada apenas como possibilidade há ainda outro desdobramento a ser analisado. Marx e Engels, n' *A ideologia Alemã*, definem ideologia como consciência parcial da realidade. Neste sentido, o resultado a que chegamos indica que os indivíduos sujeitos a atividades produtivas unilaterais, ao terem suas consciências formadas de modo unilateral (parcial), produzem ideologias. Tomar ideologia neste sentido se contrapõe aos diversos significados que o termo assumiu ao longo do tempo, mesmo dentro da literatura marxista. Assim sendo, vale a pena analisar, ainda que rapidamente, os significados que o termo ideologia assume na literatura marxista e o significado que podemos retirar do texto d' *A ideologia Alemã*.

2.2.3. A ideologia como consciência unilateral

Vimos que a consciência pode ser ou total (complexa, multifacetada) ou unilateral (simples, parcial), dependendo do tipo da atividade produtiva realizada pelo indivíduo. Dizer que um indivíduo tem uma consciência total significa dizer que ele leva em conta a história que está por trás dos fatos da natureza (história da natureza) e da relação entre os seres humanos (história “dos homens”). Para Marx e Engels, n' *A Ideologia Alemã*, se um indivíduo não leva em conta esta história, então ele tem uma consciência parcial, a qual os autores denominaram de *ideologia*:

Conhecemos uma única ciência, a ciência da história. A história pode ser examinada de dois lados, dividida em história da natureza e história dos homens. Os dois lados não podem, no entanto, ser separados; enquanto existirem homens, história da natureza e história dos homens se condicionarão reciprocamente. A história da natureza, a assim chamada ciência natural, não nos diz respeito aqui; mas, quanto à história dos homens, será preciso examiná-la, pois **quase toda a ideologia se reduz ou a uma concepção distorcida desta história ou a uma abstração total dela. A ideologia, ela mesma, é apenas um dos lados desta história.** (MARX e ENGELS, 2007, p. 86-87) (grifos nossos).

A ideologia é apenas um dos lados da história, ou seja, ideologia é consciência ou conhecimento parcial da realidade. Desta passagem podemos extrair as seguintes conclusões: 1) Ideologia significa concepção distorcida da história dos “homens”, ou da ciência humana. Mas como a história da natureza e a história dos “homens” não podem ser separadas, a ideologia seria simplesmente uma concepção distorcida da história; 2) Ideologia significa uma concepção que abstrai totalmente a história real dos “homens”. Ao abstrair a base real dos fatos, o pensamento se manifesta como

concepção distorcida da história; 3) Ideologia é conhecimento parcial da história. Portanto, ideologia é uma concepção da história que por abstrair as relações reais, as condições materiais que fundamentam esta história, constitui-se como concepção distorcida e parcial da história real.

Importante observar que este conceito original de ideologia é frequentemente resumido pela expressão “falsa consciência”. Entretanto, optamos por não usar esta expressão por dois motivos. O primeiro é que nossa leitura d’*A Ideologia Alemã* não encontrou esta expressão em nenhuma passagem em que Marx e Engels definiram ideologia. Provavelmente, esta é uma expressão decorrente de interpretações posteriores da obra de Marx, cuja origem nos escapa. O segundo motivo é que a expressão “falsa consciência” nos remete necessariamente ao seu oposto que é a “verdadeira consciência”. Isto nos traria uma dificuldade adicional que é discutir questões polêmicas que rondam o problema da “verdade”. O que é a verdade? Ela pode ou não ser alcançada? Quais os métodos adequados para descobrirmos a verdade? Vamos circundar estes problemas, não por considera-los menores, mas por considerar, como Marx e Engels o fizeram, que:

A questão de saber se ao pensamento humano cabe alguma verdade objetiva não é uma questão da teoria, mas uma questão prática. É na prática que o homem tem de provar a verdade, isto é, a realidade e o poder, a natureza ceterior de seu pensamento. A **disputa sobre a realidade ou não realidade do pensamento – que é isolado da prática** – é uma **questão puramente escolástica**. (MARX e ENGELS, 2007, p. 533).

Portanto, o conceito de ideologia que queremos resgatar não deve ser tratado em termos de verdade ou falsidade do pensamento (da ideia, da consciência ou do conhecimento), mas sim em termos de totalidade (multifacetado) ou unilateralidade (parcial) do pensamento. Uma concepção parcial ou distorcida da história contém erros porque parte de pressupostos irreais ou ignora os pressupostos reais. Entretanto, partir dos pressupostos reais, que representa uma concepção multifacetada da história, não é garantia de isenção de erros. Erros lógicos ou metodológicos podem ocorrer mesmo se partirmos dos pressupostos reais, por isso falar em pensamento multifacetado ou pensamento parcial (distorcido) do pensamento não significa falar em erro/acerto, verdade/falsidade.

O termo “ideologia” assume diversos significados tanto dentro como fora do marxismo. Segundo o editor alemão d’*A Ideologia Alemã*, o termo foi introduzido por Destutt de Tracy numa conferência proferida em 1796 no Instituto Nacional de Paris.

Naquela ocasião *ideologia* significava “ciência das ideias” e era concebida como ciência primeira e fundamental.

Marx, n’A *Ideologia Alemã*, se apropria do termo e dá a ele um significado bastante específico. Ao invés de concebê-la como “ciência das ideias”, que por sinal é uma definição bastante positiva do termo, passa a defini-la como “ideia parcial” ou “consciência distorcida” adquirindo, portanto, um caráter crítico e negativo. É preciso resgatar e compreender adequadamente este significado original dado por Marx e Engels, pois o termo tomou outro significado na literatura das duas primeiras gerações de marxistas que não tiveram acesso ao texto completo d’A *Ideologia Alemã*, publicado integralmente pela primeira vez em 1932. Este resgate é também importante porque nos ajuda a desenvolver a teoria de Marx em direção a uma “teoria materialista do conhecimento”.

Jorge Larrain, no verbete sobre ideologia publicado no *Dicionário do Pensamento Marxista*, nos oferece um interessante resumo de como as primeiras gerações de marxistas utilizaram o termo. Larrain aponta dois novos significados que começam a aparecer logo depois da morte de Marx. O primeiro é “ideologia como totalidade das formas de consciência – que passou a ser expresso pelo conceito de ‘superestrutura ideológica’”; o segundo é “ideologia como as ideias políticas relacionadas com o interesse de uma classe”. (LARRAIN, 1988, p. 185). Larrain tem razão em destacar que estes dois novos significados acabaram por substituir a conotação negativa que o significado original carregava. Isso, a nosso ver, representou um grande obstáculo ao desenvolvimento do marxismo no campo da teoria do conhecimento, uma vez que perdemos um instrumental analítico deixado por Marx para avaliarmos a natureza de um importante tipo de conhecimento produzido pelo ser humano.

Para Larrain três fatos podem ter colaborado para esse processo de deslocamento do significado original, crítico e negativo, para um significado positivo. O primeiro são as ambiguidades e afirmações pouco claras de Marx e Engels em alguns textos importantes. Um bom exemplo é o trecho do *Prefácio* de 1859 em que Marx diz “(...) é necessário sempre distinguir entre a alteração material (...) das condições econômicas de produção, e as formas jurídicas, políticas, religiosas, artísticas ou filosóficas, em resumo, as *formas ideológicas* pelas quais os homens tomam consciência deste conflito (...)” (MARX, 2003, p. 5). Gramsci costumava citar esta passagem “em apoio de sua concepção de ideologia como a esfera

superestrutural que tudo abrange, na qual os homens adquirem consciência de suas relações sociais contraditórias”. (GRAMSCI²⁸, *apud* LARRAIN, 1988, p. 185).

O segundo fato, já apontado anteriormente, é que as duas primeiras gerações de autores marxistas não tiveram acesso ao texto d'*A Ideologia Alemã*, que permaneceu inédito até 1920 e foi publicado inteiramente apenas em 1932. Portanto, Plekanov, Labriola, Lenin, Gramsci, Lukács dos primeiros escritos, entre outros não conheceram o conceito negativo de ideologia que Marx e Engels apresentaram n'*A Ideologia Alemã*. (LARRAIN, 1988).

O terceiro fato citado por Larrain são as lutas políticas das últimas décadas do século XIX, uma vez que “as ideias políticas das classes em conflito adquirem uma nova importância e precisam ser explicadas teoricamente”. (LARRAIN, 1988, p. 185). Essa necessidade de teorizar e distinguir as ideias reacionárias das ideias revolucionárias pode ter contribuído para a utilização do termo ideologia como conjunto de ideias, seja da classe dominante, seja da classe dominada.

Tendo em vista que o conceito de ideologia assumiu significados muito distintos daquele originalmente apresentado por Marx e Engels n'*A Ideologia Alemã*, interessa-nos aqui retomar o conceito original a fim de entender a ideologia enquanto uma forma de conhecimento humano e como esta forma de conhecimento é determinada pela divisão do trabalho. N'*A Ideologia Alemã* Marx e Engels se esforçam em fazer a crítica da filosofia dos jovens hegelianos denominando tal filosofia de *ideologia*. De acordo com a análise que fizemos até aqui, os jovens hegelianos não produziram uma consciência ou conhecimento total da história, ou seja, produziram ideologias, porque a atividade prática destes filósofos era muito limitada, era unilateral.

2.2.4. A divisão do trabalho e a aparente autonomização da consciência

Vimos que a divisão do trabalho provocou a separação entre *pensar* e *fazer*. Mas, dizer que *pensar* e *fazer* foram separados significa dizer que a consciência tornou-se autônoma, autôfunda, independente das condições materiais de vida? Partindo das premissas do materialismo histórico, que discutimos no capítulo 1, a resposta para esta pergunta só pode ser negativa. Contudo, algumas passagens d'*A Ideologia Alemã*, se retiradas do contexto, sempre longo em que os autores discutem

²⁸ GRAMSCI, Antonio. **Selection from the Prison Notebooks**. 1971, p. 138, 164, 377.

seus argumentos, podem levar a interpretações dúbias acerca do entendimento de Marx e Engels no que se refere a possibilidade e a realidade da autonomização da consciência. A passagem a seguir é um desses casos:

Mostramos que a autonomização dos pensamentos e das ideias é uma consequência da autonomização das condições e relações pessoais dos indivíduos. Mostramos que a ocupação sistemática e exclusiva com esses pensamentos por parte dos ideólogos e filósofos e, desse modo, a sistematização desses pensamentos é uma **consequência da divisão do trabalho** e que, principalmente, a filosofia alemã é uma consequência das condições pequeno-burguesas alemãs. Os filósofos teriam somente de dissolver sua linguagem na linguagem comum, da qual ela foi abstraída, para reconhecer que ela é a linguagem deturpada do mundo real e dar-se conta de que nem os pensamentos nem a linguagem constituem um reino próprio; que eles são apenas *manifestações* da vida real. (MARX e ENGELS, 2007, p. 429)

Esta é uma passagem que se situa em mais da metade do livro e tem, portanto, um caráter de conclusão de algumas ideias apresentadas ao longo do texto. Nela os autores parecem afirmar a realidade da autonomização da consciência enquanto consequência da autonomização das relações pessoais dos indivíduos. Mas, outra passagem, logo no início do livro, no dá a possibilidade de interpretar esta autonomização como mera aparência:

A divisão do trabalho só se torna realmente divisão a partir do momento em que surge uma divisão entre trabalho material e [trabalho] espiritual. A partir desse momento, a consciência pode realmente **imaginar ser** outra coisa diferente da consciência da práxis existente, representar algo realmente sem representar algo real – a partir de então, a consciência está em condições de emancipar-se do mundo e lançar-se à construção da teoria, da teologia, da filosofia, da moral, etc “puras”. (MARX e ENGELS, 2007, p. 36)

O pensamento [no sentido da *colocação do fim* (organização e comando da produção) e *busca dos meios* (desenvolvimento da ciência e da técnica que permeia os meios de produção)] não deixa de ser determinado pela atividade prática, mas ao tornar-se atividade específica de poucos, conduzida não mais pela experiência cotidiana, mas por experimentos artificiais, tomou a aparência de autônoma, “imaginou ser outra coisa que não a consciência da práxis existente”. Embora o conhecimento deixe de ser determinado pelo *fazer* (trabalho manual) ele continua determinado pelas atividades práticas dos trabalhadores intelectuais. Além disso, como veremos no capítulo 3, a troca mercantil, enquanto atividade real a qual os indivíduos estão submetidos nas sociedades mercantis, é um dos aspectos práticos das relações sociais que passam a determinar o desenvolvimento da consciência.

Esta aparente autonomia da consciência é a expressão da autonomia real das relações a que os indivíduos estão submetidos na esfera produtiva, isto é, é a expressão do próprio processo de alienação do trabalho. Sendo a consciência determinada pelas relações reais, uma vez que estas relações reais se tonam autônomas diante dos indivíduos a consciência que as expressa parece também um ente autônomo. Um exemplo desta autonomização das relações reais é a separação do produto do trabalho em relação a quem o produziu. Antes, no contexto do trabalho originário, existia uma unidade entre o produto e o produtor (entre a objetivação humana e o ser humano); agora, no contexto do trabalho alienado, esta relação entre produto e produtor está autonomizada, separada. Portanto, a consciência que expressa essa relação toma a aparência de autônoma.

Marx e Engels se perguntaram como ocorreu que estas relações tenham se tornado autônomas? E a resposta é, novamente, a divisão do trabalho:

Os indivíduos sempre partiram de si mesmos, sempre partem de si mesmos. Suas relações são relações de seu processo real de vida. Como ocorre que suas relações venham a se tornar autônomas em relação a eles? Que os poderes de sua própria vida se tornem superiores a eles? Em uma palavra: a divisão do trabalho, cujo grau depende sempre do desenvolvimento da força produtiva. (MARX e ENGELS, 2007, p. 78)

As relações de produção se expressam em relações políticas e jurídicas que validam, tanto para classe dominada como para a dominante, os produtos da ideologia, isto é, da consciência parcial criada por teóricos cuja atividade material se unilateralizou:

As relações de produção dos indivíduos até aqui estabelecidas igualmente devem ganhar expressão em relações políticas e jurídicas. (Ver acima.) No âmbito da divisão do trabalho, essas relações obrigatoriamente se tornam independentes dos indivíduos. Todas as relações só podem ser expressas em termos de linguagem na forma de conceitos. O fato de essas generalidades e esses conceitos serem considerados como forças misteriosas é uma consequência necessária da autonomização das relações reais [*realen*], cuja expressão eles constituem. Além dessa validade para consciência comum, essas generalidades ainda adquirem uma validade e uma conformação especial dos políticos e juristas, os quais, em virtude da divisão do trabalho, dependem do cultivo desses conceitos e veem neles, e não nas relações de produção, o verdadeiro fundamento de todas as reais [*realen*] relações de propriedade. (MARX e ENGELS, 2007, p. 351)

O *pensar*, apesar de ter se tornado independente do *fazer*, ainda depende e é determinado pela atividade prática daqueles que se ocupam dele. E quanto mais a atividade prática dos chamados *trabalhadores intelectuais* for limitada, for unilateral, por consequência do próprio aprofundamento da divisão manufatureira do trabalho,

que também ocorre na Ciência, mais esse pensamento ganha a possibilidade de ser limitado, unilateral e incapaz de apreender as conexões que o objeto em análise tem com a totalidade das relações reais da história humana.

2.3.. A DIVISÃO DO TRABALHO E A QUEBRA DO ESPELHO

Na metáfora que expressa nossa hipótese de pesquisa, o conhecimento humano nas sociedades primitivas, conforme o definimos no capítulo 1, era um espelho com duas características: inteiro, porém embaçado. A inteireza do espelho representava o fato de que ele derivava de uma totalidade, qual seja a unidade entre *pensar* e *fazer*, os quais eram partes constituintes do trabalho originário. O conhecimento, portanto, emergia desta unidade enquanto totalidade. Com a transformação das sociedades primitivas em sociedades mercantis, o trabalho originário se transforma em trabalho alienado, isto é, o *pensar* e o *fazer* se separam. Esta separação ocorre lenta e contraditoriamente ao longo da história e se consolida apenas no capitalismo.

A separação entre *pensar* e *fazer*, assim como, a divisão social e manufatureira do trabalho, que subdividem o próprio *pensar* e *fazer*, transformam o modo de conhecer, que antes se dava enquanto totalidade, em um modo que agora se dá apenas enquanto unilateralidade. A quebra do espelho representa, portanto, os diversos pedaços em que o conhecimento está dividido e que se expressa nas diversas especializações agrupadas em áreas do conhecimento. Tendo em vista que o conhecimento não surge mais enquanto totalidade, mas, é produzido de forma parcial, a conexão entre as partes precisa ser mediada através de um método²⁹, que nem sempre é empreendido adequadamente e, por isso, abre espaço para criação de ideologias.

As transformações no modo de conhecer acompanharam as transformações das forças produtivas e das relações de produção que resultaram nos diversos modos

²⁹ É um sintoma desta transformação o fato de que o pensamento racional, nascido e expresso na filosofia grega, que procurava investigar os fenômenos da natureza, portanto, procurava *conhecer* tais fenômenos, tenha surgido paralelamente à dialética enquanto método (também, naquele contexto chamada de lógica). Abbagnano observa que o termo “dialética” não tem um significado unívoco, mas, apesar disso, os quatro principais significados reunidos por ele definem a dialética enquanto método: “1º) Dialética como método da divisão; 2º) Dialética como lógica do provável; 3º) Dialética como lógica; 4º) Dialética como síntese dos opostos. Esses quatro conceitos têm origem nas quatro doutrinas que mais influenciaram a história desse termo, mais precisamente a doutrina platônica, a aristotélica, a estoica e a hegeliana.” (ABBAGNANO, 2011, p. 269).

de produção já analisados por Marx e Engels. Na próxima seção, retomamos esta análise esquemática feita n'A *Ideologia Alemã* e acrescentamos a ela nossa hipótese de como o modo de conhecer se transformou.

2.3.1. Os modos de produção e os modos de conhecer

N'A *Ideologia Alemã*, Marx e Engels apresentam uma descrição do aprofundamento da divisão do trabalho que acompanhou a transformação da propriedade privada ao longo da história da humanidade (QUADRO 1). Nesta descrição acrescentamos uma análise de como o *pensar* e o *fazer* se separaram ao longo do tempo para mostrar que a divisão do trabalho, ao separar *pensar* e *fazer* tornou tanto a atividade material quanto o modo de conhecer unilaterais.

O primeiro tipo de propriedade citado por Marx e Engels é a Propriedade Tribal, onde terra e escravos são comuns à tribo e o grau de divisão do trabalho é muito pequeno. O trabalho era dividido basicamente por meio de dois critérios: gênero e idade. Idosos e crianças assumiam atividades de acordo com suas capacidades físicas (força) e intelectuais. E homens e mulheres se dividiam entre a caça e a colheita. Marx e Engels chamaram esta divisão de divisão natural do trabalho.

Leroi-Gourhan (1964) afirma que em todos os grupos primitivos vivos conhecidos a caça cabe ao homem e a colheita a mulher. Isto porque o regime alimentar humano exige duas ordens de operações muito diferentes: “a aquisição violenta da carne dos grandes animais e a aquisição mais pacífica de pequenos animais, invertebrados e vegetais.” (p.153). A mulher, portanto, especializa-se na colheita, na aquisição de animais de pequeno porte e na organização da casa. Esta divisão do trabalho, em que a mulher realiza estas tarefas pode ser explicada em parte pela ligação da mulher ao lento crescimento dos filhos, o que exige sua permanência mais ou menos fixa num mesmo local; por outro lado, caracteres fisiológicos também podem ser parte da explicação. A maior agressividade do homem permite que ele tenha mais sucesso na caça de grandes animais do que a mulher.

Tipo de propriedade	Objeto da propriedade	Relação apropriador x produtor direto	Grau da divisão do trabalho	Modo de conhecer
Tribal	<ul style="list-style-type: none"> Propriedade comunal da terra e dos escravos 	Apropriação coletiva	<ul style="list-style-type: none"> Divisão natural do trabalho Unidade entre <i>pensar</i> e <i>fazer</i> 	Mais empírico e total

Estatual ou Comunal da Antiguidade	<ul style="list-style-type: none"> • Propriedade privada móvel (escravo) e imóvel (terra), ainda subordinada à propriedade comunal 	Cidadão x escravo	<ul style="list-style-type: none"> • Divisão entre campo e cidade com predominância da cidade • Na cidade: divisão entre indústria e comércio • Divisão entre <i>pensar</i> e <i>fazer</i>: <ol style="list-style-type: none"> 1. Cidadão: <ul style="list-style-type: none"> • supervisão e planejamento • ciência antiga 2. Escravos: técnica antiga e execução 	
Feudal ou Estamental	<ul style="list-style-type: none"> • Propriedade feudal da terra • Propriedade corporativa dos instrumentos de produção 	Senhor feudal x Servo Mestre x aprendiz	<ul style="list-style-type: none"> • Divisão entre campo e cidade com predominância do campo • Na cidade: divisão entre indústria e comércio • Divisão entre <i>pensar</i> e <i>fazer</i>: <ol style="list-style-type: none"> 1. Aristocracia feudal: <ul style="list-style-type: none"> • supervisão e planejamento • ciência medieval 2. Servos e mestres: técnica medieval e execução 	
Capitalista	<ul style="list-style-type: none"> • Propriedade privada dos meios de produção. • Tudo se torna, potencialmente, objeto de propriedade privada. 	Capitalista x trabalhador	<ul style="list-style-type: none"> • Divisão entre campo e cidade • Na cidade: divisão entre indústria e comércio • Divisão entre <i>pensar</i> e <i>fazer</i>: <ol style="list-style-type: none"> 1. Capitalistas: supervisão e planejamento 2. Trabalhadores: <ul style="list-style-type: none"> • Intelectual: ciência e técnica moderna • Manual: execução • Divisão manufatureira do trabalho 	

Quadro 1 – Interrelação entre Propriedade e Divisão do Trabalho

Fonte: Elaboração própria, adaptado de Marx e Engels, 2007, p. 89-92

Leroi-Gourhan chama essa divisão do trabalho de orgânica. É orgânica no sentido de ser parte indispensável à sobrevivência biológica dos indivíduos pertencentes aos grupos humanos primitivos. Nestes grupos a sobrevivência era controlada pela relação território-alimentação. Mesmo os grupos nômades não migravam aleatoriamente, era preciso um conhecimento profundo acerca do território e uma “freqüentação” prolongada a fim de exaurir as possibilidades alimentares. Portanto, o que Marx e Engels chamaram de divisão *natural* do trabalho equivale à noção de Leroi-Gourhan de divisão *espontânea* ou *orgânica* do trabalho.

A propriedade tribal, onde a característica principal é a propriedade comunal da terra, resulta em um modo de produção comunal ou em sociedades comunais primitivas. Nestas sociedades vigorava o trabalho originário, portanto, *pensar* e *fazer* formavam uma unidade ou uma totalidade. Como consequência, o modo de conhecer também se dava enquanto totalidade, ou seja, para conhecer os indivíduos executava todos os elementos do *pensar* e do *fazer*.

Na primeira sociedade de classe do ocidente (a Grécia Antiga) descrita no QUADRO 1 pelo segundo tipo de propriedade – a *Propriedade Estatal ou Comunal da*

Antiguidade – ao lado da propriedade comunal começa a surgir as primeiras propriedades privadas móveis (escravos) e imóveis (a terra), mas ainda subordinadas à propriedade comunal.

Na Grécia Antiga a divisão do trabalho começa a se aprofundar, mas ainda muito lentamente. Desaparece a *divisão natural do trabalho* e começa a surgir a divisão entre cidade e campo, de um lado, e entre indústria e comércio, de outro. Isto se manifesta na primeira divisão entre trabalho intelectual e manual como expressão da transformação do trabalho originário em trabalho alienado. A unidade entre *pensar* e *fazer* vai se desfazendo aos poucos. Primeiro os elementos do *pensar* se separam. A *colocação do fim* será estabelecida pelos cidadãos ocupados com os negócios do Estado, enquanto a *busca dos meios* dá origem aos primeiros *filósofos gregos* que passam a se ocupar do entendimento racional da natureza. Entretanto, a outra parte da *busca dos meios* que é o conhecimento técnico necessário ao processo produtivo parece ter permanecido, na Grécia Antiga, como unidade do *fazer* e, portanto, continuou como atributo da atividade realizada pelos escravos³⁰. Portanto, podemos dizer que a *colocação do fim* era estabelecida pelo Estado, isto é, a classe dominante determinava o que e como as coisas seriam produzidas e distribuídas. Parte da *busca dos meios* era realizada pelos filósofos, que transformaram significativamente o entendimento do ser humano acerca da natureza. E aos escravos restava realizar a outra parte da *busca dos meios* que era o conhecimento técnico-prático de como fazer à medida que *executavam o trabalho manual*. Temos, portanto, o trabalho, a atividade prática fundamental do ser social, dispersa em pelo menos três grupos diferentes: Estado, filósofos e escravos. Esta dispersão implica numa simplificação da atividade prática que a torna, paulatinamente, unilateral e abre a possibilidade da consciência, que resulta desta atividade prática, tornar-se, igualmente, unilateral. A transformação da possibilidade em realidade está inscrita no modo de vida de cada indivíduo. Em que medida a consciência dos indivíduos é capaz de escapar da unilateralidade

³⁰ A hipótese de que a técnica tenha permanecido ao longo de toda Antiguidade e Idade Média como atributo do trabalho manual e somente no capitalismo separou-se do *fazer* compondo, junto à ciência, objeto do trabalho intelectual carece de estudos históricos mais profundos. Contudo, estudiosos da tecnologia, como Ruy Gama, corroboram esta ideia quando, ao tentar explicar a origem da palavra tecnologia, afirmam que “Não seria mais correto simplesmente reconhecer a origem grega evidente da palavra e a partir daí estruturar sua história? A solução não é tão simples assim porque há uma descontinuidade, um hiato de séculos, separando a tecnologia grega (jônica), vinculada ao trabalho e às artes mecânicas, da tecnologia retomada por Christian Wolff e depois por Johan Beckmann no século XVIII. Nesse longo interregno a tecnologia envereda pela metalinguagem, pelos caminhos do discurso e, portanto, das artes liberais.” (GAMA, 1986, p. 37).

imposta pela divisão do trabalho depende de como estes indivíduos estão inseridos em outras atividades práticas que tornam suas vidas uma atividade multifacetada.

No terceiro tipo de propriedade – a *Propriedade Feudal ou Estamental* – encontramos um tipo de propriedade no campo e outro na cidade. No campo surge a *Propriedade Feudal* da terra, em que a terra pertence ao senhor feudal, mas em que os servos podiam cultivá-la parte do tempo para eles próprios e outra parte para o senhor feudal. O trabalho originário aqui também está separado. *Pensar e fazer* já não constituem mais uma unidade, mas não houve qualquer outro aprofundamento significativo no grau de divisão do trabalho em comparação à Antiguidade Clássica. A *colocação do fim* cabe ao senhor feudal. A *busca dos meios* ainda se assemelha ao que ocorria na Grécia Antiga. Uma parte fica a cargo do clero e dos intelectuais medievais e outra parte, a técnica, provavelmente ainda estava nas mãos dos servos, juntamente com o trabalho de *execução*, ou trabalho manual.

Na cidade, surge a *Propriedade Corporativa* ou “organização feudal dos ofícios. A propriedade consistia, aqui, principalmente no trabalho de cada indivíduo.” (MARX E ENGELS, 2007, p. 91). As corporações resultaram da necessidade de se associar contra a “nobreza de rapina”, em busca do desenvolvimento do comércio e como método de defesa diante da concorrência crescente representada por servos fugitivos que se somavam às cidades; “os pequenos capitais economizados aos poucos pelos artesãos individuais e o número estável destes numa população crescente desenvolveram a condição de oficial e aprendiz, implantando nas cidades uma hierarquia semelhante à existente no campo.” (MARX E ENGELS, 2007). Marx e Engels assim consideravam o nível de aprofundamento da divisão do trabalho no feudalismo:

A divisão do trabalho pouco ocorreu na florescência do feudalismo. Cada país trazia em si a oposição entre cidade e campo; a estrutura estamental estava fortemente estabelecida; mas além da separação entre príncipes, nobres, clero e campesinato no campo, e entre mestres, oficiais e aprendizes, e logo também a plebe de assalariados diaristas nas cidades, não houve nenhuma outra divisão significativa. Na agricultura, a divisão do trabalho era dificultada pelo cultivo parcelado, ao lado do qual surgiu a indústria doméstica dos próprios camponeses; na indústria, o trabalho nem se quer era dividido dentro de cada ofício e era bem pouco dividido entre os ofícios. (MARX E ENGELS, 2007, p. 91).

Portanto, no feudalismo a atividade prática dos indivíduos era parcial apenas na medida em que partes do *pensar* (a colocação do fim, e a parte científica da busca dos meios) passam a ser exercidos por indivíduos ou grupos de indivíduos diferentes.

Mas ainda mantém certa complexidade, certo caráter multifacetado, uma vez que a parte *técnica do pensar* e o *fazer* ainda permaneciam unidos, embora exercidos por apenas um grupo de indivíduos: servos e artesãos. O grau de divisão do trabalho era ainda pequeno, principalmente quando comparado à atividade prática dos sujeitos do capitalismo.

O último tipo de propriedade discutida por Marx e Engels é a *Propriedade Capitalista*, que implica necessariamente numa classe detentora dos meios de produção (os capitalistas) e outra classe excluída da propriedade dos meios de produção (os trabalhadores). No capitalismo contemporâneo a divisão do trabalho atinge seu auge. O *pensar*, que antes se constituía da *colocação do fim* e da *busca dos meios*, agora se divide em diversas atividades autônomas. A *colocação do fim*, que se ocupava basicamente do planejamento e organização da produção e da troca, se divide em inúmeras atividades que se profissionalizam no exercício de uma função muito específica como a administração, a contabilidade, o direito, a economia etc. Mesmo estas funções específicas se subdividem em outras tantas especialidades como administração financeira, administração pública, administração de pessoal etc.

O mesmo ocorre com a *busca dos meios*, que se ocupava basicamente da explicação racional da natureza e do desenvolvimento de técnicas de produção, agora se transforma em incontáveis ramos das ciências naturais e humanas e em diversas especializações que estudam a técnica, isto é, as diversas tecnologias. A *filosofia grega* dá lugar à *ciência moderna* que permanece autonomizada do *fazer*. A grande transformação ocorre com o conhecimento técnico que também alcança sua autonomização. O conhecimento técnico, no capitalismo, não é mais produzido pelos trabalhadores manuais – que na antiguidade eram os escravos e no feudalismo os servos e artesãos –, mas sim por matemáticos, físicos e tecnólogos dentro de laboratórios bem afastados do “chão de fábrica”³¹.

O próprio *fazer* alcança um grau de especialização jamais visto, com a divisão manufatureira do trabalho. O artesão da Idade Média, que dominava todo o processo produtivo, tanto a parte técnica do *pensar* como o *fazer*, agora se transforma no trabalhador assalariado capitalista cuja aquela parte do *pensar* não é mais sua tarefa.

³¹ Um bom exemplo deste afastamento entre a tecnologia e o trabalho manual é mostrado em David Noble (1985) que conta a história do desenvolvimento, escolha e financiamento da tecnologia de controle numérico computadorizado (CNC – *Computer Numeric Control*) criada por engenheiros e matemáticos que pouco, ou nada, conheciam do “chão de fábrica”.

Do *fazer* restou apenas uma atividade muito específica, simplificada e repetitiva de todo o processo. O trabalhador assalariado manual e, em alguma medida o intelectual, não conhece mais a totalidade dos processos, sua atividade está reduzida a uma parcela muito pequena do todo.

Assim, a relação entre a atividade prática do ser social e a determinação da sua consciência, que nas sociedades primitivas era mediada pelo *trabalho originário* – que tinha como característica ser total, multifacetado e complexo – passa a ser, paulatinamente, nas sociedades de classe, operada pelo *trabalho alienado*, isto é, pelo trabalho cujos componentes se tornaram autônomos uns em relação aos outros, a *colocação do fim* é realizada por um grupo (ou classe), a *busca dos meios* é realizada por outros grupos e finalmente a *execução* é realizada por diversos outros. A atividade prática nestas sociedades de classe deixa de ser *multifacetada* para tornar-se *unilateral*. Com esse aprofundamento e consolidação da unilateralidade da atividade prática no capitalismo, a consciência dos sujeitos está inserida na possibilidade da unilateralização e da produção de ideologias.

Portanto, o argumento central deste capítulo é que o aprofundamento da divisão do trabalho torna a atividade prática do ser humano unilateral. A unilateralidade da atividade prática manifesta-se numa consciência igualmente unilateral, pobre na capacidade de estabelecer significados e determinações. N'A *Ideologia Alemã* Marx e Engels argumentam que uma consciência unilateral é passível de produzir ideologias, ou seja, de produzir interpretações distorcidas da realidade.

2.3.2. O trabalhador manual e intelectual no capitalismo

A seção IV de *O Capital* é formada por quatro capítulos onde Marx ao apresentar o conceito, o surgimento e o desenvolvimento da mais-valia relativa apresenta também o desenvolvimento do que ele chama (no capítulo sexto, dito inédito, de *O Capital*) de subsunção do trabalho ao capital. A transformação do processo de trabalho artesanal do final da Idade Média (cujas características principais eram que o artesão dominava todo o processo de trabalho desde o planejamento até a execução) em processo de trabalho capitalista é descrito por Marx a partir da introdução de três elementos principais: a cooperação, a divisão do trabalho e a maquinaria. Estes elementos subsomem gradativamente o trabalho ao capital, isto é, tornam o trabalho mero apêndice da grande engrenagem que é o capital. Esta

subsunção significa a perda da característica principal do trabalho artesanal, isto é, a perda do domínio do trabalhador em relação ao processo de trabalho, a perda do domínio sobre sua atividade prática fundamental.

No terceiro capítulo da referida seção, intitulado *Divisão do trabalho e manufatura*, Marx descreve detalhadamente todos os elementos que levam a divisão manufatureira do trabalho a aumentar significativamente a produtividade do trabalho e, portanto, a quantidade de mercadorias produzidas. Essa descrição seria uma bela exaltação da divisão do trabalho ao estilo de Adam Smith não fosse interrompida por passagens onde Marx chama a atenção para o seu efeito negativo sobre a atividade prática do trabalhador manual no capitalismo: “Por outro lado, a continuidade de um trabalho uniforme destrói a tensão e o impulso dos espíritos vitais, que encontram sua recreação e seu estímulo na própria mudança de atividade.” (MARX, 1996, p. 455-456). A divisão manufatureira do trabalho é, portanto, um elemento fundamental da subsunção do trabalho ao capital. É graças a ela que uma atividade prática fundamental do ser social se unilateraliza. “Ela aleija o trabalhador convertendo-o numa anomalia, ao fomentar artificialmente sua habilidade no pormenor mediante a repressão de um mundo de impulsos e capacidades produtivas, assim como nos Estados de La Plata abate-se um animal inteiro apenas para tirar-lhe a pele ou o sebo.” (MARX, 1996, p. 474).

E essa unilateralização da atividade prática do trabalhador manual tem reflexos negativos sobre sua consciência: “Na manufatura, o enriquecimento do trabalhador coletivo e, portanto, do capital em força produtiva social é condicionado pelo empobrecimento do trabalhador em forças produtivas individuais.” (MARX, 1996, p. 475)

A consciência unilateralizada do trabalhador manual o mantém refém das relações sociais de produção. Ele perde a capacidade de enxergar a totalidade das relações e de entender o seu importante papel no capitalismo enquanto única fonte do valor, assim como seu papel importante na transformação do capitalismo em algo que o favoreça. Em suma, a unilateralização da atividade prática do trabalhador manual torna sua consciência igualmente unilateral favorecendo a perpetuação da alienação do trabalho.

E no caso do trabalhador intelectual como sua consciência é afetada pela divisão do trabalho? Antes de tudo é preciso definir quem é o trabalhador intelectual que nos interessa. Sabemos que – dado nosso instrumental teórico, que parte do

pressuposto de que o trabalho originário era a unidade entre *pensar* e *fazer*, e que o *pensar* se dividia em *colocação do fim* e *busca dos meios*, onde a primeira se resume às atividades de planejamento e organização da produção e a segunda às atividades propriamente dedicadas à pesquisa e desenvolvimento dos instrumentos de produção, isto é, a técnica e a ciência – o trabalho intelectual deve incluir não só as atividades de cientistas e tecnólogos, mas também de administradores, contadores, advogados, economistas etc. Contudo, interessa-nos enquanto objeto de estudo analisar como a divisão do trabalho afeta a consciência do cientista e do tecnólogo e, portanto, afeta a produção da ciência e técnica modernas. Interessa-nos analisar como a ciência se relaciona com a ideologia.

Tudo o que foi dito para o trabalhador manual parece valer cada vez mais para o cientista moderno. Isto porque a produção da ciência enquanto atividade lucrativa submete o trabalhador intelectual ao mesmo processo de subsunção do trabalho ao capital ao qual foi submetido o trabalhador manual. Uma análise histórica, que não será feita aqui, do surgimento e consolidação dos grandes laboratórios de pesquisa seguramente nos revelará etapas semelhantes às descritas por Marx na seção IV de *O Capital*. O cientista da Idade Média e mesmo os primeiros cientistas modernos, até alguns contemporâneos de Marx e o próprio Marx, eram, em geral, trabalhadores “artesaniais” no sentido de serem autônomos, dominarem todo o processo de pesquisa, desde a delimitação do objeto, até o desenvolvimento do método, passando pela coleta de dados e análise empírica enfim tudo isso era parte de seu trabalho individual.

Nos laboratórios de pesquisa modernos o trabalhador intelectual é um trabalhador assalariado contratado para desenvolver uma atividade muito específica de uma pesquisa, em geral de grandes dimensões, cujo objeto é previamente delimitado, com métodos previamente estabelecidos etc. pela indústria que contrata a pesquisa. Mesmo as pesquisas conduzidas nas universidades já estão previamente delimitadas pela fonte de financiamento.

Do mesmo modo que a atividade prática do trabalhador manual foi dividida em partes muito específicas fazendo-o perder a noção do todo, a atividade do cientista também está sendo dividida em ramos muito especializados por meio da compartimentalização das disciplinas. Cada cientista sabe cada vez mais sobre um pedaço cada vez menor do todo e isso torna o intercâmbio intelectual entre áreas, senão impossível, no mínimo caótico.

Isto implica, do mesmo modo que ocorreu com o trabalhador manual, numa unilateralização da atividade intelectual e, portanto, isso se manifesta na consciência do trabalhador intelectual e no produto do seu trabalho, isto é, no resultado da pesquisa científica.

Para Larrain (1979) o conceito de ciência em Marx deve estar relacionado à apreensão da relação entre essência e aparência: “toda ciência seria supérflua se a forma de manifestação e a essência das coisas coincidissem imediatamente.” (MARX, 1986, p. 271). Enquanto a ideologia é a apreensão distorcida desta relação. Entretanto, a ciência não pode ser concebida como antítese da ideologia, pois,

(...) as ideias não podem ser separadas das condições materiais da sua produção. Somente pela revolução destas condições é possível destruir as ideologias. Marx conclui que os produtos da consciência não podem ser dissolvidos pela ciência ou pela crítica, mas apenas pela superação prática das relações sociais reais. (LARRAIN, 1979, p. 179)

Neste sentido, ciência não se contrapõe à ideologia, o cientista, seja ele do campo das ciências naturais ou humanas, está (dada a divisão manufatureira do trabalho científico) sujeito a produzir ideologias ao invés de ciência. Isto não significa dizer que ciência é sempre o “conhecimento verdadeiro” enquanto ideologia é sempre o “conhecimento falso”, mas significa dizer que a ciência se torna um canal potencial da ideologia, da interpretação distorcida da realidade. Sob o rótulo de ciência muitas ideologias se legitimaram e se perpetuam até hoje graças a unilateralização cada vez maior da atividade prática dos trabalhadores intelectuais que torna suas consciências igualmente unilaterais.

O que expusemos até aqui parece suficiente para sustentar a tese de que as transformações na divisão do trabalho, ocorridas ao longo das transformações nos modos de produção, determinaram importantes modificações no modo de conhecer do ser social.

A primeira transformação na divisão do trabalho é aquela que decompôs o trabalho originário em trabalho alienado. Se antes o trabalho originário, típico de sociedades não mercantis, era a unidade entre *pensar* e *fazer*, agora, nas sociedades de classe, o trabalho alienado se manifesta enquanto separação do *pensar* e do *fazer*. O *pensar*, que se compunha da *colocação do fim* e da *busca dos meios*, passa a ser responsabilidade dos dirigentes da classe dominante; o *fazer* passa a ser responsabilidade da classe dominada. A *busca dos meios* se expressa pelo conhecimento técnico e científico necessário à elaboração dos meios de produção.

Apenas a parte da *busca dos meios* associada ao conhecimento científico se separa do *fazer* de forma imediata. Na Antiguidade Clássica e na Idade Média o conhecimento científico manteve-se como atividade da classe dominante, cidadãos gregos e aristocracia feudal, respectivamente. No capitalismo, ainda que a origem socioeconômica dos cientistas possa ser bastante diversificada, o conhecimento científico está, em geral, a cargo de uma parcela elitizada da classe trabalhadora, pois trata-se de trabalhadores qualificados e bem remunerados, na sua maioria funcionários públicos.

A separação entre *pensar* e *fazer* modificou o modo de conhecer do ser social. Antes, no trabalho originário, o conhecimento emergia da unidade entre *pensar* e *fazer* e, por isso, se manifestava enquanto totalidade. Totalidade no sentido de que, uma vez que *pensar* e *fazer* formam uma unidade, o indivíduo domina a totalidade do processo de trabalho, desde a *colocação do fim*, passando pela *busca dos meios* até chegar no *fazer*. Isso faz da sua atividade produtiva uma totalidade que produz uma consciência capaz de compreender o mundo real enquanto totalidade. Esta compreensão enquanto totalidade não significa onisciência, mas apenas uma capacidade de analisar as partes em relação com suas conexões com o todo.

Com o trabalho alienado e, portanto, a separação entre *pensar* e *fazer*, os indivíduos passam a dominar uma parte cada vez menor do processo de trabalho. Esta parcialidade da atividade produtiva cria a possibilidade da consciência se manifestar de forma igualmente parcial ou de forma unilateral. Afirmamos aqui apenas a possibilidade da unilateralização da consciência e, portanto, do modo de conhecer, porque outras atividades práticas do ser social, que não a atividade produtiva, também afetam a consciência de alguma maneira, logo, elas podem produzir efeitos que contrabalancem esta tendência de unilateralização e permitam que o conhecimento avance considerando suas conexões com o todo. Quando o conhecimento produzido ignora tais conexões e, portanto, se manifesta enquanto conhecimento parcial da realidade estamos diante da produção de ideologias. Portanto, o conhecimento humano se aproxima da totalidade na medida em que a vida humana é mais multifacetada. Inversamente, o conhecimento humano se torna mais unilateral na medida em que a vida humana é limitada a um mínimo de atividades práticas simplificadas e parcializadas.

A divisão social (*entre* as unidades produtivas) e a divisão manufatureira (*dentro* da unidade produtiva) do trabalho corroboram na transformação da atividade produtiva em atividade potencialmente unilateral e, portanto, contribuem para que o conhecimento humano se torne, potencialmente, conhecimento unilateral. A divisão social do trabalho, na medida em que especializa as unidades produtivas, isto é, as empresas, tem o efeito de cristalizar as atividades produtivas em profissões específicas. O mesmo ocorre com a divisão manufatureira do trabalho que, ao particionar o processo de trabalho, especializa o indivíduo na realização de uma única atividade simples. É esta especialização, avaliada, geralmente, de modo positivo, que torna a atividade produtiva parcial e, portanto, o conhecimento que resulta desta atividade tem a possibilidade de ser conhecimento parcial.

3. A TROCA MERCANTIL E O MODO DE CONHECER

Já vimos que, para o materialismo histórico, a consciência é determinada pela atividade material realizada pelos indivíduos. Desta atividade material analisamos exclusivamente a influência da atividade produtiva (no que se refere especificamente às implicações provocadas pela divisão do trabalho) sobre o desenvolvimento da consciência. Agora passaremos à análise do outro fator que também afeta a formação da consciência: a troca mercantil: “A produção de ideias, de representações, da consciência, está, em princípio, imediatamente entrelaçada com a atividade material e com o intercâmbio material dos homens, com a linguagem da vida real.” (MARX E ENGELS, 2007, p. 93).

Discutimos a influência que a divisão manufatureira do trabalho opera sobre o modo de conhecer do ser humano, qual seja: ao tornar unilateral a atividade primordial do ser humano – o trabalho – a divisão do trabalho cria a possibilidade de unilateralização da consciência abrindo espaço para produção de ideologias. A divisão do trabalho transformou o modo de conhecer do ser humano ao parcializar e restringir as áreas de atuação dos indivíduos, provocando o que nós denominamos na primeira parte de nossa hipótese como a “quebra no espelho do conhecimento”, conforme já exposto no capítulo anterior.

Neste capítulo analisaremos a segunda parte da nossa hipótese que se relaciona a transformação que a troca mercantil provocou sobre o modo de conhecer do ser humano. A segunda parte da hipótese considera o “desembaçamento do espelho do conhecimento”. Cada pedaço do espelho quebrado torna-se, paulatinamente, mais límpido, isto é, o desenvolvimento da capacidade de abstração, promovido pela troca mercantil, permite a criação de conceitos e teorias que passam a explicar com mais clareza as relações causais dos fenômenos naturais e sociais.

A troca regular, segundo Engels (2002), surgiu pelo desenvolvimento da divisão social do trabalho que permitiu a produção de um excedente para ser trocado, primeiramente entre as tribos e depois dentro da própria tribo:

Certas tribos mais adiantadas – os árias e os semitas, e talvez os turanianos – fizeram da domesticação e da criação do gado a sua principal ocupação. As tribos pastoras se destacaram do restante da massa de bárbaros. Esta foi a *primeira grande divisão social do trabalho*. Estas tribos pastoris não só produziam víveres em maior quantidade como também em maior variedade do que o resto dos bárbaros. Tinham sobre eles a vantagem de possuir mais leite, laticínios e carnes; além disso, dispunham de peles, lãs, couros de cabra, fios e tecidos, cuja a quantidade aumentava na medida em que aumentava a massa das matérias-primas. Isso tornou possível, pela primeira vez, o intercâmbio regular de produtos. Nas fases de evolução anteriores apenas podiam ser realizadas trocas ocasionais. (...) De qualquer modo, nessa fase de desenvolvimento, só podia haver troca no seio mesmo da tribo, e ainda assim em caráter excepcional. Mas quando as tribos pastoras se destacaram do resto dos selvagens, encontramos inteiramente formadas as condições necessárias para a troca entre membros de tribos diferentes e para o desenvolvimento e consolidação do comércio como uma instituição regular. (ENGELS, 2002, p. 164-165).

Neste sentido, a divisão social do trabalho, ao permitir a produção de excedente, determinou o surgimento da troca mercantil. E parece razoável supor que esta relação se manteve ao longo da história, pois na medida em que a divisão do trabalho se aprofundou o intercâmbio mercantil acompanhou esse aprofundamento passando de atividade comercial local para atividade comercial mundial. Tendo isso em vista, nosso objetivo é analisar em que medida o surgimento da troca mercantil afetou a formação da consciência e, portanto, transformou o modo de conhecer do ser humano. Cabe lembrar que o efeito da troca mercantil sobre a formação da consciência ocorre concomitantemente aos efeitos já analisados decorrentes da divisão do trabalho. Portanto, não são fenômenos isolados, ao contrário são fenômenos que se determinam reciprocamente. Na medida em que a divisão do trabalho se aprofunda, a troca mercantil também se aprofunda e o modo de conhecer se transforma.

Para dar conta deste objetivo este capítulo divide-se em duas seções. A primeira é dedicada à análise da relação entre o conceito de “abstração real” e “abstração do pensamento”, apresentada na obra principal de Sohn-Rethel, cujo argumento central resume-se no seguinte: a troca mercantil produz abstrações reais e estas influenciaram o desenvolvimento da capacidade de abstração do pensamento, isto é, as abstrações reais determinam a consciência no sentido de desenvolver nela a capacidade de abstração do pensamento. Em seguida, na segunda seção,

resgatamos a segunda parte da hipótese da tese para mostrar como esta abstração real que opera na troca mercantil transformou modo de conhecer do ser humano de algo mais empírico em algo mais abstrato, graças ao desenvolvimento da capacidade de abstração. Na metáfora que expressa nossa hipótese a transformação de um modo mais empírico de conhecer para um modo mais abstrato é traduzida como o “desembaçamento do espelho”.

3.1. SOHN-RETHEL E UMA TEORIA MATERIALISTA DO CONHECIMENTO

Alfred Sohn-Rethel, economista vinculado a chamada Escola de Frankfurt, iniciou seus estudos, que resultaram na sua principal obra – *Intellectual and manual labour*³² – por volta de 1920, e permaneceu os 30 anos seguintes debruçado em seu argumento central relacionado ao conceito de abstração real. Depois disso levou mais cerca de 20 anos para conseguir publicar seu trabalho que aparece pela primeira vez, em alemão, em 1970. Dentre os autores da Escola de Frankfurt, Sohn-Rethel foi o menos lido e, portanto, o menos estudado. Rudolf Müller³³ (*apud* FALK, 1977), por exemplo, publica, em 1977, um livro cuja ideia central está baseada na relação entre abstração real e do pensamento, mas cita Sohn-Rethel apenas uma vez e, ainda assim, como mero eco de Horkheimer e Adorno, e não o relacionando ao conceito de abstração real. A falta de atenção dada à obra de Sohn-Rethel pode ser explicada por diversos fatores como, por exemplo: a complexidade filosófica que o tema contém; a forma pouco clara de apresentação dos argumentos na sua obra principal (embora

³² SOHN-RETHEL, Alfred. **Geistige und Körperliche Arbeit, Zur Theorie der Gesellschaftlichen Synthesis**, 1970, 1st ed. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag. A obra original foi publicada em alemão em 1970 e depois disso teve mais duas edições revistas e ampliadas em 1972 e 1989. No presente trabalho utiliza-se uma tradução autorizada para língua inglesa, baseada na edição alemã de 1972 (cuja publicação em inglês é de 1978), e uma tradução informal para o português, baseada na edição alemã de 1989. Optou-se por manter citações das duas traduções porque as edições em alemão sofreram significativas modificações e na versão de 1989, a última e, portanto, mais elaborada, encontram-se ideias frequentemente mais claras que na edição de 1972. Com o objetivo de manter todo o texto do presente trabalho em um só idioma, optou-se por traduzir livremente todas as citações da versão em inglês para o português.

³³ MULLER, Rudolf. **Geld und Geist: Zur Entstehungsgeschichte von Identitätsbewußtsein und Rationalität seit der Antike**. Campus Verlag, Frankfurt/Main, 1977. Este texto não foi traduzido nem para o inglês tampouco para o português, pois isso as ideias apresentadas por Müller não puderam ser incorporadas na presente tese.

em pequenos artigos publicados quase no final da vida suas ideias sejam muito mais claras); mas principalmente pelas conclusões intrigantes que os argumentos do autor, ainda que inacabados, podem nos levar.

Partindo da relação entre a consciência e o mundo material, Sohn-Rethel propõe um combate a “epistemologia idealista” por meio da construção de uma “epistemologia materialista” ou uma “teoria do conhecimento materialista”. Para Sohn-Rethel, se tomarmos como fio condutor a *praxis* social real, deveria ser possível fundar uma teoria materialista do conhecimento. E ele vai mais longe ao afirmar que “as falácias da tradição epistemológica e idealista seriam efetivamente eliminadas se não falássemos em ‘teoria do conhecimento’, mas na divisão intelectual e manual do trabalho.” (SOHN-RETHEL, 1978, p.21). Neste sentido, para Sohn-Rethel, uma verdadeira “teoria do conhecimento materialista” deve, necessariamente, passar por uma explicação de como se deu a separação entre trabalho intelectual e trabalho manual ao longo da história da humanidade e como isso afetou a capacidade de abstração do ser humano.

Ao se debruçar no estudo da obra de Kant, Sohn-Rethel se deparou com as seguintes questões: Como é possível a “pura” matemática? Como é possível a “pura” ciência da natureza? Que matemática e ciência da natureza são possíveis não se pode discordar, uma vez que existem e produzem resultados aplicáveis ao mundo real. Cabe, portanto, perguntar como o materialismo histórico explica a existência delas, na medida em que elas não parecem ter fundamento no mundo material, aparentam serem elaborações autônomas da consciência? Para responder esta questão é preciso, primeiro, traduzir o problema kantiano em termos marxistas. O sentido de “puro” ou *a priori*, para Kant, equivaleria a dizer que matemática e ciência da natureza são resultados da atividade da consciência. Mas sabemos que, para o marxismo, a atividade da consciência é sempre determinada ou pelas relações reais estabelecidas entre os indivíduos (seja pela atividade produtiva ou pelo intercâmbio material entre os indivíduos). Portanto, a verdadeira questão seria: que relações reais influenciaram a atividade da consciência (ou o pensar) e, portanto, permitiram o

surgimento da matemática e das ciências da natureza como uma manifestação aparentemente autônoma?

Para Sohn-Rethel, tendo em vista que o trabalho originário³⁴ – que antes mantinha a unidade entre *pensar* e *fazer* – transformou-se em trabalho alienado, resultando na separação entre trabalho manual e intelectual, o conhecimento deve resultar de outra fonte que não desta antiga unidade, já que ela não existe mais. Restaria saber que outra fonte é esta? Que relação esta fonte tem com o trabalho manual? Portanto, o verdadeiro problema para o materialismo histórico é, segundo Sohn-Rethel, desvendar os motivos e as formas de aparecimento do trabalho intelectual e sua separação com relação ao trabalho manual (SOHN-RETHEL, 1978). Segundo ele, se esta investigação for realizada será possível entender como surgiu o pensamento abstrato e como ele se desenvolveu atingindo a forma da ciência moderna.

Podemos adiantar resumidamente a resposta dizendo que o ponto novo a ser demonstrado por Sohn-Rethel é a relação entre a abstração real e o desenvolvimento da capacidade do ser social de abstrair no pensamento. Se antes, no trabalho originário, a consciência, por um lado, emergia enquanto totalidade, graças a unidade entre *pensar* e *fazer*, por outro, ela tinha uma capacidade de abstração limitada, pouco desenvolvida porque estava presa às necessidades de experiências cotidianas imediatas, estava presa ao empírico no sentido já discutido no capítulo 1. Desnecessário é enfatizar a importância que esta capacidade de abstração, mesmo que limitada, pouco desenvolvida, teve na história do conhecimento humano, como discutiremos no caso do surgimento dos números.

Agora, com o trabalho alienado, em que *pensar* e *fazer* estão separados, a capacidade de abstração, é determinada pela *abstração real* operada na troca mercantil. Sohn-Rethel afirma, explicitamente, que a cisão entre *pensar* e *fazer* faz o conhecimento deixar de ser determinado pelo trabalho manual:

³⁴ Sohn-Rethel não utiliza a expressão *trabalho originário*, mas todo o seu argumento se coaduna com esta expressão, conforme a definimos no capítulo 1.

Aqui coloca-se um problema teórico do conhecimento pelo fato histórico de que as formas do conhecimento da natureza se separam da produção manual, se autonomizam perante ela e, portanto, fluem abertamente de outras fontes que aquelas das quais flui o trabalho manual. Quais fontes possam ser essas, isso não é por sua vez nada evidente, mesmo que se partilhe a crença da teoria tradicional do conhecimento em uma capacidade humana inata de "entendimento". (SOHN-RETHEL, 1989, p. 5)

Portanto, a hipótese de Sohn-Rethel implica que a cisão entre trabalho intelectual e manual fez a consciência deixar de ser determinada na esfera da produção, na esfera do empírico, da experiência cotidiana imediata; passando a ser determinada na esfera da circulação das mercadorias, isto é, na troca mercantil, na esfera da abstração da ação do consumo³⁵.

Toda argumentação de Sohn-Rethel gira em torno do termo abstração. Cabe, portanto, examinarmos este termo antes de adentrar na tese de Sohn-Rethel propriamente dita. Abbagnano, seguindo o padrão de seus verbetes, faz uma revisão acerca do significado do termo abstração desde os filósofos gregos até a filosofia contemporânea. Desta longa revisão, nos interessa destacar apenas três pontos.

O primeiro é a definição geral do termo: abstração é “a operação mediante a qual alguma coisa é escolhida como objeto de percepção, atenção, observação, consideração, pesquisa, estudo, etc., e isolada de outras coisas com que está em uma relação qualquer.” (ABBAGNANO, 2011, p. 15) Abstração, portanto, é o ato de isolar, retirar algo de um contexto. Esta definição geral está de acordo com o sentido que Sohn-Rethel dá ao termo.

O segundo ponto é a afirmação de Abbagnano (2011) de que a abstração é inerente a qualquer processo cognoscitivo. Concordamos com esta afirmação, mas, adiante discutiremos até que ponto a tese de Sohn-Rethel concorda com ela.

O terceiro ponto refere-se a interessante observação de Santo Tomás de Aquino³⁶, trazida por Abbagnano, acerca do sentido positivo que o termo deve assumir: a abstração “não falsifica a realidade, mas só possibilita a consideração separada da forma e, com isso, o conhecimento intelectual humano.” (ABBAGNANO,

³⁵ Em momento oportuno discutiremos até que ponto concordamos com esta hipótese de Sohn-Rethel.

³⁶ AQUINO, Santo Tomás. **Summa Theologiae**, Torino: ed. Caramello, 1950, I, q. 85, a. 1.

2011, p. 17). Japiassú e Marcondes também fazem este alerta, uma vez que o termo abstração é, por vezes, utilizado com sentido pejorativo é preciso ter presente o sentido filosófico do conceito:

Na linguagem corrente, as palavras "abstrato" e "abstração" possuem uma certa conotação pejorativa. Assim, dizemos de alguém que "ele se perde em abstração", dá preferência às "ideias abstratas" e não se atém aos "fatos concretos". Notemos o sentido paradoxal da expressão "fazer abstração de", que significa "afastar, não se levar em conta". Há a ideia de separação (algo é isolado de seu conjunto), mas com o objetivo de não se ocupar dele. No sentido filosófico, quando algo é isolado por abstração, é para se fixar nele a atenção. (JAPIASSÚ e MARCONDES, 2001, p. 7)

Este alerta é importante, porque o significado que Sohn-Rethel dá ao termo é, também, positivo. O desenvolvimento da capacidade de abstração do ser humano trouxe benefícios para cognição humana como, por exemplo, o desenvolvimento da ciência moderna, a despeito desta ser um conhecimento que emerge do contexto da alienação do trabalho. A seguir, vejamos como o termo abstração foi utilizado nas obras de Marx.

3.1.1. O conceito de abstração em Marx

O conceito de abstração foi amplamente utilizado por Marx, mas a discussão acerca destes usos está inserida, na literatura marxista, no domínio da metodologia, e não no domínio da epistemologia, como é o caso do nosso objeto de pesquisa. Quando se trata de analisar o método de Marx recorre-se a famosa *Introdução*, de 1857, publicada, também, como parte integrante do *Grundrisse*:

Parece ser correto começarmos pelo real e pelo concreto, pelo pressuposto efetivo, e, portanto, no caso da economia, por exemplo, começarmos pela população, que é o fundamento e o sujeito do ato social de produção como um todo. Considerado de maneira mais rigorosa, entretanto, isso se mostra falso. **A população é uma abstração** quando deixo de fora, por exemplo, as classes das quais é constituída. (...) Por isso, se eu comesse pela população, esta seria uma representação caótica do todo e, por meio de uma determinação mais precisa, chegaria analiticamente a conceitos cada vez mais simples; **do concreto representado [chegaria] a conceitos abstratos** [Abstrakta] cada vez mais finos, até que tivesse chegado às determinações mais simples. Daí teria de dar início à viagem de retorno até que finalmente chegasse de novo à população, mas desta vez não como a representação caótica de um todo, mas como uma rica totalidade de muitas determinações e relações. (MARX, 2011, p. 54).

Nesta passagem, o termo abstração é utilizado duas vezes. Na primeira não tem uma significação filosófica nem metodológica importante, quer indicar apenas algo que se torna sem sentido quando considerado isoladamente, no caso a população. Na segunda, indica o famoso procedimento marxista frequentemente denominado de “dialética do concreto-abstrato-concreto”. Marx considera que os economistas clássicos realizaram parte deste procedimento, partindo do concreto ao abstrato, mas sem realizar “a viagem de retorno” que seria “o método cientificamente correto”. Portanto, esta passagem, muito citada como exemplo da significação dada por Marx ao termo abstração, discute apenas qual seria o método “cientificamente” correto de apreensão da realidade, partindo do fato de que a ciência enquanto forma “racional” de investigação da realidade já está dada, já existe.

Por isso, esta passagem não pode (porque não se propõem a isto) explicar como a ciência, nem a filosofia ou a matemática grega (enquanto conhecimento abstrato) tornou-se uma forma possível de investigação da realidade. Como os seres humanos tornaram-se capazes de partir de uma representação da realidade, abstrair elementos, por assim dizer, supérfluos e chegar corretamente aos elementos mais simples e determinantes, voltando ao concreto para obter uma síntese correta das múltiplas determinações da realidade. Como argumentar que esse processo de abstração é real e não meramente especulativo?

Alguns autores têm se dedicado a analisar a gênese do conceito de abstração em Marx. Toscano (2008a e 2008b) faz um resumo desta discussão e conclui que o conceito de abstração existente na *Introdução* não pode ser facilmente mapeado com base nas distinções tradicionais de empiricismo *versus* racionalismo ou de materialismo *versus* idealismo. Isto porque, segundo o autor, o conceito tem uma gênese cruzada que começa com a crítica feuerbachiana de Hegel, move-se através de Hegel superando Feuerbach e resulta na superação política e filosófica de muitos termos da lógica de abstração de Hegel (TOSCANO, 2008a, p. 274).

Outros autores veem na *Introdução* uma ruptura com o conceito genérico, humanista ou antropológico de abstração (das obras da juventude) para o conceito de

“abstração real” (mais claro n’ *O Capital*). A abstração deixa de ser entendida como uma mera máscara, fantasia ou desvio e passa a ser uma *força operativa no mundo* (FINELLI³⁷; RANCIÈRI³⁸, *apud* TOSCANO, 2008a, p. 274).

Vale a pena analisar uma passagem do capítulo 1 d’ *O Capital* a fim de tentar identificar o conceito de abstração sendo utilizado como “força operativa do mundo” ou abstração real:

Todo trabalho é, por um lado, dispêndio de força de trabalho do homem no sentido fisiológico, e nessa qualidade de trabalho humano igual ou trabalho humano abstrato gera o valor da mercadoria. (MARX, 1985, p.53) (...) Somente a expressão de equivalência de diferentes espécies de mercadoria revela o caráter específico do trabalho gerador de valor, ao reduzir, de fato, os diversos trabalhos contidos nas mercadorias diferentes a algo comum neles, ao trabalho humano em geral. (MARX, 1985, p.56)

É somente a expressão de equivalência das mercadorias, realizada no ato de troca, que revela o trabalho abstrato. Nesta passagem o “trabalho abstrato” é explicado não como um conceito que nasceu na consciência das pessoas, mas como um resultado real do processo de equivalência das mercadorias, ocorrido no ato da troca, e apreendido pela consciência. Na *Introdução*, Marx também observa que “esta abstração do trabalho em geral não é apenas o resultado mental de uma totalidade concreta de trabalhos” (MARX, 2011, p. 57), isto é, não somos nós que abstraímos mentalmente, conceitualmente as características do trabalho concreto e transformamo-lo em trabalho abstrato. Ao contrário, é a ação de troca que opera tal abstração e ela é apenas apreendida por nós metodologicamente. É esta operação que vem sendo chamada por muitos autores de “abstração real”.

Sohn-Rethel parece ter sido o primeiro autor a atribuir ao termo “abstração” a qualificação de “real”, associando a ela uma conexão com a “abstração do pensamento”. Vejamos a seguir como Sohn-Rethel explica o surgimento da capacidade de abstração do ser humano, num contexto em que trabalho intelectual e

³⁷ FINELLI, Roberto. **Astrazione e dialettica dal romanticismo al capitalismo** (saggio su Marx). Rome: Bulzone Editore, 1987.

³⁸ RANCIÈRE, Jacques. The concept of “critique” and the “Critique of political economy”. In: RATTANSI, Ali. (editor). **Ideology, method and Marx**. London: Routledge, 1989.

manual estão totalmente separados, utilizando nesta explicação seu conceito de abstração real.

3.1.2 O conceito de abstração real de Sohn-Rethel

Se para Marx, como vimos, a abstração não é uma atividade apenas mental, mas sim uma atividade real manifestada na mente, para Sohn-Rethel isto também é verdadeiro. Sohn-Rethel argumenta em favor da existência de uma relação de determinação entre abstração real e abstração do pensamento e identifica a origem desta relação no ato de troca das mercadorias e da circulação do dinheiro. Talvez o conceito de abstração real seja o ponto mais importante que Sohn-Rethel apresenta em sua obra principal. O autor constrói sua argumentação apresentando três conceitos: 1) abstração mercadoria; 2) abstração da troca; e 3) abstração real. O último, a abstração real, é o que de fato importa para apreender a essência do seu argumento final.

O termo “abstração mercadoria” define a forma mercadoria, ou seja, a forma de produção baseada na mercadoria, como abstrata e a abstração como governante de sua esfera de ação. A forma mercadoria é abstrata porque seu valor é definido pelo trabalho abstrato:

O conceito marxista de abstração mercadoria refere-se ao trabalho incorporado nas mercadorias e que determina a magnitude do seu valor. O trabalho criador de valor é chamado “trabalho humano abstrato” para diferenciá-lo do trabalho concreto que cria valores de uso. Nossa preocupação principal é esclarecer esta “abstração mercadoria” e rastrear sua origem até suas raízes. (SOHN-RETHEL, 1978, p. 22)

Este primeiro conceito apresentado por Sohn-Rethel, portanto, serve apenas para explicar ao leitor o fenômeno observado por ele e que guia seu estudo acerca da abstração, qual seja: o fato de que todas as sociedades produtoras de mercadorias têm suas ações governadas pela abstração. Sendo a forma mercadoria abstrata, a forma dinheiro que deriva dela também é abstrata; a forma dinheiro transforma a

riqueza em riqueza abstrata; e o possuidor desta riqueza “o próprio homem, transforma-se num homem abstrato” (SOHN-RETHEL, 1978, p. 19).

O ponto importante, entretanto, é que a abstração mercadoria não se origina na mente dos indivíduos, mas das suas ações. Segundo Sohn-Rethel, Marx enfatiza na forma mercadoria os aspectos do “valor de uso” e do “valor de troca”, porque seu objetivo era a crítica da Economia Política. No caso de Sohn-Rethel, onde o objetivo é a crítica da Epistemologia, os aspectos enfatizados são a “ação de uso” e a “ação de troca”. Isso nos leva a análise do segundo conceito indicado acima.

A “abstração da troca” é o fenômeno que produz a abstração real. Deve ser entendido a partir da relação entre a “ação de uso” e a “ação de troca”. “O ponto é que *uso* e *troca* não são apenas diferentes e contrastantes por definição, mas são mutuamente exclusivos no tempo. Eles devem ocorrer separadamente em tempos diferentes.” (SOHN-RETHEL, 1978, p. 24). A troca, enquanto instituição social reconhecida, não pode ocorrer se a mercadoria produzida for consumida ou modificada de qualquer modo por quem a produziu, logo o uso (o consumo) e a troca devem excluir-se mutuamente. Assim, a “troca de mercadoria é abstrata porque exclui o uso; (...) Mas enquanto a troca exclui o uso da ação das pessoas, ela não o exclui de suas mentes.” (SOHN-RETHEL, 1978, p. 28)

O terceiro conceito traz, de fato, o ponto central da sua tese: a ideia de que é a “abstração real” que produz a “abstração do pensamento” e isso torna possível a produção do conhecimento de forma não empírica, isto é, desconectada da atividade produtiva e da experiência imediata, cotidiana e, portanto, de forma abstrata. Para Sohn-Rethel, o desenvolvimento da capacidade de abstração do pensamento originou o pensamento racional manifestado inicialmente na filosofia grega que, posteriormente, desenvolveu-se e deu origem à ciência moderna.

Sohn-Rethel argumenta que, do ponto de vista materialista, a abstração do pensamento só pode derivar de alguma coisa do mundo material. Como *fazer* e *pensar* estão separados, o *pensar* não está mais determinado pela esfera produtiva. Com base nisso, ele identifica na troca de mercadorias a fonte da abstração real. Para ele

a troca de mercadorias promove uma abstração real porque ao implicar numa produção que necessariamente impede o consumo “a imaginação dos homens separa-se do fazer e individualiza-se mais e mais como consciência privada.” (SOHN-RETHEL, 1989, p.8).

É na separação física e temporal dos elementos envolvidos na troca, isto é, da separação no tempo e no espaço da produção e do consumo, que Sohn-Rethel busca a origem da capacidade do ser humano abstrair e criar conceitos separados das ações práticas e da experiência imediata. Até o surgimento da troca de mercadorias o mesmo indivíduo que produzia era aquele que consumia, e consumia exatamente aquilo que produzia. Mesmo assumindo a existência de uma “divisão natural do trabalho” tudo o que era produzido pelo grupo era para o consumo do grupo e não para a troca. O ser humano nunca tinha produzido algo que deveria abstrair-se de seu consumo, como requer a troca de mercadorias. É precisamente esta abstração física do ato de consumo com relação ao ato de troca que Sohn-Rethel chama de abstração real:

(...) Nós devemos ser claros quanto ao conteúdo preciso da abstração da troca. Estes conteúdos não são nada mais do que as características básicas do ato físico de transferência da mercadoria entre os proprietários. É esse evento físico que é abstrato (é precisamente por isso que o chamamos de "abstração real"). É um composto dos elementos mais fundamentais da natureza, tais como espaço, tempo, matéria, quantidade de movimento, e assim por diante. Os conceitos que resultam da identificação destes elementos são, assim, em sua origem, conceitos da natureza. (SOHN-RETHEL, 1978, p. 70).

Portanto, para Sohn-Rethel entre abstração real e abstração do pensamento não existe apenas um paralelismo, mas sim uma conexão de fundamentação. É por isso que ele identifica na filosofia grega – surgida na região então chamada de Lônia, por volta do século VII e VI a.C, coincidindo, segundo ele, temporalmente com o surgimento da troca de mercadorias e com a introdução do dinheiro amoeado nesta mesma região – o início do pensamento racional.³⁹ Foi lá que se iniciou, pela primeira

³⁹ Sohn-Rethel trata a troca mercantil e o surgimento do dinheiro amoeado como aspectos inaugurais determinantes do surgimento da filosofia grega. Porém, historiadores da filosofia costumam relativizar este fato, estabelecendo uma lista de condições históricas e materiais que teriam sido responsáveis por tornar possível o surgimento da filosofia grega enquanto pensamento racional, inédito e único. São

vez, uma preocupação em investigar a natureza. Assim, a abstração real, que a troca de mercadorias promoveu, manifestou-se em conceitos da natureza que envolvem noções de espaço, tempo, matéria, quantidade de movimento etc. Para ele, portanto, é a troca de mercadorias e seus efeitos secundários, como o surgimento do dinheiro, que promove a abstração real e, portanto, produz a capacidade de abstrair no pensamento.

A partir da tese da abstração real Sohn-Rethel tenta identificar como a troca de mercadorias, mediada pelo dinheiro, produziu abstrações reais capazes de resultar na abstração do pensamento e gerar alguns dos conceitos da filosofia grega. Destes conceitos talvez o mais emblemático a ser analisado seja o conceito de “ser” ou de “substância”. Para Sohn-Rethel o “conceito eleático de ser”⁴⁰ é uma tentativa de apreender a natureza abstrata do dinheiro ou mais precisamente a natureza abstrata do material monetário do qual o dinheiro deve ser feito. Ao tentar apreender esta natureza Parmênides cria seu conceito de ser:

O primeiro “pensador puro” que surgiu com um conceito apropriado para descrever o material abstrato do dinheiro, contudo, sem qualquer ideia do que seu conceito representava e o que tinha o levado a concebê-lo, foi o grego Parmênides. Seu “το εον” traduzido significa “o Único; aquele que é”. Ele é imutável através do tempo, preenche todos os espaços, é ausente de todas as propriedades de percepção sensorial, é estritamente homogêneo e uniforme, indivisível, incapaz de tornar-se ou de perecer e está para sempre em repouso (...). (SOHN-RETHEL, 1978, p. 65).

Sohn-Rethel argumenta que estas características do Ser, apontadas por Parmênides, nada mais são que as características do próprio material monetário, o

elas: 1) viagens marítimas; 2) invenção do calendário; 3) invenção da moeda; 4) surgimento da vida urbana; 5) invenção da escrita alfabética; 6) invenção da política. (CHAUÍ, p. 35-36). Os aspectos constantes nesta lista, apesar de potencialmente corretos, tem um caráter apenas descritivo e não analítico, pois não revelam as determinações causais que fizeram a consciência dos gregos desenvolver uma capacidade de abstração maior do que a dos povos que os precederam. Por isso, o mérito de Sohn-Rethel está em, apesar enfatizar apenas um desses aspectos (o surgimento do dinheiro) construir uma explicação de como esse aspecto promoveu o desenvolvimento da capacidade de abstração do indivíduo. Esta explicação, cujo fundamento é o conceito de abstração real pode, como argumentaremos oportunamente, envolver os demais aspectos desta lista.

⁴⁰ O termo eleático vem de eleatas. “Filósofos pré-socráticos da escola eleática (da Eléia, antiga cidade no sul da Itália), fundada por Xenófanes e a que pertencem Parmênides e Zenão de Eléia, que afirmam a identidade absoluta do ser consigo mesmo e a impossibilidade do devir e do movimento. ‘Quanto à nossa tribo eleata, que começou com Xenofonte, ela expõe o que se denomina Tudo é Um’ (Platão)” (JAPIASSÚ e MARCONDES, 2001, p. 60).

ouro, prata etc.. O conceito de *Ser* nada mais é, portanto, do que a expressão conceitual das características do dinheiro na troca de mercadorias.

Outros pensadores gregos, como observou Adorno, tentaram expressar outras propriedades igualmente essenciais da mesma materialidade relacionada ao dinheiro: "Parménides é impressionado pela qualidade do objeto de troca, substância; Heráclito pelo equilíbrio no movimento contínuo, que ocorre na troca, a unidade do caótico e do regulamentar; Pitágoras pelas relações de medida." (ADORNO e SOHN-RETHEL⁴¹, *apud* SOHN-RETHEL, 1989, p.30).

A tese de Sohn-Rethel de que a troca de mercadorias promove abstrações reais e estas dão origem à abstração do pensamento parece capaz de explicar a origem dos primeiros conceitos gregos, de modo que estes não tenham uma origem *a priori* na consciência dos indivíduos e não sejam considerados como um "milagre grego"⁴².

E a mesma tese talvez explique também outro importante conceito da crítica da economia política de Marx: o conceito de trabalho abstrato. A troca de mercadorias promove uma abstração real – que é a abstração espaço-temporal da troca em relação ao uso – e, neste ato, ocorre a abstração das características do trabalho concreto contido nas mercadorias confrontadas na troca, que transforma o trabalho na substância do valor e cria, portanto, o conceito de "trabalho abstrato". A partir do conceito de abstração real podemos entender o conceito de trabalho abstrato não como uma "invenção" que saiu da cabeça de Marx, mas a expressão conceitual de um fato da realidade compreendido por Marx. Poderíamos discutir porque Marx foi aquele capaz de expressar este conceito e não algum pensador grego ou do período

⁴¹ Theodor W. Adorno e A. Sohn-Rethel, "Notizen zu einem Gespräch (von Adorno Verfasst)", *Warenform und Denkform mit zwei Anhängen*, Surkamp, Frankfurt a.M., 1978, p.135ss, citado por Sohn-Rethel (1989, p.40).

⁴² O "milagre grego" foi uma das teses explicativas do surgimento da filosofia grega, em oposição a tese orientalista. Hoje as duas são consideradas superadas. Nesta tese do "milagre grego", a filosofia grega teria surgido: "inesperada e espantosamente na Grécia, sem que nada anterior a preparasse; que a Filosofia grega foi um acontecimento espontâneo, único e sem par, como é próprio de um milagre; que os gregos foram um povo excepcional, sem nenhum outro semelhante a eles, nem antes e nem depois deles, e por isso somente eles poderiam ter sido capazes de criar a Filosofia, como foram os únicos a criar as ciências e a dar às artes uma elevação que nenhum outro povo conseguiu, nem antes e nem depois deles." (CHAUI, 2000, p. 29-30).

feudal. A resposta certamente estaria relacionada ao fato de que Marx viveu na sociedade onde a generalização da troca de mercadorias se completou, tornando mercadoria coisas como a terra, a força de trabalho, o próprio capital. Mas isso não pode ser tratado aqui e deve constituir tema para outra pesquisa.

Sohn-Rethel teve o mérito de apontar a abstração real como veículo da abstração do pensamento e a síntese social⁴³ como veículo da abstração real. Aquilo que promove a abstração real promove também a síntese social de cada sociedade. Entretanto, ele próprio afirma que a abstração é uma propriedade do ser social: “Será necessário dizer uma palavra sobre uma nova concepção da essência da abstração. Eu considero a pura abstração em sua forma genética como uma propriedade do ser social.” (SOHN-RETHEL, 1989, p.8). Neste sentido, a capacidade de abstração do pensamento não pode ter nascido com a troca de mercadorias, mas sim com o próprio ser social. A troca de mercadorias deve ser apenas um dos processos históricos que produzem abstrações reais e que, portanto, tiveram influência no desenvolvimento da capacidade de abstração do pensamento, que resultou nos conceitos da filosofia grega e posteriormente na ciência moderna.

Uma investigação acerca do conhecimento humano antes da filosofia grega nos mostra o fato de que tais conhecimentos não são puramente empíricos, de modo que, a abstração existente nos períodos mais primitivos da história da humanidade não pode ser ignorada.

Um exemplo emblemático é o pensamento abstrato envolvido nas mais rudimentares formas de matemática que antecedem a matemática grega. Sohn-Rethel ao falar da origem da matemática faz parecer que até antes de se desenvolver a troca de mercadorias a matemática era uma manifestação exclusivamente ligada a atividade prática, ou seja, era uma atividade puramente empírica. Com a troca de mercadorias isso teria se modificado e a matemática teria se tornado abstrata. Sohn-Rethel sugere que os primeiros vestígios, ainda muito primitivos, da geometria grega

⁴³ Na próxima seção discutiremos o conceito de síntese social.

podem ser encontrados na atividade prática dos “harpedonaptés”, no Egito antigo, muito antes do século VII e VI a.C.:

Em quase toda a atividade de construção, alguma arte de medir prestava uma ajuda indispensável: a essa arte Heródoto deu o nome de geometria, por seu uso em medir o terreno. Ela se servia porém da corda como instrumento principal e constituía a profissão pessoal de gente que o grego, traduzindo conforme sua denominação industrial egípcia, denomina de "harpedonaptés" (literalmente: "esticador de corda"). (SOHN-RETHEL, 1989, p. 37)

Pelo fato dos “esticadores de corda” não serem capazes de prescindir de um objeto concreto para realizar as medições, Sohn-Rethel caracteriza este conhecimento como sendo exclusivamente empírico. Entretanto, a historiografia da matemática revela alguns elementos importantes que precisam ser considerados.

Segundo Carl Boyer, historiador da matemática, grande parte do que se denomina hoje de matemática “deriva de ideias que originalmente estavam centradas nos conceitos de número, grandeza e forma.” (BOYER, 2002, p. 01). Se os egípcios, como afirma Boyer, eram precisos no contar e medir, então, o conceito de número já era conhecido deles.

As noções primitivas de número, provavelmente, surgiram a partir da comparação entre coisas (pessoas, animais etc.) por meio do contraste e/ou da semelhança: “o contraste entre um lobo e muitos, entre um carneiro e um rebanho, entre uma árvore e uma floresta, sugere que um lobo, um carneiro e uma árvore têm algo em comum – sua unicidade. (...) Essa percepção de uma *propriedade abstrata* que certos grupos têm” é o que nós chamamos número. (BOYER, 2002, p. 01). Esta percepção provavelmente apareceu “tão cedo no desenvolvimento cultural do homem quanto o uso do fogo, talvez há 300.000 anos”. E esta percepção, isto é, comparar coisas a fim de conta-las, implica nitidamente na *necessidade de uma abstração*. (BOYER, 2002, p. 01). Ou seja, a capacidade de abstração – ainda que limitada pelas condições histórico-sociais como, por exemplo, pela inexistência da linguagem escrita que permitiria a sua expressão conceitual – já existia há, pelo menos, 300.000 anos.

Segundo Boyer, há documentos históricos que provam que os egípcios possuíam, já por volta de 2000 – 1800 a.C., uma simbologia para representar os

números absolutamente abstrata e não empírica. Por exemplo, no Papiro de Ahmes⁴⁴ “a numeração continua decimal, mas o tedioso princípio repetitivo da numeração hieroglífica foi substituído pela introdução de sinais especiais para representar dígitos e múltiplos de potências de 10.” (BOYER, 2002, p. 08). Como exemplo, o número quatro, que tradicionalmente era representado por quatro riscos, agora está substituído por uma barra horizontal e o sete por um símbolo semelhante a uma foice. (BOYER, 2002, p. 08).

Esse exemplo mostra aspectos abstratos do pensamento matemático existente já nas comunidades mais primitivas, assim como no Egito Antigo. O que ocorre é que a partir da troca de mercadorias, na Antiguidade Clássica, algumas partes do conhecimento (e a matemática parece ter sido privilegiada neste aspecto) passam a ser produzidas separadamente da prática, da execução propriamente dita do trabalho, com isso dá-se início a separação entre trabalho intelectual e manual.

A separação entre trabalho intelectual e manual representou, por um lado, uma aceleração surpreendente no desenvolvimento das capacidades cognitivas e de abstração do ser humano. Mas por outro, como já discutimos, representou também o nascimento do processo que Marx denominou de alienação do trabalho. Mas, a divisão entre trabalho intelectual e manual não ocorre imediatamente e nem em todas as esferas da vida ao mesmo tempo, ao contrário vai atingindo lentamente cada esfera. Talvez a Idade Média tenha sido conhecida, equivocadamente, como “Idade das Trevas” porque a produção de conhecimento abstrato ou teórico se desenvolveu menos do que o conhecimento prático dos artesãos e artistas, ou seja, a técnica se desenvolveu mais do que a ciência na Idade Média, tendo em vista a maior unidade entre trabalho intelectual e manual que a atividade do artesão medieval representava. Até que na modernidade, com o capitalismo, a separação entre trabalho intelectual e manual é resgatada e levada ao máximo e aí a ciência se desenvolve mais rápido que

⁴⁴ O Papiro de Ahmes consiste num documento egípcio, de conteúdo matemático, que foi comprado, em 1858, numa cidade à beira do Nilo e encontra-se hoje no Museu Britânico. Provavelmente parte do conhecimento contido neste papiro provém de Imhotep, arquiteto e médico do Faraó Zoser, que foi encarregado da construção da pirâmide deste faraó há cerca de 5000 a. C. (BOYER, 2002, p. 08).

a técnica, e como consequência passa a oferecer subsídios para o desenvolvimento da técnica.

O que importa observar é que parece razoável atribuir à abstração real, promovida pela troca de mercadorias, um papel importante na gênese da filosofia grega. Contudo, é possível considerar, sem incoerências, que eventos como as viagens marítimas e a dinâmica da vida urbana, entre outros, possam ser promotores de abstrações reais e, portanto, tenham, igualmente, papel importante na gênese da filosofia grega.

Na historiografia tradicional essa gênese é, como já vimos, denominada “milagre grego” porque constitui a primeira tentativa, na história da humanidade, de explicar a natureza sem invocar explicações sobrenaturais: “Thales (nascido por volta de 630 a.C, fundador da primeira Escola Jônica) é o primeiro homem conhecido pela história a oferecer uma explicação geral da natureza sem invocar a ajuda de qualquer poder fora da natureza.” (FARRINGTON⁴⁵, *apud* SOHN-RETHEL, p. 99). A gênese da filosofia grega representa o início da passagem do saber mítico para o saber racional. Contudo, o “milagre grego” sempre foi motivo para justificar as teorias do conhecimento idealistas, nas quais deve sempre haver um conhecimento *a priori* independente das relações material e socialmente estabelecidas. A tese da abstração real parece mostrar o contrário. O “milagre grego” nada mais é do que a expressão conceitual de relações sociais (o desenvolvimento da troca e a circulação do dinheiro) que começam a se desenvolver naquele período histórico. (SOHN-RETHEL, 1978)

Por isso, apesar de concordarmos com o conceito de abstração real de Sohn-Rethel é preciso investigar em que medida a abstração real é um fenômeno exclusivo da troca de mercadorias. Antes dos gregos o modo de conhecer humano era completamente empírico? Seria correto conceber esse modo de conhecer como repartido em dois tipos que não convivem simultaneamente: empírico e abstrato? Se até hoje o modo de conhecer parece resultar de fontes empíricas ao lado da capacidade de abstrair (a técnica pode ser um exemplo disso), embora o modo

⁴⁵ FARRINGTON, Benjamin. **Science in Antiquity**. Oxford: Oxford University Press, 1969, p. 17-20.

abstrato de proceder se torne cada vez mais predominante, porque não dizer que desde a gênese do ser social fomos capazes de conhecer de modo abstrato ao lado do empírico, embora este último certamente tenha tido mais importância nas sociedades mais antigas, e o primeiro mais importância nas sociedades modernas?

O ponto em que se quer chegar é: se a abstração é uma propriedade do ser social, como o próprio Sohn-Rethel afirma, porque atribuir a abstração real, que a produz, exclusivamente a uma relação social (a troca mercantil) que não é uma característica universal do ser social, mas apenas histórica e, provavelmente, transitória?

O ponto no qual Sohn-Rethel parece incorrer numa imprecisão relaciona-se a sua identificação da abstração real com o que ele chama de “segunda natureza” e esta com a troca de mercadorias. A “primeira natureza”, segundo ele, é aquela em que “o homem existe no mesmo nível dos animais”, ou seja, é a esfera orgânica. Ao contrário disso, a “segunda natureza” é “a realidade funcional, abstrata, puramente social”, ou seja, é a esfera social (SOHN-RETHEL, 1978, p.60). Em seguida, Sohn-Rethel descreve os dois aspectos da segunda natureza como sendo: 1) “sua realidade socialmente sintética no tempo e no espaço” e 2) “a forma ideal de cognição através de conceitos abstratos” e identifica-os com a própria abstração real: “a abstração que compreende ambos os aspectos é uma e só pode ser uma.” (SOHN-RETHEL, 1978, p.61). Até aqui, portanto, ele identificou a segunda natureza, a natureza social do ser humano, com a abstração real. O que significa apenas que, como já mencionado, a abstração real é uma propriedade do ser social.

O grande problema aparece quando ele considera que a “segunda natureza encontra sua expressão externa no dinheiro” (SOHN-RETHEL, 1978, p.61). Isto é verdadeiro, por exemplo, para a sociedade capitalista, mas não é para a sociedade humana de modo geral. A segunda natureza contém, enquanto elemento histórico, a troca de mercadorias, mas não pode ser identificada com ela. Se não definirmos a segunda natureza como caracterizada pela troca de mercadorias chegaremos a uma ideia de abstração real ontologicamente fundada: a abstração real é, também, uma

propriedade do ser social e por isso prescinde da troca para ocorrer, embora esta tenha dado um impulso, jamais visto, na capacidade de abstrair e produzir conceitos.

Sohn-Rethel reconhece parte do nosso argumento quando afirma que em sociedades anteriores (comunais) a abstração real era também operativa. Mas, ainda continua ligando o fenômeno da abstração real nestas sociedades comunais com algum tipo de prática comercial:

Nós claramente vimos que a abstração real inerente à troca torna-se discernível apenas com a moeda cunhada. Em qualquer prática comercial anterior, ainda compatível com formas comunais de sociedade (na verdade, intercaladas ao longo da região do Mediterrâneo Oriental com restos de tais formas) a abstração real foi, é claro, igualmente operativa, mas de um modo absolutamente escondido da mente humana. (SOHN-RETHEL, 1978, p. 69)

Nosso argumento é que a abstração real que promove a abstração do pensamento (em seus mais diversos níveis) é independente da troca de mercadorias. A troca representa apenas mais um processo histórico das relações do ser social capaz de provocar abstrações reais.

A definição restrita de “abstração real” de Sohn-Rethel resulta do fato que ele iguala “capacidade de abstração” à “capacidade de elaborar conceitos e teorias”, ou seja, ao pensamento racional que começa a surgir com a troca de mercadorias na Grécia antiga:

Assim, na constituição de formas históricas de consciência não se pode deixar de fazer caso de processos de abstração, que lá se exercem. A abstração iguala-se à oficina da formação dos conceitos, e se o discurso sobre a determinação social do ser da consciência deve possuir um sentido que satisfaça à forma, então deve-se poder colocar no fundamento dela uma concepção materialista da natureza do processo de abstração. (SOHN-RETHEL, 1989, p. 6).

Para ampliar o conceito de “abstração real” podemos, portanto, sintetizar a explicação da origem da capacidade de abstração da seguinte forma: a capacidade de abstração do ser humano é derivada da abstração real que resulta de relações sociais específicas, que estão em conformidade com um modo de produção historicamente específico. É neste sentido que a abstração real é uma propriedade do ser social. O modo de conhecer mais empírico dos indivíduos que executavam o

trabalho originário não exclui a existência de capacidade de abstração. Ela apenas está menos desenvolvida e, por isso, limita a profundidade do conhecimento que resulta deste trabalho. Já o modo de conhecer mais abstrato característico do pensamento racional, manifestado em conceitos e teorias implica numa capacidade de abstração mais desenvolvida que teve sua origem nas abstrações reais que uma relação social muito específica, a troca mercantil, impôs.

Neste contexto, portanto, pode-se dizer que a troca de mercadorias potencializou a capacidade de abstração do pensamento, que pela primeira vez manifestou-se em conceitos e teorias externalizados pela escrita. Mas a abstração real já operava em sociedades não mercantis promovendo abstrações do pensamento que não eram, necessariamente, expressas graficamente ou eram expressas por símbolos como, por exemplo, as artes rupestres.

3.1.3. O conceito de síntese social e a abstração real

Para finalizar o estudo da tese de Sohn-Rethel, é preciso analisar o seu conceito de síntese social. Segundo este conceito, o elemento que opera a abstração real opera, também, a síntese social de cada modo de produção.

A expressão “síntese social” parece ter sido utilizada pela primeira vez por Sohn-Rethel. Contudo, outros autores já se ocuparam deste tema, porém sob outros rótulos. Colocaremos em debate aqui três autores, pertencentes a gerações diferentes, mas que, de uma forma ou de outra, abordaram a questão da síntese social e da sua importância.

Começaremos por Sohn-Rethel, já que seu conceito de síntese social é o que se relaciona diretamente com o problema do conhecimento aqui tratado. Em seguida apresentaremos a posição de Moishe Postone e finalizaremos com a contribuição de Rosa Luxemburgo.

Na definição formal apresentada por Sohn-Rethel, a síntese social⁴⁶ pode ser entendida como:

(...) a *rede de relações* por meio da qual a sociedade forma um todo coerente. (...) Essa coerência pode ser consciente ou inconsciente, mas ela deve existir, do contrário, cessaria sua viabilidade e os indivíduos sofreriam com os resultados de suas dependências múltiplas uns em relação aos outros. (...) [a síntese social] é uma condição de sobrevivência de qualquer tipo de sociedade.” (SOHN-RETHEL, 1978, p. 4-5).

Esta síntese, portanto, refere-se a uma “rede de relações” que organiza, consciente ou inconscientemente, a sociedade. Sem tal organização, a produção e a distribuição dos produtos necessários à vida, assim como toda a superestrutura associada a esta produção e distribuição, deixa de ser viável.

Partindo deste conceito de síntese social, Sohn-Rethel agrupa a história da humanidade em dois tipos de sociedade: de *produção* e de *apropriação*. Ele caracteriza como “sociedade de produção” aquela que “tem a forma da sua síntese determinada pela *relação de trabalho* no processo de produção, portanto, deriva sua ordem fundamental diretamente das atividades humanas sobre a natureza no processo de trabalho, então esta sociedade é, ou tem a possibilidade de ser, sem classe.” (1978, p.83). Para Sohn-Rethel, as *sociedades de produção* equivalem àquilo que Marx chamava de “modo de produção comunal”. Então, a síntese neste tipo de sociedade é dada pela “rede de relações” que organiza o trabalho entre os indivíduos desta sociedade. Não existindo propriedade privada dos meios de produção, esta “rede de relações” deve organizar o trabalho de modo que todos possam oferecer à sociedade sua contribuição, assim como, retirar dela o necessário a sua sobrevivência biológica e social.

Por outro lado, *sociedade de apropriação* é definida em oposição à *sociedade de produção*. Por *apropriação* Sohn-Rethel entende “a apropriação dos produtos do

⁴⁶ Segundo Sohn-Rethel, seu conceito de síntese social é parte constituinte do conceito de Marx de “formação social” (1978, p.5). Entretanto, uma busca desta expressão nas obras de Marx revela sua aparição em raríssimos episódios e, em nenhum deles, aparece uma conceituação formal do termo. Bottomore, no verbete “formação social” considera que esta expressão tornou-se moda entre os estruturalistas, mas não proporciona uma definição abrangente. Ela assume na literatura dois significados: tipos de sociedade (escravista, feudal etc.) ou sociedades particulares (França ou Inglaterra como uma sociedade) (BOTTOMORE, 1988, p. 159).

trabalho por não trabalhadores.” (1978, p.83). Sohn-Rethel distingue, ainda, dentro das sociedades de apropriação dois tipos: apropriação *unilateral* e apropriação *recíproca*. Na primeira, a apropriação do produto excedente é feita na forma de imposição de tributos, forçados ou voluntários, ou pelo simples roubo. Na segunda, a apropriação do produto excedente é mediada pela troca privada. Neste tipo de sociedade, a síntese social deve ser feita por uma “rede de relações” que organiza o trabalho pautando-se na propriedade privada dos meios de produção, logo, uma parte trabalha e a outra apenas apropria-se de trabalho alheio.

Para Sohn-Rethel, portanto, nas *sociedades de apropriação recíproca* a troca “assume a forma do mecanismo autoregulador, que a capacita a tornar-se portadora da síntese social; isso em contraposição à apropriação unilateral, tributária, nas ‘relações diretas de domínio e servidão’, as quais predominam nas civilizações orientais antigas e no feudalismo.” (1989, p.15). Teríamos então, segundo a classificação de Sohn-Rethel, três tipos de sociedades: as de *produção* (sociedades comunistas primitivas); as de *apropriação unilateral* (sociedades antigas, as orientais, como o Egito antigo, e o feudalismo); e as de *apropriação recíproca* (Grécia antiga e o capitalismo). E, em cada uma delas, se estabelece uma “rede de relações” que promovem a síntese social e, desta síntese social, dependem as formas de pensamento (conhecimento) de cada uma destas épocas.

É preciso um estudo específico que nos mostre a “rede de relações” que promove a síntese social nas *sociedades de produção* ou nas sociedades primitivas comunistas. Numa primeira aproximação podemos pensar na “divisão natural do trabalho” (entre homem e mulher e conforme a idade) e na “dádiva”⁴⁷ como possíveis elementos desta “rede de relações” que promovem a síntese social destas sociedades. Nas sociedades de *apropriação unilateral* (nas civilizações orientais antigas e no feudalismo), embora não esteja claro, parece que Sohn-Rethel considera as relações de domínio e servidão como elementos da “rede de relações” que

⁴⁷ O termo dádiva é uma expressão da antropologia que significa, de forma resumida, um sistema em que “as trocas e os contratos fazem-se sob a forma de presentes, em teoria voluntários, na realidade obrigatoriamente dados e retribuídos.” (MAUSS, 2008, p.51).

promove o nexu social. Também seria preciso um estudo mais aprofundado sobre estas sociedades para nos autorizar a declarar quais são, de fato, os elementos da “rede de relações” que promovem a síntese social nestas sociedades.

Já a antiguidade grega e o capitalismo, Sohn-Rethel os considera claramente como *sociedades de apropriação recíproca*, em que a síntese social é a troca mercantil:

A introdução e disseminação da cunhagem, no entanto, derrubou a produção comunal e anunciou uma forma de síntese social enraizada na "reificação", assim chamada porque o contexto social das pessoas é transformado no contexto social de seus produtos, intercomunicados em termos monetários de preços, sua "linguagem das mercadorias", como Marx coloca. (SOHN-RETHEL, 1978, p. 69).

A abordagem de Sohn-Rethel nos leva a um problema importante que ele não resolveu, mas que precisa ser tratado a fim de conferir maior coerência a sua própria abordagem. De acordo com sua teoria, o conhecimento desenvolvido em cada sociedade está de acordo com a síntese social desta sociedade (os elementos que promovem a síntese social são os mesmos que garantem a relação entre a abstração real e abstração do pensamento). Com isso, Sohn-Rethel afirma que a filosofia grega (enquanto primeira forma de pensamento dito racional) surgiu graças às abstrações reais que a troca de mercadorias e o dinheiro amoedado promoveram naquela sociedade e que a generalização das trocas produziria outros tipos de abstrações reais capazes de dar origem a ciência moderna. Contudo, seria preciso explicar como a síntese social da antiguidade grega seria centrada na função do dinheiro como equivalente universal, se lá a troca de mercadorias e o próprio dinheiro estavam apenas nascendo e não eram, de modo algum, relações sociais generalizadas? Até que ponto seria correto dizer que a troca de mercadorias promovia a síntese social da antiguidade grega ao invés de, por exemplo, as relações de domínio pela força? Este problema só pode ser resolvido com um estudo específico que mostre como a mercadoria, o dinheiro e a troca formavam junto às relações de domínio pela força o nexu social da antiguidade grega. Contudo, esta tarefa não será empreendida aqui, mas poderá constituir tema para um trabalho futuro.

Postone (1993, p.156) também observa esta contradição em Sohn-Rethel afirmando que ele “não distingue entre a Ática do século V a.C., onde a produção de mercadorias estava difundida, mas em hipótese alguma, era a forma de produção dominante, e o capitalismo, situação na qual a forma mercadoria é totalizante”. Por este motivo Postone acredita que Sohn-Rethel é “incapaz de fundamentar socialmente a distinção, enfatizada por Georg Lukács, entre a filosofia grega e o racionalismo moderno.”⁴⁸ A crítica que se coloca aqui em relação a Sohn-Rethel é que deve haver uma diferença fundamental na síntese social de uma sociedade onde a forma mercadoria não é dominante e onde ela é. E esta diferença recai na questão do nível de alienação e suas implicações sobre o modo de pensar. Então, seria necessário mostrar qual o papel da forma mercadoria (e, portanto, a força da abstração real que esta forma não generalizada promove) na síntese social do mundo antigo, entretanto esta tarefa excede o escopo do presente trabalho, e, por isso, nos concentraremos apenas em mostrar as possíveis diferenças entre a forma mercadoria da antiguidade grega e a forma mercadoria capitalista.

Contudo, este foco de incoerência no raciocínio de Sohn-Rethel não parece invalidar sua tese geral de que as formas de conhecimento estão ligadas às abstrações reais que cada sociedade específica produz em função de sua síntese social. Portanto, parece que esta formulação geral continua válida, mas precisa ser mais bem explicada nos casos particulares, sobretudo no caso grego.

Outro ponto em que Postone e Sohn-Rethel divergem refere-se ao papel do trabalho na síntese social das sociedades, de um modo geral, e do capitalismo, especificamente.

Segundo Postone, o principal problema da interpretação de Sohn-Rethel é que ele “afirma que a sociedade é potencialmente sem classe quando adquire a forma de sua síntese diretamente através do processo de produção e não através da

⁴⁸ Postone refere-se à observação que Lukács faz em *História e consciência de classe* quando menciona a diferença entre a filosofia moderna e a filosofia grega: “a filosofia grega, embora tenha conhecido os fenômenos da reificação, não chegou a vivenciá-los como formas universais da totalidade do ser; pelo fato de que tinha um pé nessa e outro numa sociedade de estrutura ‘natural’” (LUKÁCS, 2003, p.241).

apropriação mediada pela troca.” (POSTONE, 1993, p.178). Ou seja, segundo Postone, Sohn-Rethel colocaria (o que não parece uma interpretação correta de Sohn-Rethel) o trabalho como elemento fundamental da síntese social nas sociedades sem classe, e reduziria sua importância nas sociedades de classe (principalmente no capitalismo), onde o que se torna fundamental enquanto síntese social seria a troca.

Inversamente, para Postone “a síntese social nunca é uma função do ‘trabalho’, mas sim uma função da forma das relações sociais nas quais a produção ocorre. O trabalho efetua essa função apenas no capitalismo, enquanto resultado historicamente específico da qualidade que descobrimos ao examinar a forma mercadoria.” (POSTONE, 1993, p.178). Ou seja, para Postone o trabalho só assume importância enquanto elemento que promove a síntese social no capitalismo, e em nenhuma outra sociedade o trabalho opera como síntese social.

A discordância entre os dois autores parece originar-se de uma interpretação imprecisa de Postone em relação a Sohn-Rethel. Não parece correto dizer que Sohn-Rethel coloque o trabalho em si como elemento da síntese social nas sociedades sem classe. O trabalho é o elemento que precisa ser organizado. Uma “rede de relações” é o que promove tal organização e, portanto, engendra uma síntese social. Sendo assim, se pensarmos nas sociedades primitivas, não diríamos, seguindo Sohn-Rethel, que é o trabalho que promove a síntese social, mas sim que é a “rede de relações” (manifestada, por exemplo, na divisão natural do trabalho e no sistema de dádivas, como elementos que organizam o trabalho) que promove a síntese social das sociedades primitivas. Um estudo mais aprofundado deste tema pode nos mostrar outros elementos desta “rede de relações”, mas o ponto central aqui é que não é o trabalho que produz a síntese social e sim a “rede de relações”, isto é, as regras sociais que organizam o trabalho.

Postone concorda, corretamente, que o trabalho em si nunca operou a síntese social de nenhuma outra sociedade, e nem poderia operar, já que isso é função da regra social, da “rede de relações” e não do próprio trabalho. Mas Postone parece equivocar-se ao afirmar que o trabalho opera esta síntese apenas no capitalismo. O

equivoco consiste em colocar diretamente a categoria trabalho, ao invés da “rede de relações” que organiza o trabalho, como síntese social do capitalismo.

É exatamente neste ponto do debate que a contribuição de Rosa Luxemburgo parece bastante esclarecedora. No texto publicado com o título *Introdução à Economia Política*⁴⁹, Luxemburgo se ocupa da tarefa de entender o que faz a sociedade capitalista viável. Para ela “uma sociedade não pode existir sem trabalho comum, quer dizer sem um trabalho planejado e organizado” (LUXEMBURGO, s/d, p. 253). Ora, este “trabalho planejado e organizado” equivale ao que Sohn-Rethel chama de “rede de relações por meio da qual a sociedade forma um todo coerente”, já discutida acima. Luxemburgo conclui a colocação do seu problema observando que é possível encontrar as formas mais diversas de organização do trabalho em todas as épocas, mas “na sociedade atual, não encontramos nenhuma: nem dominação, nem lei, nem democracia, nem vestígios de plano ou de organização, só a anarquia. Como é possível a sociedade capitalista?” (LUXEMBURGO, s/d, p. 253).

Em todos os modos de produção anteriores ao capitalismo sempre houve um vínculo entre os diferentes produtores individuais. Este vínculo ou este laço social, como chama Luxemburgo, é a regra social ou plano social que organiza a execução do trabalho, de modo que o trabalho individual (privado) adquira caráter social. Para Luxemburgo, nos modos de produção anteriores ao capitalismo “o trabalho é trabalho comum, está de antemão repartido e organizado de maneira planejada por alguma autoridade – quer seja a lei despótica do governo, ou a servidão ou qualquer outra forma de organização” (s/d, p. 254). No capitalismo, por outro lado, “a única via para que todos tenham acesso aos produtos dos diversos trabalhos, é ... a troca (...) A troca criou assim *um novo laço* entre os produtores privados, atomizados, isolados e separados uns dos outros, o trabalho e o consumo” (s/d, p. 256).

Portanto, Luxemburgo e Sohn-Rethel parecem concordar que, no capitalismo, a regra que organiza o trabalho e, portanto, promove a síntese social, é a troca

⁴⁹ Este texto nasceu das notas de aula do curso que Luxemburgo ministrou, por volta de 1906, na Escola Central do partido social-democrata, em Berlim. A edição brasileira usada no presente trabalho não contém data, por isso indicamos com o símbolo “s/d” que significa “sem data”.

mercantil, uma vez que a forma mercadoria se generalizou. Ao contrário disso, Postone coloca o trabalho como promotor direto da síntese social no capitalismo, embora reconheça que o trabalho não assumiu esta função em nenhuma outra sociedade.

3.1.4. Síntese social, forma mercadoria e lei do valor

A mercadoria foi o ponto de partida de Marx para sua crítica ao capitalismo. Ela pode ser definida como sendo o produto do trabalho humano intermediado pela troca. E o que chamamos de “forma mercadoria”, como já visto na introdução, nada mais é do que a transformação dos produtos do trabalho em mercadoria. Mas seria a mercadoria um elemento característico, específico, ou ainda, exclusivo do modo de produção capitalista? Quando e onde surgiu pela primeira vez o produto do trabalho humano na forma mercadoria?

Essas questões são importantes, pois a teoria de Sohn-Rethel está construída com base na hipótese de que a forma mercadoria assumiu um papel importante, como nexos sociais, tanto na Grécia antiga como no capitalismo. A pergunta que temos que responder, então, é: como os mesmos elementos (mercadoria e dinheiro ou a forma mercadoria) podem, ao mesmo tempo, constituir a síntese social da Grécia antiga e do capitalismo, e oferecer como resultado formas de conhecimento tão diferentes, filosofia grega e ciência moderna, respectivamente? Este problema requer que abandonemos a teoria de Sohn-Rethel ou, ao contrário, podemos especificá-la de modo que esta incoerência possa ser solucionada?

Parece consensual conceber o surgimento da mercadoria muito antes do surgimento do capitalismo. E não só da mercadoria, mas do dinheiro amoldado também. Entretanto a data exata é muito difícil de precisar. A troca de mercadorias, segundo Engels (1986), data “de uma época anterior a toda História escrita, que remonta, no Egito, a pelo menos 3.500, talvez 5.000 anos, na Babilônia, a 4.000 e talvez 6.000 anos, antes de nossa era.” (p.328).

Sohn-Rethel (1989) calcula que o dinheiro tornou-se necessário desde o século sexto a.C. em transações ultramarinas para aquisição de cereais de *Naukratis* e do *Ponto* e para aquisição de óleo de oliva e de vinho da Ática. A manipulação do dinheiro na forma reflexa como capital (comercial e a juros) ocorreu, segundo ele, entre os antigos clássicos em fins do século IV a.C. Isto significa que do surgimento da mercadoria e do dinheiro muito tempo se passou até que ambos estivessem plenamente generalizados no capitalismo. Esse processo lento evidencia que o papel assumido pela mercadoria e pelo dinheiro, na Grécia antiga, era completamente diferente daquele assumido no capitalismo. Apesar de a Grécia antiga conhecer a mercadoria e o dinheiro, ela não conheceu sua generalização e, portanto, não esteve sujeita a seu principal efeito: a lei do valor.

Sohn-Rethel (1989) deriva o surgimento da troca de mercadorias a partir da troca primitiva de dádivas. A diferença entre a troca primitiva, que Mauss (2008) chama de “sistema de prestações totais”⁵⁰, e a troca de mercadorias é que a primeira possui reciprocidade e não equivalência entre o que é trocado. Embora a troca primitiva também tenha o caráter de excedente ela não surgiu de relações de exploração. Enquanto a troca de mercadorias tem na equivalência do que é trocado sua característica principal, além de ser, segundo Sohn-Rethel, resultado das sociedades de classe, ou seja, operam, necessariamente, em relações de exploração.

Segundo Sohn-Rethel, a troca de dádivas transformou-se na troca de mercadorias graças ao aperfeiçoamento dos meios de produção. Forbes⁵¹ (*apud*

⁵⁰ Mauss (2008) define o sistema de prestações totais da seguinte maneira: “Nas economias e nos direitos que precederam os nossos, não se observam nunca, por assim dizer, simples trocas de bens, e de riquezas e de produtos no decurso de um mercado passado entre os indivíduos. (...) São, antes de mais, amabilidades, festins, feiras cujo mercado não é senão um dos seus momentos e em que a circulação de riquezas mais não é do que um dos termos de um contrato mais geral e muito mais permanente. Enfim, estas prestações e contraprestações embrenham-se sob uma forma preferencialmente voluntária, através de presentes, de prendas, se bem que sejam no fundo, rigorosamente obrigatórias sob pena de guerra privada ou pública. Propusemos chamar a tudo isso o sistema de prestações totais.” (p.55-56). Estas prestações são chamadas também de dádivas em que “as trocas e os contratos fazem-se sob a forma de presentes, em teoria voluntários, na realidade obrigatoriamente dados e retribuídos.” (p.51). O *plotach* é o nome dado a uma forma típica, rara e mais evoluída deste sistema de prestações totais encontrada em duas tribos do noroeste americano.

⁵¹ FORBES, R.J. Metals and early science, 1953, *Essays on the social history of science*, ed. S.Lilley, Copenhagen, Ejnar Munksgaard, Centaurus, 1953, v.3, p.25-26.

SOHN-RETHEL, 1989) explica que os meios de produção que antes eram feitos de pedra passam, então, a serem feitos de aço (ferro fundido) promovendo o aumento da produtividade, por volta da idade do bronze (3.300 a.C.).⁵²

Com isso, um complexo inteiramente diferente de técnicas e de processos exigiu que o forjador da idade do bronze reaprendesse seu ofício. As novas técnicas envolviam a total purificação dos materiais ferrosos, novos instrumentos e métodos para tratar a primeira "coloração" produzida pela primeira fusão do minério, e o domínio dos processos de carburação, de apagar e de temperar, os quais capacitavam o novo forjador a produzir aço a partir do ferro fundido. O novo aço era superior ao bronze e ligas similares, então "perante este fundo, porém, agora não se pode ter mais confiança na disposição a retribuir a troca de dons: a troca deve experimentar uma transformação profunda, sua própria transformação em troca de mercadorias." (SOHN-RETHEL, 1989, p.25).

Isso significa que aquela reciprocidade que mais cedo ou mais tarde, em uma sucessão irregular no tempo, sucedia à doação, agora se transforma num pagamento pronto no mesmo lugar. Os indivíduos nessa relação colocam-se agora reciprocamente um diante do outro como comprador e vendedor no pleno sentido da ação da troca e sua separação das ações de uso dá origem à formação da abstração da troca.

Tanto para Marx como para Sohn-Rethel a troca começou entre comunidades (tribos) e somente depois atuou internamente à comunidade. Entretanto, Marx discute a generalização da troca e, portanto, da forma mercadoria, no sentido da síntese social, especificamente para o caso capitalista. Sohn-Rethel, ao contrário, considera que a forma mercadoria já operava a síntese social do mundo antigo.

Sohn-Rethel considera fundamental para sua tese acerca da abstração real e do pensamento o fato da exploração ter precedido a troca: "A troca de mercadorias

⁵² Parece haver uma divergência entre a explicação de Engels, já apresentada anteriormente, e a de Sohn-Rethel no que se refere ao surgimento da troca mercantil. Para o primeiro é a propriedade privada e a divisão do trabalho que produzem a troca entre as tribos. Para o segundo, é o aperfeiçoamento nos meios de produção que transformou a dádiva em troca mercantil.

desenvolveu-se a partir da exploração, não vice-versa – a exploração a partir da troca.” (1989, p. 52). Sohn-Rethel reconhece no arcabouço geral de Marx e Engels que a exploração também atuou desta forma. A exploração precede a troca, já que para haver troca é preciso haver propriedade privada e havendo propriedade privada é possível haver exploração. Engels, na *Origem da família da propriedade privada e do estado*, deixa claro que a propriedade privada precede a troca, principalmente entre os indivíduos de uma sociedade: “A aparição da propriedade privada dos rebanhos e dos objetos de luxo trouxe o comércio individual e a transformação dos produtos em mercadorias. Este foi o germe da revolução subsequente.” (ENGELS, 2002, p.114).

Para Sohn-Rethel, mesmo que a produção antiga de mercadorias não tenha sido produção de mais valia, ela era a base de uma "sociedade sintética"⁵³, isto é, de uma formação social, na qual a síntese social é mediada pelo processo de troca dos produtos como mercadorias, e não repousa mais sobre um modo de produção comunitário. “E isso é tudo o que precisa para que a abstração real se torne elemento dominante para a forma de pensar e nos autoriza a reconduzir as características conceituais da filosofia e da matemática grega e a profunda separação entre trabalho intelectual e corporal, que com isso nasceu, reconduzi-las a esta raiz como sua origem determinante.” (SOHN-RETHEL, 1989, p. 27).

O surgimento da troca de mercadorias, apesar de muito antigo deve ter sido, no começo, apenas um acontecimento casual e episódico, generalizando-se paulatinamente até o surgimento do dinheiro, por volta do século VI a.C, e atingindo quase todas as esferas da vida social somente no capitalismo contemporâneo. Por isso, a transformação dos produtos do trabalho humano em mercadoria, no início, não implicou no pleno desenvolvimento da lei do valor. Este desenvolvimento ocorreu apenas a partir da consolidação do capitalismo e somente aí a expressão mercantilização assume verdadeiro significado.

⁵³ “Para a sociedade sintética – nós contrapomos as expressões "natural" e "sintética" quase como borracha natural e sintética – não se poderia conseguir experiência e conhecimento da relação natural de modo nenhum, a não ser pelo caminho de um esforço conceptual: nele se eliminam as invenções mitológicas da era anterior deixando lugar ao rigoroso acertamento dos fatos e à reflexão metodológica e ao pensamento intelectual, com base na abstração da troca.” (SOHN-RETHEL, 1989, p. 28)

O capitalismo mercantiliza coisas que em outros modos de produção, mesmo já existindo a forma mercadoria, não sofreram esta transformação. Este é o caso da força de trabalho, da terra e do próprio capital. A ciência parece não poder escapar desta tendência, mas só muito recentemente começa a sentir os efeitos desta mercantilização e ainda não de forma completa. E, talvez por esse motivo, esses efeitos negativos da mercantilização da ciência sobre o conhecimento em si, sobre o cientista, sobre a sociedade que a recebe e sobre o capital que a utiliza como força propulsora, ainda não sejam tão óbvios.

Analisar a mercantilização de qualquer coisa no capitalismo implica avaliar em que medida a coisa manifesta a lei do valor. A lei do valor requer pelo menos dois elementos: 1) que a coisa seja produto do trabalho humano; 2) que a coisa seja produto da relação entre capital e trabalho. Marx ao analisar as mercadorias no capitalismo as define a partir do seu duplo caráter: valor de uso e valor de troca. O valor de uso é um efeito útil qualquer, como diz Marx (1996a, p.165) não importa se vem da cabeça ou do estômago. Pode estar materializado numa coisa física ou ser uma atividade. O valor de troca é a expressão monetária do valor. E o valor é tempo de trabalho socialmente necessário à produção da mercadoria. A lei do valor significa, portanto, que a relação de equivalência entre as mercadorias, no ato da troca, é dada pelo valor e, portanto, pelo tempo de trabalho socialmente necessário.

Devemos notar que valor e valor de uso são características da mercadoria no capitalismo e não de qualquer mercadoria produzida em outras relações de exploração. No final do item 1 do capítulo 1 d' *O Capital*, Engels tenta explicar melhor a frase de Marx sobre o que é mercadoria:

Para produzir mercadoria, ele não precisa produzir apenas valor de uso, mas valor de uso para outros, valor de uso social. {E não só para outros simplesmente. O camponês da Idade Média produzia o trigo do tributo para o senhor feudal, e o trigo do dízimo para o clérigo. Embora fossem produzidos para outros, nem o trigo do tributo nem o do dízimo se tornaram por causa disso mercadorias. Para tornar-se mercadoria, é preciso que o produto seja transferido a quem vai servir como valor de uso por meio da troca.}54. (Marx, 1985, p.49)

⁵⁴ Parêntese inserido por Engels ao texto de Marx em *O Capital*.

Engels afirma que o produto do trabalho do servo não se tornou mercadoria. Não se tornou a mercadoria *tipicamente* capitalista e isto porque a força de trabalho do servo não se tornou também mercadoria. O produto do trabalho nas sociedades de classe é sempre mercadoria, mas cada qual com suas especificidades. O produto do trabalho do servo, assim como do escravo, não se tornou mercadoria com as mesmas características da mercadoria capitalista, porque a troca dos produtos do trabalho por dinheiro não havia se generalizado entre os indivíduos destas sociedades. A corveia do servo não era uma troca do produto do seu trabalho por dinheiro, mas representava uma relação de fidelidade para com o senhor feudal. Do mesmo modo, o escravo não vendia o produto do seu trabalho, ao contrário, ele próprio era uma mercadoria e nada do que produzia pertencia a ele, nem ele próprio se pertencia. Essa é a diferença fundamental entre o escravo e o trabalhador assalariado. O primeiro era ele próprio uma mercadoria, transacionada a todo tempo entre os senhores e os comerciantes de escravos. O segundo para transformar sua força de trabalho em mercadoria precisa ser “livre”.

Com isso chegamos ao ponto importante que distingue a troca de mercadorias que ocorria na Grécia antiga da troca de mercadorias capitalista: a lei do valor. Isto mostra que a abordagem de Sohn-Rethel, que coloca a mercadoria e o dinheiro como elementos da síntese social tanto da Grécia antiga como do capitalismo pode ser válida. A vigência da lei do valor no capitalismo, e sua não vigência na Grécia antiga, explica porque, embora Grécia antiga e capitalismo tenham suas sínteses sociais derivadas dos mesmos elementos (mercadoria e dinheiro), as formas de conhecimento em cada uma delas foram totalmente diferentes: filosofia grega e ciência, respectivamente.

A forma mercadoria grega não continha dois importantes elementos da forma mercadoria capitalista, que a lei do valor requer: 1) o valor enquanto critério de equivalência das mercadorias; 2) a força de trabalho enquanto mercadoria.

Apenas no capitalismo a equivalência é efetuada em sua plenitude por meio do tempo de trabalho socialmente necessário. Seria preciso investigar o que

estabelecia a equivalência das mercadorias na Grécia antiga. Sohn-Rethel comentou que na troca primitiva não havia equivalência, mas reciprocidade. Talvez, na sociedade grega restasse ainda algum vestígio destas práticas primitivas que começavam a se misturar com a equivalência a partir do tempo de trabalho. De qualquer modo, este parece ser um ponto decisivo que torna a síntese social do capitalismo diferente da síntese social da Grécia antiga.

As abstrações reais que surgem de uma relação de equivalência feita completamente com base no tempo de trabalho e as abstrações reais que surgem de relações feitas sem esta base produzem, certamente, abstrações do pensamento muito diferentes. O mesmo raciocínio é válido para as abstrações reais que surgem das relações feitas com base na força de trabalho enquanto mercadoria (trabalhador assalariado) e das abstrações reais que surgem das relações em que o próprio elemento ativo do processo produtivo é, em si, uma mercadoria (o escravo). É possível, portanto, que mesmo contando com os mesmos elementos (mercadoria e dinheiro) as abstrações do pensamento, decorrentes das abstrações reais que as relações de troca promovem, tenham dado à Grécia antiga a forma de pensar da filosofia e, ao capitalismo, da ciência moderna.

3.2. A TROCA MERCANTIL E O DESEMBAÇAMENTO DO ESPELHO

Passaremos, agora, a análise da segunda parte da nossa hipótese de trabalho, qual seja: o desembaçamento dos pedaços do espelho quebrado. Supomos que nosso espelho, que representa o conhecimento, sofreu, ao longo da história, dois processos interligados de transformação: a quebra e o desembaçamento. A quebra, já analisamos no capítulo 2, foi propiciada pela divisão do trabalho. O desembaçamento, que analisaremos aqui, foi propiciado pelo desenvolvimento da capacidade de abstração, decorrente da abstração real promovida pela troca de mercadorias.

Nas sociedades primitivas, onde vigorava o trabalho originário, em que *pensar* e *fazer* estavam unidos, o conhecimento era um *espelho embaçado*. Embaçado no sentido de que o conhecimento acerca dos fenômenos naturais e sociais era muito *superficial*. Na maior parte das vezes o “saber fazer”, o conhecimento de como fazer algo, não implicava no entendimento profundo das relações causais envolvidas em todo o processo. Um exemplo, já discutido anteriormente, é a confecção de instrumentos de produção de madeira e de pedra, como no caso de um machado. A opção em produzir machados com a ponta de pedra, e não mais de madeira, se deu na base dos processos de tentativa e erro, isto é, no ato propriamente dito de execução prática do trabalho, do uso do machado sobre um objeto. É neste ato prático que se conhecia sua eficácia ou não e, a partir daí, tentavam-se outras alternativas. Concluía-se, portanto, que a pedra era mais eficaz que a madeira. Mas, a razão efetiva pela qual a pedra é mais eficaz do que a madeira (relacionada às características físico-químicas dos dois materiais) permanecia desconhecida.

Assim, dizemos que o conhecimento dos indivíduos primitivos, cujo trabalho era a unidade entre *pensar* e *fazer*, era um conhecimento mais empírico. Empírico, no sentido já definido no capítulo 1, significando “espécie de saber que se adquire através da prática, através da repetição e da memória”, isto é, resultante da experimentação prática, cotidiana. Portanto, dizemos que o conhecimento, deste período, tinha como característica a superficialidade (e neste sentido o espelho era embaçado) e o modo de conhecer era mais empírico.

A transformação do trabalho originário em trabalho alienado modifica o caráter do conhecimento, assim como, o modo de conhecer. Com a separação entre *pensar* e *fazer*, o conhecimento não deriva mais das relações materiais existentes no processo de trabalho, que requerem a interação entre *pensar* e *fazer*, isto porque a unidade entre *pensar* e *fazer* não existe mais. Vele lembrar que esta unidade não se desfaz abruptamente. Os elementos do *pensar* vão se separando entre si, e em relação ao *fazer*, apenas lentamente. Pouco a pouco, a produção do conhecimento (em especial a ciência e a técnica) passa a derivar de outra relação material, não

inscrita no âmbito da produção, mas sim no âmbito da circulação das mercadorias: a troca mercantil.

Descrevemos em detalhes, na seção anterior, qual é o processo por meio do qual a troca mercantil transformou o modo de conhecer dos indivíduos, por isso aqui retomamos apenas na forma de resumo. A capacidade de abstração é uma característica ontológica do ser social. Entretanto, a abstração não é meramente uma operação mental, ao contrário, ela existe primeiro no mundo real e somente depois é apreendida pela consciência. A abstração que existe no mundo real, chamamos de abstração real; e sua apreensão pela consciência, chamamos de abstração do pensamento.

A abstração real existe oportunizada por certas relações que os indivíduos estabelecem entre si. Destacamos, ao longo deste trabalho, a troca mercantil como sendo uma destas relações. Nos afastamos de Sohn-Rethel ao sustentar a ideia de que outras relações podem também produzir abstrações reais. Apesar disso, não tomamos como objeto a análise dessas outras relações, já que nosso foco é entender como a troca mercantil promoveu uma transformação no modo de conhecer do ser social.

Assim, o conhecimento passa a ter pouca, ou até mesmo nenhuma, relação com o *fazer*. É neste sentido que dizemos que o modo de conhecer, nas sociedades mercantis, vai gradualmente tornando-se mais abstrato. É abstrato porque não tem mais relação com o *fazer*, com a experiência cotidiana e prática do *fazer*.

A conclusão de que o conhecimento moderno tem a característica de ser mais abstrato é compartilhada por diversos autores. Na historiografia e filosofia da ciência, há uma polêmica acerca da continuidade ou descontinuidade da ciência moderna em relação à antiga e medieval. Rossi afirma que autores como Duhem⁵⁵ e Clagett⁵⁶ pretendem sustentar a tese de que há *continuidade* entre a ciência de Bradwardine,

⁵⁵ DUHEN, Pierre. **Le système du monde**; histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic, 1913, 10 vols. Paris: Hermann.

⁵⁶ CLAGETT, Marshall. **The Science of Mechanics of Middle Ages**. Madison: University of Wisconsin Press, 1959.

Nicolas Oresmes e Giovanni Buridano, pensadores da Idade Média, e a ciência de Galilei, Descartes e Newton. Ao contrário deles, Rossi (2001) cita cinco razões para argumentar a favor de uma forte *descontinuidade* entre a ciência medieval e a ciência dos modernos. Um dos pontos centrais da sua argumentação é a afirmação de que a ciência dos modernos é *mais abstrata* do que as suas predecessoras.

Das cinco razões citadas por Rossi, duas nos interessam diretamente. A segunda em que afirma que “a experiência de que falam os aristotélicos apela para o mundo da *cotidianidade* a fim de exemplificar ou ilustrar teorias; as experiências dos modernos são *experimentos* construídos *artificialmente* a fim de confirmar ou desmentir teorias.” (ROSSI, 2001, p. 17). Este argumento de Rossi está em consonância com nosso argumento geral de que o conhecimento humano transformou-se de algo mais empírico para algo mais abstrato. Mais empírico exatamente no sentido trazido por Rossi, de derivar do mundo da experiência cotidiana; mais abstrato, também no sentido utilizado por Rossi, de independente da experiência cotidiana do trabalho manual e dependente de experimentos construídos artificialmente. Note, porém, que falta em Rossi uma mediação que fizemos por meio do conceito de abstração real. Estes experimentos construídos artificialmente só são possíveis graças a capacidade de abstração do pensamento desenvolvida ao longo de muitos anos.

A quinta justificativa de Rossi para defender a descontinuidade entre ciência medieval e moderna refere-se ao processo de matematização da ciência que, de acordo com nossa tese, também está relacionado com o desenvolvimento da capacidade de abstração. Rossi considera a forma de matematização dos modernos como um oportunismo metodológico desconhecido na tradição medieval e que favoreceu muito o desenvolvimento da ciência moderna. Galilei:

desviava a atenção da precisão ideal para aquela necessária e relativa aos objetos e alcançável mediante os instrumentos disponíveis [...] Ao passo que o mito paralisante da exatidão absoluta foi um entre os fatores que impediram os pensadores do século XIV de passar das *calculations* abstratas para um

estudo efetivamente quantitativo dos fenômenos naturais. (BIANCHI⁵⁷, *apud* ROSSI, 2001, p.18).

Bianchi argumenta que o pouco desenvolvimento matemático da ciência medieval está ligado à “pretensão de exatidão absoluta”. Podemos, de acordo com nossa hipótese, argumentar em sentido diferente. Já apresentamos o argumento de que o *pensar* e o *fazer* não estavam totalmente separados na Idade Média. A parte da *busca dos meios*, associada ao conhecimento técnico, e o *fazer* ainda não haviam se separado completamente no trabalho do servo e do artesão. Além disso, a troca mercantil neste período sofre um retrocesso. Estes fatores favoreceram um desenvolvimento significativo da técnica. Enquanto a ciência, que ficava a cargo, principalmente do clero, não se desenvolveu no mesmo ritmo. Isto porque as condições materiais, sobretudo as relações mercantis, não promoveram um desenvolvimento suficiente da capacidade de abstração do pensamento capaz de fazer os cientistas medievais matematizarem a ciência. As condições materiais da vida medieval implicavam pequeno grau de troca mercantil que desestimulava a abstração em favor do empírico.

Com a retomada do comércio no período de transição do feudalismo para o capitalismo, as abstrações reais promovidas pela troca mercantil aprofundaram a capacidade de abstração do pensamento e deram impulso ao desenvolvimento da ciência. Mais tarde, com a consolidação da separação entre *fazer* e *pensar*, isto é, com a separação completa entre trabalho intelectual e manual observada nas fábricas capitalistas, a ciência passa a fornecer subsídios para a técnica e as duas passam a se desenvolver reciprocamente.

Confirma-se, portanto, a segunda parte da nossa hipótese de que a abstração real, promovida pela troca de mercadorias, transformou o conhecimento, que era embaçado e produzido de modo mais empírico, para um conhecimento mais límpido e produzido de modo mais abstrato. O conhecimento resultante do trabalho originário era embaçado porque era pouco profundo na explicação das relações causais

⁵⁷ BIANCHI, Luca. L'esattezza impossibile: scienza e 'calcolationes' nel XIV secolo. In: BIANCHI, Luca; RANDI, Eugenio. **Le verità dissonanti**, Roma-Bari: Laterza. 1990, p. 119-50

estabelecidas entre os fenômenos. Esta superficialidade da capacidade explicativa se dava pelo pequeno grau de desenvolvimento da capacidade de abstração do pensamento, responsável pela criação de conceitos e teorias. É certo que outros fatores precisaram estar presentes para que tais conceitos e teoria pudessem ser expressos (a escrita, por exemplo) e tivessem resultado na primeira forma de pensamento racional manifestada na filosofia grega. Mas, de qualquer forma, o elemento decisivo para o surgimento da filosofia grega é o desenvolvimento da capacidade de abstrair e, com isso, analisar racionalmente os fenômenos ao invés de atribuir sua existência a eventos sobrenaturais.

Com a quebra da unidade entre *pensar* e *fazer*, existente no trabalho originário e sua transformação em trabalho alienado (quebra esta atribuída ao surgimento da propriedade privada) o conhecimento deixa de ser embaçado para torna-se límpido, mais nítido. Esta nitidez, resultante de uma análise mais profunda dos fenômenos, só é possível graças ao modo mais abstrato de conhecer. O desenvolvimento da capacidade de abstração do ser social torna-o capaz de prescindir da experiência imediata, cotidiana para criar um ambiente de experimentação artificial. Vale notar que este ambiente não precisa, necessariamente, manifestar-se fisicamente, como é o caso dos laboratórios de pesquisa das ciências naturais. O ambiente de experimentação artificial pode ser apenas uma reprodução mental das condições histórico-sociais, como é o caso de teorias desenvolvidas dentro das ciências humanas, que somente depois buscam, nos eventos reais, sua comprovação.

CONCLUSÃO

Marx, com sua crítica da Economia Política, exposta em *O Capital*, demonstrou a irracionalidade do modo de produção capitalista e a necessidade de sua transformação. Embora não tenhamos uma receita de como empreender tal transformação, sabemos, a partir desta crítica, que a superação da propriedade privada dos meios de produção, da divisão do trabalho e da troca mercantil são elementos que devem compor este processo de transformação. Contudo, herdaremos do capitalismo – assim como o capitalismo herdou do feudalismo e o feudalismo herdou do escravismo da Antiguidade Clássica – alguns elementos que também precisarão se transformar a fim de se adequarem a um novo modo de produção.

O conhecimento é um destes elementos que, apesar de ter atingido notável desenvolvimento no contexto capitalista, deverá se adequar às novas condições materiais de produção. Porém, o estudo de como o conhecimento deve se configurar em novas bases produtivas, não pode ser empreendido sem antes termos claro como o conhecimento se produz, que elementos o determinam e de como ele se transformou ao longo da história. É a partir desta necessidade de investigação mais profunda acerca da natureza do conhecimento que nasceu o objeto de pesquisa da presente tese.

Nosso objetivo foi analisar a natureza das transformações provocadas pela divisão do trabalho e pela troca mercantil sobre o modo de conhecer do ser social. A escolha destes dois elementos, divisão do trabalho e troca mercantil, que podem ser classificados como econômicos, não foi arbitrária. Partimos da famosa indicação de Marx sobre a relação entre a consciência e o mundo material: “é o ser social que determina a consciência” e não o inverso. Assim, foi nossa análise do que é o ser social que nos levou a identificar a divisão do trabalho e a troca mercantil como elementos importantes na determinação da consciência e, logo, na explicação das transformações que o modo de conhecer sofreu ao longo da história.

Apesar da escolha destes dois elementos como objeto de análise não ignoramos o fato de que outros elementos podem ter influenciado a formação da consciência e, portanto, a transformação no modo de conhecer. Se definirmos o ser social como o sujeito que, a partir da atividade prática, transforma o mundo natural e social, então, é certo que todas as atividades práticas, as práxis sociais, devem influenciar a formação da consciência de alguma maneira. Seguindo Vasquez (2011) há, pelo menos, quatro tipos de práxis: a produtiva, a artística, a experimental e a política. E todas elas atuam de alguma maneira sobre a formação da consciência. Apesar disso, consideramos a práxis produtiva como sendo a práxis original, fundante do ser social, porque nela está situado um dos elementos centrais para análise marxista: o trabalho. Este é um dos motivos que nos levou a restringir nosso objeto de pesquisa a elementos ditos econômicos, uma vez que a divisão do trabalho e a troca mercantil são elementos da práxis produtiva. O outro motivo, são as indicações de Marx e Engels, n' *A Ideologia Alemã*, que apontam, enfaticamente, a importância de se investigar a influência da divisão do trabalho e da troca mercantil para a formação da consciência, das representações e, portanto, do conhecimento.

A práxis produtiva é a atividade primordial do ser social, porque, por meio dela, os indivíduos garantem a produção e reprodução da vida material, fato histórico número um, segundo Marx e Engels. A atividade produtiva se dá das mais variadas formas, de acordo com as relações de produção e as forças produtivas vigentes em cada sociedade. Mas, apesar disso, o trabalho humano, que forma a base da atividade produtiva, assumiu apenas duas configurações ao longo da história.

À primeira configuração chamamos de *trabalho originário*. É originário porque é o tipo de trabalho dos indivíduos de sociedades que antecederam as sociedades de classe e, portanto, sociedades originárias, porque vieram antes. À estas sociedades, caracterizadas pela propriedade comum da terra, pelo baixo grau de divisão do trabalho e pela ausência de troca mercantil, chamamos sociedades primitivas.

A definição do conceito de *trabalho originário* foi inspirada na ideia aristotélica de trabalho enquanto unidade entre *pensar* e *produzir*. Contudo, alteramos a

terminologia de Aristóteles porque julgamos mais coerente definir o trabalho enquanto a unidade entre *pensar* e *fazer*, uma vez que desta unidade resulta o produzir. Também subdividimos, seguindo Hartmann, o polo *pensar* em duas grandes atividades: a *colocação do fim* e a *busca dos meios*.

A *colocação do fim* é a atividade por meio da qual o processo produtivo é planejado e organizado. Este planejamento e organização da produção, existente nas sociedades primitivas, requer e pressupõe certa divisão do trabalho, que chamamos de divisão natural do trabalho. Natural porque se dá espontaneamente considerando critérios como o gênero (homem e mulher) e a idade (crianças, adultos e idosos). A partir de uma divisão do trabalho definida com estes critérios a *colocação do fim* é realizada individualmente. Cada indivíduo estabelece o objetivo a ser alcançado no seu processo de trabalho, planejando e organizando como as tarefas serão empreendidas para se atingir o objetivo definido. O mesmo ocorre com a *busca dos meios*.

A *busca dos meios* é a parte do *pensar* associada ao desenvolvimento e produção de instrumentos com os quais o *fazer* será executado. Trata-se da busca dos meios de produção. Do mesmo modo que cada indivíduo realiza a *colocação do fim*, a busca dos meios também é conduzida individualmente. Cada indivíduo planeja e produz seus próprios instrumentos de produção. O homem produz suas lanças, seus arcos e flechas, suas armadilhas que serão utilizados em um processo de trabalho cujo objetivo final é caçar uma presa. A mulher produz os instrumentos necessários para moldar a cerâmica em um processo de trabalho cujo objetivo final é a produção de um pote; ou os instrumentos necessários para tecer a palha em um processo de trabalho cujo objetivo final é a fabricação de um cesto. E assim por diante.

O *trabalho originário* tem, portanto, o caráter do trabalho individual. Marx ao definir o trabalho enquanto intercâmbio entre homem e natureza, que coloca em movimento braços e pernas, cabeça e mão, com o intuito de apropriar-se da matéria natural e transforma-la em algo útil para sua vida, refere-se ao trabalho neste sentido

originário. Isto porque é só no *trabalho originário* que cabeça e mão, isto é, *pensar* e *fazer* estão ainda unidos.

As sociedades primitivas foram, aos poucos, sofrendo transformações, que não se deram da mesma maneira nem na mesma intensidade e velocidade, mas que tiveram em comum três elementos: 1) o surgimento da propriedade privada dos meios de produção, em especial da terra; 2) o surgimento de uma nova configuração para a divisão do trabalho, que tem início com a separação entre *pensar* e *fazer*; 3) a transformação dos produtos do trabalho em mercadorias, refletindo-se no surgimento da troca mercantil. Estes elementos transformaram as sociedades primitivas em sociedades mercantis ou sociedades de classe. Acompanhando estas transformações o *trabalho originário* se transforma em *trabalho alienado*.

Assim, à segunda configuração que o trabalho assume na história chamamos *trabalho alienado*. É alienado no sentido amplamente utilizado na literatura marxista do trabalho cujo produto não pertence mais ao produtor direto. A alienação do trabalho é, portanto, a separação do produto do trabalho em relação a quem o produziu. Esta separação decorre do surgimento da propriedade privada que segmenta as sociedades em classes, de um lado, possuidores de meios de produção e, de outro, não possuidores de meios de produção. Os primeiros se apropriam de parte do trabalho dos segundos.

Apesar do sentido da expressão *trabalho alienado*, utilizado por nós, estar de acordo com a utilização corrente na literatura marxista, nós o definimos destacando outra característica frequentemente ignorada, qual seja, o fato de que, no *trabalho alienado*, *pensar* e *fazer* não formam mais uma unidade. A transformação do *trabalho originário* em *trabalho alienado* está pautada, portanto, na cisão entre *pensar* e *fazer*. Esta cisão implica que o indivíduo passa a se especializar em apenas um dos elementos que compunham o *trabalho originário*: ou na *colocação do fim*; ou na *busca dos meios*; ou no *fazer*. Isto significa que ele deixa de exercer o processo de trabalho na sua totalidade e, portanto, deixa de conhecer o processo como um todo.

Cabe enfatizar dois aspectos da cisão entre *pensar* e *fazer* que não podem ser ignorados sob pena de comprometer o entendimento acerca do significado desta cisão. O primeiro é que ela não ocorre nem completa nem imediatamente em um determinado momento na história. Esta cisão é um processo lento e contraditório que se inicia nas primeiras sociedades de classe (como a Grécia Antiga) e se completa apenas no capitalismo contemporâneo.

Tomemos a Grécia Antiga como exemplo. Lá alguns elementos do *pensar* se separam nitidamente, enquanto outros se misturam ao *fazer* e, às vezes, não se distingue com clareza a natureza de classe do exercício de cada um destes elementos. A *colocação do fim*, por exemplo, se separa definitivamente dos demais elementos e passa a ser exercida pelos cidadãos dirigentes da classe dominante. São eles que estabelecem os objetivos produtivos, planejam e organizam como a produção será conduzida e como os processos de trabalho serão executados em suas especificidades como local, jornada de trabalho etc. O mesmo ocorre com a *busca científica dos meios* que, historicamente, coube aos filósofos gregos, que eram também cidadãos e, portanto, pertencentes a classe dominante. Foram os filósofos gregos os primeiros a tentar investigar a natureza racionalmente e, portanto, cientificamente, ainda que tenha coexistido com essas tentativas as explicações míticas.

Por outro lado, a *busca técnica dos meios* foi o elemento que permaneceu unido ao *fazer* e exercido tanto por cidadãos (alguns filósofos dominavam não só as artes liberais, mas também algumas artes mecânicas, como é o caso de Anaxágoras) como por escravos e/ou indivíduos livres que não eram cidadãos e que eram os responsáveis pelo *fazer*. Tomemos o capitalismo como contraponto. Aqui a separação dos elementos é bastante nítida e a natureza de classe também. A *colocação do fim* é responsabilidade dos dirigentes do Estado e dos capitalistas. A *busca científica e técnica dos meios* é responsabilidade de trabalhadores, qualificados e bem remunerados, mas que nada tem a ver com o *fazer*. E o *fazer* é responsabilidade de trabalhadores, em geral, com pouca qualificação e baixa remuneração. Notemos,

portanto, que enquanto na Grécia Antiga a cisão entre *pensar* e *fazer* não era completa, no sentido de que alguns indivíduos exerciam mais de um dos elementos do antigo *trabalho originário*, no capitalismo a cisão é completa, pois os indivíduos não só exercem apenas um elemento, ou o *pensar* ou o *fazer*, mas se ocupam de uma parte muito pequena entre as diversas em que *pensar* e *fazer* foram sendo subdivididos no contexto da divisão manufatureira do trabalho.

O segundo aspecto da cisão entre *pensar* e *fazer* é mais importante do que o primeiro e, portanto, precisa ser adequadamente apreendido. O *pensar*, tal como definido por nós, não deve ser confundido com o *agir teleológico*, que é uma característica ontológica do ser social. Marx distingue o trabalho humano do trabalho animal exatamente por meio da ideia de teleologia. Quando Marx diz que o que diferencia o pior arquiteto da melhor abelha é que ele construiu o favo em sua cabeça antes de construí-lo em cera, ele está afirmando que o trabalho humano é guiado teleologicamente, enquanto que o trabalho da abelha é guiado pelo instinto.

O trabalho humano, seja ele intelectual ou manual, primeiro projeta o resultado final idealmente na cabeça para depois executá-lo. Esta prévia ideação não pode ser confundida com o elemento que chamamos de *colocação do fim*. O agir teleológico é a definição de objetivos prévios a serem executados por quem os definiu. Enquanto que a *colocação do fim* não é mera ideação, mas é a definição de objetivos a serem realizados por outros que não aqueles que os definiram.

Quando falamos na cisão entre *pensar* e *fazer*, a primeira pergunta que surge é: então os trabalhadores manuais, responsáveis pelo *fazer* não pensam? A resposta a esta questão é categoricamente sim, trabalhadores manuais pensam, porque o pensar no sentido do agir teleológico é uma característica das ações humanas e, portanto, o trabalho manual, enquanto ação humana, requer o pensar neste sentido teleológico.

O processo de transformação do *trabalho originário* em *trabalho alienado* foi acompanhado por transformações nas características do conhecimento e no modo de conhecer. Estas transformações estão descritas na metáfora que resume nossa tese:

no contexto do *trabalho originário*, o conhecimento era um espelho inteiro, porém embaçado; com o *trabalho alienado* o conhecimento torna-se um espelho quebrado, porém cada pedaço torna-se mais límpido.

O espelho inteiro expressa uma característica do conhecimento primitivo: a totalidade. A unidade entre *pensar* e *fazer*, garantia que o processo de trabalho fosse uma totalidade, no sentido de que o indivíduo realizava todas as etapas do processo de trabalho, desde a *colocação do fim*, a *busca dos meios* e o *fazer* e, por isso, o indivíduo dominava e tinha consciência de cada uma destas etapas. A consciência do indivíduo que realiza um processo de trabalho enquanto totalidade se torna capaz de apreender os processos do mundo real enquanto totalidade. Isto porque, as conexões e mediações que são necessárias para se realizar o processo de trabalho completo dotam a consciência da capacidade de empreender estas conexões e mediações no pensamento, na análise do mundo real.

O conceito de totalidade não significa onisciência, isto é, ela não requer que conheçamos por completo um fenômeno ou todos os fenômenos do mundo real. Mas ele garante que ao analisarmos parte de um fenômeno não percamos de vista suas conexões e mediações com o todo e entre as partes. É neste sentido que falamos de conhecimento enquanto totalidade.

O surgimento da propriedade privada, que separa *pensar* e *fazer* e o desenvolvimento da divisão do trabalho, em divisão social e manufatureira, promoveram a quebra do espelho do conhecimento. A quebra do espelho expressa uma nova característica do conhecimento: a parcialidade ou a unilateralidade. No contexto do *trabalho alienado*, onde *pensar* e *fazer* estão separados, o indivíduo não domina nem executa mais todas as etapas do processo de trabalho. Ele passa a executar atividades muito específicas e simplificadas, cujas conexões e mediações, entre estas atividades simples e o processo como um todo, são ignoradas ou desconhecidas. A consciência de um indivíduo limitado a desempenhar atividades muito simples torna-se potencialmente incapaz de desenvolver instrumentos que apreendam os fatos reais enquanto totalidades. A consciência não se dota da

capacidade de fazer conexões e mediações entre os acontecimentos e, portanto, produz um conhecimento parcial da realidade. Chamamos a atenção para a natureza apenas potencial da unilateralização do conhecimento. Indivíduos cujas vidas são a expressão de uma variedade de relações e atividades práticas, que vão além da atividade produtiva unilateralizada, tem a chance de desenvolverem consciências cujo produto, no caso o conhecimento, se manifeste enquanto totalidade e não parcialidade.

Além disso, é importante compreender o significado duplo desta unilateralidade ou parcialidade do conhecimento. Por um lado, significa a quebra do conhecimento em diversas especialidades, o desenvolvimento de áreas e subáreas do conhecimento. Por outro, significa a compreensão parcial da realidade, compreensão que não leva em conta as conexões e mediações entre as partes e das partes com o todo. Neste sentido, podemos chamar esta parcialidade do conhecimento de ideologia, conforme fizeram Marx e Engels n'*A Ideologia Alemã*.

O espelho embaçado representa outra característica do conhecimento primitivo: a superficialidade. Superficial no sentido de que o *saber-fazer* não implica e não requer o conhecimento das relações causais que estão por trás dos fenômenos, mas, a despeito disso, o conhecimento se mostrava útil e eficaz. O desconhecimento das relações causais está relacionado a limitada capacidade de abstração do indivíduo primitivo, que o impedia de aprofundar a análise dos fenômenos. No lugar de conhecer por meio da abstração, conhecia-se de modo mais empírico, próprio do *trabalho originário*. O modo de conhecer era mais empírico no sentido de que dependia da experiência cotidiana do indivíduo, da prática no processo de trabalho, da repetição, dos processos de tentativa e erro. Portanto, a superficialidade do conhecimento é resultado do modo mais empírico de conhecer e da limitada capacidade de abstração, típicos das sociedades primitivas.

Com a transformação das sociedades primitivas em sociedades mercantis o modo de conhecer sofre uma radical transformação. Se no *trabalho originário* o conhecimento se dava de modo empírico, porque emergia da unidade entre *pensar* e

fazer, agora, no *trabalho alienado*, o conhecimento não pode mais derivar desta unidade, já que ela não existe mais. O conhecimento passa, então, a derivar da capacidade de abstração do indivíduo. Mas esta capacidade de abstração não surge independentemente, autonomamente na consciência, ela tem um fundamento nas relações materiais. Antes da *abstração do pensamento* existir na mente ela existe no mundo real. À esta abstração que deriva das relações reais e que origina a abstração do pensamento chamamos de *abstração real*.

Diversas relações materiais podem promover abstrações reais e desenvolver a capacidade de abstração do pensamento dos indivíduos, entretanto, analisamos apenas a troca mercantil como sendo uma destas relações. A troca mercantil, que nasce com a transformação das sociedades primitivas em sociedades mercantis, transformou o modo de conhecer que era mais empírico em um modo mais abstrato. Abstrato no sentido de prescindir da experiência cotidiana para lançar mão de experimentos artificiais, construídos a partir da abstração de elementos secundários. A troca mercantil operou esta transformação no modo de conhecer porque promove o fenômeno da abstração real.

Assim, os pedaços límpidos do espelho representam um conhecimento mais profundo, decorrente do modo mais abstrato de conhecer que permite a criação de conceitos e teorias capazes de descobrir relações causais que antes estavam encobertas.

Confirmamos, portanto, nossa tese de que o conhecimento e o modo de conhecer se transformaram ao longo da história influenciados pela divisão do trabalho e pela troca mercantil. A elevação da divisão do trabalho a uma potência máxima, no capitalismo, criou a possibilidade do conhecimento torna-se parcial ou ideologia. A troca mercantil desenvolveu, por meio da abstração real, a capacidade de abstração do pensamento que tornou o conhecimento mais profundo. Temos, portanto, um conhecimento que é profundo, mas parcial. Nossa tarefa futura é investigar que configurações um novo modo de produção precisa ter para que o conhecimento permaneça profundo, mas se construa enquanto totalidade.

REFERÊNCIAS

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de filosofia**. 1ª ed. Brasileira. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. A indústria cultural – o iluminismo como mistificação das massas. In: **Indústria cultural e sociedade**. São Paulo: Paz e Terra, 2002.

ARISTÓTELES. **Política**. Coleção A obra prima de cada autor. Martin Claret, s/d. Disponível em: < <http://lelivros.red/book/baixar-livro-a-politica-aristoteles-em-pdf-epub-e-mobi/> > Acesso em: 10/07/2014.

BARATA-MOURA, José. **Totalidade e contradição**. 2ª. ed. Lisboa: Editorial “Avante!”, 2012.

BERNAL, John D. **Science in history**. v.1. Massachusetts: The MIT Press, 1954.

BOTTOMORE, Tom. **Formação social**. In: BOTTOMORE, Tom (ed.). (1988). Dicionário do pensamento marxista. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1988.

BOYER, Carl B. **História da matemática**. 2 ed. Tradução de Elaz F. Gomide. São Paulo: Editora Edgard Blücher Ltda, 2002. Do original: A history of Mathematics, 1968.

CHAUÍ, Marilena. **Convite à filosofia**. São Paulo: Ed. Ática, 2000.

ENGELS, Friedrich. **O papel do trabalho na transformação do macaco em homem**. In: MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. Textos. São Paulo: Edições Sociais, 1975. Do original: Anteil der Arbeit an der Menschwerdung des Affen, 1876.

_____. **Anti-Dühring**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979. Do original: Herrn Eugen Dühring Umwälzung der Wissenschaft, 1877-1878.

_____. Suplemento ao livro terceiro de O Capital: lei do valor e taxa de lucro. In: MARX, K. **O capital**: crítica da economia política. Coleção Os Economistas. São Paulo: Nova Cultural, livro III, vol. V, 1986.

_____. **A Origem da família, da propriedade privada e do Estado**. Tradução de: Ruth M. Klaus. São Paulo: Centauro Editora, 2002. Do original: Der Ursprung der Familie, des Privateigentums des Staats, 1884.

FALK, Pasi. Book Review: Rudolf Wolfgang Muller: Geld und Geist, Zur Entstehungsgeschichte von Identitätsbewusstsein und Rationalität seit der Antike, Campus Verlag, Frankfurt/Main, 1977. **Acta Sociologica**. v. 20, n.4.

FREDERICO, Celso. **O jovem Marx**. São Paulo: Expressão Popular, 2009.

GAMA, Ruy. **A tecnologia e o trabalho na história**. São Paulo: Nobel: Editora da Universidade de São Paulo, 1986.

GOULD, Stephen Jay. **Darwin e os grandes enigmas da vida**. 2ª ed. São Paulo: M. Fontes, 1999.

HARMAN, Chris. **Engels and the origins of human society**. 1994. Disponível em: <<http://www.marxists.de/science/harmeng/index.htm>> Acesso em: 12/08/2012.

HESSEN, Boris. The social and economic roots of Newton's Principia. In: Bukharin, N. I. **Science at the Cross Roads**. Papers Presented to the II International Congress of the History of Science and Technology, 1931, by the Delegates of the U.S.S.R. Frank Cass. Disponível em: <http://www.russelldale.com/phil-material/V1_Hessen.pdf> Acesso em: 27/03/2012.

HOBBSAWN, Eric. Introdução. In: MARX, Karl. (2006). **Formações econômicas pré-capitalistas**. 7 ed. São Paulo: Paz e Terra, 2006.

JAPIASSÚ, Hilton; MARCONDES, Danilo. **Dicionário básico de filosofia**. 3. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001.

KANT, Emmanuel. **Crítica da razão pura**. 5. ed. Tradução: Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Edição da Fundação Calouste Gulbenkian, 2001. Do original: Kritik der reinen Vernunft, 1781.

LE GOFF, Jacques. **A civilização do ocidente medieval**. Lisboa: Estampa, 1986.

LEAKEY, Richard. **A origem da espécie humana**. Rio de Janeiro. Rocco, 1997.

LEROI-GOURHAN, Andre. **O gesto e a palavra**: 1. Técnica e linguagem. Lisboa: Edições 70, 1964.

LESSA, Sergio. Trabalhador coletivo no Livro I de O Capital. **Revista Crítica Marxista**, n.32, 2011.

LEWIN, R. **Evolução humana**. São Paulo: Atheneu, 1999.

LUKÁCS, György. **Ontologia do ser social**. Capítulo 2: O trabalho. 1976. Tradução Prof. Ivo Tonet (Universidade Federal de Alagoas), a partir do texto II Lavoro, primeiro capítulo do segundo tomo de Per una Ontologia dell'Essere Sociale. Disponível em: <<http://www.sergiolessa.com/BibliotecaLukacs.html>> Acesso em: 20/04/2011.

_____. **História e consciência de classe**: estudos sobre a dialética marxista. Tradução de: Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2003. Do original alemão: Geschichte und klassenbewusstsein, 1923.

LUXEMBURGO, Rosa. **Introdução à economia Política**. Tradução de: Carlos Leite. São Paulo: Martins Fontes, s/d. Do original em alemão: Einfuehrung in die nationaloekonomie ersts kapitel, 1907-1915.

MARKUS, György. **Teoria do conhecimento no jovem Marx**. Tradução de Carlos Nelson Coutinho e Reginaldo de Piero. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1974.

MARX, Karl. **O capital**: crítica da economia política. Coleção Os Economistas. São Paulo: Nova Cultural, 1985, livro I, vol. I. Original: 1867.

_____. **O capital:** crítica da economia política. Coleção Os Economistas. São Paulo: Nova Cultural, 1986, livro III, vol. V.

_____. **O capital:** crítica da economia política. Coleção Os Economistas. São Paulo: Nova Cultural, 1996a, livro I, vol. II. Original: 1867. Versão em pdf disponível em: <http://www.histedbr.fae.unicamp.br/acer_fontes/acer_marx/ocapital-2.pdf> Acesso em: 24/05/2013.

_____. **O capital:** crítica da economia política. Coleção Os Economistas. São Paulo: Nova Cultural, 1996b, livro I, vol. I. Original: 1867. Versão em pdf disponível em: <http://www.histedbr.fae.unicamp.br/acer_fontes/acer_marx/ocapital-1.pdf> Acesso em: 24/05/2013.

_____. **Contribuição à crítica da economia política.** Tradução de Maria Helena Barreiro Alves. São Paulo: Martins Fontes, 2003. Do original em alemão: Zur Kritik der Politischen Oekonomie, 1859. (Esta edição reúne também o texto conhecido como “Introdução à crítica da economia política”, de 1857 e uma versão chamada “primitiva” da “Contribuição à crítica da economia política”, de 1858).

_____. **Formações econômicas pré-capitalistas.** 7 ed. São Paulo: Paz e Terra, 2006.

_____. **Manuscritos econômico-filosóficos.** Tradução de: Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo, 2010.

_____. **Grundrisse.** Manuscritos econômicos de 1857-1858. Esboço da crítica da economia política. São Paulo: Boitempo, 2011. Original: 1858.

MARX, Karl.; ENGELS, Friedrich. **A Ideologia Alemã.** Tradução de: Rubens Enderle, Nélio Schneider e Luciano Cavini Martorano São Paulo: Boitempo, 2007.

MAUSS, Marcel. **Ensaio sobre a dádiva.** Lisboa: Edições 70, 2008.

PETROVIC, Gajo. **Alienação.** In: BOTTOMORE, Tom (ed.) (1988). Dicionário do pensamento marxista. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1988.

POSTONE, Moishe. **Time, labor, and social domination:** A reinterpretation of Marx's critical theory. New York: Cambridge University Press, 1993.

ROSSI, Paolo. **O nascimento da ciência moderna no Renascimento.** Tradução de: Antônio Angonese. Bauru: Edusc, 2001.

SADER, Emir. Apresentação. In: MARX, Karl.; ENGELS, Friedrich. (2007). **A Ideologia Alemã.** Tradução de: Rubens Enderle, Nélio Schneider e Luciano Cavini Martorano São Paulo: Boitempo, 2007.

SMITH, Adam. **Uma investigação sobre a natureza e causas da riqueza das nações.** 6. ed. Tradução de Norberto de Paula Lima. Rio de Janeiro: Ediouro, 1986.

SOHN-RETHEL, Alfred. Historical materialist theory of knowledge. **Marxism Today.** April, 1965.

_____. **Intellectual and manual labour**: a critique of epistemology. London: The Macmillan Press Ltda, 1978.

_____. Science as alienated consciousness. In: **Radical Science Essays**. London: Free Association Books, 1986.

_____. **Trabalho espiritual e corporal. Para a epistemologia da história ocidental**. 1989. Tradução de: Cesare Giuseppe Galvan. Do original em alemão: *Geistige und körperliche Arbeit. Zur Epistemologie der abendländischen Geschichte*. Rev. u. erg. Neuauflage. Weinheim, VCH, Acta Humaniora, 1989. Disponível em: <<http://adorno.planetaclix.pt/sohn-rethel-parte1.htm>> Acesso em: 26/06/2012.

THOMSON, George. **Os primeiros filósofos**. 2.v. Tradução de: M. C. Azevedo e Silva. Lisboa: Editorial Estampa, 1974. Do original: *The first philosophers*, 1955.

TOSCANO, Alberto. The open secret of real abstraction. **Rethinking Marxism**. v.20, n. 2, April, 2008a.

_____. The culture of abstraction. **Theory, Culture and Society**. v.25, n. 4, 2008b.

VAQUEZ, Adolfo Sanchez. **Filosofia da praxis**. São Paulo: Expressão Popular, 2011.