

# Homem, trabalho e educação: concepções filosóficas

Man, work and education: philosophical conceptions

Henrique Selani Silva<sup>1</sup>, Gabriel Luís da Conceição<sup>2</sup>

**RESUMO:** O presente artigo tem como objetivo abordar os conceitos de “*homem*”, entre eles a especificidade do humano a partir de Rousseau (2017), de “*trabalho*”, incluindo-se a definição ontológica feita por Marx (1983), e de “*educação*” como atividade inerente ao humano e, que nasce juntamente com o trabalho, nas perspectivas de Saviani (2007) e Frigotto (2012). A metodologia utilizada foi a da revisão bibliográfica. Concluiu-se com a investigação que “*homem*”, “*trabalho*” e “*educação*” são conceitos que conectados, se articulam e, a partir das concepções filosóficas podem auxiliar na compreensão e ampliação dos estudos das bases conceituais da Educação Profissional e Tecnológica (EPT).

**PALAVRAS-CHAVE:** Trabalho e Educação; Bases conceituais; Educação Profissional e Tecnológica.

**ABSTRACT:** This article aims to address the concepts of “*man*”, including the specificity of the human from Rousseau (2017), “*work*”, including the ontological definition made by Marx (1983), and “*education*” as an inherent human activity that arises together with work, from the perspectives of Saviani (2007) and Frigotto (2012). The methodology used was bibliographic review. The investigation concluded that “*man*”, “*work*” and “*education*” are concepts that are connected, articulated and based on philosophical conceptions, can help in understanding and expanding studies of the conceptual bases of Professional and Technological Education (EPT).

**KEYWORDS:** Work and education; Conceptual bases; Professional and Technological Education.

## INTRODUÇÃO

Há pesquisas, como Frigotto (2012) e Saviani (2007), que se iniciam situando o trabalho humano no plano *ontológico*, ou seja, o trabalho, nestes textos, não é visto somente enquanto atividade laborativa, mas se relaciona à especificidade do ser humano em relação ao restante da natureza.

Para seguir este caminho, tais textos se referenciam na diversa produção de Marx. O filósofo alemão, como discutiremos nesta investigação, discute o trabalho realizado pelo homem como parte

1 Mestrando do Programa de Pós-graduação em Educação Profissional e Tecnológica do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Sudeste de Minas Gerais (IF Sudeste MG), <http://orcid.org/0009-0008-9586-440>, E-mail [henrique.silva@ifsudestemg.edu.br](mailto:henrique.silva@ifsudestemg.edu.br)

2 Docente do Programa de Pós-graduação em Educação Profissional e Tecnológica do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Sudeste de Minas Gerais (IF Sudeste MG), <https://orcid.org/0000-0002-7789-0369>, E-mail [gabriel.conceicao@ifsudestemg.edu.br](mailto:gabriel.conceicao@ifsudestemg.edu.br)

da “essência” humana, pois, enquanto transforma pelo trabalho a natureza, ao mesmo tempo, estaria plasmando, numa relação dialética e histórica com o mundo exterior, sua própria natureza interior. O trabalho assim entendido, é uma exclusividade do ser humano. É aquilo que nos separa do resto da natureza (dos outros animais, por exemplo), no sentido de que, *só o homem trabalha*.

Mas teria sido Marx o primeiro a colocar o problema da *exclusividade do homem* em relação ao restante da natureza? Certamente não. Nesta investigação, volta-se um século no passado em relação a Marx, do qual traremos a inédita, para a época, contribuição de Rousseau para a discussão deste tema.

Mas porque foi importante, no século XVIII, a discussão sobre a especificidade do humano, sobre o que de fato nos diferencia *qualitativamente* dos animais e dos outros âmbitos da natureza?

Para responder esta pergunta, recorre-se ao trabalho do filósofo francês contemporâneo Luc Ferry (2010). Nesta obra, Ferry nos apresenta a análise simultânea acerca da filosofia produzida nos diferentes tempos históricos, das três dimensões inseparáveis do conhecimento filosófico mais elaborado. A saber, *a teoria*, conhecimento sobre o mundo natural que nos cerca, *a ética*, conhecimento sobre o que balizará a conduta e convivência humana e *a soteriologia*, teoria da salvação e da vida boa no mundo, que é o nosso.

Em cada tempo histórico, antigo, medieval e moderno, por exemplo, este edifício conceitual teve uma identidade muito particular, e o edifício construído pela modernidade, foi erguido por cima dos escombros dos conceitos de *Cosmos* e de *Deus Pessoal*, sobre os quais se ergueram as filosofias grega e medieval.

Após esta discussão, analisa-se como foi visto o trabalho na sociedade grega antiga, na renascença e na modernidade. Aborda-se também a dimensão *ontocriativa*, produtora do homem, do trabalho e, por fim, faremos uma investigação sobre a relação entre trabalho e educação.

## **A ESPECIFICIDADE DO HOMEM SEGUNDO ROUSSEAU**

Porque a questão da especificidade do homem foi tão relevante na modernidade, sobretudo no século XVIII?

A esta altura, o homem, para conviver em sociedade, já não podia mais contar com o aporte dos conceitos de “*Cosmos*” (antiguidade grega) e de “*Deus Pessoal*” (período medieval).

Se o mundo não é mais um *Cosmos*, finito, ordenado e centrado na Terra, como bem o demonstrou a revolução científica dos séculos XV e XVI, e se a ideia do *Deus Pessoal*, revelada nas Sagradas Escrituras, já não é universal e nem matéria da ciência nascente, o homem moderno teve de construir um outro conceito para, a partir dele, fundamentar uma ética confiável.

E que outro conceito seria este? Ora, o próprio homem! A especificidade do homem em relação ao todo da natureza!

As perguntas que balizavam as investigações filosóficas eram: o que nos faz únicos, diferentes de todo o restante e, portanto, dignos? Qual é o traço especificamente humano? Por que, e em quê, somos diferentes dos animais?

Rousseau (2017) especifica a característica distintiva do humano de maneira inédita e original. Por isto, ele é o “pai fundador” de uma ética moderna que teve, no próprio homem, o seu fundamento.

Antes de começar a especificar o homem, a especulação filosófica moderna se ocupou dos animais. “Os animais são máquina autômatas”, afirmou Descartes (1677). E, por mais engenhosas que sejam estas máquinas, ele aposta que elas não possuem sentimentos, nem inteligência.

Rousseau (2017) discorda deste raciocínio e vai por outro caminho. Afirmou que, como nós, os animais possuem inteligência e sentimentos, neste pormenor, o que nos separa deles não é uma diferença *qualitativa*, mas apenas *quantitativa*.

Todo animal tem ideias, pois tem sentidos e chega até a combinar suas ideias até certo ponto. Sob esse aspecto, o homem só difere do animal do mais ao menos. [...]. Não é, pois, tanto o entendimento que estabelece entre os animais a distinção específica do homem, senão sua *qualidade de agente livre*. A natureza manda em todo animal e a besta obedece. O homem experimenta a mesma impressão, mas se reconhece livre de aquiescer ou de resistir e é, sobretudo, na consciência dessa liberdade que se mostra a espiritualidade de sua alma [...] (ROUSSEAU, 2017, p. 39-40, grifo nosso).

Ao defender a tese de que há duas dimensões de desigualdade entre os homens, uma *natural* e outra *artificial*, Rousseau, na primeira parte do texto, investigou a especificidade do humano (em relação ao restante da natureza), que nos permitiria construir, inclusive, uma desigualdade entre os homens no nível da artificialidade.

Vamos pensar com Barros (2021) problematizando um exemplo de Rousseau (2017): pense em um pombo, um pombo nasce com instinto de pombo, com jeito de pombo, com essência de pombo. E este instinto, esse jeito e essa essência constituem a *natureza* do pombo. E a natureza do pombo lhe basta para que ele viva como pombo do nascimento à morte. A natureza do pombo lhe determina a vida em cem por cento. A vida do pombo lhe é dada integralmente por sua natureza, natureza esta que “faz com que o animal não possa afastar-se da regra que lhe é prescrita, mesmo quando lhe fosse vantajoso fazê-lo” (ROUSSEAU, 2017). E, desde que existe pombo no mundo, pombo vive do mesmo jeito, pois ele está submetido a uma natureza, a uma determinação, a um *software*, caso se queira, que não tem mudado muito.

Como o pombo está preso à sua natureza, pombo não tem crise de identidade, nem depressão. Mas, por outro lado, e isso é importante na nossa análise, o pombo *não se aperfeiçoa*,

*não cria e não improvisa*. Pombo não viaja de foguete, não inventa vacina contra a covid, não encena uma peça. E, Rousseau conclui “um pombo morreria de fome perto de uma vasilha cheia das melhores carnes” (ROUSSEAU, 2017). Ele não arriscaria comer carne, pois seu programa é de granívoro, e ele respeita este programa. Não há uma ontologia para este ser vivo, logo, ele expressa apenas sua natureza instintiva. Esta é a razão primordial da diferença do ser racional para o “irracional”.

E o homem? O homem também tem instinto. Quando pequeno, é por instinto que ele procura o seio materno. Mas, o instinto do homem não esgota a vida do homem. Sua vida é muito complexa e seu instinto não dá nem para o primeiro mês (BARROS, 2021). No caso do homem “a vontade ainda fala quando a natureza se cala” (ROUSSEAU, 2017).

Segundo Barros (2021), a vida do homem absolutamente transcende em muito sua base instintiva. Poderíamos dizer que, no caso do homem, existe uma lacuna, um buraco, um delta, entre sua vida e seu instinto. E é neste espaço, cavado pela precariedade da natureza humana, que ele cria, improvisa e inventa. O homem não é como o pombo, nem como as couves-flores, ambos determinados por seus instintos, por seus programas naturais. Diferentemente, o homem pode esculpir, *como agente livre*, a estátua da própria existência. O homem, por sua liberdade, pode se debruçar intelectivamente sobre a própria vida e fazer dela matéria de reflexão. A isto damos o nome de ética e de moral.

O que irá fundar uma nova ética e uma nova reflexão moral na modernidade é essa inédita conceituação da especificidade do humano, uma especificidade baseada numa liberdade, num excesso em relação à própria natureza. Ou como diz Sartre (2014), repetindo Rousseau quase que de termo a termo, em seu “O existencialismo é um humanismo”, no caso do homem, e só do homem, “a existência precede a essência”. Não há natureza nem essência humana, e por isso mesmo, o homem experimenta uma liberdade radical, está “condenado a ser livre”.

E se o homem é livre, é responsável. Ninguém pensaria em responsabilizar um cachorro que morde alguém na rua, mas pode se pensar em responsabilizar o dono do cachorro. Essa nova visão sobre o humano, revolucionou o direito.

Rousseau (2017) ainda dá o exemplo do gato. Diz que, por respeitar sua natureza, de carnívoro, o gato morreria de fome do lado de um prato de grãos. E, como diz Barros (2021) o homem come os grãos, come também as carnes, e se o calo apertar, come o pombo e come o gato.

## **UMA ANÁLISE DO CONCEITO DE TRABALHO: DOS GREGOS A MARX**

Estamos prontos para fazer, agora, uma rápida digressão histórica do conceito de trabalho, aqui entendido como atividade essencialmente humana, nascida da liberdade do homem para com a sua natureza. Para tanto, recorreremos a Suzana Albornoz (2002).

Para os gregos antigos, existiam três níveis distintos e hierárquicos de atividades, a saber, o trabalho braçal (feito pelos escravos), o artesanal (feito pelos operários) e o discurso do cidadão livre que, em assembleia, decidia o futuro da polis.

E o status da atividade intermediária, do trabalho produtivo artesanal, é por si mesmo interessante. Como diz Albornoz (2002, p. 44), “embora o artesão na cidade-estado antiga possa não ser mais escravo, também não é livre”. O trabalho do artesão se presta à sua subsistência, se presta também para o uso-fruto de um terceiro, portanto ele não era considerado pelos gregos, como um trabalho livre.

Esse terceiro, o receptor do objeto fabricado, será identificado a partir de agora como o *usuário*. É atendendo a um pedido seu, que o artesão trabalha. É dominando o *uso* do objeto produzido, que o usuário domina também o próprio objeto. O trabalho do artesão, demandado mesmo com a não existência do sistema econômico que se espalhou alhures no século XIX, é o mero serviço de um instrumento, de uma ferramenta, entre a matéria prima e o produto acabado. O que importa, é que o artesão cumpra com sua finalidade e atenda à vontade do usuário, lhe entregando, na forma concreta e com valor de uso, o produto acabado.

O processo de fabricação (esforço eficiente) é considerado como “coisa de segunda classe”. O que importa é a finalidade do objeto acabado, o uso que o usuário faz dele. É mesmo na teoria das quatro causas de Aristóteles (2002) que vamos encontrar posta, esta hierarquia.

O objeto acabado se constitui como a aplicação de uma forma, causa formal que segue a um modelo específico, a uma matéria (causa material). O artesão junto de suas ferramentas, que opera esta forma na matéria, age como causa eficiente ou motriz. Mas o artesão atende a um pedido, seu trabalho não é gratuito, antes cumpre um propósito previamente estabelecido. Sua obra cumpre a função determinada pelo usuário (causa final). O motivo real da fabricação do objeto, não está no artesão, mas no fim determinado pelo usuário, fim este que se dará ao objeto construído. Albornoz (2002, p. 46) sintetiza: “para o pensamento antigo é a finalidade que dá sentido e comanda o conjunto da atividade produtiva”.

Temos, portanto, que a causa final, a vontade do usuário, geralmente o aristocrata, é prioritária e superior à causa eficiente, o trabalho transformador do artesão. Mais uma vez, a autora conclui, “o ideal do homem livre, do homem ativo, aparece na Grécia como sendo antes o do usuário que o do produtor” (ALBORNOZ, 2002, p. 46-47). A ideia comum em Marx (1983) de que, ao transformar o mundo material pelo trabalho, o homem transforma a si mesmo, se faz a si mesmo,

dimensão ontológica do trabalho, só apareceu na modernidade, com Rousseau (como veremos). Essa ideia ainda é estranha ao pensamento grego.

Já que falamos de Aristóteles, cabe agora fazer menção ao seu mestre, Platão, e ao mundo das ideias. Para ele, e para o grego comum, dada a influência e o alcance de sua teoria, nosso mundo sensível é povoado apenas por cópias imperfeitas de *ideias* que habitam o plano suprassensível. Disto decorre que, para todo objeto fabricado, existe um modelo, uma norma, um conjunto de regras a seguir, que independem da vontade do artesão. Tanto assim que, por exemplo, a essência de uma cadeira, a sua “*cadeiridade*”, obviamente não depende do artesão, nem do seu modo de trabalhar e de produzir. A “*cadeiridade*” é inerente à própria cadeira de modo que o produtor é o mero servidor de uma norma que, visa atender às necessidades do usuário.

Voltando ao começo, quando mencionamos o trabalho braçal, o artesanal e o discurso do cidadão livre, o trabalho para os gregos está colocado entre o *labor*, a *poiesis* e a *práxis*.

Labor é o trabalho do corpo pela manutenção da existência. O agricultor tirando da terra o alimento, ou a mulher em trabalho de parto, laboram. Nisto, somos iguais aos animais, pois eles também laboram. Aqui, somos *animais laborans* (ARENDDT, 2016), submetidos aos fluxos naturais e às intempéries.

Para os gregos, quem labora ainda não trabalha. É a dimensão da atividade chamada de *poiesis* que inaugura o trabalho propriamente dito. *Poiesis* é “o fazer, a fabricação, a criação de um produto pela arte, é a obra da mão humana que maneja instrumentos que a imitam” (ALBORNOZ, 2002, p. 47).

E para se alcançar um tipo de imortalidade, no mundo grego antigo (FERRY, 2012), uma das formas era através da *poiesis* pois a obra permanece, supera, no tempo, o operário. Aqui aparece um escultor que fabrica uma estátua para um templo, estátua esta que poderá ser contemplada por outras pessoas, centenas de anos após sua confecção.

E a *práxis*? Aqui, ela ainda não tem o sentido marxista, mas é a ação propriamente dita. Ação esta que sempre inaugura, dá à *natalidade*, algo de novo (ARENDDT, 2016). Quem exercia a ação no mundo grego antigo eram os homens livres e os políticos, por meio da palavra, do discurso em assembleia pública. A *práxis* se prestava ao convívio harmonioso dentro da *pólis*. Portanto, ela manifestava claramente uma dimensão ética para o espaço público.

A *práxis* era, uma ação livre, pois não visava à subsistência pessoal do agente, nem a nada além dela mesma. No sentido grego, “só quando a atividade humana é *práxis*, aquela atividade dos cidadãos para resolverem os assuntos comuns da cidade, na qual não há um produto material visível, então a atividade é livre” (ALBORNOZ, 2002, p. 46).

No mundo grego antigo, a *práxis* prevalece, obviamente, sobre o labor. E, prevalece também sobre a *poiesis*, onde o ato produz um objeto. Aqui fica claro que, a questão colocada pela ação é a do uso devido das coisas e não, como será na modernidade, o de sua transformação pelo trabalho.

Antes de analisarmos o que se pensou sobre o trabalho na modernidade, vamos dar uma pincelada nas modificações que o pensamento da renascença traz sobre esta questão.

Aqui se engendram os germes dos conceitos de “liberdade” e de “indivíduo”, tão caros à modernidade. Como vimos, agora há a possibilidade do homem não se apegar tanto, ao cosmos grego, nem ao Deus cristão. Dado este vazio, o homem dos séculos XV e XVI começará a recorrer a si próprio. “O homem é a medida de todas as coisas”, estará em voga, como deixa claro a obra de Leonardo da Vinci “O Homem Vitruviano”.

Como consequência, na renascença se valorizará o trabalho do produtor. Trabalho que será visto como *obra de arte* e produtor que será visto como *gênio*. Aqui, pela primeira vez na história, o produtor, o artista, assina sua obra. Diferentemente da Grécia, não sabemos ou não ligamos para quem contratou a “Mona Lisa” (o usuário), mas Leonardo se imortalizou.

Consideremos agora, outro gigante da renascença, Michelângelo. Num arroubo de fúria, ele quebrou o joelho da escultura de Moisés. Este episódio diz muito sobre o temperamento explosivo do artista. Mas diz também do estatuto ontológico da obra na renascença. Como diz Albornoz (2002, p. 48), “destruir a obra esculpida não destrói a chance de vida de ninguém”. O esforço de Michelângelo aqui, diferentemente do mundo grego clássico, será tido como livre. Tanto é assim que ele pôde destruir sua obra numa ação soberana e não colocou em risco a vida de ninguém.

Na renascença, a relação com o trabalho e com a maestria na criação, é uma coisa positiva. O trabalho agora preenche a existência individual. O homem se torna um criador ativo e pode, virtualmente, criar qualquer coisa. O trabalho aqui, marca e mostra, expõe mesmo, a subjetividade única do gênio criador, “seria expressão do homem e expressão da personalidade, do indivíduo”. (ALBORNOS, 2002, p. 58).

Outra mudança em relação à *poiesis* grega é que o trabalho na renascença terá um valor intrínseco. A satisfação do trabalho e a razão para se trabalhar não decorrem de coisas exteriores ao próprio trabalho, como prestígio, status ou poder. As razões para trabalhar estão no próprio trabalho, no processo técnico inerente.

No renascimento, a atividade produtiva ganha uma nova consciência filosófica. O desenvolvimento das ciências e dos burgos acarretam uma nova visão para com as atividades que transformam a natureza. Estas, no mundo grego, recaíam nas mãos dos escravos e das mulheres, mas agora, na renascença, recaem nos ombros de homens livres. Valoriza-se, agora, a ação transformadora do homem, uma ação que envolve mesmo a transformação de elementos materiais.

Para finalizarmos a questão do trabalho na renascença, fiquemos com o que a autora nos diz: “já não se repele o trabalho como uma ocupação servil, às vezes ele é prestigiado. Já não se pensa que o homem se avilta pelo simples contato com a matéria. Longe de escravizá-lo, o trabalho prático é condição necessária de sua liberdade” (ALBORNOZ, 2002, p. 60).

Os séculos XVII e XVIII observam o valor da transformação da natureza se desenvolver. A produção aqui, e cada vez mais, é guiada pela teoria e pela ciência. Os filósofos do iluminismo nascente “louvam a técnica, as artes mecânicas, a indústria do homem; exaltam o domínio do homem sobre a natureza, graças ao trabalho e à técnica” (ALBORNOZ, 2002, p. 60).

Apenas uma voz iluminista se coloca contra a suposta positividade do avanço irrestrito da cultura, da ciência e da técnica. Trata-se de Jean-Jacques Rousseau.

Rousseau (2017) não vê com bons olhos o processo secular do progresso humano (desde a renascença), progresso este que eleva o poder de domínio e de controle do homem sobre a natureza. Rousseau antecipa Marx e é o primeiro pensador a “relacionar a transformação da natureza com a transformação do homem” (ALBORNOZ, 2002, p. 61). E sua conclusão a nosso respeito não é boa pois, segundo ele, a transformação que o gênio humano engendrou na natureza só transformou negativamente o próprio homem, só reforçou a desigualdade artificial entre nós (ROUSSEAU, 2017).

Também no século XVIII, Adam Smith (1983) exalta a atividade produtiva burguesa. Em “A riqueza das nações”, enxerga-se, pela primeira vez, o trabalho humano como fonte de todo o valor, de toda a riqueza. Mas os dois economistas clássicos, dissociaram o trabalho do próprio ser dos homens, eles tomaram o trabalho apenas por sua utilidade exterior e não como meio de formação do próprio homem, o que resulta numa análise incompleta. “Dissociaram o operário do homem concreto que ele é: ou seja, fizeram uma imagem de homem apenas como *homo oeconomicus* (ALBORNOZ, 2002, p. 61).

Ainda, temos as contribuições de Hegel, filósofo original que atuou na passagem do século XVIII para o XIX. Trata-se do principal representante de uma corrente filosófica conhecida como “Idealismo Alemão”. Para ele, o trabalho se dá na relação muito própria entre os homens e os objetos produzidos. Nesta relação, mediada pela ferramenta, se unem o particular e o geral, o subjetivo e o objetivo. A relação com a ferramenta é subjetiva, pois o trabalhador a escolhe como quer, e a prepara. E é objetiva pois, a ferramenta está “objetivamente orientada em relação ao objeto do trabalho” (ALBORNOZ, 2002, p. 62).

Para Hegel (2014), o trabalho resulta da necessidade de satisfação, do desejo e da carência humana. E, como a natureza não está pronta para satisfazer nossos anseios, o trabalho é um processo de transformação. “À diferença do animal, que para satisfazer suas carências devora,



destrói o objeto - a natureza -, o homem o trabalha e o transforma, antes de consumi-lo” (ALBORNOZ, 2002, p. 62).

Para Hegel (2014), e isso nos é interessante, ao mesmo tempo que o homem produz um objeto, ele se produz. Trata-se de uma questão de *reconhecimento*, conceito muito caro ao seu pensamento, como veremos. O homem busca reconhecer e ser reconhecido. É no que e como produz que o homem é reconhecido, e mais, que reconhece a relação social em que se dá a sua produção. A relação dos homens com os produtos, cria a relação dos homens entre si.

A conceituação do trabalho feita por Hegel (2014), aparece sobretudo em sua obra magna, “A Fenomenologia do Espírito”. Aqui, o trabalho cumpre um papel importante na formação do homem. A história do progresso humano, individual e coletivo, seria a história da manifestação do Espírito (o Ser Absoluto de Hegel), no plano material. Esse Espírito é multifacetado e complexo, e cada faceta é trazida à Terra, se manifesta a nós pelo trabalho de um homem (ou mulher) de gênio. A Fenomenologia é a história de como a consciência humana vai, aos poucos, tomando consciência do Espírito Absoluto.

Como a manifestação deste Espírito é uma questão de consciência, individual e coletiva, Hegel (2014) destaca muito a questão da consciência ou da autoconsciência. E aqui ele é claro na união entre “consciência” e “reconhecimento”. Uma consciência só é consciência e autoconsciência na medida em que é reconhecida por outra. Aqui, o *outro* me inaugura, me determina e me possibilita ser quem eu sou. Em outras palavras, “a essência humana não pode manifestar-se no indivíduo isolado. O indivíduo só é propriamente indivíduo, e indivíduo humano, quando em comunidade” (ALBORNOZ, 2002, p. 64).

Hegel (2014) revela uma faceta *agonística* do seu pensamento. É claro que, dentro da comunidade humana, haverá uma luta generalizada por reconhecimento, na medida em que o meu reconhecimento exclui o reconhecimento do outro. “O reconhecimento mútuo pressupõe - uma exclusão mútua” (ALBORNOZ, 2002, p. 64).

O desejo pelo reconhecimento leva a uma luta atroz dentro da comunidade. Mas uma luta que não termina e nem pode terminar com a morte do vencido, uma vez que cabe a ele reconhecer o vencedor. Se o vencido não pode ser morto, resulta na condição de escravo. E segue aqui uma das joias do pensamento hegeliano, a famosa *dialética do senhor e do escravo* (HEGEL, 2014).

Num primeiro momento, essa dialética resulta num enrosco, numa impossibilidade, num paradoxo. Pela sede de reconhecimento, o senhor submete o escravizado a situações degradantes. O animaliza, o coisifica, o reifica. Assim ele o domina. Mas qual o valor do reconhecimento de uma subjetividade que foi reduzida à condição de coisa. Quanto mais o senhor se impõe, mais é reconhecido, e de menos vale esse reconhecimento. Daí o paradoxo. Resulta que, para o

reconhecimento do escravizado adquirir o mínimo de valor, o senhor deverá dar, também, reconhecimento a ele.

Agora, vamos analisar a dialética do senhor e do escravo sobre um outro prisma. Num primeiro momento, quem prevalece é o senhor. Mas subitamente, eis que também o escravo alcança reconhecimento. Adiante, veremos como.

A superioridade do senhor, sobre o escravizado, não é só ideal, mas material, real. O senhor submete o escravo materialmente, ou seja, põe ele para trabalhar. O senhor é senhor pois levou a sério, até às últimas consequências, a luta pelo reconhecimento. Nesta luta, o senhor não teve medo de arriscar a própria vida e agora, vencedor, ele domina o escravizado.

Arriscando sua vida natural, biológica, o senhor alcançaria algo verdadeiramente espiritual: seu reconhecimento. Renunciando a este, o escravo estaria renunciando a algo verdadeiramente espiritual, para salvar seu ser natural, biológico. Portanto, o senhor ficaria num plano propriamente humano; o escravo, não (ALBORNOZ, 2002, 65).

Essa é a vitória inicial do senhor sobre o escravizado. Este não arriscou a vida e agora, trabalha. A vitória do senhor é uma forma de sepultamento das consciências escravizadas, submissas. O submisso é um “Frankenstein”, um corpo reanimado, mas sem vida.

Aproveitando o ensejo, uma reflexão sobre o momento atual, essa narrativa hegeliana não parece referendar o discurso de que o escravizado merece ser escravizado, deve ser escravizado? Isto não estaria em falas do momento presente, como por exemplo, no discurso da meritocracia que justificaria a exploração do trabalhador, ao ensejar que ele não se esforça?

Voltando à dialética, agora é a vez do escravo, o escravizado trabalha, ou seja, realiza uma atividade prática, transformando os elementos naturais em produtos. Nesta tarefa, o escravizado imprime na matéria a sua forma, e ele se reconhece nos seus produtos. Assim, trabalhando, o escravo adquire reconhecimento. E “transformando a natureza, o escravo reconhece a sua própria natureza” (ALBORNOZ, 2002, 66). É o trabalho que é a mola mestra da produção do reconhecimento do escravo.

E agora, é o senhor que, por não trabalhar, por não imprimir na natureza a sua forma, não se eleva como ser humano. O senhor tinha se elevado ao plano humano por vencer a luta das consciências, mas agora, por não trabalhar ele decai.

Se a história não passa do conjunto de acontecimentos que manifestarão o Espírito Absoluto no plano material, é o escravo, ao trabalhar, que estaria contribuindo para esta manifestação. Assim, o escravo é superior:

A superioridade do escravo sobre o senhor reside no fato de aquele se haver se inserido nesse movimento, ao passo que o senhor fica à margem. Ao infundir nas coisas as formas de seu espírito, o escravo garante o desenvolvimento do Espírito. Mas isso acontece assim

porque o trabalho é trabalho espiritual: atividade pela qual o espírito, do qual o homem é portador, se reconhece nas próprias coisas (ALBORNOZ, 2002, p. 66-67).

A escravização não se dá somente no plano das ideias, ela é material. O escravo adquire a consciência da sua liberdade, mas continua a ferros, escravizado.

Hegel (2014) não diz nada sobre a alienação do trabalhador na economia industrial. Isto não é uma questão para ele. A dominação, seria uma mera questão de consciência. Ele não percebe que a luta do escravizado não é pela consciência, mas pela sobrevivência. A luta das consciências, para ele é uma metáfora, uma luta que se daria por reconhecimento no campo das ideias, mas para Marx (1983), é uma luta literal, pela sobrevivência da classe trabalhadora.

Em Hegel (2014) a luta é por reconhecimento, aqui, o cérebro. Em Marx (1983), é pela sobrevivência, aqui, o estômago. Brecht (2017) diria, é muito fácil discutir sobre a fome de barriga cheia. Marx passou fome e era judeu, ele vivenciou um lugar de opressão. E Hegel? Hegel era aristocrata, não experienciou, nem se aproximou do contexto escravocrata. Temos de estar sensíveis a certas questões para discutir, do contrário, seremos indiferentes.

Hegel (2014), quando diz que o escravo é o elemento do trabalho, lança, meio que sem querer, as sementes da revolução e Marx depois poderá dizer, “trabalhadores do mundo inteiro, unidos”.

“Em Marx se atam os fios que vêm de Hegel, dos economistas clássicos e das doutrinas socialistas da França de seu tempo” (ALBORNOZ, 2002, p. 62). Marx desenvolve outras questões que Adam Smith e Hegel não trataram empiricamente. Já no século XIX, ele analisa o trabalho no interior da sociedade capitalista.

Para Marx, o trabalho tem uma dimensão ontológica. Define mesmo o ser do homem, como veremos adiante. “O que os homens produzem é o que eles são” (ALBORNOZ, 2002, p. 69). Quem é o homem? O leitor poderá perguntar. E nós responderemos: Quer saber quem é o homem, olhe pela janela. Veja os carros, as ruas, os prédios, as roupas e os calçados que as pessoas usam. Tudo isto comunica, como num grito para os céus, quem o homem é.

E para Marx, qual é a importância das condições materiais que determinam a atividade produtiva, na sociedade? É que estas condições dizem respeito à natureza dos indivíduos. Como, no tempo de Marx, e ainda hoje, estas condições são aviltantes, resulta que a classe trabalhadora é uma classe precarizada.

Para Marx, apenas o ser humano trabalha. O trabalho humano tem uma qualidade que o distingue do mero labor animal. Ainda que uma aranha possa construir uma teia intrincada e com muito engenho, o João de Barro levantar uma casa e as abelhas construírem colmeias hexagonais; estes animais o fazem sem premeditação. Como vimos com Rousseau (2017), eles apenas seguem

uma natureza, um instinto que lhes diz tudo o que devem fazer, ou em outras palavras, que lhe dirigem a ação de maneira automática.

Contudo, esta “agitação animal” ainda não é trabalho como o humano. Um engenheiro, primeiramente ergue a casa em sua cabeça, antes de a erguer na realidade, no plano material. “O homem é um ser que antecipa, que faz projetos, que representa mentalmente os produtos de que precisa. Antes da própria atividade, pela imaginação, o homem já contém em si o produto acabado”. (ALBORNOZ, 2002, 70).

Qual o problema da produção industrial, da produção fordista, mecanizada e em série? Com a superespecialização do trabalho nas linhas de montagens modernas, o trabalhador perde a dimensão de projeto do produto que ajuda a construir. Agora, ele é incapaz de antever o objeto em sua totalidade, e nisto, resulta a maior alienação e desumanização a que se submete o trabalho moderno (ALBORNOZ, 2002). Agora, “o trabalho dos homens está reduzido ao mesmo nível do das abelhas, da agitação animal sem projeto, e logo, é desumano. Sem ser dono do projeto do que produz, o homem apenas se agita como as formigas no formigueiro” (ALBORNOZ, 2002, p. 71).

## A DIMENSÃO ONTOCRIATIVA DO TRABALHO

Para análise da dimensão ontocriativa ou ontológica do trabalho humano em Marx (1983), recorreremos aos textos de Saviani (2007) e de Frigotto (2012).

Se o ser humano, por tudo o que já vimos, é o único ser que trabalha, cabe a pergunta: o que só nós temos que nos permitiria realmente trabalhar? Primeiramente, já sabemos que somos emancipados em relação à nossa natureza, por isso gozamos de uma liberdade e de uma perfectibilidade só nossa. O trabalho humano nasceria desta liberdade e desta perfectibilidade. Em segundo lugar, vimos também que é exclusividade nossa, o antecipar na mente, planejar o trabalho antes de ele alcançar o plano material.

Iniciaremos aqui uma terceira reflexão. Saviani (2007) nos mostra que esta questão, na história da filosofia, nos coloca o problema da *definição do homem*, ou seja, no que o homem consiste? Qual seria sua característica principal, essencial, da qual decorreria o trabalho humano como consequência? Seria o trabalho um atributo essencial do homem, ou apenas accidental?

Uma definição de homem clássica é a de Aristóteles (2002). Para o sábio grego, o homem seria um *animal racional*. Também somos animais. Compartilhamos essa característica com outros seres vivos, mas a racionalidade e, por conseguinte, o pensamento lógico, a fala etc., é nossa exclusividade. Assim, a racionalidade é nosso atributo essencial, sem o qual, não somos.

Aqui, o trabalho só apareceria como um *atributo accidental*, ou seja, que poderia em tese ser subtraído de nós sem maiores problemas, como no caso de alguém perder os cabelos e continuar

sendo humano. Mas será que poderíamos falar em fim do trabalho? Para Frigotto (2012, p. 61), “falar em fim do trabalho, enquanto produtor de valores de uso e de trocas para responder às múltiplas necessidades humanas, não tem o menor fundamento”. Trata-se de um pensamento contemporâneo sobre a sociedade capitalista, onde trabalho é igual valor e trabalho alienado.

Há uma coisa em comum, presente em muitas tentativas de se definir o homem, a essência humana, que fazem parte da história da filosofia. O leitor já deve ter se deparado com definições populares de autorias desconhecidas do tipo “o homem é um animal de linguagem”, “é um animal simbólico”, “é a junção de uma alma e de um corpo”, “é um animal político”, “é um espírito encarnado”, etc. Todas essas fórmulas são semelhantes à definição “o homem é um animal de racional” e padecem do mesmo problema.

E qual seria este problema? Saviani (2007, p. 154) nos diz, “partem de uma idéia abstrata e universal de essência humana na qual estaria inscrito o conjunto dos traços característicos de cada um dos indivíduos que compõem a espécie humana”. As diversas definições aqui, se contrapõem à existência histórica dos homens ao identificá-los de fora, de cima para baixo, identificação esta que está divorciada da vida concreta dos homens no mundo. Para entender efetivamente a essência humana, devemos partir de suas condições reais e efetivas de existência.

Voltando-nos para o processo de surgimento do homem vamos constatar seu início no momento em que determinado ser natural se destaca da natureza e é obrigado, para existir, a produzir sua própria vida. Assim, diferentemente dos animais, que se adaptam à natureza, os homens têm de adaptar a natureza a si. Agindo sobre ela e transformando-a, os homens ajustam a natureza às suas necessidades (SAVIANI, 2007, p. 154).

A distinção fundamental, entre o humano e o animal, é que o homem, destacado da natureza, produz a própria vida. Ele não se adapta ao natural, mas antes, adapta a natureza a si, suas necessidades específicas.

Diferentemente do animal, que vem regulado, programado por sua natureza, e por isso não projeta sua existência, não a modifica, mas se adapta e responde instintivamente ao meio, os seres humanos criam e recriam, pela *ação consciente do trabalho*, a sua própria existência (FRIGOTTO, 2012, p. 58).

E o que seria esta adaptação da natureza a si, senão o trabalho? Por este raciocínio, o trabalho nos define essencialmente. Nossa essência, assim definida, não nos foi dada de fora. Nós mesmos, e de maneira contínua, a produzimos, “o que o homem é, é-o pelo trabalho. A essência do homem é um feito humano. É um trabalho que se desenvolve, se aprofunda e se complexifica ao longo do tempo, é um processo histórico” (SAVIANI, 2007).

Marx (1983), assim define a essência humana, não recorrendo à transcendência, mas de modo imanente, ou seja, de *dentro* da própria vida contraditória do homem no planeta. E Frigotto diz:

É a partir desta elementar constatação que percebemos a centralidade do trabalho como práxis que possibilita criar e recriar, não apenas no plano econômico, mas no âmbito da arte e da cultura, linguagem e símbolos, o mundo humano como resposta às suas múltiplas e históricas necessidades (FRIGOTTO, 2012, p. 60).

## A RELAÇÃO ENTRE TRABALHO E EDUCAÇÃO

Como a essência, sempre imanente e contingente do humano é construída pelo próprio homem, este se torna homem por um processo dinâmico, à medida em que vive.

Sua existência não é dada de maneira gratuita pela natureza, mas antes deve ser produzida, através do trabalho, pelo próprio homem. Como o homem não nasce sabendo produzir, ele precisa *aprender*; daí a educação!

Trabalho e educação nascem juntos, e mais, “a origem da educação coincide, então, com a origem do homem mesmo” (SAVIANI, 2007, p. 154). Deste modo, hoje em dia,

Toda sociedade vive porque consome; e para consumir depende da produção. Isto é, do trabalho. Toda a sociedade vive porque cada geração cuida da formação da geração seguinte e lhe transmite algo da sua experiência, educa-a. Não há sociedade sem trabalho e sem educação (KONDER, 2000, p. 112, *apud* FRIGOTTO, 2012, p. 57).

Podemos nos perguntar como, nos primórdios das sociedades humanas, nas sociedades primitivas, trabalho e educação se relacionavam? Era no próprio trabalho que o homem aprendia a trabalhar. Havia uma identidade entre educação e trabalho. Era no relacionamento mútuo entre os membros da tribo primitiva que os homens educavam as novas gerações e se educavam no processo.

Aqueles conteúdos validados pela experiência, eram perenizados e transmitidos às novas gerações, para a própria manutenção da tribo.

Era na apropriação coletiva e mútua dos meios de produção que se educava as novas gerações. Este modo de produção ficou conhecido como *comunismo primitivo*. Tudo era de todos e não havia divisão de classes. “Na tribo, não há excedente – nem, portanto, o problema da acumulação de riquezas nas mãos de alguns” (ALBORNOZ, 2002, p. 16).

Com o tempo, as tribos isoladas se conectaram. A terra foi apropriada de maneira privada. Houve excedente na produção, que passou a ser trocado entre tribos vizinhas. E o desenvolvimento da produção conduziu à *divisão do trabalho*, todo este processo separou os homens em classes.

Houve duas classes principais: a dos não-proprietários de terras, que trabalham nas terras; e a dos proprietários, que exploram o trabalho alheio. Aqui, a unidade vigente das tribos primitivas foi rompida e são claros, de agora em diante, os efeitos para a compreensão do próprio ser dos homens, pois, como a essência humana é definida pelas relações de trabalho e se estas relações já são outras, o homem, por conseguinte, já é outro.

Aqui acontece uma coisa inusitada, um fenômeno novo. Na sociedade primitiva, não era possível viver sem trabalhar. Agora, na sociedade de classes, os proprietários podem viver sem trabalhar. São os tais *mamíferos de luxo*, como apontado por Frigotto (2012). E Saviani diz que:

Na Antigüidade, tanto grega como romana, configura-se esse fenômeno que contrapõe, de um lado, uma aristocracia que detém a propriedade privada da terra; e, de outro lado, os escravos. Daí a caracterização do modo de produção antigo como modo de produção escravista. O trabalho é realizado predominantemente pelos escravos (SAVIANI, 2007, p. 155).

Aristocracia de um lado e escravizados do outro. É lógico que a educação para uma classe será de um modo e, a educação para a outra classe, será de outro modo. Segue que a educação, que era única para todos da tribo e identificada mesma com o processo do trabalho, resultará também rompida. Agora, na sociedade escravista, temos dois tipos distintos de educação. Uma centrada na formação intelectual e no uso da palavra de comando, para os filhos da classe proprietária. E a outra, agarrada ao próprio processo de trabalho, entendido no sentido negativo, como *tripalium*, como sofrimento e tortura, para os filhos dos escravos e serviçais.

Como nos diz Saviani (2007) a primeira modalidade de educação, era realizada num lugar separado e apropriado, dando origem à *escola*. Etimologicamente do grego, escola significa *lugar de ócio*, ou *lugar de tempo livre*. O que importa é que, para a classe abastada, as atividades da escola se davam apartadas do processo produtivo. Esta especificidade da escola originária, consagrou a educação propriamente dita, uma educação institucional separada do mundo do trabalho. Resulta daí, a separação entre educação e trabalho.

A este respeito, Saviani (2007, p. 155-156) nos aponta que:

Assim, se nas sociedades primitivas, caracterizadas pelo modo coletivo de produção da existência humana, a educação consistia numa ação espontânea, não diferenciada das outras formas de ação desenvolvidas pelo homem, coincidindo inteiramente com o processo de trabalho que era comum a todos os membros da comunidade, com a divisão dos homens em classes a educação também resulta dividida; diferencia-se, em consequência, a educação destinada à classe dominante daquela a que tem acesso a classe dominada. E é aí que se localiza a origem da escola.

E o que aconteceu com a escola, desde à antiguidade, até os dias atuais? Ela foi se alargando, se complexificando, se universalizando até se converter na forma principal e dominante de educação formal.

Para encerrarmos, podemos colocar a seguinte questão: se após a divisão da sociedade em classes, a educação resulta dividida, sendo a forma escolar reservada aos filhos da classe mais abastada, por que a democracia burguesa trabalhou para a universalização da educação escolar? Por que hoje, todos os filhos dos burgueses e dos proletários frequentam a escola?

Estamos falando de um período histórico que emergiu com a revolução industrial. Após o uso em larga escala do maquinário nas fábricas, definitivamente houve uma alteração severa na estrutura social que deixou definitivamente de pautar-se num “contrato natural” para pautar-se num “contrato artificial”, ou seja, feito, engendrado e pensado pelo próprio homem para esta nova sociedade que está nascendo. Trata-se de uma sociedade contratual, uma sociedade de códigos formais, de direito positivo. Agora, a complexidade da vida cotidiana é tanta que, para se viver e se transitar na cidade, o cidadão deve ter um domínio mínimo dos códigos formais, saber ler e interpretar um texto, saber fazer operações matemáticas básicas, ter uma noção mínima de ciências naturais e humanas. Só familiarizado com estes saberes, com esta qualificação geral, é que o cidadão estará autorizado a integrar o processo produtivo. Portanto, a universalização da escola não foi gratuita (SAVIANI, 2007).

“A escola, sendo o instrumento por excelência para viabilizar o acesso a esse tipo de cultura, é erigida na forma principal, dominante e generalizada de educação” (SAVIANI, 2007, p. 158). Claro está que a revolução introduzida pela máquina na fábrica não só resultou na produção em larga escala, mas resultou também na universalização e na consolidação da escola como forma dominante de educação.

## **CONSIDERAÇÕES FINAIS**

Nas linhas que nos trouxeram até aqui, percorremos um itinerário por meio do qual cada conceito nos levou ao seguinte: a ruína do Cosmos grego e do Deus medieval, a edificação do próprio homem como fundamento para a filosofia e para a ética modernas, a história do trabalho, desde os gregos até Marx e o trabalho como produtor da essência humana. Como o homem não nasce sabendo trabalhar, a educação que aparece vinculada ao trabalho, se desvincula dele. A partir daí, nasce a escola (também separada do mundo do trabalho) e é este modelo que se universalizou no decorrer do século XIX em diante.



Com essa análise, mesmo que rápida e sem pretender esgotar o tema deste percurso, esperamos contribuir com o/a leitor/a interessado/a em investigar a relação entre homem, trabalho e educação na Educação Profissional e Tecnológica (EPT).

## REFERÊNCIAS

ALBORNOZ, S. **O que é trabalho?** São Paulo: Brasiliense, 2002.

ARENDT, H. **A condição humana.** Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2016.

ARISTÓTELES. **Metafísica.** Ensaio introdutório, texto grego com tradução e comentário de Giovanni Reale. Tradução de Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

BRECHT, B. **Do guia para os habitantes das cidades.** Poemas e Comentários. Tradução de Tercio Redondo. São Paulo: Fundação Rosa Luxemburgo, 2017.

DESCARTES, R. **L’homme de René Descartes et la formation du foetus:** avec les remarques de lousis de la forge a quoy l’on a jouté LE MONDE OV TRAITÉ DE LA LVMIERE du mesme atheur. 2. ed. Paris: Theodore Girard, 1677.

FERRY, L. **O homem-Deus, ou, o sentido da vida.** Rio de Janeiro: DIFEL, 2012.

FRIGOTTO, G. **Educação omnilateral.** In: SALETE, R.; PEREIRA, I. B.; ALENTEJANO, P.; FRIGOTTO, G. (Orgs.) Dicionário da educação do campo. Rio de Janeiro, São Paulo: Escola Politécnica Joaquim Venâncio, Expressão Popular, 2012.

HEGEL. **Fenomenologia do espírito.** Tradução de Paulo Meneses et al. Petrópolis: Vozes, 2014.

MARX, Karl. **Trabalho Alienado e Superação Positiva da Auto-Alienação Humana.** In: Fernandes, F (org.). K. Marx, F. Engels: história. São Paulo: Ática, 1983.

ROUSSEAU, J. J. **Os devaneios do caminhante solitário.** Tradução de Laurent de Saes. Edipro, 2017.

SARTRE, J. P. **O existencialismo é um humanismo.** Petrópolis: Editora Vozes, 2014.

SAVIANI, D. Trabalho e educação: Fundamentos ontológicos e históricos. **Revista Brasileira de Educação**, v. 12, n. 34, Jan./Abr. 2007.

SMITH, A. **A riqueza das nações:** investigação sobre sua natureza e suas causas. São Paulo: Abril Cultural, 1983.