

A EVOLUÇÃO DO VALOR TRABALHO: DA NEGAÇÃO NA ANTIGUIDADE À CENTRALIDADE NO SISTEMA FILOSÓFICO MARXISTA

THE EVOLUTION OF VALUE LABOR: FROM THE DENIAL IN ANTIQUITY FOR CENTRALITY IN PHILOSOPHIC MARXIST SYSTEM

Maíra Neiva Gomes¹

Davi Niemann Ottoni²

Resumo: A centralidade do valor-trabalho em importantes sistemas filosóficos do século XIX permitiu uma nova compreensão dos trabalhadores sobre a atividade produtiva e sobre si mesmos, o que auxiliou na formação dos sindicatos. Se a civilização dos séculos XX e XXI pode ser descrita como a civilização do trabalho - que dele nasce, se desenvolve e progride -, o trabalho também pode ser compreendido como atividade formadora de consciência que permite a democratização da riqueza e do poder na sociedade, por meio das organizações sindicais. No século XIX, o trabalho, antes negado enquanto valor filosófico, passou a ser visto como atividade permanente da consciência humana, expressão de seu poder criador, atividade que constitui o próprio homem e o mundo em que ele vive. O trabalho passou a ser encarado como ato cognitivo e prático que permite a transformação da classe trabalhadora em "classe-para-si". O presente estudo tem por objetivo buscar demonstrar como o desenvolvimento da organização social do trabalho implicou profundas alterações em seu valor filosófico, desde a Antiguidade até o século XIX, atingindo seu ápice no sistema filosófico marxista.

Palavras-chave: Sindicatos; Filosofia; Marxismo; Valor-trabalho.

Abstract: The centrality of labor value in important philosophical systems of the XIX century has allowed a new understanding of the workers on about the productive activity and of themselves, which helped in the formation of unions. If the civilization of the XX and XXI centuries may be described as the civilization of work - what it is born, develops and progresses - the work can also be understood as forming activity of human consciousness, expression of his creator power, activity that constitutes the man himself and the world in which he lives. The work came to be seen as cognitive act and practical than allows the transformation of the working class in "class-for-itself." The present study aims tries to

¹ Mestre e doutoranda em Direito Privado: linha de pesquisa Direito do Trabalho, Modernidade e Democracia pela PUC Minas. Professora. Coordenadora do Departamento Jurídico do Sindicato dos Metalúrgicos de Belo Horizonte, Contagem e Região. Bolsista da Capes. mairaneiva@gmail.com.

² Mestre em Direito Público: linha de pesquisa Direitos Humanos, Processo de integração e constitucionalização do Direito Internacional pela PUC Minas. Professor. Advogado. daviniemann@gmail.com.

demonstrate how the developing the social organization of work resulted in profound changes in its philosophical value, from antiquity to the XIX century, reaching its apex in the marxist philosophical system.

Key-words: Unions; Philosophy; Marxist; Value Labor.

1. Introdução

A centralidade do valor-trabalho em importantes sistemas filosóficos do século XIX permitiu uma nova compreensão dos trabalhadores sobre a atividade produtiva e sobre si mesmos, o que auxiliou a organização de sindicatos. Ora, se a civilização dos séculos XX e XXI pode ser descrita como a civilização do trabalho - que dele nasce, se desenvolve e progride -, o trabalho também pode ser encarado como atividade formadora de consciência que permite a democratização da riqueza e do poder na sociedade política, por meio das organizações sindicais.

As entidades sindicais são, estruturalmente, uma forma de organização, de agregação e de autoidentificação (sic) das camadas populares que vivem do trabalho. [...] Eles são essencialmente, ao lado dos partidos populares, o grande instrumento de organização e de manifestação das camadas populares na sociedade democrática, [...] (DELGADO, 2011, p. 56).

O presente estudo tem por objetivo buscar demonstrar como o desenvolvimento da organização social do trabalho implicou profundas alterações de seu valor filosófico.

A alteração no valor filosófico do trabalho, ou seja, a mudança na significação social do trabalho propiciou novas formas de organização dos trabalhadores e, conseqüentemente, o surgimento das normas trabalhistas, por meio da atuação dos sindicatos e partidos operários.

No século XIX, o trabalho, antes negado enquanto valor filosófico, passou a ser visto como atividade permanente da consciência humana, expressão de seu poder criador, atividade que constitui o próprio homem e o mundo em que ele vive. O trabalho passou a ser encarado como ato cognitivo e prático que permite a transformação da classe trabalhadora em “classe-para-si”.

Para se compreender esse importante processo, inicialmente será apontado o valor-trabalho na Antiguidade e sua evolução no tempo. Para tanto, será utilizada a descrição apontada por Battaglia (1958).

Posteriormente, será demonstrado, na teoria marxiana – teoria esta que possui bastante influência nas organizações dos trabalhadores -, a importância do valor-trabalho para a construção de uma nova sociedade.

Por fim, será analisada a validade da teoria marxiana, que propõe o valor-trabalho como elemento central, no século XXI.

2. Esperança e dor: o valor-trabalho na Antiguidade

Como lembra Viana³, a origem da palavra trabalho remete à dor e à esperança. Em grego, *labor* significa fadiga, que estava associada aos cultivos dos campos que requeriam extremo esforço físico. Em latim, trabalho deriva de *tripalium*, instrumento de três paus utilizado em tortura, que também era usado no arado do campo.

Dor e esperança de vida por meio da agricultura, essa é a dupla significação originária da palavra trabalho. Mas “[...] se o trabalho tem aspectos penosos, produz também alegria, tanto que há uma alegria no trabalho.” (BATAGLIA, 1958, p. 19). Trabalho é um conceito complexo, é atividade de produzir e coisa produzida, também é relação produtiva entre o sujeito que trabalha e o objeto que é trabalhado. Mas o trabalho também possui um valor filosófico, cujo desenvolvimento tende a expressar o valor do trabalho no contexto social, conforme se pretende demonstrar a seguir.

2.1 O trabalho como instrumento de purificação: o pensamento de Zoroastra e dos hebraicos

A cultura ocidental foi fortemente influenciada pelas culturas persa e israelita, motivo pelo qual se buscará apontar o sentido do trabalho em tais civilizações. Os registros literários e administrativos da Antiguidade deixaram importantes instrumentos para a interpretação do valor-trabalho nas primeiras civilizações ocidentais.

As religiões orientais que influenciaram o pensamento ocidental introduziram a ideia de que a dignidade moral é inerente ao homem e que este é capaz de libertar-se, independentemente de sua situação no mundo – seja como pensador ou como trabalhador manual.

A religião de Zoroastra, fundada no antigo império Persa - hoje Irã - aproximadamente trezentos anos antes da invasão de Alexandre, o Macedônio, criou a noção dualista entre o

³ Anotações de aula ministrada por Márcio Túlio Viana no programa de pós-graduação em Direito da PUC Minas, no dia 02 de mar. 2009.

bem e o mal. Segundo o pensamento de Zoroastra, a vida humana também é dual, mas o fiel deve contribuir para que o bem prevaleça sobre o mal e assim poder ser bem aventurado no outro mundo.

Apesar da estrutura social bastante hierarquizada, fundamentada nas funções sacerdotais e militares, os homens produtivos do campo também eram dignos de honra na sociedade persa. O trabalho era a forma de expiação dos pecados. O produto do trabalho era visto como um prêmio divino aos homens bons. A moralidade era também ligada à atividade e não apenas expressão da contemplação filosófica. O trabalho, então, possuía um valor moral, na medida em que era encarado como instrumento de purificação.

Por sua vez, os hebraicos atribuíam a pena do trabalho ao pecado original de Adão. Assim, o trabalho era uma sanção motivada. Ao comer o fruto proibido, Adão, Eva e seus descendentes foram expulsos do paraíso e condenados a trabalhar para obter o pão necessário à vida. Mas o trabalho também era visto como disciplina do homem, abençoada por Deus, um penoso resgate do homem, expiação de sua culpa que poderia reconduzi-lo ao paraíso.

No pensamento hebraico:

Deus é concebido como um artífice. Êle (sic) cria o mundo, mas cria-o do nada e sem fadiga, já que sua atividade não se pode dizer trabalho, em sentido humano, para nós, para quem trabalho quer dizer pena. A sua é atividade agradável. O repouso do sábado não lhe restaura as forças (sic) perdidas, não lhe reintegra os esforços gastos; é só uma volta sôbre (sic) si mesmo, sempre contemplação e gôzo (sic). E a par desta atividade, sem tempo e sem condição, imune de tôda (sic) passividade de matéria, sem dor e sem pena, pensa-se na atividade humana estando-se no Paraíso terrestre, sonha-se a atividade humana como será na plenitude dos tempos. (BATTAGLIA, 1958, p. 59).

Desta forma, os hebraicos valorizavam o conceito de atividade/ação, encarando a criação divina como um trabalho sem pena, livre de todas as subordinações, que deveria ser alcançada pelos homens pela dureza da disciplina. Ao alcançar o paraíso, os homens deixariam de ser mortais e dominariam a matéria.

Mas o reino de Deus não era somente graça divina, também era conquista do povo eleito, os israelitas. O gozo sem trabalho estaria reservado aos judeus, os únicos que seguiam a verdade divina. Os demais povos deveriam trabalhar para os israelitas.

No entanto, no *Apocalipsis* manifesta-se a negação do trabalho pelos hebraicos quando se recomenda que os fiéis devem renunciar ao trabalho e à acumulação de riquezas,

dedicando-se somente à contemplação de Deus.

2.2 Atividade ou contemplação: qual o valor filosófico supremo para os gregos e os romanos?

Embora a Grécia antiga não seja a primeira sociedade a se desenvolver complexamente, foi umas das primeiras a trazer reflexões filosóficas sobre o trabalho humano.

A antiga sociedade grega tinha como principal relação de produção o regime escravocrata, embora não tenha sido a única. Mas os escravos gregos, capturados em guerras, comercializados por outros povos, sujeitos à escravidão por dívidas ou por nascimento, muitas vezes exerciam importantes funções sociais.

Segundo Battaglia (1958), habitualmente se afirma que a filosofia grega via o trabalho apenas como negatividade, como pena. Mas, sendo muitos escravos gregos detentores de importantes posições sociais, seria o trabalho apenas uma pena imposta pelos deuses?

Os Deuses da mitologia grega refletiam todas as paixões e desejos humanos. Os registros literários de Homero trazem descrições bastante interessantes sobre a organização social nos primórdios da sociedade grega, ao descrever a morada dos Deuses.

A princípio, os Deuses gregos - repletos de amor e ódio - traíam, combatiam, banqueteavam, mas não trabalhavam, exceto *Vulcano*. Do alto do Elísio, contemplavam a vida humana, ou a ela se entregavam. Os Deuses odiavam os homens e o trabalho aparece como consequência direta desse ódio. Ao contrário dos hebraicos, os gregos não forneceram uma única explicação sobre o ódio dos Deuses pelos homens, embora formulassem inúmeras interpretações, tais como a interessante versão de Aristófanes sobre a revolta dos “andróginos”, contida na Apologia de Sócrates – Banquete (PLATÃO, 2003, p. 119-126).⁴

O poema *Os trabalhos e os dias* do poeta Hesíodo (fins do século VIII a.C.) apresenta o mito de *Prometeu*, filho do *Titã Jápeto*, que pertencia à segunda geração dos Deuses gregos. *Prometeu*, antes mesmo da vitória final de *Zeus* sobre os *Titãs*, era benfeitor da humanidade. Desejando enganar *Zeus* em benefício dos mortais, *Prometeu* dividiu um boi em dois pedaços.

⁴ No início dos tempos, havia três tipos de gênero humano – homens, mulheres e andróginos – sendo que estes últimos, pertencentes ao sexo composto, possuíam corpo esférico com quatro mãos, quatro pernas, duas faces e assim por diante. Os andróginos se revoltaram contra os Deuses e Zeus os cortou pelo meio, pois extinguir os homens significaria privar os Deuses da adoração humana. Apolo curou as feridas de tais homens e esses passaram a caminhar em pé, em uma só direção. O umbigo foi deixado como marca do castigo divino. Seccionados, os homens estariam fadados a procurar a sua outra metade, sendo que o amor é o sentimento por meio do qual as criaturas humanas tentam se recompor.

O primeiro, coberto pelo couro do animal, continha carnes. O segundo, coberto por gordura, continha apenas ossos. *Zeus* escolheu a segunda porção e a primeira foi ofertada aos homens, o que gerou o ódio divino e, conseqüentemente, a privação humana do fogo que, simbolicamente, remetia à inteligência, conforme esclarece Brandão (2009a). Mas *Prometeu* roubou uma centelha de fogo e trouxe-a para a terra dos homens.

Como pena, *Prometeu* foi acorrentado e uma águia, durante o dia, devorava-lhe o fígado, mas este crescia novamente durante a noite para que a tortura se perpetuasse eternamente, até que a águia foi morta por *Héracles*, com o consentimento de seu pai *Zeus*. Os mortais foram castigados pelo presente trazido do Olimpo por *Pandora*. Na caixa aberta por *Pandora* estavam armazenadas todas as calamidades que assolariam os homens, como a fadiga – resultado do trabalho - e as doenças. Com a abertura da caixa de *Pandora* teria se iniciado a degradação da humanidade.

Sendo conseqüência do ódio divino, o trabalho pode ser encarado como pena, negatividade que deve ser confiada aos seres não livres, os escravos. Para os gregos antigos, a vocação do homem livre parecia ser a contemplação – filosófica ou política - ou as armas. Nesse sentido, os homens livres deveriam desprezar o trabalho. Só assim poderiam elevar-se aos Deuses. Caso contrário, estariam aviltando-se, perdendo a liberdade.

Na visão superior que os gregos livres tinham sobre si mesmos, deveriam emancipar-se da natureza e gozar livremente desta, sem subordinarem-se por meio do trabalho. Só a contemplação poderia libertá-los. Os gregos negavam o mundo exterior que, segundo eles, poderia prendê-los. O trabalho seria a prisão do ser humano no quadro da natureza, que subordinava o intelecto à prática e, por isso, aviltava o homem.

Mas havia exceções a esse pensamento. Hesíodo, embora visse o trabalho como pena imposta por *Zeus* aos homens em virtude do pecado de *Prometeu* e como decadência racial iniciada pela abertura da caixa de *Pandora*, já que os primeiros homens – imortais - não trabalhavam, compreendia o trabalho como redenção.

O trabalho, para Hesíodo, agradava os deuses e possibilitava aos homens tornarem-se independentes. Aqui se percebe a primeira menção ao trabalho como atividade criativa. Se o trabalho tornava os homens independentes é porque ele permitia a criação de meios de subsistência, criação do mundo, diminuindo a dependência dos homens em relação aos desígnios divinos. No poema *Os trabalhos e os dias*, Hesíodo dá conselhos sobre o trabalho e a justiça. O poema, inclusive, tenta ensinar os trabalhos da terra, sugerindo também as épocas corretas do trabalho na agricultura.

Os filósofos sofistas, por sua vez, introduziram a ideia de que não há elevação humana

– felicidade – dissociada da fadiga. Em outras palavras, não haveria glória sem pena. Para o sofista Pródico, inclusive, era o trabalho que conferia dignidade à vida. Para o cínico Antístenes, que foi excluído da cidadania ateniense, o trabalho era lei e dever da vida. Sócrates, por sua vez, elogiava o trabalho manual e intelectual.

Entre os gregos, de acordo com Battaglia (1958), a repulsa contra o trabalho manual restringia-se à aristocracia guerreira dórica que conquistou o território grego e impôs o trabalho aos povos conquistados, por meio da escravidão. Os camponeses que migraram para as cidades e eram excluídos da cidadania ateniense, uma vez que não pertenciam aos grupos gentilícios aristocratas, efetuavam trabalhos manuais, como homens livres, e o apreciavam. Para eles, o trabalho assumia um caráter sagrado e, portanto, moral.

Como esclarece Battaglia (1958), os sofistas, Pródico, Antístenes e o próprio Sócrates, não eram cidadãos atenienses e suas origens estavam nos grupos conquistados. Hesíodo, por exemplo, era um camponês pobre, cuja família emigrou da Ásia Menor. Os camponeses adoravam divindades próprias que trabalhavam, como *Héracles*⁵, filho de *Zeus* e da mortal *Alcmena*, que bebeu o leite divino da esposa de *Zeus*, *Hera*, sendo inoculado pelo vírus da imortalidade de forma ilegítima. Com mais de três metros e extrema força física, *Héracles*, mesmo mortal, realizava grandes façanhas até ser amaldiçoado por *Hera*. Para se livrar da maldição, *Héracles* colocou-se à disposição de seu primo, rei de Micenas, e efetuou doze árduos trabalhos, cuja realização permitiu-lhe brindar com seu pai a imortalidade.

Somente quando as classes populares gregas adquiriram cidadania, seus Deuses ingressam no Olimpo, mas a visão aristocrática hegemônica dominou o panorama cultural grego e desprezou o trabalho, tal como fizeram Platão e Aristóteles.

Importante notar que, para os gregos, o escravo poderia ser educado na servidão e tornar-se livre, elevando-se pelo pensamento, desde que fosse digno disso.

Os romanos, herdeiros da tradição cultural helênica, incorporaram a noção negativa do trabalho dos gregos. Para os romanos, o trabalho manual também era herança penosa, imposta pelos Deuses.

3. O cristianismo e o novo significado do valor-trabalho

O período feudal é marcado pela forte influência política e cultural da Igreja Católica. Detentores quase exclusivos do conhecimento literário e filosófico no território europeu no

⁵ O nome latino de *Héracles* é Hércules.

período medieval, os religiosos católicos edificaram o valor filosófico do trabalho, dando-lhe configurações distintas. No presente tópico, propõe-se analisar a transmutação do valor-trabalho no período medieval, a fim de conceber o quão significativa foi a sua transformação.

3.1 O trabalho dos humildes e a purificação da alma no cristianismo primitivo

Segundo Battaglia, fortemente influenciado por várias culturas, desde o dualismo entre o bem e o mal que caracterizava o pensamento de Zoroastra, do monoteísmo hebraico e por traços culturais helênicos e latinos introduzidos por São Paulo, o cristianismo surge como a primeira religião verdadeiramente universal. A fruição de bens espirituais é assegurada a todos os povos, independentemente de suas origens, desde que se convertam à fé cristã. (BATTAGLIA, 1958).

Em seus primórdios, o cristianismo, assim como a religião hebraica, condenava a acumulação de bens materiais. A religião cristã negava o trabalho, pois compreendia que Deus dava aos fiéis tudo o que era necessário para suas necessidades, desde que estes acreditassem em Deus e fossem caridosos.

No entanto, influenciado pelas origens de Jesus, o cristianismo, a princípio, revelou uma preferência pelos pobres. O trabalho dos humildes era apreciado, pois se opunha à avaréza dos ricos. Embora Jesus e seu pai tenham sido trabalhadores manuais – carpinteiros – e os primeiros colaboradores de Jesus também, no cristianismo o valor-trabalho não se revelou como absoluto. O trabalho não dava sentido à vida, mas poderia se revelar negativo, caso o seu produto prendesse o homem no apego pelos bens materiais, pois o reino de Deus, no cristianismo, era celestial.

O indivíduo tinha o dever de trabalhar, pois o trabalho assegurava independência ao homem, possibilitando que o cristão enfrentasse o Estado pagão na luta pela religião. O trabalho fornecia meios de subsistência e de fazer caridade. A caridade, obrigação do cristão, purificava o espírito. Pelo trabalho, até mesmo o escravo, considerado pessoa no cristianismo primitivo e, portanto, digno de ascender ao reino dos céus, poderia redimir os pecados.

3.2 O trabalho e a providência divina na Idade Média

Apesar da ociosidade das classes proprietárias dos meios de produção na Idade Média – senhores feudais e eclesiásticos –, o trabalho adquiriu nova conceituação na filosofia cristã, a partir do fim do século XI.

De acordo com Le Goff (2007), durante a Alta Idade Média as penitências devidas pelos pecadores relacionavam-se aos atos pecaminosos, consignados nos *penitenciais* que, ao observarem o modelo das leis germânicas, consideravam os atos e não os sujeitos. Porém, a partir do fim do século XI, a concepção do pecado altera-se profundamente, interiorizando-se nos indivíduos. “A partir desse momento, a gravidade do pecado se mede pela intenção do pecador.” (LE GOFF, 2007, p. 13).

A confissão então se torna individual, privada, frequente e obrigatória com o IV Concílio de Latrão (1215 d. C.). O penitente passa a ter que avaliar sua conduta e suas intenções, o que causa profundas transformações nos comportamentos. À medida que a fé, a revelação divina e a graça de Deus passam a compor o conceito de autonomia humana, por meio da prática da religião, o conceito de trabalho se eleva. O reino dos céus somente seria alcançado por uma conduta condizente com a fé cristã na vida terrena.

No século XIII, uma vez que os cristãos têm diante de si um mundo cada vez maior de gozos terrestres, muitas vezes oferecidos pelo comércio, a Igreja Católica decide, por meio da pregação, dirigir a palavra cotidiana aos fiéis. Várias ordens religiosas surgiram prescrevendo o trabalho, rigidamente, como obrigação. O ócio era tido como perigoso e o trabalho era o seu corretivo. A humilhação do corpo pelo trabalho manual era necessária para o exercício da fé.

A dispersão da população, o fim da escravidão e a necessidade do cultivo da terra levaram os religiosos de várias ordens ao trabalho na terra e ao artesanal, além do trabalho intelectual de conservação do patrimônio literário. O trabalho era fonte de sobrevivência, não destinado à acumulação e prevenia a tentação.

Entre os religiosos franciscanos e beneditinos não havia distinção entre trabalho manual e intelectual, ninguém deveria ficar isento dos ofícios mais humildes e cada um deveria trabalhar conforme suas possibilidades. Para os franciscanos o trabalho era também fonte de alegria, pois glorificava a Deus.

O cristianismo deixa de ser meramente contemplativo e o dever religioso passa a adotar um conceito de atividade/ação - o trabalho - que é o exercício da humildade. O trabalho, tanto para os religiosos, quanto para os demais indivíduos, libertava a alma dos maus prazeres, purificava e servia à caridade. Assim, quem ignorava o trabalho situava-se fora da ordem estabelecida por Deus e se colocava contra o fim para o qual foi criado.

Mas a Igreja Católica, como maior possuidora de terras do período medieval, período este fundamentado em um sistema de exploração do trabalho humano que ficou conhecido como feudal, deveria justificar aquela estrutura social.

De acordo com o pensamento medieval, o trabalho estruturava a sociedade segundo o

plano divino, além de ser dever moral que assegurava a vida. Ou seja, a ordem social era estabelecida pela vontade de Deus, por isso havia distinção entre os que trabalhavam e aqueles que apenas gozavam os frutos do trabalho. Mas quem não trabalhava possuía outras obrigações como a contemplação divina, o amor e a caridade.

É interessante notar como a mudança com relação ao tratamento da usura expressa a modificação do próprio conceito de trabalho ainda na Idade Média. A usura era condenada pelos judeus já no Velho Testamento. Os católicos também a condenaram, pois ela inviabilizaria a fraternidade para com os pobres. Além disso, compreendia-se que a moeda – dinheiro – serviria apenas para trocas, sendo injusto receber um pagamento pelo uso de um dinheiro emprestado. O indivíduo que emprestava dinheiro a juros era visto como ladrão do tempo, que pertencia exclusivamente a Deus. Na verdade, ele venderia o tempo que corria entre o momento do empréstimo e o momento do pagamento com juros. Assim, a concepção do dinheiro como algo improdutivo reforçava a noção do trabalho enquanto atividade prescrita aos fiéis para alcançar a graça divina.

Le Goff (2007) faz um importante esclarecimento em relação à condenação da usura. Normalmente, a história liga a imagem do judeu ao empréstimo a juros. No entanto, os judeus praticaram a usura somente até o século XII que, na época, não correspondia a somas importantes de dinheiro. Como as atividades produtivas eram proibidas aos judeus, restavam-lhes atividades “condenadas” pela Igreja Católica, como a medicina e a usura. Como os empréstimos a juros eram efetuados fora da comunidade judaica, não violavam as prescrições de sua religião.

Embora condenasse a usura, a Igreja emprestava e tomava empréstimos a juro. Já no século XII, alguns mosteiros praticavam-na. Segundo Demurger (2002), os Cavaleiros Templários, ordem religiosa militarizada, também praticava a usura e fora dizimada devido aos problemas oriundos de empréstimos e administração de tesouros que teve com o rei Francês, Filipe, o Belo (1285-1314).

Cristãos também passaram a praticar a usura, sendo que os banqueiros italianos que realizavam grandes transações possuíam, inclusive, as bênçãos papais. “A usura, na verdade, não parece ter sido habitualmente reprimida quando não ultrapassava a taxa de juro praticada nos contratos em que era tolerada.” (LE GOFF, 2007, p. 89). A legislação bizantina cristã de Justiniano e as leis germânicas da Alta Idade Média determinavam as taxas máximas de juros, permitindo a prática de empréstimo usuário.

No entanto, com o desenvolvimento do comércio, a Igreja Católica, lentamente, deixou de limitar a prática da usura. Sua limitação era um obstáculo à expansão do comércio.

Com o passar do tempo, a Igreja passou a considerá-la uma espécie de trabalho, desde que fosse destinada ao investimento.

A riqueza também deixou de ser encarada, pelos filósofos católicos da época, como algo maléfico. Ela poderia existir, desde que fosse fruto da providência divina – vontade de Deus – ou fruto do trabalho. O desenvolvimento do comércio fez com que a impossibilidade de mobilidade social, justificada pela vontade divina, deixasse de ser um elemento do pensamento cristão. A Igreja passou a compreender o enriquecimento dos plebeus comerciantes como uma vocação que possibilitava a mobilidade social, entendendo, assim, que a iniciativa comercial poderia subverter a ordem providencial de Deus.

4. O florescimento do comércio e o valor-trabalho

Na Alta Idade Média, muitos ofícios eram proibidos aos clérigos e leigos, uma vez que eram compreendidos como caminho fácil para se levar ao pecado. Os velhos tabus das sociedades primitivas, como o sangue e a impureza, levaram à condenação de inúmeros ofícios essenciais para o desenvolvimento das forças produtivas, tais como: medicina, tecelagem, tinturaria, sapataria, confeitaria, pintura, pesca, comércio, entre outros.

Mas o desenvolvimento do comércio e a evolução dos ofícios possibilitaram a multiplicação de justificativas para o exercício de tais profissões, que pouco a pouco foram reabilitadas. Com isso, o valor-trabalho adquiriu nova conotação.

4.1 O homem e o domínio da natureza: o trabalho como essência no Renascimento

O aquecimento do comércio e o contato com sociedades distintas fez ressurgir o interesse pelo conhecimento das obras da cultura humana na Antiguidade. O interesse do homem retornou do além – onde se mantivera durante a hegemonia cultural católica no período medieval – para as obras humanas.

Mas não se prestava meramente ao retorno à concepção clássica de vida da Antiguidade, onde a cidade e a *res publica* eram valores supremos. Agora permeado pelos pensamentos cristãos que solidificaram a noção de dignidade humana, o homem renascentista dos séculos XIV, XV e XVI se vê como sujeito do pensamento.

Em tal período, surgiu a noção de que a razão humana poderia e deveria dominar a natureza, além de manter firmes todas as instituições sociais e políticas. O homem não era mais um ser passivo, era um ser livre que por meio da sua atividade/ação poderia até se

transfigurar em Deus. O homem agora tinha escolhas, sua vontade e sua razão poderiam determinar sua atividade.

A introdução da noção de liberdade da atividade humana acabou por exaltar o valor-trabalho. De indigno para os gregos e romanos à consequência do pecado para os cristãos, o trabalho transformou-se em livre atividade racional no Renascimento. O trabalho passou a ser a verdadeira essência humana. Não era considerado mais meio de se alcançar a graça divina, agora era fim em si mesmo. Ele aproximou o homem de Deus, pois representou o progresso, a civilização.

Com isso iniciou-se a instauração da ética do trabalho e passou a se buscar conhecer universalmente todos os ofícios humanos. A arte de fabricar, de criar por meio do trabalho, passou a ser extremamente valorizada com o apogeu da arte dos ofícios.

Mas o trabalho na terra continuava sendo inferior ao manufatureiro e ao intelectual. Os camponeses eram considerados incapazes de raciocinar, embora o trabalho fosse considerado marca da superioridade humana. O trabalho que se exaltava no Renascimento era o trabalho do artífice, daquele que criava obras humanas a partir de objetos da natureza, ou seja, daquele que dominava a natureza e não daquele que estava sujeito a ela.

Mas a exaltação do trabalho poderia acelerar a formação de um novo modo de produção?

4.2 A reforma protestante e o capitalismo

Segundo Weber (2009), o capitalismo desenvolveu-se devido a diversos fatores e causas, mas a sua consolidação conectava-se com o modo metódico de vida disseminado pelo protestantismo ascético. O “espírito do capitalismo” era uma ética de vida; antes de tudo, não era ser uma pessoa avarenta, mas sim ter uma vida disciplinada – ascética – motivada pela dedicação ao trabalho.

Em outras palavras, para Weber (2009), a Reforma Protestante, que se iniciou no século XVI, teria gerado novas concepções espirituais que favoreceram a noção de trabalho. Surgida nas regiões onde o comércio estava desenvolvido, próximo às mais importantes rotas comerciais, a Reforma revelou ideias econômicas e éticas que influenciaram comportamentos e geraram um certo ideal do trabalho.

Essa nova noção de trabalho adquiriu autonomia ao se desligar dos motivos de gênese religiosa e alimentou uma nova ética que estava, para Weber (2009), na base do novo modelo de produção do capitalismo.

Porém, o protestantismo luterano, de acordo com Battaglia (1958), ainda estava ligado aos costumes e interpretações medievais. Lutero compreendia que a salvação estava na bondade de Cristo e o divino expressava-se em todas as dimensões da vida humana, sendo o trabalho apenas uma penalidade devida a Deus, por força do pecado original, e que deveria ser desempenhado da melhor maneira.

Lutero condenava a vida monástica ociosa e por isso concebia o trabalho como dever que, sob premissas religiosas, harmonizava-se com os fins da vida. Todos os tipos de trabalho, inclusive os mais humildes, eram tidos por ele como manifestações do divino. Ao desenvolver a concepção de vocação como forma de salvação que implicava a aceitação das tarefas profissionais como chamado de Deus, Lutero iniciou a valorização religiosa da disciplina do trabalho. Este, enquanto tarefa ordenada por Deus, deveria ser realizado com rígida disciplina.

Müller (2005), no entanto, esclarece que foi com Calvino que o conceito de trabalho atingiu, até então, sua mais alta relevância. A teoria da “predestinação” de Calvino concebia ao trabalho um novo significado. A partir do desenvolvimento da noção de ascetismo – introduzido primeiramente pelos judeus e observado pelos cristãos⁶ – a ação do indivíduo passou a ser o elemento primordial nesta forma de conduta religiosa.

O ascetismo compreendia que o fiel deveria agir como um instrumento da divindade. Embora tal noção tenha sido bastante disseminada na cultura cristã da época, Calvino aprofundou-a de forma bastante impactante ao pregar que todos os homens eram predestinados por Deus para a salvação ou condenação.

Para Calvino, nada que o indivíduo fizesse, em sua conduta religiosa, poderia alterar a ordem determinada por Deus. Assim, os pastores calvinistas recomendavam que o indivíduo tivesse como dever considerar-se salvo, sendo que o trabalho sem descanso era o meio mais eficaz para conseguir a sua paz interior. Com isso, o calvinismo promoveu um estímulo psicológico para a dedicação sistemática ao trabalho como centro da conduta de vida, ou seja, sua racionalização metódica.

No protestantismo calvinista, a determinação da execução do trabalho com espírito religioso e a existência de cultos sem mediadores sacerdotais – padres – tornou o trabalho o único instrumento capaz de conceder paz interior aos indivíduos. Cada fiel dialogaria com Deus diretamente e teria a obrigação religiosa de executar metodicamente o trabalho. A ideia da predestinação jogou os indivíduos, sozinhos, diante de Deus, sem quaisquer condições de saber se seriam salvos ou não, o que reforçava a noção de individualidade.

⁶ Temas já debatidos nos itens 4.1.1 e 4.2.2.

A riqueza era considerada perigosa se desviasse o indivíduo do trabalho e o levasse à busca de prazeres materiais. Mas era um mandamento de Deus se fosse fruto do trabalho e fosse destinado à reprodução do capital, sendo considerada um sinal da graça divina, um indício de que o indivíduo era predestinado à salvação. A aquisição do lucro seria o objetivo final - e não meio - de satisfazer necessidades e desejos humanos. Por isso, o trabalho deveria ser racionalizado, evitando-se desperdício para que os resultados econômicos comprovassem a predestinação à salvação.

4.3 O século XVIII e a elevação do trabalho a valor extremo: o progresso iluminista e a unidade prática teórica do idealismo

Para Battaglia (1958), no século XVIII, conforme o espírito racionalista e iluminista da época, o trabalho adquiriu novo sentido, desvinculado de toda a premissa religiosa que sempre o acompanhou. A dignidade do trabalho manual era apreciada, uma vez que se buscava a intervenção da cultura e da civilização para retirar os homens das condições naturais, consideradas precárias.

O trabalho manual era útil à sociedade e em forma de artesanato assegurava independência ao trabalhador. No entanto, o trabalho na terra continuava a ser desprezado, pois estava sujeito às condições impostas pela natureza.

A crença no progresso, que seria proporcionado pela racionalidade humana, dominou o pensamento da época e colocou o valor-trabalho no centro da concepção do melhoramento social, político, econômico, moral, tido como ininterrupto. O trabalho era visto como atividade que possibilitava ao homem dominar a natureza e que trazia enormes vantagens ao corpo social.

Battaglia (1958) compreende que no pensamento iluminista - ao contrário do protestante -, os frutos do empreendimento capitalista, ou seja, o lucro acumulado, podiam e deveriam se destinar ao luxo, pois esse era considerado benefício público uma vez que dava trabalho aos pobres. A produção material, antes concebida como glória a Deus, passou a ser, moralmente, destinada ao gozo. Tal pensamento fundamentou a ideia utilitarista dos economistas ingleses que concebiam a riqueza como fruto do trabalho.⁷

O ócio, antes privilegiado pela filosofia, compreendido como contemplação racional, no iluminismo foi entendido como improdutivo. Somente o trabalho era visto pelos

⁷ Davi Ricardo e Adam Smith consideravam que o trabalho agregava valor às mercadorias. Posteriormente, tal ideia embasou as reflexões de Karl Marx.

iluministas como atividade útil ao homem, por meio da qual este confirmava sua dignidade moral.

Com o surgimento do capitalismo industrial, o trabalho tornou-se central no pensamento humano e a filosofia passou a se dedicar ao esforço especulativo para conceder a esse novo valor filosófico uma unidade teórica e prática.

O idealismo moderno do século XVIII concebia como real tudo que estava no pensamento do homem. O homem, ao produzir bens materiais, a história, a cultura, teria em si o conhecimento que adquiriu por meio do trabalho. No idealismo alemão, a atividade/ação construía o mundo, unindo a teoria e a prática.

5. O trabalho como valor essencial do “Estado Ético” hegeliano

A temática apresentada no presente tópico, por si só, enseja um aprofundamento para tentar-se buscar o verdadeiro impacto da filosofia hegeliana para o valor-trabalho. No entanto, como este não é o escopo fundamental da presente dissertação, pretende-se apenas delinear a profunda transformação no valor-trabalho proporcionada pelo sistema filosófico de Hegel. Para tanto, serão utilizados os conceitos apresentados por Vaz (2002), Santos (1993), Salgado (1996a, 1996b) e Brochado (2010).

Hegel inaugurou uma nova fase ao colocar o valor-trabalho como eixo central de seu pensamento. Para Losurdo (1998a), o filósofo celebrou a superioridade do trabalho, nos planos cultural e produtivo, em detrimento da concepção de ócio, antes tão cultuada pela filosofia ocidental.

Segundo Mészáros (2006), o conceito filosófico de atividade/ação já havia sido bastante utilizado pela economia política inglesa. No entanto, tal conceito foi inovado com Hegel, pois, ao contrário dos economistas ingleses que compreendiam a atividade apenas como algo concreto, reduzido à concepção de manufatura e comércio, o filósofo alemão tornou universal a importância filosófica da atividade/ação, embora a compreendendo de forma abstrata. Com isso, Hegel abriu as portas para uma nova concepção do trabalho, o qual, em sua filosofia, adquire o caráter de pura essência humana.

O método filosófico inaugurado por Hegel buscou captar a história não como ela se apresenta à realidade, e sim à razão, ou seja, uma “história pensada” que revela o movimento de autoprodução do homem. Segundo Salgado (1996a), acompanhando os passos do indivíduo na história, Hegel buscou a demonstração da construção de uma nova ordem social: a sociedade racional do indivíduo livre pelo reconhecimento.

Para compreender melhor o papel do valor-trabalho no pensamento hegeliano, faz-se essencial apontar o processo de formação da “consciência-para-si” e, posteriormente, destacar o trabalho nesse movimento que leva à construção do que Hegel designa de “Espírito Absoluto”.

5.1 A formação do “Espírito Absoluto”

Para Brochado (2010), na filosofia hegeliana, a formação da liberdade não se dá apenas no processo abstrato do “conhecer”, mas também nas relações que os homens estabelecem entre si no curso da história. Essa concepção de Hegel enaltece o conceito de atividade/ação, ao visar estabelecer uma unidade entre o processo abstrato da razão - do pensamento - e da atividade/ação na formação do conhecimento. Segundo tal concepção, o ser humano se distingue dos demais pelo ato de pensar. No entanto, o homem, ao pensar a realidade, também se transforma (ação).

Porém, para se conhecer e conhecer a realidade, não basta a abstração centrada no próprio “eu”. É necessário que a consciência – razão humana – exteriorize-se, negando-se, conheça outras coisas que não a si própria e retorne a si mesma.

Em um primeiro momento da formação do conhecimento, a consciência forma uma certeza subjetiva da realidade que lhe é externa, através da sensibilidade. Nesse primeiro momento, a consciência formula uma verdade abstrata, ou certeza ingênua, a partir da cisão entre ela – sujeito do pensamento – e o objeto que lhe é exterior. Sem refletir sobre si mesma, uma vez que a consciência não se coloca como próprio objeto a ser refletido, ela compreende que a certeza está no objeto refletido.

Em outras palavras, a consciência idealiza o objeto, crendo possuir a certeza deste em si mesma. “O lugar da verdade do objeto passa a ser o discurso do sujeito, que é também o lugar do automanifestar-se (sic) ou do autoreconhecer-se (sic) – da experiência, em suma – do próprio sujeito.” (VAZ, 2002, p. 189). Nesse processo de conhecer um objeto que lhe é exterior, a consciência forma a certeza de si mesma ou “consciência-de-si”.

Mas para a “consciência-de-si” tudo que lhe é exterior é um objeto, inclusive outros seres vivos e outras “consciências-de-si”. E, ao se relacionar com os objetos exteriores, a “consciência-de-si” deseja-os e os consome. Desejo, segundo Brochado (2010), é a negação da independência do objeto em relação à “consciência-de-si”. Como a certeza do objeto, para a “consciência-de-si”, está nela mesma, esta crê que o objeto somente existe em função dela. Mas ao consumir o objeto, a “consciência-de-si” passa a desejar outro, consumindo-o e

desejando outro, infinitamente.

O objeto somente torna-se permanente quando não é consumido, por isso a “consciência-de-si” busca um conhecimento mais concreto que somente é encontrado em outra “consciência-de-si” que não pode ser consumida. Ao se deparar com outra “consciência-de-si”, a primeira se reconhece na outra e busca conhecer-se, colocando-se como objeto exterior a ela mesma a ser refletido, ao mesmo tempo em que é sujeito que reflete.

Mas ao se identificarem uma na outra, as “consciências-de-si” se negam reciprocamente, e travam uma luta de vida e de morte pelo reconhecimento de si. Somente o reconhecimento recíproco, que é a conquista da igualdade entre as consciências, possibilita o conhecimento absoluto.

No pensamento hegeliano, o reconhecimento recíproco das consciências, ou o estabelecimento da igualdade entre elas, ocorre por meio de um processo dialético, em que o trabalho desempenha um papel essencial.

5.2 A dialética do reconhecimento: o trabalho e o “reconhecimento recíproco”

Para Battaglia (1958), Hegel já havia sido influenciado pela filosofia iluminista e pelos conceitos valorativos do trabalho imprimidos pelo protestantismo e estes se expressaram no desenvolver de seu pensamento filosófico, especialmente na descrição do modo pelo qual a “consciência-de-si” busca o reconhecimento. No presente tópico, se buscará narrar tal movimento dialético, utilizando-se a descrição de Brochado (2010).

Conforme foi demonstrado anteriormente, para que o conhecimento se torne absoluto, primeiramente a consciência consome o objeto, negando-o em sua independência. Nesse momento a consciência possui uma certeza absoluta de si e comporta-se como ser único, que se basta em si mesmo. É “consciência-de-si” que exclui totalmente o outro - que para ela é objeto sem essência - e tudo consome imediatamente.

Buscando a permanência do objeto, a “consciência-de-si” exterioriza-se e transforma-se em objeto, negando-se enquanto “consciência-de-si” e transformando a certeza ingênua - construída abstrata e subjetivamente - em verdade contida nela, enquanto objeto. Ao se exteriorizar, a “consciência-de-si” descobre outro extremo, idêntico a ela, mas que ao mesmo tempo, é diferente, pois é outra.

A duplicação da “consciência-de-si” inaugura um terceiro momento. No processo de exteriorização, a “consciência-de-si” perde-se em sua essência porque encontra-se em outra, idêntica a ela. Ao se deparar com a outra, a “consciência-de-si”, para adquirir a certeza de si,

suprime a outra, que é ela mesma, suprimindo a si mesma. Como a supressão da outra é dupla, a “consciência-de-si” retorna a si mesma, pela supressão do seu “ser-outro”. Porém, ao voltar para si e suprimir seu ser no outro, ela torna livre novamente a outra.

Hegel utilizou a metáfora do senhor e do escravo para descrever a dialética do reconhecimento recíproco entre as “consciências-de-si”, destacando o valor-trabalho como essencial neste processo. É importante ressaltar, como lembra Vaz (2002), que a metáfora utilizada por Hegel não descreve um período histórico, e sim o processo de reconhecimento mediado pelo trabalho, conforme a seguir será demonstrado.

Pela luta de vida e morte as “consciências-de-si” reivindicam sua identidade e reconhecimento. Mas, ao lutarem, elas colocam em jogo dois valores essenciais: a vida e a liberdade. Sem vida, elas não podem ser reconhecidas e conquistar a liberdade, mas sem liberdade, elas não são “consciências-de-si”.

A luta tem que preservar a vida para a construção da liberdade. Porém, apenas a sobrevivência material – vida – não confere a humanidade, ou seja, o reconhecimento como ser livre e não objeto a ser conhecido e consumido.

Na luta, o vencedor preserva a vida do vencido, mantendo possível o seu próprio reconhecimento pela “consciência-de-si” derrotada. A “consciência-de-si” vencida, por sua vez, opta pela vida em troca de sua liberdade, pois sem a vida não lhe será possível construir o reconhecimento. A “consciência-de-si” vencida e dependente – escravo – não pode mais fruir das coisas da natureza, vez que a fruição é dada a “consciência-de-si” vencedora e independente - senhor – em troca da manutenção da vida. O escravo torna-se então “consciência-para-outro”.

Privado da fruição das coisas, o escravo não mais as deseja e consome. O escravo então estabelece com as coisas uma relação de trabalho, vez que produz materialmente o necessário para ser consumido pelo senhor. Privado do consumo imediato das coisas, o escravo as transforma para o senhor, alienando-se, exteriorizando-se, deixando de ser uma “consciência-de-si” para se tornar “consciência-para-outro”.

Esse processo gera uma contradição, pois a “consciência-de-si” independente – senhor – torna-se dependente do trabalho do escravo para fruir das coisas da natureza. Ou seja, para manter-se vivo e afirmar sua própria liberdade, o senhor depende de outra “consciência-de-si”. E, para manter-se independente, o senhor tem que reconhecer o escravo como “consciência-de-si” e não mais como objeto, pois somente uma “consciência-de-si” pode reconhecer outra.

O senhor somente pode buscar reconhecimento em outra “consciência-de-si”, mas ao

negar o escravo como “consciência-de-si” e coisificá-lo, não poderá obter reconhecimento advindo da coisa. Para ser reconhecido por outra “consciência-de-si”, o senhor tem que reconhecer a “consciência-de-si” do escravo.

O escravo, pelo produto do seu trabalho, vê-se no senhor. O trabalho, de acordo com Santos (1993), é o primeiro momento da saída de si na dialética do reconhecimento, pois é por meio do trabalho que o pensar se torna objetivo. O escravo é o elemento mediador entre o senhor e a natureza, pois é o escravo que a transforma, que imprime a subjetividade no objeto externo da natureza que o senhor consumirá. Mas o senhor também é o elemento mediador entre o escravo e a natureza, pois sem a dominação, o escravo não retardaria o consumo e não efetuaria o trabalho.

O senhor, dependente do escravo, coloca-se para fora de si e se vê no escravo, reconhecendo a “consciência-de-si” do escravo. Ocorre o duplo reconhecimento das “consciência-de-si”, estabelecendo-se a igualdade entre elas, o que gera sua liberdade. Mas esse movimento dialético somente é possível pelo trabalho que possibilita ao escravo transformar o mundo e se transformar, obrigando ao senhor reconhecer a sua “consciência-de-si”.

Segundo Santos (1993), para a filosofia de Hegel, é no trabalho que se realiza a passagem da mera posição teórica para a (re)produção real do homem, quando este completa a produção de si mesmo, a partir da saída e do retorno a si, como sujeito consciente e educado, pelo trabalho. Trabalho é então a disciplina, que reprime o desejo e permite a liberdade.

Na dialética do senhor e do escravo, o trabalho é apresentado sob duas perspectivas: uma pessimista, outra otimista. Ao mesmo tempo em que o trabalho é sujeição, violência, não reconhecimento do escravo, ele é mediação que permite o retorno da consciência a si mesma, além de permitir reconhecimento do outro e a liberdade.

5.3 Trabalho social e a construção do “Estado Ético”

No pensamento hegeliano, o trabalho é o fazer de todos, o meio pelo qual o homem supera o “reino das necessidades ou carências”, instrumento que estabelece a igualdade na sociedade civil, suprimindo dialeticamente a servidão e a dominação. Mas qual é o trabalho exaltado por Hegel?

Inicialmente, para tentar responder a essa indagação, é importante frisar que a filosofia moderna lançou todos os seus esforços na busca da exaltação do sujeito. Hegel, ao contrário, busca enfatizar o conhecer universal, produzido por meio da relação com o outro. Para Hegel,

a cultura só pode ser obra do Espírito, que é a razão de todos em uma totalidade. Talvez se possa dizer que Hegel tenta fundir o subjetivismo individualista do idealismo alemão com a concepção do público, tão cara à filosofia clássica grega.⁸

Para Santos (1993), na *Fenomenologia do Espírito*, Hegel enfatiza a repressão ao consumo imposta pelo senhor ao escravo como um dos elementos que propiciam a educação pelo trabalho. Ao fazer isso, Hegel parece indicar que o trabalho individual, que tudo consome imediatamente, impede a formação de excedentes e de riquezas, pois tão logo sejam satisfeitas as necessidades imediatas, o trabalho cessa.

Quando o homem satisfaz apenas necessidades básicas está submetido à natureza. Quando estabelece um sistema de relações universais, por meio do pensamento e das ações inteligentes, a natureza se submete ao homem, permitindo-o sair do “reino das necessidades ou carências”, alcançando a liberdade.

[...] o homem é o ser que consegue transformar o hábito ético em segunda natureza, ao impor-se pela disciplina do trabalho um domínio sobre sua natureza animal, de forma a tornar-se um ser de cultura. A educação é o processo de formação de si do sujeito livre. (SANTOS, 1993, p. 40).

Além disso, “[...] na mediação com os demais que trabalham, o trabalho de um é o trabalho de todos, porque só encontra a sua razão de ser, seu fundamento e existência, na totalidade do trabalho realizado na sociedade, isto é: o trabalho é trabalho social.” (SALGADO, 1996b, p. 370).

Na sociedade civil, descrita por Hegel, os indivíduos produzem para a comunidade, a fim de satisfazer suas necessidades de vida. A coisa trabalhada não é produzida apenas para o consumo imediato, ela é trocada em virtude da complexidade da sociedade e da divisão do trabalho. Ou seja, a sociedade civil nada mais é do que a sociedade burguesa, onde os indivíduos satisfazem suas necessidades e criam dependência e reciprocidade a partir do trabalho.

Mas na sociedade civil a essência ainda está no individual. Embora a riqueza social seja construída por meio de uma relação recíproca de necessidades e satisfações – relação, portanto, coletiva –, ela não é partilhada racionalmente, segundo critérios de contribuição ou aptidão, por exemplo. A riqueza social é distribuída por contingências relacionadas à

⁸ Tal reflexão foi sugerida por Ernane Salles da Costa Júnior, mestre em Teoria do Direito pelo programa de pós-graduação em Direito da PUC Minas, em algumas prazerosas conversas durante o ano de 2010, na Praça do Coreu.

propriedade justificada pela ocupação. A sociedade civil é desigual, pois sua existência baseia-se no jogo de interesses que a mantém.

Mas como então superar a desigualdade da sociedade civil? Salgado (1996) elucida que as desigualdades, no sistema hegeliano, seriam superadas dialeticamente, a partir da integração do indivíduo no sistema das necessidades. Tal integração se daria por meio da participação dos indivíduos que exercem a mesma atividade ou trabalho em associações, onde eles afirmariam sua igualdade.

Tais associações representariam os interesses das classes, compreendidas por Hegel como o natural agrupamento dos indivíduos em função das necessidades sociais que geram a divisão e a simplificação do trabalho. Ou seja, associações criadas a partir das profissões. Porém, ao contrário de Marx, Hegel não via antagonismos as classes, bem como não supunha uma hierarquia entre as mesmas.

A sistemática dialética desenvolvida por Hegel, segundo Vaz (2002), concebe o processo histórico de formação do mundo da cultura que culmina na afirmação racional da liberdade por meio do Estado e do Direito, como forma de existência política construída por um consenso plenamente racional. E o trabalho livre é a fonte de organização econômica e jurídica dessa sociedade.

Em um primeiro momento, na sociedade civil, o Estado Liberal é um administrador das particularidades que se fixam umas ao lado das outras, em um sistema em que o trabalho é social e individual, e os indivíduos satisfazem suas necessidades individuais reciprocamente, criando um sistema de mútua dependência. Esse é o momento econômico, definido pelo trabalho livre e o Direito Privado. Mas o Estado idealizado por Hegel é o “Estado Ético”, racional, que visa atender ao princípio da justiça social.

Hegel também efetua críticas à crescente mecanização do trabalho de sua época. Ao deixar de ser destinado à satisfação imediata de uma carência individual e se tornar meio de satisfazer a totalidade de carências, por meio do trabalho social, o trabalho coloca-se como universal. Porém, apesar de satisfazer cada vez mais necessidades, a mecanização do trabalho diminui seu valor, limita as habilidades individuais, impedindo o reconhecimento do homem no objeto trabalhado e gerando desigualdades sociais, a partir da repartição injusta da riqueza produzida.

Para Losurdo (1998a), com isso Hegel critica a ideia do mercado como algo virtuoso em si mesmo, apontando sua capacidade destrutiva e compreendendo que os direitos materiais são irrenunciáveis, uma vez que a desigualdade anula a liberdade concreta ao criar situações de extrema necessidade.

Mas ao pensar a história como progresso da consciência, em que o reconhecimento recíproco instaura a igualdade e a liberdade, no consenso em torno de uma razão universal, Hegel teria negado o papel do homem enquanto sujeito histórico transformador, estando aí uma das bases de questionamento do pensamento hegeliano efetuado por Marx (2006), como será visto no próximo tópico.

6. O trabalho no pensamento marxiano

O valor-trabalho é a base estrutural do pensamento marxiano que foi profundamente influenciado pela filosofia de Hegel, o materialismo de Feuerbach, a economia política inglesa e o socialismo francês.⁹ Devido ao limite do presente estudo, pretende-se apenas delinear os conceitos mais elementares à compreensão do trabalho como instrumento de formação da consciência coletiva dos trabalhadores ou, como denomina Karl Marx (2001), transformação da “classe-em-si” em “classe-para-si”.

6.1 Breves apontamentos sobre a filosofia marxiana

Muitos autores, sem efetuarem uma leitura mais detalhada da obra deixada por Marx, afirmam que ele negara, por completo, a dialética hegeliana. No entanto, o próprio Marx, no prefácio à segunda edição de *O Capital* (1873), desfaz esse equívoco ao afirmar:

Confessei-me, então, abertamente discípulo daquele grande pensador, [...]. A mistificação por que passa a dialética nas mãos de Hegel não o impediu de ser o primeiro a apresentar suas formas gerais de movimento, de maneira ampla e consciente. Em Hegel, a dialética está de cabeça para baixo. É necessário pô-la de cabeça para cima, a fim de descobrir a substância racional dentro do invólucro místico. (MARX, 1873, p. 29).

No entanto, para Marx e Engels (2005), a história é concebida por Hegel de modo idealista, como um momento de puro pensamento abstrato. Segundo tais autores, os pensamentos dominantes de uma determinada sociedade, em um certo período histórico, são os pensamentos da classe dominante, que é aquela que detém os meios de produção. “As idéias (sic) dominantes são apenas a expressão ideal das relações materiais dominantes, as

⁹ A influência do pensamento francês na teoria marxiana será abordada, oportunamente, no capítulo 5.

relações materiais dominantes concebidas como idéias (sic);” (MARX; ENGELS, 2005, p. 63). Sendo assim, são os homens que produzem as idéias e não o contrário.

Para Lyra Filho (1983), seguindo o materialismo de Feuerbach, Marx inverteu o método dialético proposto por Hegel. Contra a história abstrata do sistema hegeliano, propôs uma história real, da autocriação do homem pela atividade material: o trabalho, partindo deste para sua análise. Assim, Marx apresentou uma dialética centrada em objetos reais, contrária à dialética mística de identidade hegeliana entre sujeito e objeto.

Apoiando-se no materialismo de Feuerbach, que compreendia que as idéias, as representações e os conceitos são meros produtos da consciência, Marx propôs que a análise dialética tem que partir do real, dos movimentos históricos concretos, em que a autotransformação do homem pelo trabalho possibilita a transformação social. Contrariando a concepção idealista de Hegel sobre a história, na qual o homem não possui um papel transformador consciente, Marx compreendeu que “a sociedade atual não é um ser petrificado, mas um organismo capaz de mudar, constantemente submetido a processos de transformação.” (MARX, 1867, p. 19).

A dialética proposta por Marx parte da distinção entre o momento positivo da alienação¹⁰ - quando o homem se reconhece em suas obras - e o momento negativo do estranhamento - degradação ocasionada pela propriedade privada, quando o homem deixa de se reconhecer em suas obras, tendo sua essência – trabalho - contraposta e negada por sua existência social.

Segundo Lyra Filho, como a filosofia contemplativa de Feuerbach não se propunha a realizar transformações sociais, Marx dedicou-se ao estudo da economia política inglesa, buscando compreender as fontes de estranhamento - exploração do trabalho -, a fim de apontar meios de sua superação, o que fez influenciado pelas concepções dos socialistas franceses, conforme será visto a seguir. (LYRA FILHO, 1983).

6.2 Trabalho: essência humana e fonte de estranhamento

Para Marx, o ser humano tem ideado, em sua consciência, a configuração que quer imprimir ao objeto do trabalho, antes de sua realização. Isso o difere essencialmente dos

¹⁰ Alienação é a exteriorização da consciência humana, o modo pelo qual o sujeito imprime a sua subjetividade no objeto, o que ocorre por meio do trabalho, de acordo com a própria filosofia hegeliana. Marx utiliza esse conceito elaborado por Hegel, mas acrescenta uma nova forma de alienação em sua análise: a alienação negativa ou estranhamento. Esse tema será abordado no próximo tópico.

outros animais, uma vez que os seres vivos alteram a natureza¹¹, mas somente o homem modifica-a e domina-a, por meio de uma ação conscientemente idealizada: o trabalho.

Uma aranha executa operações semelhantes às do tecelão, e a abelha supera mais de um arquiteto ao construir sua colméia. Mas o que distingue o pior arquiteto da melhor abelha é que ele figura na mente sua construção antes de transformá-la em realidade. No fim do processo do trabalho aparece um resultado que já existia antes idealmente na imaginação do trabalhador. (MARX, 2006b, p. 211-212).

O animal produz apenas aquilo que necessita imediatamente para si ou para sua cria; produz unilateralmente. O homem produz universalmente; produz mesmo livre da carência física e só produz - primeira e verdadeiramente - na sua liberdade com relação à carência imediata para si mesmo.¹²

Mas quando se dá a produção humana livre? Marx acreditava que essa somente ocorreria quando os antagonismos de classes fossem superados. Em outras palavras, quando o trabalho deixasse de ser estranhado, deixasse de ser uma prisão. E isso somente seria possível com uma profunda transformação social que seria efetuada pelo viés revolucionário, sendo o proletariado o agente histórico transformador que levaria a cabo tal transformação.

Porém, antes de adentrar no tema da superação da sociedade baseada no trabalho estranhado, é importante conhecer a interpretação negativa do trabalho, elaborada por Karl Marx.

Primeiramente é importante fazer uma distinção. Normalmente, como advertem Ricardo Antunes (2003) e Celso Frederico (1995), os tradutores de Marx confundem os termos alienação e estranhamento, dando-lhes o mesmo significado.

A palavra *entäusserung* significa alienação ou exteriorização que implica a objetivação da atividade trabalho. Ela não pode ser eliminada do contexto histórico do *fazer-se homem* do homem. Alienação é a exteriorização da potência transformadora do trabalho humano, ou seja, é a atividade criativa que permite a transformação dos objetos. Em outras palavras, é a forma pela qual a essência humana – trabalho - se manifesta e se plasma em um objeto que passa a possuir existência externa ao próprio trabalhador.

Quando Marx utiliza o termo *entfremdung* dá-lhe um sentido negativo forte. Desta forma, sua melhor tradução seria estranhamento, uma forma específica de exteriorização do

¹¹ Os animais podem efetuar ações planejadas, como uma “emboscada” a uma presa numa caçada, mas o fazem seguindo instintos que visam suprir suas necessidades imediatas.

¹² Aqui se pode notar uma referência indireta à ideia de superação do “sistema de necessidades e carências” que, em Hegel, seria superado pela sociedade civil e pelo Estado Ético, conforme já foi abordado anteriormente.

trabalho humano, em especial sob o domínio do trabalho assalariado no capitalismo. Trabalho estranhado seria então a transformação do fruto do trabalho em elemento subordinado à troca e à propriedade privada.

Ora, o produto do trabalho é a consciência humana que se fixou em um objeto (objetivação, alienação do trabalho). O trabalho estranhado retira isso do produtor imediato - trabalhador -, pois lhe arranca o produto. Desta forma, o homem deixa de poder contemplar a si mesmo e o mundo que criou.

Talvez pode-se abstrair das obras de Marx que a relação essencial do trabalho é a relação do trabalhador com o seu produto. No capitalismo o produto é externo ao trabalhador, não lhe pertence, é apropriado pelo não produtor – detentor dos meios de produção. Assim, o trabalhador se nega no trabalho, sente-se infeliz. O trabalhador só se sente junto a si quando fora do trabalho e sente-se fora de si quando está trabalhando. Seu trabalho não é voluntário, é forçado.

Celso Frederico (1995) explica que, na teoria marxiana, a exterioridade do trabalho, no capitalismo, aparece para o trabalhador como não sendo seu próprio, mas de outro. O produto não lhe pertence e o trabalhador, no trabalho, pertence a outro. É a perda de si mesmo. Por consequência, o homem só se sente como ser livre em suas funções animais como beber, comer, procriar e em sua função humana – trabalho - sente-se como animal.

Trabalho estranhado converte o trabalho em simples meio de subsistência. O fruto do trabalho não pode mais ser contemplado e livremente disponibilizado pelo real produtor, uma vez que o objeto no qual foi plasmada a essência do trabalhador não lhe pertence. A força de trabalho se torna então mera mercadoria com a finalidade de produção de mercadorias. A forma de realização humana reduz-se à única possibilidade de subsistência do despossuído, o que acarreta a desrealização do ser social.

No capitalismo, o trabalhador, na medida em que produz mercadorias em geral, produz a si mesmo como mercadoria também. O objeto que o trabalhador produz se lhe defronta como um ser estranhado, independente do produtor.

De acordo com Marx (2006a), mercadorias são produtos do trabalho que satisfazem necessidades humanas. Cada mercadoria possui uma determinada utilidade, o que lhe gera um valor de uso que somente se realiza com a utilização ou consumo. O valor de uso é subjetivo, varia de indivíduo para indivíduo. O valor de troca, por sua vez, implica a relação quantitativa entre valores de uso de espécimes diferentes que podem mudar no tempo e no espaço. Por exemplo, o valor de troca de um relógio pode ser, em Belo Horizonte, o equivalente a vinte litros de leite e, em Contagem, o equivalente a trinta litros de leite, mas seu valor de uso

permanecerá o mesmo para o indivíduo em ambas as cidades.

“Na própria relação de permuta das mercadorias, seu valor-de-troca revela-se, de todo, independente de seu valor-de-uso.” (MARX, 2006a, p. 60). No entanto, um produto só possui valor – de uso ou de troca - porque nele está materializado o trabalho humano. Assim, o valor da mercadoria é determinado pelo trabalho nela despendido. Para Marx (2006b), tal valor é medido por meio do tempo de trabalho necessário para criar um produto. Tal medida de tempo possui caráter médio, devendo ser considerado socialmente e não de forma individual.

No capitalismo, a produção visa criar um valor de uso que possua valor de troca. Mas o capitalista busca um valor de troca que seja superior ao conjunto das mercadorias que necessitou para produzir, ou seja, valor superior aos custos da produção – meios de produção e força de trabalho. A produção capitalista então busca a criação de um valor excedente, denominado por Marx (2006b) de mais-valia.

Mais-valia corresponde à diferença entre o valor da mercadoria e os custos da produção, inclusive o custo com o trabalho. No capitalismo, o trabalhador recebe apenas o necessário para manter-se vivo e à sua família. Esse valor corresponde apenas à parte do trabalho executado – trabalho necessário. No restante do tempo trabalhado, o sujeito continua produzindo, sem remuneração, efetuando trabalho excedente. Este trabalho produz um determinado valor denominado mais-valia, base do lucro do capitalista. Quanto maior a produção, motivada por inovações tecnológicas e/ou pelo aumento da jornada, maior será a extração de mais-valia, pois a remuneração do trabalhador não aumenta proporcionalmente.

Nas sociedades capitalistas, o valor de uso – o produto do trabalho concreto, útil – não serve para a satisfação das necessidades do trabalhador, pois o trabalhador não produz para si. A essência do trabalho concreto consiste em satisfazer as necessidades do não possuidor. O produtor imediato – trabalhador - não tem nenhuma relação com os valores de uso por ele produzidos, ou seja, os produtos úteis à existência humana, produzidos pelo trabalho, são transformados em mercadorias e para assim se transformarem são apropriadas pelo não produtor, detentor dos meios de produção.

Mas as mercadorias possuem uma forma comum de valor que é a forma dinheiro. No capitalismo, o produtor imediato – trabalhador – troca seu trabalho por salário em dinheiro. Desta forma, o trabalho torna-se também mercadoria.

A atividade produtiva dominada pela fragmentação e isolamento capitalista, em que os homens são atomizados, não realiza adequadamente a função de mediações entre o homem e a natureza porque reifica (coisifica) o homem e as relações, além de reduzir o trabalhador a um estado animal natural. No lugar da consciência social tem-se o culto à privacidade, à

idealização do indivíduo, tomado abstratamente. O trabalho como atividade vital, momento de identidade entre o indivíduo e a sociedade, no capitalismo torna-se uma forma de estranhamento do trabalho, em que as relações sociais estabelecidas entre os produtores assumem a forma de relação entre os produtos do trabalho.

Uma consequência imediata de o homem estar estranhado do produto do seu trabalho é o estranhamento do homem pelo próprio homem. Na relação do trabalho estranhado, cada homem considera o outro segundo o critério e a relação na qual ele mesmo se encontra como trabalhador.

Ao se relacionar com o produto de seu trabalho objetivado, enquanto objeto estranhado, independente, hostil e poderoso, o trabalhador relaciona-se com outro homem como senhor deste objeto, portanto inimigo. Caso se relacione com a atividade como não livre, então se relaciona com ela como domínio, violência.

Para Marx, o ser da classe operária encontra-se em contradição gritante com sua essência e isso não é uma fatalidade à qual os trabalhadores devem se resignar. Somente a ação prática dos trabalhadores demonstra o sentido de sua luta: colocar o seu ser em concordância com a sua essência.

Mas o caminho que leva ao encontro do trabalhador com sua essência não é um caminho fácil; ele implica a sua transformação, que será analisada no próximo tópico.

6.3 Transformação da “classe-em-si” em “classe-para-si”

Utilizando do método dialético, Marx analisa as condições para a emancipação dos trabalhadores, compreendendo que a condição elementar necessária é o fim do trabalho estranhado, o que somente ocorreria com o fim da propriedade privada dos meios de produção.

No entanto, o intuito do presente tópico não é analisar as condições para a alteração social na forma revolucionária proposta por Marx, e sim buscar compreender sua definição da classe trabalhadora. Definição essa que pode auxiliar a compreensão do próprio sindicalismo como algo que transpõe as barreiras jurídicas.

É importante ressaltar que a perspectiva deste texto não é compreender o sindicato apenas como uma instituição estabelecida pela ordem jurídica, mas sim como uma forma de organização dos trabalhadores capaz de propiciar transformações sociais. Desta forma, será adotado o conceito de organização da classe trabalhadora proposto pela filosofia marxiana e as concepções dela resultantes.

Para tanto, tal reflexão será iniciada com a seguinte indagação: o que é classe trabalhadora e como ela pode defender seus interesses? Para conseguir enfrentar tal questão, inicialmente é necessário tentar delinear o conceito de classe da filosofia marxiana, conceito este que se encontra disperso na obra de Marx, mas que ainda assim pode ser apontado.

Analisando a situação política da França em 1848, Marx compreendeu que:

Os pequenos camponeses constituem uma imensa massa, cujos membros vivem em condições semelhantes mas sem estabelecerem relações multiformes entre si. Seu modo de produção os isola uns dos outros, em vez de criar entre eles um intercâmbio mútuo. [...] Mas na medida em que existe entre os pequenos camponeses apenas uma ligação local e em que a similitude de seus interesses não cria entre eles comunidade alguma, ligação nacional alguma, nem organização política, nessa exata medida não constituem uma classe. (MARX, 1997, p. 127-128).

Abstrai-se que a formação da classe resulta de um intercâmbio das relações produtivas e dos interesses comuns. Mas se no capitalismo os trabalhadores são isolados devido ao estabelecimento de relações puramente monetárias que negam a essência humana, como se forma a classe trabalhadora?

Para Marx é a própria indústria capitalista que propicia a formação da classe trabalhadora:

A grande indústria aglomera num único lugar uma multidão de pessoas desconhecidas umas das outras. A concorrência divide os seus interesses. Mas a manutenção do salário, esse interesse comum que possuem contra o patrão, reúne-as num mesmo pensamento de resistência – coligação. Por isso, a coligação tem sempre um duplo objetivo, o de fazer cessar a concorrência entre os operários, para que possam fazer uma concorrência geral ao capitalista. (MARX, 2006c, p. 150).

Marx (2006c) compreende que a dominação do capital possibilita a criação de uma massa de indivíduos com interesses comuns. Nesse momento, ao se identificarem em outros trabalhadores, com os mesmos interesses, os indivíduos produtores percebem-se como “classe-em-si”.¹³ Ao defenderem seus interesses, reconhecendo-os como interesses da classe trabalhadora, formando consciência de classe, cuja organização é expressa por meio de greves, coligações, entre outras variadas formas, transformam-se em “classe-para-si” que

¹³ No pensamento marxiano, a burguesia se constituiu enquanto classe durante o feudalismo. Para aprofundamento, sugere-se o estudo (MARX, 2006c).

trava uma luta política. Ou seja, a classe trabalhadora transforma-se concretamente nos processos históricos, nas ações que engendra. Ela “[...] não surgiu tal como o sol numa hora determinada. Ela estava presente ao seu próprio fazer-se.” (THOMPSON, 2004, p. 9).

Apesar da definição de classe de Marx (2006c) focar-se apenas no aspecto econômico, a sua própria visão sobre o proletariado, enquanto agente revolucionário, descrita no *Manifesto Comunista* (2001), demonstra que não importa a forma de organização institucional, a luta dos trabalhadores é social e também política, pois visa não somente as melhorias nas condições de trabalho, mas também a emancipação da classe.

Mas será que o pensamento totalizador de Marx, que enxerga a classe operária como um todo homogêneo, se adequa a sociedade do século XXI? Como lembra Konder (1992), Karl Marx era um homem do século XIX e, como qualquer outro, era influenciado pela visão de mundo de sua época. Considerando tal fato, não seria necessário adaptar as ideias marxianas à sociedade de hoje, que possui parâmetros distintos?

Obviamente o caminho da classe trabalhadora é cheio de avanços e retrocessos, mas não se pode concluir que os sonhos e utopias se findaram e nem que as lutas e construção de direitos acabaram. Atualmente, o conceito da classe trabalhadora que se identifica e trava uma luta política não pode limitar-se a uma instituição com base de representação – tanto territorial, quanto de identificação de ofício – pré determinada por interesses homogêneos. Os interesses da classe trabalhadora são universais, porém complexos e diversificados, tanto quanto deve ser sua luta. E tanto quanto é maleável hoje a forma de organização do capital, deverá ser a dos trabalhadores.

7. Considerações finais

A ideia elementar das pesquisas desenvolvidas por Márcio Túlio Viana sugere que, para as entidades sindicais readquirirem representatividade, elas devem se adaptar ao mundo heterogêneo, flexível, múltiplo e complexo do século XXI.

O presente trabalho parte também desta concepção, motivo pelo qual reconhece que os conceitos marxianos são de extrema importância, mas devem ser adaptados para a realidade atual, onde não existe mais uma classe operária industrial homogênea, e sim trabalhadores que estão dispersos em vários setores econômicos e no próprio espaço produtivo, executando tarefas distintas e que trazem consigo anseios diversificados que muitas vezes extrapolam a relação salarial.

Resgatar a importância do valor-trabalho, incorporando outros valores sociais de

extrema importância, pode ser importante alternativa para que o sindicato consiga resgatar sua legitimidade social, abandonando o corporativismo que tanto o marcou no século XX, por meio da incorporação de valores públicos mais amplos.

REFERÊNCIAS

- ANTUNES, Ricardo. Trabalho e estranhamento. In: ANTUNES, Ricardo. **Adeus ao trabalho?**: ensaios sobre as metamorfoses e a centralidade do mundo do trabalho. 9. ed. São Paulo: Cortez, 2003, p. 123-136.
- BATTAGLIA, Felice. **Filosofia do trabalho**. Trad. de Luís Washington Vita e Antônio D'Elia. São Paulo: Saraiva, 1958. 338 p.
- BRANDÃO, Junito de Souza. Hesíodo, trabalho e justiça: teogonia, trabalhos e dias. In: BRANDÃO, Junito de Souza. **Mitologia grega**. 2Petrópolis: Vozes, 2009a. Cap. VIII, p. 155-192. v. 1.
- BRANDÃO, Junito de Souza. Heracles e os doze trabalhos. In: BRANDÃO, Junito de Souza. **Mitologia grega**. 15. ed. Petrópolis: Vozes, 2009b. Cap. III, p. 93-155. v. 3.
- BROCHADO, Maria. A dialética do reconhecimento em Hegel. In: SALGADO, Joaquim Carlos; HORTA, José Luiz Borges. (Coord.). **Hegel, liberdade e Estado**. Belo Horizonte: Fórum, 2010, p. 87-103.
- DELGADO, Maurício José Godinho. Sindicato no Brasil: problemas e perspectivas. In: PEREIRA, Ricardo José Macedo de Britto; PORTO, Lorena Vasconcelos (Org.). **Temas de direito sindical**: homenagem a José Cláudio Monteiro Brito Filho. São Paulo: Ltr, 2011, p. 54-66.
- DEMURGER, Alain. **Os cavaleiros de Cristo**: templários, teutônios, hospitalários e outras ordens militares na idade média: (sécs. XI-XVI). Trad. de André Telles. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2002. 347 p.
- FREDERICO, Celso. **O jovem Marx - 1843-44**: as origens da ontologia do ser social. São Paulo: Editora Cortez, 1995. 212 p.
- KONDER, Leandro. **O futuro da filosofia da práxis**: o pensamento de Marx no século XXI. São Paulo: Paz e Terra, 1992. 140 p.
- LE GOFF, Jacques. **A bolsa e a vida**: economia e religião na idade média. Trad. de Marcos de Castro. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007. 142 p.
- LYRA FILHO, Roberto. **Karl, meu amigo**: diálogo com Marx sobre o direito. Porto Alegre: Fabris, 1983. 95 p.
- LOSURDO, Domenico. Hegel e a tradição liberal: duas leituras contrapostas da história. In: LOSURDO, Domenico. **Hegel, Marx e a tradição liberal**: liberdade, igualdade, Estado. Trad. de Carlo Alberto Fernando Nicola Dastoli. São Paulo: UNESP, 1998a. Cap. 5, p. 151-193.
- LOSURDO, Domenico. O intelectual, a propriedade e a questão social. In: LOSURDO, Domenico. **Hegel, Marx e a tradição liberal**: liberdade, igualdade, Estado. Trad. de Carlo Alberto Fernando Nicola Dastoli. São Paulo: UNESP, 1998b. Cap. 6, p. 195-231.
- LOSURDO, Domenico. Hegel, a escola, a divisão do trabalho e a liberdade dos modernos. Trad. de Rosemary Dore Soares. **Educação em Revista**, Belo Horizonte, n. 40, p. 29-60, dezembro 2004.
- MARX, Karl. Prefácio à 1ª edição de o capital. In: MARX, Karl. **O capital**: crítica da economia política – livro primeiro. Trad. de Reginaldo Sant'Anna. 24. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1867, p. 15-19. v. 1.
- MARX, Karl. Prefácio à 2ª edição de O Capital. In: MARX, Karl. **O capital**: crítica da economia política – livro primeiro. Trad. de Reginaldo Sant'Anna. 24. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1873, p. 21-29. v. 1.

- MARX, Karl. O 18 brumário de Luís Bonaparte. In: MARX, Karl. **O 18 brumário de Luís Bonaparte e cartas a Kugelmann**. Trad. de Leandro Konder e Renato Guimarães. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997, p. 21-139.
- MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **Manifesto comunista**: 1848. Trad. de Sueli Tomazini Barros Cassal. Porto Alegre: L&PM, 2001. 131 p.
- MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **A ideologia alemã**: teses sobre Feuerbach. Trad. de Silvio Donizete Chagas. 9. ed. São Paulo: Centauro, 2005. 127 p.
- MARX, Karl. Parte Primeira: mercadoria e dinheiro. In: MARX, Karl. **O capital**: crítica da economia política – livro primeiro. Trad. de Reginaldo Sant’Anna. 24. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006a, p.53-172. v. 1.
- MARX, Karl. Parte Primeira: a produção da mais-valia absoluta. In: MARX, Karl. **O capital**: crítica da economia política – livro primeiro. Trad. de Reginaldo Sant’Anna. 24. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006b, p. 207-358. v. 1.
- MARX, Karl. **Miséria da filosofia**: resposta à filosofia da miséria de Proudhon. Trad. de Paulo Ferreira Leite. 3. ed. São Paulo: Centauro, 2006c. 196 p.
- MÉSZÁROS, István. A gênese da teoria da alienação em Marx. In: MÉSZÁROS, István. **A teoria da alienação em Marx**. Trad. de Isa Tavares. São Paulo: Boitempo, 2006. Cap. II, p. 67-89.
- MÜLLER, Hans-Peter. Trabalho, profissão e “vocação” – o conceito de trabalho em Max Weber. In: MERCURE, Daniel; SPURK, Jan (Org.). **O trabalho na história do pensamento ocidental**. Trad. de Patrícia Chittoni Ramos Reuillard; Sônia Guimarães Taborda. Petrópolis: Vozes, 2005, p. 234-258.
- PLATÃO. **Apologia de Sócrates - banquete**: texto integral. Trad. de Jean Melville. São Paulo: Martin Claret, 2003. 166 p. (A obra-prima de cada autor).
- SALGADO, Joaquim Carlos. O reconhecimento. In: SALGADO, Joaquim Carlos. **A idéia de justiça em Hegel**. São Paulo, Loyola, 1996a. Cap. 8, p. 245-267.
- SALGADO, Joaquim Carlos. A sociedade civil e o trabalho. In: SALGADO, Joaquim Carlos. **A idéia de justiça em Hegel**. São Paulo, Loyola, 1996b. Cap. 11, p. 365-386.
- SANTOS, José Henrique. **Trabalho e riqueza na fenomenologia do espírito de Hegel**. São Paulo: Loyola, 1993. 172 p.
- THOMPSON, E. P. **A formação da classe operária**: a árvore da liberdade. Trad. de Denise Bottmann. 4. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2004, 204 p. v. 1.
- VAZ, Henrique C. de Lima. Senhor e escravo: uma parábola da filosofia ocidental. In: VAZ, Henrique C. de Lima. **Ética & direito**. São Paulo: Landy, Loyola, 2002, p. 183-202.
- WEBER, Max. **A ética protestante e o espírito do capitalismo**: texto integral. Trad. de Pietro Nasseti. 4. ed. São Paulo: Martin Claret, 2009. 235 p. (A obra-prima de cada autor).