

PEDAGOGIA DO ENGAJAMENTO: considerações sobre a desumanização e as possibilidades de sua superação

Marcos Francisco Martins*

A doutrina materialista segundo a qual os homens são produtos das circunstâncias e da educação [...] esquece-se que são precisamente os homens que transformam as circunstâncias e que o próprio educador deve ser educado (III Tese de Marx sobre Feuerbach).

Resumo

Este artigo apresenta uma interpretação do humanismo materialista de perspectiva marxiana e sua relação com a educação. Inicialmente conceitua-se o homem como um ser de práxis, ou melhor, como ser natural, social e cultural que se constitui historicamente a partir de sua prática produtiva, sócio - política e simbólica. Além disso, afirma-se a desumanização do homem pelas relações que estabelece com a natureza, com a sociedade e com a cultura no contexto atual. O desafio, portanto, que se apresenta aos que pretendem a re-humanização é o de se estabelecer um método, fundado em princípios que possam re-orientar o homem para em direção à sua própria humanização, ou seja, reeducá-lo de forma a reengajar-se com sua dimensão natural, social e cultural, aviltadas pela dinâmica da sociedade capitalista em sua atual fase de desenvolvimento.

Palavras-chave: educação, engajamento, humanismo, materialismo.

Abstract

Abstract:

This paper presents an interpretation of materialist humanism based on Marx's work and its relationship with education. Initially, it conceptualises man as a being of praxis, or rather, like a natural, social and cultural being which is historically constituted from its productive, social, political and symbolic practices. Besides this, it reaffirms the dehumanization of man as a result of the relationship established with nature, society and culture in the current context. The challenge to those who intend re-humanization is to establish a method based on principles that could re-orient man towards his own humanization: that is to re-educate men in such a way that they can re-engage themselves with their natural, social and cultural dimensions, despite being mistreated by the dynamics of capitalist society in its current stage of development.

Keywords: education, engagement, humanism, materialism.

Gênese e desenvolvimento da humanidade na perspectiva do humanismo materialista

Ao olhar para a realidade social e seu desenvolvimento ao longo dos tempos é possível constatar que as mudanças, que as transformações constantes em quantidade e em qualidade são sua característica mais marcante. Ao fixar o olhar em todo esse processo, percebe-se que as alterações sofridas pelo mundo em cada nova etapa histórica decorrem da luta que os agrupamentos humanos travaram pela manutenção da vida. Foi justamente ao buscar a sobrevivência que o homem deparou-se com a natureza e buscou enfrentá-la, superando os obstáculos que lhe interpôs, transformando-a

pelo trabalho em algo que lhe garantiu as condições para manter inicialmente a sua estrutura natural, a vida de seu corpo.

Mas os homens não enfrentaram essa luta individualmente, isolados uns dos outros. No relacionamento que travaram com os demais, por uma questão de sobrevivência, eles formaram agrupamentos sociais, uma vez que coletivamente era mais fácil enfrentar os desafios naturais que se apresentavam na pré-história da humanidade. Esse processo de luta pela sobrevivência acabou resultando em uma série de inovações que possibilitaram ao homem dominar ¹ a natureza. Melhor dizendo, ao trabalhar os homens coletivamente conhecem, dominam e transformam a natureza, colocaram-na ao seu dispor, em seu

* Professor do PPGE - Unisal (Centro Universitário Salesiano de São Paulo). E-mail: mmmartins@lexxa.com.br

seu próprio benefício².

Esse é um dos motivos que possibilita afirmar que o que faz o mundo natural e social ser como eles são não é a ação de um ser transcendental, que se digna a interferir na realidade humana, produzindo-a em todos os seus contornos e orientando-a para um determinado fim, mas o homem, que acaba construindo o mundo em que vive e a si mesmo com sua ação, com seu trabalho para lhe garantir a existência. E esse homem encontra-se sempre situado em momento histórico específico, o que lhe confere determinadas condições econômicas, sociais, políticas e culturais sobre as quais irá agir com o que tem à sua disposição no âmbito objetivo e subjetivo, ou com o que possa criar de novo, descartando-se qualquer inspiração ou iluminação transcendental como guia das ações humanas. Desta feita,

[...] toda a assim chamada história mundial nada mais é do que a produção do homem pelo trabalho humano, o vir-a-ser da natureza para o homem tem assim a prova evidente, irrefutável, de seu nascimento de si mesmo, de seu processo de origem. Ao ter-se feito evidente de maneira prática e sensível a essencialidade do homem na natureza; ao ter-se evidenciado, prática e sensivelmente, o homem para o homem como de existência da natureza e a natureza para o homem como o modo de existência do homem, tornou-se praticamente impossível perguntar por um ser estranho, um ser situado acima da natureza e do homem - uma pergunta que encerra o reconhecimento da não-essencialidade da natureza e do homem (MARX, 1991, p. 175, grifos do autor)

Essa postura de identificar o ser humano como o artifice maior do mundo, seja ele natural, social

¹ Como bem observou Löwy em sua recente obra, *Ecologia e socialismo*, os textos de Marx e Engels guardam, sem dúvida, certo "produtivismo" e "evolucionismo", que são próprios da realidade cultural e científica do período em que viveram. (LÖWY, 2005, p. 24). Porém, quando mencionam a dominação da natureza pelo homem referem mais ao fato deste ter conseguido conhecer as leis daquela (idem, p. 20). É fato que o marxismo não é contraditório com a ecologia; pelo contrário, produziu as mais severas críticas ao caráter predatório do modo de produção capitalista em relação ao homem e à natureza, e desenvolveu também uma teoria social que aponta para a necessidade de construção de uma realidade social cuja dinâmica integra homem-natureza (Cf. também nota 20).

² Para se ter uma boa noção da concepção marxiana sobre a relação entre trabalho e natureza, Cf., entre outros, a *Crítica do Programa de Gotha*. (MARX, 1980). Este texto foi produzido por Marx com o objetivo de criticar o programa de unificação do Partido Operário Social-Democrata, de Wilhelm Liebknecht e August Babel, com a Associação Geral dos Operários Alemães, de Ferdinand Lassalle, reunidos no congresso que se realizou entre os dias 22 a 27 de maio de 1875 em Gotha.

ou mesmo "psicológico", faz com que se veja o homem como um animal diferente dos outros. E o seu diferencial maior, capaz de incidir de maneira significativa nos demais diferenciais é, portanto, a sua capacidade de transformar a natureza e a si mesmo com o seu trabalho, seja ele de natureza intelectual ou manual, o que resulta em uma maneira particular de conceber a sociedade em que se vive, qual seja, como um produto da luta dos homens em busca da sobrevivência pelo trabalho social, que produz e reproduz a existência em todas as suas dimensões.

Engels, em seu texto denominado de Humanização do macaco pelo trabalho, escrito entre o fim de 1875 e o começo de 1876, afirma:

Resumindo: o animal apenas utiliza a Natureza, nela produzindo modificações somente por sua presença; o homem a submete, pondo-a a serviço de seus fins determinados, imprimindo-lhe as modificações que julga necessárias, isto é, domina a Natureza. E esta é a diferença essencial e decisiva entre o homem e os demais animais; e, por outro lado, é o trabalho que determina essa diferença.

Mas não nos regozijemos demasiadamente em face dessas vitórias humanas sobre a Natureza. A cada uma dessas vitórias, ela exerce a sua vingança. Cada uma delas, na verdade, produz, em primeiro lugar, certas conseqüências que não podemos contar [...] E assim, somos a cada passo advertidos de que não podemos dominar a Natureza como um conquistador domina um povo estrangeiro, como alguém situado fora da Natureza; mas sim que lhe pertencemos, com a nossa carne, nosso sangue, nosso cérebro; que estamos no meio dela; e que todo nosso domínio sobre ela consiste na vantagem que levamos sobre os demais seres de poder chegar a conhecer suas leis e aplicá-las corretamente (ENGELS, 1976, p. 223-224, grifos do autor)

A sociedade, portanto, não é algo divinamente dada aos homens, mas resultado da luta pela sobrevivência para garantir a sua existência físico-corporal. Se existem diferentes formações econômicas e sociais, é porque também se têm distintas formas de lutar para garantir a existência, diversas maneiras de trabalhar para sobreviver, de modos de produzir as condições necessárias à existência. Variando a forma de enfrentar a luta pela vida, mudando o modo de trabalhar, o modo de produzir e reproduzir a vida material, varia-se, na mesma medida, o tipo de sociedade, uma vez

que se criam novas infra-estruturas econômicas e estruturas jurídico-políticas e ideológicas, com as quais os homens vivem.

Tal interpretação do desenvolvimento da vida pode ser identificada com um certo humanismo, isto é, como uma maneira de ver o mundo que caracteriza o homem como um ser central entre todos os demais, isto é, uma visão que assimila "o princípio de *que o homem é para o homem o ser supremo*". (MARX, 2002, p. 53, grifos do autor). Graças a essa perspectiva humanista, a essa crença em que é a atividade do homem que produz a realidade à sua volta em todas as suas nuances e a si mesmo em todas as suas dimensões, é que se pode compreender o mundo como fruto de um processo material.

Nesta perspectiva, é possível asseverar que o que faz o mundo ser como é, o que o produz em todas as suas dimensões, são as relações materiais que se estabelecem em seu dia-a-dia. Em última instância, é por causa dessas relações que a sociedade - e o homem individualmente em seu interior - nasce e se desenvolve, até ser superada por um novo modelo - que comporta um novo tipo de homem -, que se apresenta afirmando-se superador do anterior e realmente superando-o em alguma medida, abrindo novas possibilidades à sua própria negação-superação, que se efetivará ou não pela ação dos homens em determinadas situações sócio-históricas. Nas palavras de Marx:

*Ao produzirem seus meios de vida, os homens produzem indiretamente a sua própria vida material. O modo como os homens produzem os seus meios de vida depende, em primeiro lugar, da natureza dos próprios meios de vida encontrados e a reproduzir [...]. Como exprimem a sua vida, assim os indivíduos são. Aquilo que eles são, coincide, portanto, com a sua produção, como o **que produzem e também como produzem**. Aquilo que os indivíduos são depende, portanto, das condições materiais de sua produção (MARX; ENGELS, 1984, p. 14-15 - grifos dos autores).*

Afirmar esse humanismo materialista significa dizer que o mundo não é fruto exclusivo do pensamento e nem, muito menos, da obra de arte de um ser transcendental, que por capricho ou por qualquer bondade intrínseca à sua natureza intervém na realidade ou inspira o homem, iluminando a agir sobre ela. O mundo e a humanidade são produtos da ação humana.

Mas a ação desse homem não se dá no vazio econômico, social, político e cultural de um momento histórico, ela se faz na concretude e complexidade de um sistema de relações sociais produtor e reproduzidor da vida em todas as suas dimensões. Esse homem, pois, é livre para agir dentro de determinadas circunstâncias que historicamente herdou e que, com suas ações, ajuda a construir e transformar, e ao fazê-lo constrói-se a si mesmo e tudo mais à sua volta. É por isso que se pode dizer que as transformações sofridas pelo mundo dependeram das relações materiais travadas em seu interior, isto é, o ser social desenvolve-se com o processo de efetivação das relações sociais da produção material dos homens, "que é o fundamento de toda a vida social e, em consequência, da verdadeira história" (MARX, 1999, p. 214).

Visto por esse prisma, torna-se muito angustiante olhar para as condições sociais presentes pois elas têm legado ao homem hodierno uma vida por demais difícil de ser vivida, justamente porque se desumanizou. Para ilustrar essa afirmação, basta citar alguns exemplos que atualmente têm desafiado a nossa existência presente e futura: o ataque às torres gêmeas e o genocídio dos povos iraquianos que foi seguido de torturas, defendidas como "legítimas" práticas de guerra pela nação que almeja "levar a democracia aos povos do oriente"; a morte de milhões de homens e mulheres anualmente pela fome; a construção de novos muros dividindo povos e nações, como o que está sendo construído por Israel e o que os EUA estão tentando construir na divisa com o México; a violência nos morros, nas cidades e no campo; a vulgaridade e a estandartização midiática, com a consequente "morte da cultura".

E se as coisas assim se apresentam é porque o homem as produziu dessa forma. Não há outro a ser acusado senão a própria humanidade, identificada por muitos como civilizada, como desenvolvida ou mesmo como evoluída: evolução que desumaniza!?

Essa desumanização das condições sociais, das sociedades e dos homens é tamanha que está desafiando até mesmo os mais otimistas religiosos e a racionalidade dos evolucionistas, pois a continuar as crises se agigantando da forma como se nos apresentam, não sobrarão homens a serem salvos e nem muito menos planeta para vislumbrar uma realidade mais evoluída do que a presente. Por seu turno, também os realistas têm sofrido o impacto da deterioração da realidade: ao observar os problemas de toda ordem que se abatem sobre

as relações sociais e imaginar as possibilidades que os homens têm de superá-los, muitos deles estão se tornando profundamente pessimistas.

Todavia, ao se apegar à história pode-se observar que é característica do homem ao longo de sua existência enfrentar as situações que desafiam a sua vida sem se entregar, sem se deixar esmorecer ante aos fenômenos naturais e sociais que o ameaçam. E ele fez isso sem contar com outros sujeitos ou instrumentos para além de si mesmo; fez tudo dispondo de sua razão, afetividade, criatividade e trabalho. Do que resulta que foi em si e por si mesmo que o homem viveu e sobreviveu desde os tempos imemoriais até os dias atuais, enfrentando as crises sucessivas e construindo o mundo à sua imagem e semelhança.

Por conseguinte, se o homem produziu esse mundo desumanizado, se foi ele e não outro o sujeito de sua própria história, é possível a ele transformá-la, re-humanizá-la. Mas, para tanto, é preciso ter plena consciência de si mesmo, de seus limites e possibilidades, e dos processos que se sucedem na produção e na reprodução da realidade sócio-histórica em todas as suas dimensões.

A reflexão sobre quem é o homem é bastante promissora, seja no que se refere ao desvelamento do que está acontecendo com o mundo atual, seja em relação ao que pode ser feito para guiá-lo a outros rumos. Ao procurar entender quem é o homem, estar-se-á se habilitando para compreender o processo de des-humanização hoje vivido e também para esboçar caminhos para a re-humanização necessária da totalidade sócio-histórica. Eis o roteiro que se pretende cumprir no texto que se segue.

O homem como ser de relações

A tentativa de identificar quem é o homem não é uma tarefa simples e nem muito menos nova. Aliás, há muito tempo diversos pensadores vêm tentando encontrar o melhor conceito para designar o homem em toda a riqueza de suas dimensões objetivas e subjetivas, com destaque para os gregos antigos (cf. MARTINS; HERNANDES, 2001).

As respostas dadas a essa questão fundamental são inúmeras e bastante diversificadas, porque inúmeros e diversos são os homens que a formulam e os que tentam respondê-la, como também as realidades nas quais eles estão imersos. É por isso que se alguém tivesse a possibilidade de perguntar a um ateniense do período de Péricles (461-429 a.C.) quem é o homem, a resposta obtida teria muita possibilidade de ser completamente

diferente da dada por um monge medieval, ou mesmo por um grande empresário capitalista desse nosso tempo.

Disso decorre que o conhecimento, as verdades, as certezas modificam-se conforme as transformações sofridas pelo homem e pelo mundo que ele constrói, passando a se constituir entre o homem, seu pensamento e a realidade sócio-histórica uma relação de inter-dependência. O saber, portanto, não é absoluto e nem universal, pois “o ser não pode ser separado do pensar, o homem da natureza, a atividade da matéria, o sujeito do objeto; se se faz esta separação, cai-se em uma das muitas formas de religião ou na abstração sem sentido” (GRAMSCI, 1995, p. 70). Não se trata, em síntese, de conceber o saber como “uma questão da teoria, mas uma questão prática. [ele não] está isolado da práxis. É na práxis que o homem tem que comprovar a verdade, isto é, a realidade e o poder, o caráter terreno de seu pensamento”. (MARX; ENGELS, 1984, p. 107-108)

Como tratar, então, de uma questão como a que se está aqui enfrentando? O melhor procedimento metodológico, isto é, o percurso que se considera ser o mais adequado para responder a esse questionamento é o de tratar inicialmente do homem em geral, abstraído das condições reais de sua existência atual, para que, definidos os seus pressupostos mais elementares, possa-se buscar uma resposta sobre o homem concretamente localizado nos dias atuais, nestes tempos em que a desumanização atingiu níveis por demais desafiadores à existência humana. Partindo da concepção do homem mediada pela abstração, pretende-se levantar os elementos fundamentalmente necessários para analisá-lo no interior das múltiplas determinações que o conformam com um animal diferente dos demais, em busca de se ter dele uma visão sintética³,

3 É próprio do método marxiano conceber o processo de conhecimento como um percurso que inicialmente toma a realidade como um todo caótico (“visão sincrética do mundo”) para que, abstraindo seus elementos e buscando o conhecimento de suas partes mais simples, possa concebê-las isoladamente, isto é, analisá-las. Somente após a análise é possível reconstruir o objeto analisado em suas múltiplas interações constitutivas e constituintes, na dinâmica que o concebe dialeticamente, ou seja, produzir uma síntese daquilo que ele realmente é, em sua gênese e desenvolvimento. O resultado do processo de conhecimento assim concebido dialeticamente manifesta-se como um “concreto pensado”, que advém da “abstração” e da “análise”. Esse método, que em resumo pode-se ser entendido como “análise concreta da situação concreta”, foi exposto por Marx principalmente em dois de seus textos: no Prefácio à segunda edição de *O Capital* e na Introdução para a crítica da economia política, na sua parte 3, denominada de O método da economia política (MARX, 1999, 1973). Engels, por sua vez, trata dessa questão em várias correspondências e textos como, por exemplo, na *Dialética da natureza* e em *Ludwig Feuerbach e o fim da filosofia clássica alemã*. (ENGELS, 1976, 1963). Analisamos em pormenor essa formulação epistemológica marxiana na tese de doutorado intitulada *O valor pedagógico e ético-político do conhecimento para a “filosofia da transformação” de Gramsci e sua relação*

concretamente situado na conjuntura presente, uma visão do homem como ser prático, produto e produtor da realidade em que vive.

Quando se intenta produzir um conceito do homem abstratamente, isto é, em geral, e não analisando concretamente um homem ou um conjunto deles em uma situação concreta, o caminho mais indicado a ser percorrido é o de procurar identificá-lo a partir de sua história, ou melhor, com base no olhar atento sobre sua gênese e desenvolvimento ao longo dos tempos. A observação do homem nesta perspectiva possibilita dizer que sua existência é triplamente mediada: pelos elementos naturais, sociais e culturais-simbólicos. Cada qual conforma uma dimensão humana específica, mas articulada organicamente com as demais. São as relações organicamente recíprocas⁴ que se estabelecem entre essas três dimensões que determinam a ser e o pensar dos homens em um momento histórico e contexto particular (Cf. SEVERINO, 1994, pp. 45 a 55).

A dimensão natural do homem é facilmente compreendida porque, como um animal que é, como um ser biológico, torna-se difícil divergir da assertiva que designa o homem como um ente natural, e como tal dependente da natureza no que se refere às garantias de sua vida física, biológica. Deste modo, o homem não é outro senão um elemento integrante da natureza e por ela garante a sua existência natural, a sobrevivência de seu corpo.

A reprodução da vida natural do homem é conseguida no dia-a-dia na medida em que ele retira da natureza o que precisa para sobreviver como ser natural: alimentação, vestuário, abrigo etc. Isso é feito mediante sua prática produtiva, pela qual faz uso da natureza, consome-a ou mesmo transforma-a de acordo com suas necessidades e mediante as condições objetivas e subjetivas que dispõe. Eis o que se chama trabalho, cujo desenvolvimento histórico produziu toda uma complexa estrutura econômica que sustenta as relações sociais, ou melhor, determina-as em última instância.

Desta forma, o homem não entra em contato com a natureza simplesmente pelo fato de

com o marxismo originário, defendida em 2004 na Faculdade de Educação da UNICAMP (MARTINS, 2004a).

⁴ Nas palavras de Gramsci temos que "[...] deve-se conceber o homem como uma série de relações ativas [um processo], no qual, se a individualidade tem a máxima importância, não é todavia o único elemento a ser considerado. A humanidade que se reflete em cada individualidade é composta de diversos elementos: 1) o indivíduo; 2) os outros homens; 3) a natureza. Mas o segundo e terceiro elementos não são tão simples quanto poderia parecer. O indivíduo não entra em relação com os outros homens por justaposição, mas organicamente, isto é, na medida em que passa a fazer parte de organismos [...]" (GRAMSCI, 1995, p. 39-40).

por ser ele mesmo natureza, mas ativamente, por meio do trabalho e da técnica. E mais: essas relações não são mecânicas. São ativas e conscientes, ou seja, correspondem a um grau maior ou menor de inteligibilidade que delas tenha o homem individual. Daí ser possível que cada um transforma a si mesmo, se modifica, na medida em que transforma e modifica todo o conjunto de relações do qual ele é o ponto central (GRAMSCI, 1995, p. 39-40).

Mas não é suficiente ao homem a prática produtiva, pois ele não restringe a sua identidade simplesmente na dimensão de um ser natural, que precisa somente garantir a reprodução de sua vida físico-corporal. Se assim fosse, ele não seria homem, mas um animal como os demais à sua volta. Como parte integrante de um conjunto que coletivamente busca garantir a sua vida e a sobrevivência da humanidade, os homens passam a se relacionar entre si, de uma forma bastante diversa se comparada com as relações que estabelecem com a natureza. Essa relação entre os homens, profundamente diferenciada da relação homem-natureza - mas dependente dela em alguma medida -, constitui-se como uma outra dimensão humana, que aqui se passa a denominar de dimensão social.

Tal dimensão não somente advém da dimensão natural, mas também nela interfere, caracterizando a dinâmica concreta entre ambas como profundamente dialética. Por conseguinte, os princípios da lógica formal, como o de causa e efeito, são insuficientes para dar conta da explicação e compreensão da dimensão social da realidade humana⁵.

Ressalte-se que essa dimensão humana não se faz em e por si mesma, mas motivada pela dimensão natural. Isto é, a necessidade de garantir a existência, o que é feito pela prática produtiva, impulsiona os homens a desenvolverem a prática social, pela qual se relacionam com os demais. E isso aconteceu com os homens das comunidades primitivas, cujos padrões societários carregavam a marca dos vínculos geográficos, consanguíneos e da tradição, e também com os homens das sociedades modernas e contemporâneas, cujo modelo social caracteriza-se pela interdependência

⁵ Para corroborar essa asserção, pode-se recorrer ao que Lênin escreve nos *Cadernos filosóficos*, onde se lê: "Logo, causa e efeito são simplesmente momentos de dependência recíproca universal, de conexão (universal), da concatenação recíproca dos acontecimentos, simplesmente elementos laterais na cadeia do desenvolvimento da matéria [...]. A universalidade e o caráter global da inter-conexão do mundo, que a causalidade só expressa em forma unilateral, fragmentária e incompleta [...]. A causalidade, como habitualmente a entendemos, é somente uma pequena partícula da inter-conexão universal" (LÊNIN, 1972, p. 154-155)

orgânica que se estabelece entre os homens na medida em que produzem e reproduzem a vida social, de acordo com modos de produção específicos⁶. Para utilizar a linguagem sócio-filosófica corrente entre alguns marxistas, diz-se que a prática produtiva e social produz “formações econômicas e sociais” distintas, cada qual com suas peculiaridades econômicas, sociais, políticas, culturais, estéticas, éticas, religiosas, ideológicas, legais etc.

Ao observar a dimensão social humana é possível verificar que a prática social - nos termos em que foi apresentada, como sendo dialeticamente articulada com a prática produtiva - produz a estrutura jurídico-política e ideológica, ou a superestrutura⁷ social. Ela se constitui como um conjunto de elementos que não são ligados diretamente à garantia da existência, ou melhor, não são propriamente elementos integrantes do que se designou de estrutura econômica da sociedade, mas desempenham um papel fundamental no interior das formações econômicas e sociais, qual seja o de cimentar determinadas visões de mundo que orientam o pensamento, os valores e o comportamento dos homens em determinada realidade, seja para manter as relações sociais como se apresentam, seja para questionar e buscar superar as relações econômicas vigentes.

A dinâmica que se estabelece entre a dimensão social e produtiva produz sistemas específicos de organização coletiva e de modo de reprodução da vida material e espiritual dos homens. Cada qual guarda seus valores, regras de conduta e diferentes formas de se instituir e exercer o poder, seja de um homem sobre o outro, de um homem sobre um grupo de homens, de um grupo de homens sobre os demais agrupamentos sociais ou mesmo dos

⁶ Saviani trata brevemente da diferença entre comunidade e sociedade em uma interessante passagem de seu texto denominado *O trabalho como princípio educativo frente às novas tecnologias*. Diz ele: “Esta sociedade [moderna] rompe com as relações predominantemente naturais que prevaleciam até a Idade Média, ou seja, dado que até aqui a forma de produção dominante era lidar com a terra, as relações também dominantes eram de tipo natural e se constituíam comunidades segundo laços de sangue. Daí o caráter estratificado, hereditário: a nobreza passava de pai para filho, a servidão também passava de pai para filho. Na sociedade moderna, capitalista, as relações deixam de ser *naturais* para serem predominantemente *sociais*. Neste sentido é que a sociedade capitalista rompe com a idéia de comunidade para trazer, com toda a força, a idéia de sociedade” (SAVIANI, 1994, p. 154-155, grifos do autor).

⁷ A discussão sobre a dimensão superestrutural da sociedade foi pouco desenvolvida por Marx e Engels, considerados os originários formuladores do materialismo histórico e dialético. Eles se dedicaram a tarefas mais prementes em sua época: elucidar a gênese e o desenvolvimento do modo de produção capitalista e articular as classes subalternas para transformá-lo. O trabalho teórico de desvelar os contornos e a dinâmica superestrutural das formações econômicas e sociais, principalmente as capitalistas, coube a outros que se inspiraram em suas formulações, sendo Gramsci um dos mais destacados pensadores que investiu nisso.

homens entre si, dispondo de mesmo poder e de iguais condições. Nessa perspectiva, a ética e a política são entendidas como produtos da prática social humana, que depende da e ao mesmo tempo interfere na prática produtiva.

Essa prática social, constitutiva da dinâmica societária juntamente com a prática produtiva, se institui criando significantes e significados e comunicando-os. Ou melhor, o modo de vida dos homens ao longo dos tempos, isto é, a sua cultura, não tem outra gênese senão a prática social e a produtiva humana, que promovem também o desenvolvimento cultural humano.

Por conseguinte, é justamente exercendo as suas relações sociais e produtivas que o homem apresenta-se também como um ser cultural-simbólico. E se assim se constitui, o homem não é outro senão também um ser cuja vida é produzida e reproduzida pela prática cultural-simbólica, muito difícil de ser observada entre os animais, a não ser em uma dimensão bastante rebaixada de produção e comunicação simbólica.

Ao se buscar o sentido mais profundo do homem ou da humanidade ou ao se buscar a sua essência constitutiva e constituinte, procedimento próprio de algumas epistemologias subjetivistas, não se deve procurar em outro lugar senão não no próprio homem e em sua história. Desse modo, a resposta sobre quem é o homem deve resultar de uma heurística imanente e não transcendente, pois é ele mesmo que produz a si mesmo e ao mundo ao seu redor, mediante a prática produtiva, social e cultural-simbólica efetivadas numa realidade estruturada econômica, jurídico-política e ideologicamente.

Essa assertiva enseja a retomada da questão inicialmente enfrentada, qual seja: quem é o homem? Considerando o que se expôs até aqui, poder-se-á responder que ele é um ser natural e sócio-cultural, isto é, um ser que com sua prática produtiva, social e cultural-simbólica produz-se a si mesmo, o seu modo de vida, o mundo em que vive e todas as suas estruturas ao transformar a natureza pelo seu trabalho tendo em vista a necessidade de produzir e reproduzir a sua existência.

A des-humanização das relações humanas

É fato que o mundo alterou-se radicalmente durante o século XX e continua acelerando essa sua dinâmica de transformação neste início do século XXI, o que tem afetado sobremaneira a prática produtiva, social e cultural-simbólica do homem, produto e produtor de todas elas. Essas

modificações provocam uma grande discussão político-ideológico-semântica em torno da necessidade ou não de se qualificar com um novo nome o período histórico atualmente vivido. "Sociedade pós-industrial", "sociedade informática", "sociedade do conhecimento", "sociedade pós-moderna", entre outros, são termos utilizados para designar as relações travadas nesse mundo hodierno (Cf. HARVEY, 1993).

As origens desse processo de transformação radical da dinâmica societária remontam à modernidade, momento em que se assistiu a passagem do modo de produção feudal ao capitalista, num longo processo de transição. Nele, a burguesia impôs-se como classe dominante economicamente e dirigente sob o ponto de vista ético e político: "Cada passo no desenvolvimento da burguesia foi acompanhado por um avanço político correspondente da classe" (MARX; ENGELS, 1996, p. 11). Neste transcurso, o capital engendrou-se historicamente como elemento articulador de todas as relações sociais e também como a lógica que preside a racionalidade do mundo contemporâneo.

Ao observar o que aconteceu na modernidade, verifica-se que as alterações aí processadas foram tão significativas que os principais formuladores do materialismo histórico e dialético identificaram-nas como revolucionárias. Dizem eles em O manifesto comunista que "A burguesia, historicamente, teve um papel extremamente revolucionário" (MARX; ENGELS, 1996, p. 12). E entre as transformações profundas porque passou o mundo após o advento da modernidade muitos identificam a mundialização⁸ como uma de suas marcas mais característica.

Contudo, ao se analisar com rigor as estruturas da sociedade moderna, percebe-se que os seus elementos articuladores e sua lógica societária, qual seja o capital, ainda permanece como processo que determina as relações sociais atuais. Além disso, permanece também como hegemônica a burguesia como classe. Ora, houve alterações, mas elas não fizeram subsumir as estruturas e superestruturas que produzem e reproduzem o

mundo capitalista naquilo que lhe é mais característico⁹.

Muito embora o processo de transformação de todas as práticas societárias acelerou-se no último período, principalmente acompanhando o velocíssimo desenvolvimento da ciência e da tecnologia, e das repercussões que tiveram na informática, no conhecimento e na comunicação, não se pode deixar de considerar que é marca ontológica do mundo o seu movimento ininterrupto, o seu vir-a-ser, as suas transformações profundas¹⁰ que experimenta no dia-a-dia. Até mesmo a "mundialização", tida como marca distintiva desses novos tempos não é fenômeno novo, pelo contrário, é um processo eminentemente moderno e burguês. Aliás, no Manifesto Comunista, um texto de 1848, pode-se ler:

A necessidade de um mercado em expansão constante para seus produtos persegue a burguesia por toda a superfície do globo. Precisa instalar-se em todos os lugares, acomodar-se em todos os lugares, estabelecer conexões em todos os lugares. A burguesia, através de sua exploração do mercado mundial, deu caráter cosmopolita para a produção e o consumo em todos os países [...] puxou a base nacional de sob os pés da indústria. [...] Em lugar das antigas vontades, satisfeitas pela produção do país, encontramos novas vontades, exigindo para satisfazê-las produtos de terra e climas distantes. No lugar da antiga reclusão e auto-suficiência local e nacional, temos conexões em todas as direções, uma

⁸ O conceito de mundialização é aqui utilizado na acepção que Mello fornece em seu *Mundialização e política em Gramsci*. Para ele, "[...] 'mundialização' será aqui tomado no sentido predominantemente utilizado pela maioria da recente literatura internacional que tem abordado o tema da constituição de relações, processos e estruturas em escala mundial, concebendo-o como emergência e consolidação de um novo patamar de sociabilidade e institucionalidade, de alteridade distinta das formações societárias pretéritas ou de alguma forma ainda presentes atualmente na história contemporânea, mas que vão sendo progressivamente subsumidas pelas tendências dominantes de um novo ordenamento social articulado em plano supranacional, traduzido freqüentemente como 'globalização' ou versões variadas do que seria uma emergente e definitiva espécie de 'sociedade global'" (MELLO, 1996, p. 9, grifos do autor).

⁹ Interessante observar que o capital no momento atual não somente se globalizou, mas também alterou o seu sistema de produção e reprodução da vida social. Ao invés de seguir rigidamente os modelos de acumulação fordista e taylorista, vivencia-se hoje o modelo de acumulação flexível do capital, o que determina outros contornos à prática produtiva, social e cultural-simbólica. Para maiores informações sobre essa questão, Cf. FERRETTI, 1994.

¹⁰ Marx e Engels também se interessaram pelo movimento característico do mundo. Para ilustrar esse interesse do marxismo originário, pode-se citar algumas palavras de Engels, para quem "O movimento é o modo de existência da matéria" (ENGELS, 1976, p. 51, grifos do autor), em seu *Dialética da natureza*: "... tudo aquilo que se considerava rígido, se havia tornado flexível; tudo quanto era fixo, foi pôsto em movimento; tudo quanto era tido por eterno, tornou-se transitório; ficava comprovado que toda a Natureza se movia num eterno fluxo e permanente circulação. Dessa forma, voltava-se às concepções dos grandes fundadores da filosofia grega: em toda a Natureza, desde o menor ao maior, do grão de areia aos sóis, dos protistas ao homem, há um eterno vir a ser e desaparecer, numa corrente incessante, num incansável movimento e transformação. Tudo isso, apenas com uma diferença essencial: tudo quanto, entre os gregos, era uma intuição genial, tornou-se agora para nós o resultado de uma investigação severamente científica, ligada à experiência e, por conseguinte, o conhecimento se apresenta sob uma forma muito precisa e clara" (ENGELS, 1976, p. 23).

interdependência universal das nações. E tanto em produção material como também em produção intelectual (MARX; ENGELS, 1996, p. 14-15).

Há que se considerar, indubitavelmente, que os processos sociais se alteraram da modernidade para os dias atuais, mas seus princípios e finalidades, bem como sua lógica de funcionamento, continuam atrelados ao capital. E as estruturas econômicas, jurídico-políticas e ideológicas que produzem e reproduzem a realidade em todas as suas dimensões permanecem dominadas e dirigidas pela burguesia, que faz uso delas para satisfazer as suas necessidades como classe hegemônica.

De modo que não é apropriado conceitualmente denominar o mundo atual e as relações que se estabelecem em seu interior como um novo período histórico, superador da modernidade. Ademais, é interessante observar que algumas tentativas feitas neste sentido, que procuram identificar a realidade presente como uma nova realidade, e como tal repleta de novas possibilidades e exigências, com destaque para os novos paradigmas teórico-metodológicos, são profundamente interessadas, ideológicas¹¹.

As estruturas societárias atuais não são diferentes da classe que as domina e dirige, a burguesia, que “desapiedadamente, rompeu com os laços feudais heterogêneos que ligavam o homem aos seus ‘superiores naturais’ e não deixou restar vínculo algum entre um homem e outro além do interesse pessoal estéril, além do ‘pagamento em dinheiro’ insensível” (idem, p. 12).

Seja no âmbito nacional - se é que ainda se pode qualificar dessa forma as relações econômicas e políticas entre as nações -, seja no âmbito internacional, a burguesia articula e regula as relações sociais capitalistas.

No seu processo de expansão e colonização do mundo, o modo de produção capitalista referenciou-se em algumas nações que lhe possibilitaram maior desenvolvimento, tendo em vista as condições objetivas e subjetivas que dispunham. E, assim, a nação onde o capitalismo mais se desenvolveu em determinado período histórico tornou-se a mais poderosa e como tal determinou - não mecânica e diretamente, mas

dialética e mediatizadamente - não somente os princípios e os rumos da humanidade, mas também o seu padrão societário. Foi assim nos séculos XVIII e XIX com a Inglaterra e no século XX com os EUA¹², que se tornaram hegemônicos entre as demais nações.

Principalmente após a “queda do Muro de Berlin”, consolidou-se de tal maneira a hegemonia estadunidense no mundo, que alguns teóricos caracterizam a situação dele frente ao mundo como a de um verdadeiro império. Desse modo, ao incidirem de maneira tão decisiva nos contornos do modo de produção e reprodução da vida, os EUA acabam determinando também a forma com que a dinâmica societária se efetiva nas várias partes do globo terrestre. De modo que se pode dizer que hegemônico sob o ponto de vista econômico, os EUA exportam o *american way of life*, o seu modo de vida para as mais remotas partes do globo terrestre.

Esse novo padrão societário estadunidense contaminou e contamina as relações sociais mundo afora com seus princípios¹³, imprimindo-lhes uma dinâmica desumanizada porque determinada pelo capital. Entre os princípios, destacar-se-á aqui apenas três deles, a saber: a sobrepujança do valor econômico entre os demais valores, o individualismo extremado e a “mercantilização” da cultura.

Em se tratando do primeiro princípio, há que se considerar que em sendo os EUA uma nação identificada com o capital e seu sistema societário, não poderia ser outra a situação ética e moral por ele vivida. Os valores são pragmaticamente traduzíveis em quantidades, mediante as quais se avalia, por exemplo, os homens, as mulheres, como conjunto e como singularidades.

Segundo esse sistema de valor, o ser humano não vale pelo que ele é, mas por aquilo que ele representa como uma mercadoria presente nas relações de troca. Nesta perspectiva, prevalece nas relações sociais o sistema de valor-de-troca, pelo

¹¹ A “ideologia” é entendida neste momento do texto como uma falsa consciência (Cf. MARX; ENGELS, 1984, p. 22 e idem, 1987, p. 49), como uma visão distorcida da realidade, e não como alguns marxistas a interpretaram, como é o caso de Gramsci, que dá “[...] ao termo ‘ideologia’ o significado mais alto de concepção de mundo, que se manifesta implicitamente na arte, no direito, na atividade econômica, em toda as manifestações de vida individuais e coletivas” (GRAMSCI, 1995, p. 16).

¹² Cf. as considerações de Gramsci em *Americanismo e fordismo*, disponível como um anexo do texto *Maquiavel, a política e o estado moderno*, pois aí o comunista italiano tece interessantíssimas considerações sobre o processo sócio-histórico, político, cultural, ideológico e econômico que veio a transformar os EUA na potência mundial que é hoje e as dificuldades enfrentadas pela Europa para se sustentar como hegemônica (GRAMSCI, 1980).

¹³ Princípio está se entendido aqui na sua acepção aristotélica: princípio é o ponto de partida, é a base sobre a qual se desenvolve qualquer processo, inclusive o de conhecimento. Essa noção foi introduzida na filosofia por Anaximandro (Simplicio, Fis. 24, 13) e utilizado por Aristóteles e por todo o pensamento filosófico posterior. Segundo a *Metafísica* de Aristóteles (V, 1, 1012 b 32 - 1013 a 19), “Princípio é aquilo que é ponto de partida ou do ser (o que já é), ou do tornar-se (do movimento do ser), ou do conhecer” (Cf. ABBAGNANO, 2000, 792 - 793).

qual tudo e todos são avaliados, comprados, vendidos e descartados.

A rigor, a forma particular de existência do valor nestas condições sociais é a mercadoria¹⁴. Marx observou que este fenômeno valorativo afeta as relações sociais e transforma as coisas em elementos portadores de valor-de-troca. Tudo e todos vão se conformando como coisas com valor-de-troca¹⁵. Mesmo “Uma relação social definida, estabelecida entre os homens, assume a forma fantasmagórica de uma relação entre coisas [...]. Chamo a isso de fetichismo” (MARX, 1999, p. 94).

O valor econômico sobrepujado em relação aos demais afeta duplamente a prática produtiva. De um lado, afeta os homens de todas as classes, pois se observa que muitos buscam o enriquecimento a qualquer preço, o que recorrentemente resulta em uma vida vivida no limite da exaustão; de outro, afeta a natureza, que passa a ter os seus recursos exauridos para saciar a gana de uma sociedade que vive em função do consumo exasperado¹⁶.

Nessa dinâmica da prática produtiva orientada pelo valor-de-troca o outro não é visto como aquele que comigo busca a garantir a existência coletiva com dignidade e solidariedade, mas como um competidor, a quem preciso derrotar para crescer ainda mais em minha carreira profissional, auferindo com isso as condições econômicas necessárias para me destacar pessoalmente no meio dos demais. De modo que a prática social resultante desse modo de produção capitalista é altamente individualista, tornando os laços societários não mais tecidos pela fraternidade orgânica entre homem que buscam a sobrevivência coletiva pelo trabalho social.

O resultado dessa prática social e produtiva não poderia ser outro senão o de interferirem na prática cultural-simbólica, tornando seus produtos mercadorias a serem disponibilizadas no mercado. Os símbolos e os significados são produzidos de forma “estandardizada” e assim são avaliados, comprados, vendidos, descartados e comunicados, tornando a prática subjetiva e intersubjetiva algo

¹⁴ A mentalidade jurídica norte-americana parece também reconhecer esse princípio do valor-de-troca. Tanto que são recorrentes as informações que nos chegam descrevendo processos por meios dos quais indivíduos acionam a Justiça para reaver a dignidade perdida ou ofendida por ações que pedem reparações em dinheiro.

¹⁵ Cf. uma discussão mais pormenorizada sobre essa questão do valor-de-uso e valor-de-troca no nosso texto de 2004, denominado de *Responsabilidade social e avaliação institucional: do valor-de-uso ao valor-de-troca* (MARTINS, 2004b).

¹⁶ Ao se observar cenas do cotidiano norte-americano é possível perceber características da personalidade consumista que o desenvolvimento histórico ali produziu: não basta ter um carro, é preciso ter uma caminhonete com enormes pneus, motor altamente potente e com todos os recursos tecnológicos que a inteligência humana construiu, mesmo que não se faça uso deles e nem, muito menos, se tenha condições para isso, o que acontece invariavelmente.

objetivamente reificado, quantificado, numerado, como se fosse uma “indústria cultural”.

Desta feita, a humanidade hegemonizada pelos EUA encontra-se numa situação deveras difícil, porque desumanizada na sua tríplice dimensão: natural, social e cultural-simbólica. Como ser natural que é, o homem hodierno com a sua prática produtiva tem destruído a natureza, isto é, a si mesmo que é parte integrante dela. Pela sua prática social tem se alienado dos demais, e pela prática cultural tem mercantilizado os produtos culturais. Assim, as dimensões natural-biológica, sócio-política e cultural-simbólica da humanidade estão sendo comprometidas pela prática produtiva, social e cultural do homem que vive sob a égide capitalista.

Ao analisar e compreender esse processo resulta uma óbvia conclusão: destruindo a natureza - ele que é um ser natural-biológico -, alienando-se dos demais - ele que é um ser social -, e tornando mercadoria seus produtos culturais - ele que é um ser simbólico -, o homem está se desumanizando.

Que fazer?, perguntou-se certa feita Lênin quando sua preocupação com a transformação da vida social russa se fazia cada vez mais urgente. Ao que se poderia responder: o homem precisa se engajar novamente com sua dimensão natural, social e cultural simbólica mediante a sua prática produtiva, social e simbólica.

A pedagogia do engajamento: para re-humanizar o homem desumanizado pela humanidade

Para que o homem possa se re-humanizar é necessário fundar suas ações em outro sistema de valor que não o de valor-de-troca, além de se definir outros princípios, finalidade e métodos para a vida social. Em outras palavras, pode-se dizer que é necessário uma nova pedagogia para que o homem hodierno, desumanizado, possa se humanizar novamente, o que não acontece, obviamente sem a concomitante transformação das relações sociais globais de produção e reprodução da vida social.

Desse modo, a luta pela humanização do homem passa necessariamente pelas ações que têm como objetivo a transformação das relações sociais que caracterizam a produção e a reprodução da existência nessa atual fase de desenvolvimento capitalista. Acontece que, para que tais relações sejam efetivamente superadas, faz necessário que, ao mesmo tempo, a humanidade aprenda a agir de outra forma, isto é, atue no âmbito de sua prática produtiva, social e cultural-simbólica de forma a se contrapor à hegemonia que a classe dominante e

dirigente tem sob o ponto de vista econômico e ético-político. Disso resulta uma indispensável tarefa, qual seja a de se pensar em uma pedagogia que possa estabelecer os princípios, apontar os caminhos e definir os objetivos para que a humanização do homem possa se concretizar. A propósito, resvala nessa concepção a clássica assertiva gramsciana de que toda relação de hegemonia é uma relação pedagógica.

Tal pedagogia deve perseguir como um de seus objetivos mais estratégicos o re-engajamento do homem consigo mesmo, ou melhor, com suas dimensões natural, social e cultural-simbólica. O que não será feito por outro senão por ele mesmo, por intermédio de sua prática produtiva, social e cultural-simbólica orientada por princípios, tendo em vista finalidades e de acordo com um método que não seja hegemonizado pelos interesses de uma parcela social: a burguesia.

Os princípios que devem re-orientar a prática humana devem superar o valor-de-troca como sistema valorativo predominante nas relações sociais. As coisas devem ser retomadas pelo seu significado vital e não pelo valor que adquirem no "mercado".

Ademais, o valor não deve expressar os interesses particulares de uma pessoa, de um conjunto delas ou mesmo de classe minoritária, mas a maioria social formada pelas classes sociais exploradas economicamente e subalternas sob o ponto de vista ético-político. Ao executar essa nova prática produtiva e social, será possível caminhar no sentido da superação do individualismo como elemento articulador das relações sociais, com vistas a encontrar na gratuidade um dos elementos articuladores da prática cultural-simbólica, em oposição à mercantilização do ambiente e dos bens culturais.

Contudo, esse não é um processo simples e nem muito menos espontâneo. Ele precisa ser "previsto"¹⁷ em todos os seus passos, isto é, exige-se um método adequado à humanização do homem. Tal empreendimento só alcançará sucesso se e somente se re-engajar o homem com sua dimensão natural, social e cultural-simbólica.

Na sua dimensão natural, o homem precisa identificar-se novamente como ser natural¹⁸, com

¹⁷ O termo previsão aqui está sendo utilizado na acepção que Gramsci tem dele. Prever não é adivinhar o futuro, mas empreender a luta para ele se conforme aos nossos ideais presentes.

¹⁸ O processo de desenvolvimento do capital produziu "o fetichismo da mercadoria e a autonomização reificada da economia" (LÖWY, 2005, p. 51), sobretudo em sua atual fase neoliberal. Interessante observar, porém, que no "volume I d'O capital" Marx deixa a entender que as sociedades pré-capitalistas asseguram 'espontaneamente' (*naturwüchsig*) o *Stoffwechsel*, o metabolismo e entre grupos humanos e a natureza; no socialismo (a palavra não aparece diretamente, mas podemos inferir pelo contexto), deveremos restabelecê-lo

um ser integrante da natureza e dependente dela. Vendo-se somente a partir da perspectiva do dominador da natureza, ele a tem destruído e, por conseguinte, a si mesmo. Tamanha é sua gana de dominador que ele próprio tem tentado produzir uma natureza trans-natural, mediante a trans-genia que os recursos da ciência e da tecnologia lhe tem possibilitado. Porém, não se sabe no que resultará essa sua nova prática produtiva, possivelmente num homem trans-natural, com todos os limites e possibilidades que isso possa vir a representar.

Na sua dimensão social é necessário ao homem identificar-se novamente com o outro que com ele compartilha das benesses e das agruras do mundo hodierno. O homem atual afastou-se do outro, alienou-se, e como tal perdeu a sua dimensão eminentemente política, vista no sentido clássico do termo, vista como pólis: coletividade de cidadãos com mesmos direitos e deveres e dispo de as mesmas condições econômicas. Somente empreendendo alterações na sua prática produtiva e social é que o homem terá condições de produzir cultural-simbolicamente de forma "desinteressada", ou seja, produção para a humanidade e não para atender aos interesses e necessidades de uma classe social dominante e dirigente.

Destarte, ao resgatar o valor-de-uso, o espírito solidário e a gratuidade nas relações, a prática produtiva, social e cultural humana ensejará a redefinição dos projetos de vida coletiva. Nesse novo cenário, serão outras as condições subjetivas e objetivas, podendo ensejar o ressurgimento de novas utopias, não como sonhos irrealizáveis, mas como projetos sociais com possibilidade de efetivação na medida em que as dimensões humanas forem sendo transformadas paulatinamente pelas novas práticas humanas.

Re-engajados com sua dimensão natural, social e cultural simbólica, os homens terão melhores condições de superar a sua atual passividade ético-política, que ajuda a manter o capital como elemento articulador das relações sociais e a burguesia como classe hegemônica. A pedagogia do engajamento propõe aos homens des-humanizados um novo projeto de vida, um projeto que altere o estado de coisas presente mediante novas práticas produtivas, sociais e culturais.

Mas isso não é uma ação circunscrita ao indivíduo isoladamente. É uma ação social e, como tal, necessita da intervenção de organizações sociais que articulem os indivíduos em torno de determinados princípios e objetivos, estabelecendo com eles e para eles os caminhos, ou melhor, o método adequado para a efetivação de um projeto social superador do individualismo, da alienação e da exploração que caracterizam as relações sociais

de forma sistemática e racional, "como lei reguladora da produção social" (idem, p. 35).

de tipo capitalista. Não que o indivíduo não tenha papel, não tenha importância, pois ele tem; mas esse papel individual deve estar voltado para a articulação dos demais indivíduos das classes que se encontram dominadas sob o ponto de vista econômico e dirigidas ético-politicamente.

Eis porque a pedagogia do engajamento aqui proposta não se descola da luta política que advém do compromisso com as classes subalternas. Em outras palavras a sua efetivação se manifesta como uma revolução nas condições econômicas, sociais, políticas e culturais da vida presente que se articula em torno do capital.

Referências bibliográficas

1. ABBAGNANO, N. **Dicionário de Filosofia**. Trad. de Alfredo Bosi e Ivone Castilho Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
2. ENGELS, F.. Ludwig Feuerbach e o fim da filosofia clássica alemã. In: MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **Obras escolhidas**. Trad. de Apolônio de Carvalho. Rio de Janeiro: Editorial Vitória, 1963.
3. _____. **A dialética da natureza**. 2. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976. (Coleção Pensamento Crítico; v. 8).
4. FERRETTI, C. J. et al. (orgs.). **Novas tecnologias, trabalho e educação: um debate multidisciplinar**. 9. ed. Petrópolis: Vozes, 1994.
5. GRAMSCI, A. **Maquiavel, a política e o Estado moderno**. Trad. de Luiz Mário Gazzaneo, 4.ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1980.
6. _____. **Concepção dialética da história**. 10. ed. Trad. de Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1995.
7. HARVEY, D. **Condição pós-moderna: uma pesquisa sobre as origens da mudança cultural**. Trad. de Adail Ubirajara Sobral e Maria Stela Gonçalves. 3. ed. São Paulo: Loyola, 1993.
8. LÊNIN, V. I. **Cadernos filosóficos**. Buenos Aires: Ediciones Estudio, 1972.
9. LOWY, M. **Ecologia e Socialismo**. São Paulo: Cortez, 2005. (Questões de nossa época, v. 125)
10. MARTINS, M. F. **O valor pedagógico e ético-político do conhecimento para a "filosofia da transformação" de Gramsci e sua relação com o marxismo originário**. Tese (Doutorado em Filosofia da Educação), Faculdade de Educação, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2004a.
11. _____. Responsabilidade social e avaliação institucional: do valor-de-uso ao valor-de-troca. **Revista de Ciências da Educação**. v. 6, n. 11, p.175-198. 2004b.
12. MARTINS, M. F.; HERNANDES, P. R. A realidade grega como parteira da filosofia: uma exposição didática sobre o nascimento e os primeiros passos da filosofia. **Revista Educação & Cidadania**, Campinas, v.1, n. 2, 2001, p. 115-126.
13. MARX, K. **Introducción general a la crítica de la economía política**. Trad. de Miguel Murmis, Pedro Scaron e José Aricó, Córdoba: Ediciones Pasado y Presente, 1973. (Cadernos de passado y presente; v. 1).
14. _____. Observações à margem do Programa do Partido Operário Alemão (Crítica ao Programa de Gotha). In: MARX, K.; ENGELS, Friedrich. **Obras Escolhidas**, vol. 2. São Paulo: Alfa-Ômega, 1980, p. 209-225.
15. _____. **O capital: crítica da economia política**. Trad. de Reginaldo Sant'Ana. 17ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999 (vol. I e II).
16. _____. **Manuscritos econômicos e filosóficos**. Trad. Alex Marins. São Paulo, Martins Claret, 2002.
17. MARX, K.; ENGELS, F. **A ideologia alemã – 1º capítulo seguido das teses sobre Feuerbach**. São Paulo: Moraes, 1984.
18. _____. **Cartas filosóficas e o Manifesto Comunista de 1848**. São Paulo: Moraes: 1987.
19. _____. **Para a crítica da economia política - Prefácio**. Trad. de José Carlos Bruni, José Arthur Giannotti, Edgard Malagodi e Walter Rehfeld. 5ª edição. São Paulo: Abril Cultural, 1991 (Os pensadores; v. 12).
20. _____. **O manifesto comunista**. Trad. de Maria Lúcia Cosmo. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996. (coleção Leitura)
21. MELLO, A. F. **Mundialização e política em Gramsci**. São Paulo: Cortez, 1996. (Coleção Questões de nossa época; v. 62).
22. SAVIANI, D. O trabalho como princípio educativo frente às novas tecnologias. In: FERRETTI, C. J. et al. (orgs.). **Novas tecnologias, trabalho e educação: um debate multidisciplinar**. 9. ed. Petrópolis: Vozes, 1994, p. 151-168.
23. SEVERINO, A. J. **Filosofia da educação: construindo a cidadania**. São Paulo: FTD, 1994.

Recebido em 16/10/2007
Corrigido em 18/12/2008
Aceito em: 10/01/2008