

## **Propriedade, capitalismo e subjetividade: o espaço da educação**

**Laurenio Sombra<sup>1</sup>**

**RESUMO:** Este artigo visa refletir filosoficamente sobre o papel da subjetividade no capitalismo, em contraposição à sua condição objetiva, como possibilidade aberta para compreender o espaço possível da educação. Fundamentalmente, visa discutir certas categorias que podem servir de pré-condição para uma educação anticapitalista. Inicialmente, avalia como Marx discute a relação entre subjetividade e objetividade, mostrando a relação dialética entre esses elementos, e particularmente como a natureza se insere nessa relação; em seguida, mostra como ela constitui uma espécie de objetividade aberta materializada no “ser social”, configurada como “pôr teleológico” por Lukács; por fim, como o conceito de propriedade, sobretudo a partir da definição de Maurice Godelier, contribui para essa imbricação no ser social. Em seguida, o artigo reflete sobre o capitalismo, mostrando como ele se insere na relação subjetiva-objetiva e vai constituindo formas específicas de subjetividade, articuladas com formas específicas de expropriação, bem como enfrentamento a elas. É nesse âmbito que é possível refletir sobre o paradoxo de uma educação anticapitalista, realizada por sujeitos já atravessados objetivamente por aquilo que pretendem superar.

**PALAVRAS-CHAVE:** Capitalismo; subjetividade; objetividade; propriedade; educação.

**ABSTRACT:** This article aims to reflect philosophically on the role of subjectivity in capitalism, as opposed to its objective condition, as an open possibility to understand the possible space of education. Fundamentally, it aims to discuss certain categories that can serve as a precondition for an anti-capitalist education. Initially, it evaluates how Marx discusses the relationship between subjectivity and objectivity, showing the dialectical relationship between these elements, and particularly how nature is inserted in this relationship; then, it shows how it constitutes a kind of open objectivity materialized in the “social being”, configured as a “teleological positing” by Lukács; finally, how the concept of property, especially from Maurice Godelier's definition, contributes to this imbrication in the social being. Then, the article reflects on capitalism, showing how it is inserted in the subjective-objective relationship, and constitutes specific forms of subjectivity, articulated with specific forms of expropriation, as well as how to confront them. It is in this context that it is possible to reflect on the paradox of an anti-capitalist education, carried out by subjects already objectively crossed by what they intend to overcome.

**KEYWORDS:** Capitalism; Subjectivity; Objectivity; Property; Education.

Em 2004, o filósofo húngaro Itsván Mészáros ministrou a conferência de abertura do Fórum Mundial de Educação, em Porto Alegre, que resultou no livro *A educação para*

---

<sup>1</sup> Professor Titular de Filosofia da Universidade Estadual de Feira de Santana (UEFS). Doutor em Filosofia pela Universidade Federal da Bahia (UFBA). E-mail: lsombra@uefs.br.

*além do capital*. Nessa conferência, Mészáros nos apresenta um paradoxo: de um lado, a educação é parte fundamental dos mecanismos de reprodução do capital. Afinal, “os processos educacionais e os processos sociais mais abrangentes de reprodução estão intimamente ligados” (2008, p. 25). De outro lado, também é fundamental à *superação* do capital outra forma de educação, o que nos impõe um enorme desafio, afinal de contas ela não paira externamente ao sistema social em que vivemos. Se Marx dizia que “o próprio educador tem de ser educado” (2007, p. 533), ele o é num contexto de reprodução capitalista. Nesse contexto, como granjear a possibilidade de uma educação que tenha como horizonte a superação do capitalismo se os próprios indivíduos que dela participam são/foram conformados nesse sistema social? Qual o espaço de resistência e recriação possível nesse contexto?

A reflexão que se propõe aqui se dá no nível conceitual. Algumas categorias teóricas, em diálogo com o pensamento marxista, podem ser úteis para ao menos delimitarmos nosso espaço de atuação. São perguntas um tanto basilares cujas respostas provisórias visam evitar certas armadilhas talvez mais frequentes do que possamos imaginar: de um lado, certo determinismo que praticamente inviabiliza o campo da ação política e educacional; do outro, certo voluntarismo, que nos remete à ideia de que “basta quereremos” ou “nos unirmos” que a transformação será realizada. Como se verá, uma nova reflexão sobre as categorias da subjetividade e da objetividade (compreendidas dialeticamente) pode contribuir nesse aspecto.

Pensadas estas categorias, podemos nos voltar para outras perguntas igualmente basilares. Compreendida a relação entre subjetividade e objetividade, como o capitalismo se insere nela? O que há de “objetivo” e “subjetivo” nesse sistema social? Nesses termos, se pensarmos uma educação anticapitalista, quais são as aberturas possíveis nesse espaço que frequentemente se apresenta como inexorável?

São discussões dessa ordem que são propostas, e elas são realizadas num âmbito sobretudo filosófico.

### **Subjetividade/objetividade**

*Sujeito e objeto* são dois termos correlatos na filosofia, e só ganham sua plena significação a partir da filosofia moderna, especialmente com Kant. Como se dá essa relação e em que medida ela se estabelece a partir da primazia de um dos polos, esta é uma definição que se transforma a cada formulação filosófica.

Este par conceitual só é possível porque o ser humano é capaz, em alguma medida, de se diferenciar do mundo que o circunda e, assim o fazendo, agir sobre ele, teorizar

sobre ele, transformá-lo a partir de seus propósitos. Nesse contexto, o próprio mundo circundante vai sendo apropriado a partir daquele que o objetiva (doravante, o *sujeito*). Inversamente, é de se esperar que esse próprio sujeito se transforma à medida que essa relação se estabeleça.

A modernidade ocidental testemunhou o desenvolvimento dessa relação num contexto em que a humanidade, e particularmente o próprio Ocidente, foi capaz de avanços consideráveis: revoluções científicas e tecnológicas, colonização de outros povos, desenvolvimento civilizacional e até mesmo religioso, entre outros. Nesse contexto, cada vez mais a relação sujeito-objeto vai sendo pensada tendo o *sujeito* como seu eixo condutor. Se pensarmos Kant (2001) como referência fundamental, toda a realidade passa a ser apreendida como uma articulação de *fenômenos*, intuições e categorias de um sujeito transcendental que processa as diversas apreensões desde a sua estrutura *a priori*, a despeito de qualquer “realidade exterior”. Nesse contexto, o objeto [*Gegenstand* ou *Objekt*] é categorizado pelo sujeito, definido a partir dele. No limite, o ser humano é capaz de lidar com *ideias puras* (como Deus, o mundo, a alma imortal, a liberdade), noções metafísicas inerentes à razão pura.

Hegel, por sua vez, compreende a trajetória humana como uma grande jornada de integração do sujeito e do objeto a partir do sujeito, num desenvolvimento progressivamente sistemático que integra o espírito [*Geist*] de modo cada vez mais amplo. Nesse sentido, ele afirma que “a substância é essencialmente sujeito”, mas que “a substância espiritual (...) deve ser para si como objeto [*Gegenstand*], mas ao mesmo tempo, imediatamente como objeto suprassumido [*aufgehobener*] e refletido em si” (2003, p. 39). Nesse sentido, embora reconheça a importância fundamental do mundo objetivo, Hegel formula um horizonte de pura racionalidade mediada e comandada pelo sujeito.

Em Marx, há uma transformação dessa perspectiva. Não podemos almejar previamente essa plena integração entre sujeito e objeto, pelo simples fato de que o ser humano se insere em um mundo natural (material, mas também biológico) que o antecede e não se subordina plenamente a ele. Assim, esse mundo é antes de tudo *objetivo*, se põe para além das nossas intenções.

Não obstante, é preciso constatar a capacidade humana de diferenciação desse mundo. Nossa capacidade de lidar com ele e, com algum grau de abertura, projetar finalidades que não foram previamente estabelecidas nele. É nesse contexto que desenvolvemos nossa *prática* [*Praxis*], que agimos sobre o mundo e o transformamos.

Nas *Teses sobre Feuerbach*, Marx ressalta esse lado ativo do ser humano, curiosamente vislumbrado mais por idealistas (2007, p. 533) como Fichte, Schelling e Hegel que pelos materialistas. Nesse sentido, “transformar o mundo”, a proposição que conclui as teses, não é apenas uma palavra de ordem, mas um corolário, uma decorrência da nossa capacidade ativa, inclusive de realização de uma *prática revolucionária*, capaz de (2007, p. 534) fazer coincidir a alteração das circunstâncias (do “mundo”) com a automodificação do próprio ser humano, de modo “racionalmente compreendido”. Todos esses elementos remetem para o papel fundamental do sujeito, não isoladamente, mas no bojo de suas relações sociais (Idem, Ibid.).

Esse papel reaparece em Marx muitas décadas depois, de modo bem mais específico, quando ele faz uma definição trans-histórica do trabalho em *O capital*, e mostra que é fundamental a essa atividade basilar da condição humana o desenvolvimento de uma atividade orientada a um fim (2017, p. 256), que só é possível a esse animal que estabelece uma representação [*Vorstellung*] prévia da sua meta, orientando seu processo.

Esta concessão de Marx ao papel do sujeito, tanto nas *Teses sobre Feuerbach* como em *O capital* (e de resto, em toda a sua obra), tem entretanto profunda diferença das formulações idealistas. Em primeiro lugar, porque a atividade humana só ganha materialidade porque ela constitui objetividades, porque um mundo concreto se realiza a partir dela. Ao ressaltar a importância da subjetividade, Marx não faz qualquer enaltecimento à “interioridade” que por vezes se ressalta nela, ao contrário. Já nos *Manuscritos* de 1844, ele afirmava taxativamente:

um ser [*Wesen*] que não seja ele mesmo objeto [*Gegenstand*] fora de si não é nenhum ser objetivo. Um ser que não seja ele mesmo objeto para um terceiro ser não tem nenhum ser para seu objeto, isto é, não se comporta objetivamente. (...) Um ser não objetivo é um não-ser [*Unwesen*] (2010, p. 127).

Usando uma terminologia que posteriormente seria abandonada, a ideia inspirada em Feuerbach de “ser genérico” [*Gattungswesen*] para abordar a condição humana, Marx afirma que (2010, p. 85) “na elaboração do mundo objetivo [é que] o homem se confirma (...) como ser genérico (...), contemplando-se a si mesmo num mundo criado por ele”. Nesse sentido, a própria constituição do sujeito depende da constituição desse mundo objetivo, do que o ser humano *faz*, da sua prática, enfim.

Mas há um segundo aspecto que *materializa* o sujeito marxiano: não é apenas que ele precisa constituir um mundo objetivo, mas a sua prática só se realiza *a partir* de um mundo objetivo, que o antecede. Como nós somos parte da natureza e esta existe independentemente da nossa condição subjetiva, a nossa prática é acima de tudo uma

prática *com a natureza*, que atua e transforma a natureza. Marx destaca esse elemento com muita frequência, em fases muito diferentes da sua produção. Se nos *Manuscritos de 1844*, por exemplo, Marx fala na (2010, p. 85) “elaboração da natureza inorgânica” como elemento fundamental do “engendrar prático de um mundo objetivo”, em *O capital* ele define o *trabalho* como

antes de tudo, um processo entre o homem e a natureza, processo este em que o homem, em sua própria ação, medeia, regula e controla seu metabolismo [*Stoffwechsel*] com a natureza. (...) A fim de se apropriar da matéria natural de uma forma útil para a sua própria vida, ele põe em movimento as forças naturais pertencentes à sua corporeidade [*Leiblichkeit*] (2017, p. 255).

E novamente aponta a circularidade dessa relação, mostrando que “agindo sobre a natureza externa e modificando-a por meio desse movimento, ele modifica, ao mesmo tempo, sua própria natureza” (Idem, Ibid.).

A ideia de *ser social* [ora *Gesellschaftliche Wesen*, como nos *Manuscritos de 1844*, ora *Gesellschaftliche Sein*, como nas *Contribuições à crítica da economia política* ou em Lukács], citada por Marx em determinados momentos e aprofundada filosoficamente pelo Lukács maduro, em certo sentido articula esses três elementos: só há ser social porque há uma subjetividade humana que estabelece continuamente finalidades abertas (uma abertura “teleológica”) em sua prática, caminhos que não estão previamente traçados; do outro lado, só há ser social porque a atividade que o possibilita se realiza a partir da materialidade da natureza, que deverá ser continuamente transformada e metabolizada para que outra realidade seja possível; finalmente, só há ser social porque essa atividade enseja a constituição de um mundo *objetivo* que só é possível em função dos dois fatores, da abertura teleológica e da materialidade ensejada pela relação com a natureza. Este mundo objetivo, como percebeu Lukács (2012, 2013), já não se apreende com as categorias de compreensão da realidade orgânica ou física, exige novas categorias, cada vez mais complexas, e enseja, por sua vez, novas práticas.

Valendo-se do verbo *setzen* (colocar, estabelecer, pôr), Lukács forja o substantivo *Setzung* (o estabelecido, o posto, aquilo que foi colocado) e desenvolve o conceito de “pôr teleológico” [*der teleologischen Setzung*], para pensar este amálgama complexo que corresponde ao ser social. Ele é ao mesmo tempo algo “estabelecido”, objetivo, e “teleológico”, fruto de aberturas e propiciador de aberturas. O *trabalho*, considerado em seu sentido trans-histórico como a atividade humana por excelência de transformação criativa da natureza, é a base ontológica desse processo.

Desse modo, é enunciada a categoria ontológica central do trabalho: através dele realiza-se, no âmbito do ser material, um pôr teleológico enquanto surgimento de uma nova objetividade [*Gegenständlichkeit*]. Assim, o trabalho se torna o modelo de toda

práxis social, na qual (...) sempre se realizam pores [*Setzungen*] teleológicos, em última análise, de ordem material (LUKÁCS, 2013, p. 47).

O que se percebe, portanto, é que subjetividade e objetividade estão profundamente imbricadas em Marx. A objetividade do ser social é realizada a partir de milhões de ações conscientes (e inconscientes) do ser humano, por suas paixões, seus projetos, suas realizações, seus erros, em interação com a natureza e outras objetividades. O resultado dessas ações, entretanto (o “pôr teleológico”) não é plenamente controlável, não representa um objeto passivo sobre o qual fazemos qualquer coisa que quisermos. A compreensão voluntarista desse fenômeno é tão equivocada quanto a compreensão determinista, objetivista.

Esta imbricação subjetividade-objetividade que conforma todo ser social deveria nos convidar a certa reticência em torno de qualquer afirmação simplista acerca da “prioridade das bases materiais” em Marx. Associadas a uma compreensão linear, certas afirmações do filósofo alemão ganharam uma conotação que em tudo perdeu o caráter dialético que elas ensejavam. Por exemplo, no prefácio à sua *Contribuição à crítica da economia política*, Marx diz: “não é a consciência dos homens que determina [*bestimmt*] o seu ser; ao contrário, é o seu ser social [*gesellschaftliches Sein*] que determina sua consciência” (2008, p. 47).

Se considerarmos que nossa subjetividade é atravessada pela consciência, esta frase parece sugerir que o ser social é pura objetividade, pura determinação, sendo a consciência um epifenômeno dela. Compreendida a trajetória do pensamento de Marx, entretanto, isso não faria o menor sentido. O que Marx quer evitar é certo pensamento mágico subjetivista segundo o qual a realidade se faz meramente a partir da nossa consciência, “basta quereremos”. Nesses termos, não se compreende o desafio concreto da jornada humana, em constante relação metabólica com a natureza, e antes de tudo atendendo a imperativos fundamentais, como comer, beber, se abrigar, se vestir e outros (MARX e ENGELS, 2007, p. 33). Essa materialidade, contudo, se dá de forma imbricada com a consciência, com nossa disposição teleológica, e não em oposição a ela. É essa relação imbricada que também permite a Marx (2011, p. 25) afirmar que “os homens fazem a sua própria história; contudo, não a fazem de livre e espontânea vontade, pois não são eles quem escolhem as circunstâncias sob as quais ela é feita, mas estas lhes foram transmitidas assim como se encontram”.

A *objetividade* do ser social se apresenta sob diversos ângulos. Para o pensamento marxista, sempre foi fundamental compreendê-la em movimento, com o conflito interno que o próprio ser apresenta, pensado por Hegel, e depois por Marx, como *contradição*

[*Widerspruch*]. Nesse sentido, o ser social não é uma constituição harmônica, pacificada, mas um processo em constante ebulição, sujeito a potenciais crises e transformações.

Um dos aspectos centrais dessa condição (embora não seja o único) é o modo com o qual o ser social organiza os próprios indivíduos que dele participam, classificando-os, distribuindo-os, atribuindo-lhes diferenciadas posições. O antropólogo marxista Maurice Godelier pensou esse processo a partir de uma ampliação do conceito tradicional de *propriedade*, de modo que ele pudesse abarcar diversos contextos históricos.

Chamamos propriedade a um conjunto de regras abstratas que determinam o acesso, o controle, o uso, a transferência e a transmissão de qualquer realidade social que possa ser objeto de discussão. (...) Formalmente falando, o conceito de propriedade é aplicável a qualquer realidade tangível ou intangível: a terra, a água, uma máscara, os conhecimentos rituais, as fórmulas mágicas secretas que asseguram a fertilidade das plantas ou das mulheres, uma classificação, o nome dos mortos etc. (GODELIER, 1990, p. 100).

Se percebermos essa definição, ela também articula subjetividade e objetividade. Ao tempo que a propriedade é estabelecida por “regras abstratas”, elas se voltam a práticas concretas e realidades materiais: o acesso à terra, à água, a práticas cotidianas, embora também a realidades intangíveis (classificações, o nome dos mortos etc.). Mas cabe acrescentar que a definição de propriedade de Godelier não se volta em geral a indivíduos específicos, mas a conjuntos de indivíduos. Elas não se propõem como regras contingentes, mas “necessárias”, que estruturam uma vida social. Como tal, *classes* de indivíduos vão tendo acesso diferenciado à própria vida social, ao seu papel na transformação metabólica da natureza (“divisão social do trabalho”) e aos benefícios que essas relações estabelecem.

Essas atribuições não são necessariamente pacificadas. A ideia de *luta de classes* remete, nesse sentido, às relações antagônicas (explícitas ou subjacentes) em torno delas. De um lado, o sistema dominante visa consolidar práticas que reforçam as divisões sociais estabelecidas ou mesmo que avancem nessas divisões. De outro, classes não favorecidas a elas reagem, resistem e eventualmente lutam para transformá-las. Essa tensão acaba por contribuir para a dinâmica do próprio ser social; no limite, para a sua transformação.

### **A objetividade/subjetividade do capitalismo**

Em seu livro *A origem do capitalismo*, Ellen Wood define o capitalismo com grande capacidade de síntese:

O capitalismo é um sistema em que os bens e serviços, inclusive as necessidades mais básicas da vida, são produzidos para fins de troca lucrativa; em que até a capacidade humana de trabalho é uma mercadoria à venda no mercado; e em que, como todos os agentes econômicos dependem do mercado, os requisitos da competição e da maximização do lucro são as regras fundamentais da vida. Por causa dessas regras, ele é um sistema singularmente voltado para o desenvolvimento das forças produtivas e o aumento da produtividade do trabalho através de recursos técnicos. Acima de tudo,

é um sistema em que o grosso do trabalho da sociedade é feito por trabalhadores sem propriedade [*propertyless*]<sup>2</sup>, obrigados a vender sua mão-de-obra por um salário, a fim de obter acesso aos meios de subsistência. No processo de atender às necessidades e desejos da sociedade, os trabalhadores também geram lucros para os que compram sua força de trabalho. Na verdade, a produção de bens e serviços está subordinada à produção de capital e do lucro capitalista. O objetivo básico do sistema capitalista, em outras palavras, é a produção e a autoexpansão do capital (2001, p. 12).

Sem dúvidas, o capitalismo vai constituindo uma objetividade, um “pôr teleológico” em larga escala, que nos atravessa a todos, permeia as nossas vidas. Mas, naturalmente, isso é insuficiente. Precisamos entender como ele realiza a imbricação entre subjetividade e objetividade, nos termos descritos anteriormente.

Dissemos que a prática humana parte de um mundo objetivo que o antecede. Isso pode ser compreendido, de dois modos. De um lado, o capitalismo histórico veio de uma série de formações sociais que o antecederam e possibilitaram. Foi preciso uma série de avanços tecnológicos prévios para que a humanidade pudesse lograr cada vez mais a produção de excedentes, grandes revoluções tecnológicas e, com ela, um desenvolvimento cada vez mais consistente de forças produtivas; foram precisos grandes processos de colonização, a começar pela conquista da América, mas também avanços colonizadores sobre o restante do mundo; foram necessárias também grandes divisões hierárquicas anteriores, estruturas sociais que permitiram a concentração de propriedade e, finalmente, um processo prévio de mercantilização.

Mas a história do capitalismo também pode ser contada sob a perspectiva da sua relação com a natureza. O filósofo francês Pierre Charbonnier (2021) fez um grande inventário dessa relação na modernidade. O próprio conceito moderno de *propriedade* tem forte correlação com essa perspectiva. Antes de Locke, o pensador holandês Hugo Grotius, desde seu livro *Mare liberum*, já diferenciava os recursos naturais inapropriáveis (o ar, as águas, o sol, o vento), que portanto devem continuar comuns, daqueles cuja domesticação enseja uma posse exclusiva. Grotius percebe que a domesticação dos animais e das plantas vai proporcionando uma individualização (base da propriedade) que exige um regime jurídico próprio.

Locke (2001) desenvolveu essa noção de modo célebre, assumindo a propriedade como a principal razão de um Estado legítimo. De acordo com seu “Segundo tratado sobre o governo civil”, a propriedade<sup>3</sup> é legitimada em função da transformação da natureza,

---

<sup>2</sup> A tradução brasileira optou por colocar “sem posses”, mas optei por uma adaptação mais literal, sobretudo porque favorecia o diálogo com o conceito de propriedade citado anteriormente.

<sup>3</sup> O conceito de *propriedade* em Locke remete sempre a *propriedade privada*. Para ele o trabalho acrescenta algo à natureza que “excluiu o direito comum dos outros homens” (2001, p. 98). Consolida o que Macpherson chamou (1979) de “individualismo possessivo”.



do *trabalho* [*labour*]. Mas aqui é necessária uma melhor compreensão. O “trabalho”, que já em Locke é tido como fonte fundamental do valor, é associado à arte de “melhorar” a terra. A ideia de melhoramento [*improvement*] não aponta para uma noção trivial na Inglaterra de Locke, nem para o trabalho de um modo geral. Ela sugere um cultivo particular da terra, que a torna cada vez mais produtiva e lucrativa. Como afirma Ellen Wood (2000, p. 21-22),

se lermos o capítulo de Locke sobre a propriedade, veremos com clareza que o que está em questão não é o trabalho enquanto tal, mas a utilização da propriedade de modo produtivo e lucrativo, seu ‘melhoramento’. (...) Terras sem ‘melhoramentos’, terra que não se torna produtiva e lucrativa (...) constituem desperdício e, como tal, estabelecem o direito e até mesmo o dever de aqueles decididos a ‘melhorá-las’ se apropriarem dela.

Locke (2001, p. 106-107) deixa isso bem claro ao dizer que “as várias nações americanas [os povos indígenas, leia-se], que são ricas em terra e pobres em todos os confortos da vida (...) na falta de trabalho para melhorara a terra, não têm um centésimo das vantagens de que desfrutamos”. Esta postura, como mostra Ellen Wood, significava muito mais do que um julgamento moral sobre o “verdadeiro trabalho” ou uma definição teórica acerca do conceito legítimo de propriedade: ela justificava uma *prática de expropriação* que se materializou na Inglaterra dos séculos XVI e XVII, e também na colonização (como sugere a citação das “nações americanas”).

A mesma ética dos melhoramentos podia ser usada para justificar certos tipos de expropriação [*dispossession*] não apenas nas colônias, mas na metrópole inglesa também. Isso nos traz para a mais famosa redefinição de direitos de propriedade: os cercamentos [*enclosure*]<sup>4</sup>. O *enclosure* é frequentemente visto como a privatização e o cercamento [*fencing*] de terras comunais, ou dos ‘campos abertos’ caracteristicamente presentes em algumas regiões do campo inglês. Mas *enclosure* significou, mais precisamente, a extinção (com ou sem cercamento [*physical fencing*] de terras) dos direitos de uso baseados nos costumes dos quais muitas pessoas dependiam para tirar o seu sustento (WOOD, 2000, p. 22).

Como se pode ver, o que estava em jogo era um modo muito particular de apropriação da natureza que, ao mesmo tempo, tinha fortes implicações objetivas e subjetivas. Ao mesmo tempo que a terra era profundamente transformada e a agricultura (antes mesmo da indústria, segundo Wood (2020)) ganhava uma produtividade inédita, uma nova racionalidade se instalava progressivamente, um modo muito particular de se pensar a própria relação sujeito-objeto, com “uma ruptura dos antigos padrões de interação com a natureza na produção das necessidades vitais mais básicas” (WOOD, 2020, p. 13); também novos tipos de sujeitos, como veremos a seguir.

---

<sup>4</sup> Esta noção ganhou relevância definitiva com a célebre discussão de Marx no cap. 24 do livro I de *O capital* sobre a expropriação de terras da população rural, seguida de “legislações sanguinárias” e todo o processo de assujeitamento do novo proletário, de modo que “o capital nasce escorrendo sangue e lama por todos os poros, da cabeça aos pés” (MARX, 2017, p. 830).

Essa relação vai crescendo em escala e qualidade com o desenvolvimento da modernidade. À medida que a indústria revolucionava as forças produtivas, especificamente desde o século XVIII, a utilização de recursos naturais se tornava cada vez mais intensiva. O carvão teve papel fundamental a partir do século XIX, o petróleo a partir do século XX. Charbonnier diferencia (2021, p. 88-89) o “crescimento intensivo”, decorrente sobretudo de uma maior racionalidade da produção, do “crescimento extensivo”, que já exigia incremento constante de energia, “podendo contar dessa vez com o aumento da quantidade bruta de matérias-primas e de energia disponibilizadas ao sistema produtivo e de mercado”, o que “mudou completamente a situação” (p. 89).

Naturalmente, o crescimento extensivo transformou o panorama objetivo das relações sociais capitalistas, remetendo progressivamente os países a lutas incessantes por fontes de energia e de matérias-primas, lutas que ganhavam novas etapas à medida que novas fontes eram descobertas e outras se tornavam inviáveis, ou pouco recomendáveis, seja por sua escassez, seja pelos impactos ambientais que acarretavam.

Esses elementos adquiriram configuração dramática à medida que a humanidade ganhou consciência do alcance desses impactos, partindo dos anos 1970, com o relatório “Os limites do crescimento” do Clube de Roma (CHARBONNIER, 2021), até a discussão da crise climática, que ganhou força entre os anos 1990 e a virada do século, exigindo progressivamente transformações no desenvolvimento produtivo, com implicações geopolíticas, econômicas e militares (YERGIN, 2023).

Esse processo objetivo que acompanhou o desenvolvimento do capitalismo foi concomitante a diversas transformações subjetivas. Já foi citada anteriormente a transformação decorrente de processos de produção cada vez mais voltados a uma racionalidade mercantil e excludente. Essa transformação veio acompanhada de um fortalecimento progressivo do *individualismo*, cada vez mais enaltecido como a marca do homem moderno, sendo o burguês empreendedor uma espécie de avatar dessa marca (SOMBRA, 2022). Mas há outros aspectos igualmente relevantes.

O profundo crescimento econômico que o mundo ocidental vai logrando a partir da revolução industrial possibilita, progressivamente, um ideal de *abundância* até então inédito, que logo será vinculado à própria ideia (também inédita) de *progresso*.

Foi no século XVIII que começou realmente a se concretizar a aliança entre liberdade e crescimento, (...) estabelecendo um vínculo de reforço mútuo entre a conquista da prosperidade pela otimização dos dispositivos de produção e a proteção dos direitos individuais e coletivos pela limitação da arbitrariedade política. (...) Os seres humanos modernos se lançam na aventura do desenvolvimento, que não tardará a se precipitar quando, no fim do século, sua dimensão revolucionária se tornará evidente.

Desenvolver-se, progredir e atualizar sua perfectibilidade se tornam, assim, um imperativo que deve orientar a história e presidir a elaboração de saberes e habilidades investidos de uma nova autoridade. Ora, nesse contexto em que o progressivismo emancipatório se conjuga com uma guerra contra a natureza, a economia emerge como uma das principais produções intelectuais com pretensão de viabilizar e organizar esse programa (CHARBONNIER, 2021, p. 71).

Constitui-se, progressivamente, um novo tipo de sujeito: individualista, orientado por uma racionalidade mercantil, dependente de um ideal de abundância e cujas relações sociais são cada vez mais orientadas a um ideal de *concorrência*<sup>5</sup>. Esses atributos remetem a certa imagem do burguês empreendedor, que foi se tornando modelo de todo indivíduo moderno. No entanto, não resumem os vários tipos de sujeitos coletivos constituídos.

Se considerarmos a questão da *propriedade* no capitalismo, alguns aspectos fundamentais podem ser evidenciados. Como dito anteriormente, o conceito de propriedade já articula objetividade e subjetividade. De um lado, as relações sociais (com destaque para o papel do Estado) operam de diversos modos para *estruturar* certas relações de propriedade, por meio de mecanismos constantes de apropriação e expropriação, incluindo aqueles que permitem que certas estruturas já consolidadas se mantenham e se renovem<sup>6</sup>. À medida que estes mecanismos se efetivam, a propriedade e as relações sociais a ela subjacentes vão se consolidando *objetivamente*, nós passamos a viver cada vez mais em um mundo no qual elas ganham certa condição ontológica, são vividas como se fizessem parte do ar que respiramos – o que não significa dizer que não ensejem contradições ou que não sofram qualquer forma de resistência.

Do outro lado, o que torna essa objetividade eficaz inclui de forma incontornável (embora isso não seja suficiente) o modo com o qual ela é *incorporada* subjetivamente. Como já destacou Bourdieu (2009), em outros termos, falamos aqui de uma estrutura que se consolida e literalmente começa a fazer parte de nosso corpo, da nossa subjetividade, do nosso modo de viver.

---

<sup>5</sup> Dardot e Laval (2016) mostram que o ideal de concorrência excludente ganhou reforço particularmente forte com o neoliberalismo, embora tenha sido introduzido intelectualmente ao menos desde Herbert Spencer e seu “darwinismo social”. Quando o neoliberalismo emergiu de mera construção teórica para prática abrangente nas últimas décadas do século XX, a concorrência se tornou marca intersubjetiva fundamental da “sociedade neoliberal” que tem nos formado recentemente.

<sup>6</sup> É fundamental o destaque a esse processo, para além da figura estanco da propriedade (SOMBRA, 2022). A propriedade não se mantém sem complexos mecanismos de *reprodução*, por meio de aparatos políticos, jurídicos, coercitivos e intersubjetivos. Por outro lado, esses mecanismos só são razoavelmente compreensíveis se associados à *resistência* aos mecanismos dominantes de apropriação/desapropriação, que também se dá nesses diversos campos.

Quais são as principais apropriações/expropriações as quais nos referimos aqui, no contexto do capitalismo? Naturalmente, esse espaço não seria suficiente para uma discussão minimamente abrangente e de resto complexa. Mas podemos enumerar alguns pontos nodais: (1) a própria noção de propriedade privada e mercantil constitui um modo particular de apropriação, que conforma, como já dito, um sujeito individualista, com uma racionalidade mercantil, e cada vez mais competitivo; (2) as expropriações descritas por Marx no cap. 24 de *O capital*, com seu papel negativo de expropriar o acesso à terra e à comunidade do camponês, e seu papel positivo de conformar o novo tipo de *proletário*, o trabalhador assalariado inserido plenamente no modo de produção capitalista; (3) As expropriações das mulheres descritas por Silvia Federici (2017), que igualmente perdem seu acesso à vida comunal, mas também a formas religiosas e sexuais violentamente proscritas, ao tempo que conformam um novo tipo de mulher, numa racionalidade mais controlável e ajustável à nova vida proletária; (4) As expropriações de povos originários de diversas comunidades, por meio da violência colonial (DUSSEL, 1993; MBEMBE, 2014; FANON, 1968), com supressão de terras, das suas formas simbólicas, religiosas e culturais, e com identificações étnico-raciais marcadas e particulares, inclusive com pretensões científicas; (5) As expropriações coloniais resultantes da anterior, com permanentes regimes de exceção estabelecidos em prisões injustificadas, assassinios, torturas, humilhações permanentes, zonas de exceção e diversos outros recursos inclusos no que Achille Mbembe chamou de *necropolítica* (2016), presentes em lugares tão diferentes como territórios palestinos, terras indígenas e favelas brasileiras; (6) As diversas formas de expropriação imperiais por meio de ataques imperialistas em tempos de guerra e de paz, assim como a desestruturação de Estados e as lutas étnicas resultantes; (7) A constituição do sujeito neoliberal, cada vez mais competitivo e precarizado, mentalmente ansioso e depressivo (DARDOT e LAVAL, 2016; ANTUNES, 2018; FISHER, 2020); (8) A ampla e cada vez mais irreversível expropriação decorrente das transformações ambientais, com regiões em processos de desertificação, temperaturas mais elevadas e novas pandemias (SALLES, 2022).

Todos esses fenômenos têm testemunhado, ao mesmo tempo, muitas reações: lutas contra o neoliberalismo, contra as expropriações, por reformas agrárias e urbanas, lutas por direitos civis e políticos, movimentos feministas e LGBTQIA+, movimento negro, lutas contra o colonialismo e o imperialismo, movimentos ambientais, entre outros. Os resultados são muito variáveis, entre o completo fracasso, as vitórias tópicas e avanços realmente significativos. Em todos os casos, entretanto, as próprias lutas contribuem para

formar os sujeitos coletivos que delas participam. Muitas delas se inscrevem plenamente no modo de produção capitalista, como se ele ainda pudessem corrigir os seus principais efeitos *internamente*, dentro de suas próprias regras; outras já adquirem um caráter *anticapitalista*, o que exige compreensão estrutural dos diversos fenômenos articulados e de uma perspectiva de *classe* que unifique as lutas envolvidas.

O Estado sempre teve papel fundamental nesse contexto. Com o desenvolvimento progressivo do sistema capitalista, e sua complexidade cada vez maior, o Estado representou, sob diversos aspectos, a unidade institucional e de poder (POULANTZAS, 2007) capaz de sustentar a sua reprodução, bem como arregimentar a governamentalidade necessária à “nação” que a compõe. A partir do século XX, e ainda mais com a hegemonia neoliberal, este aparato estatal ganhou um revestimento interestatal sólido (SLOBODIAN, 2021), o que não nega a sustentação estatal que o antecede.

Do outro lado, o Estado também se tornou progressivamente a arena de disputa da população subalternizada. Seja pela luta permanente por cidadania, incluindo direitos civis, políticos e sociais (MARSHALL, 2021), seja por revoltas proletárias e revolucionárias de toda ordem (LENIN, p. 2019), por encarniçadas lutas anticoloniais (FANON, 1968) ou por diversas modalidades de políticas emancipatórias (MIGUEL, 2018), estas lutas sempre passaram pelo Estado, embora não se fixassem nele.

No entanto, um desafio fundamental do capitalismo é que ele estrutura objetivamente uma esfera *econômica*, que em vários aspectos parece ganhar autonomia relativa em relação às disputas políticas. Nessa esfera, a gravitação em torno do valor produtivo-mercantil (SOMBRA, 2022) parece ganhar uma racionalidade própria e abarcar cada vez mais as ações dos agentes. Essa configuração se solidifica com o avanço neoliberal, a partir da proposta cada vez mais bem-sucedida de *encapsulamento do mercado*, visando, a partir do Estado (e das instituições interestatais), “proteger o econômico” das injunções políticas (SLOBODIAN, 2021).

Nesse contexto, o *político* se torna um campo à parte, que supostamente não pode atingir o núcleo duro do econômico. No entanto, como afirma Ellen Wood (2011, p. 35), “a esfera econômica se apoia firmemente na política”, afinal “a propriedade privada absoluta, a relação contratual que prende o produtor ao apropriador, o processo de troca de mercadorias, exigem formas legais, aparatos de coação e as funções policiais do Estado”. Em última instância, estamos diante do velho modelo lockeano de política segundo o qual *o Estado atua para proteger a propriedade*, em suas diversas

configurações. Uma luta política emancipadora, assim, só pode se constituir em um enfrentamento às formas hegemônicas de propriedade privada.

Álvaro Garcia Linera defende que há momentos em que se logra efetivamente a obtenção de algumas realidades sociais comuns a uma grande parte da população, nos quais determinados bens públicos (não necessariamente tangíveis) são compartilhados e consolidados como comuns. Para ele, os grandes momentos históricos de criação de comuns gerais, universais,

são precisamente os momentos de revolução, de revoltas sociais, quando as classes subalternas, impelidas pelo despertar de uma força interior transbordante, quebram as passividades centenárias, derrubam as tolerâncias morais com os governantes e vão para a rua, para as praças, e criam formas novas e mais expansivas de organizar os protestos. Perante a rejeição ou a repressão governamental, elas ousam coproduzir um jeito próprio de tomar as decisões e defende-las, de gerenciar suas aflições no trabalho, no abastecimento, na educação e em tudo aquilo que é considerado interesse comum. (LINERA, 2023, p. 351).

Essa descrição aponta para uma possibilidade subjetiva fundamental nos processos de transformação. Nos termos de Daniel Bensaïd (1999), para algo de “intempestivo” que irrompe nas estruturas objetivas de um sistema social. Naturalmente, em diálogo com essas estruturas, e eventualmente as reconstituindo, conformando novas estruturas objetivas, e em geral as remetendo para nova cristalização por meio do Estado (LINERA, 2023). Também aqui refaz-se a dinâmica entre subjetividade e objetividade, transformada a partir da transformação das próprias relações de propriedade.

## **Educação e subjetividade**

Em uma das teses “Ad Feuerbach”, Marx afirma:

a doutrina materialista sobre a modificação das circunstâncias [*Umstände*] e da educação [*Erziehung*] esquece que as circunstâncias são modificadas pelos próprios homens e que o próprio educador tem de ser educado. Ela tem, por isso, de dividir a sociedade em duas partes – a primeira das quais está colocada acima da sociedade (2007, p. 533).

A tese apresenta, no contexto da própria educação, a profunda relação entre subjetividade (a nossa capacidade de modificar as circunstâncias) e objetividade (as circunstâncias que nos formam), numa circularidade complexa e desafiante. Qualquer tentativa de sair desse círculo dialético aponta para uma “vanguarda” deslocada da sociedade, infensa aos desígnios das circunstâncias.

Se pensarmos esse desafio no contexto capitalista, e considerando que somos atravessados (objetiva e subjetivamente) pelas múltiplas expropriações desse modo de produção, é preciso reconhecer a natureza e o alcance do desafio, com diversas escalas envolvidas. A propriedade privada (e os processos contínuos de apropriação-expropriação

que a sustentam) está imbricada no sistema estatal e interestatal, a mercantilização se imiscui nos regimes jurídicos, políticos e subjetivos, e naturalmente chega a cada um de nós, de modo incontornável, atravessando nossa prática e nosso corpo.

Inversamente, somos atravessados também pelo antagonismo a essas formas. Nossa subjetividade também incorpora a luta de classes. Nossa prática (em maior ou menor medida) ainda mantém espaços de comunidade, solidariedade, de combate a relações desiguais ou reificadas. Muitos de nós lutamos contra a mercantilização de nossas atividades, contra a privatização dos recursos públicos ou a precarização do trabalho, contra a degradação da natureza e pelo compartilhamento de espaços comunitários. Todas essas tentativas devem enfrentar, além das condições objetivas, a nossa própria subjetividade, conformada no interior do capitalismo, o que nos remete a pequenas disputas internas por espaço, à individualização excessiva do processo de ensino-aprendizagem, ao enfado que por vezes nos acomete com as discussões coletivas.

Se “é na prática [*Praxis*] que o homem tem de provar a verdade” (MARX, 2007, p. 533), essas contradições podem ser a própria fonte de um processo de aprendizagem. Como refletir e atuar sobre elas a partir de um horizonte anticapitalista? Nos termos de Mészáros (2008), de modo ainda mais exigente, como pensar um horizonte “além do capital”?

Pelo que afirmamos até o momento, podemos dizer: a superação do capitalismo é um fenômeno que também imbrica objetividade e subjetividade. Objetivamente falando, envolve profundas transformações políticas, econômicas, militares, ambientais. As crises e contradições que circunscrevem esses fatores nos remetem a possibilidades que ultrapassariam os limites desse artigo. Ao mesmo tempo, essas condições objetivas são vividas subjetivamente e transformadas a partir da ação humana. A própria luta de classes se insere nesse espaço subjetivo-objetivo no qual as possibilidades estão abertas, mesmo que frequentemente se apresentem sob o manto da inexorabilidade.

É nesse momento que se insere a educação, não pensada apenas no sentido formal. Como afirmou Mészáros (2008, p. 25), “os processos educacionais e os processos sociais mais abrangentes de reprodução estão intimamente ligados”. Em geral, a educação, como já é largamente reconhecido, reforça subjetivamente esses mecanismos de reprodução. O que significa dizer: reforça o individualismo, a sensação reificada de impossibilidade de transformação, as classificações dos grupos sociais como “naturais”, a racionalidade mercantil, a competitividade excludente, o ideal de abundância, a relação utilitária com a natureza, entre outros. Esses elementos não são reforçados meramente de modo

discursivo, é até possível vivenciarmos críticas retóricas a eles. Mas vivemos sistematicamente (inclusive no ambiente educacional) práticas que reiteram esse modo de existência, e mecanismos compensatórios que premiam aqueles que se inserem adequadamente nelas.

Enfrentar essa lógica pressupõe sempre o desafio de se antepor a essas práticas e seus mecanismos compensatórios, de reconstruir práticas que promovam convivências mais comunitárias, relações não objetivistas com a natureza, relações não mercantilizadas e menos hierarquizadas, mas não como “práticas alternativas” isoladas e sim em um contexto político de luta coletiva por outras formas de propriedade, por novas formas de apropriação e contra velhas formas de expropriação.

### **REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS**

ANTUNES, Ricardo. *O privilégio da servidão: o novo proletariado de serviços na era digital*. São Paulo: Boitempo, 2018.

BENSAÏD, Daniel. *Marx, o intempestivo: grandezas e misérias de uma aventura crítica*. Tradução de Luiz Cavalcanti de Menezes Guerra. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999.

BOURDIEU, Pierre. *O senso prático*. Tradução de Maria Ferreira. Petrópolis: Vozes, 2009.

CHARBONNIER, Pierre. *Abundância e liberdade: uma história ambiental das ideias políticas*. Tradução de Fábio Mascaro Querido. São Paulo: Boitempo, 2021.

DARDOT, Pierre e LAVAL, Christian. *A nova razão do mundo: ensaio sobre a sociedade neoliberal*. Tradução de Mariana Echalar. São Paulo: Boitempo, 2016.

DUSSEL, ENRIQUE. *1492: o encobrimento do outro: a origem do mito da modernidade*. Tradução de Jaime Clasen. Petrópolis: Vozes, 1993.

FANON, Frantz. *Os condenados da terra*. Tradução de José Laurênio de Melo. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.

FEDERICI, Silvia. *Calibã e a bruxa: mulheres, corpo e acumulação primitiva*. Tradução do Coletivo Sycorax. São Paulo: Elefante, 2017.

FISHER, Mark. *Realismo capitalista: é mais fácil imaginar o fim do mundo do que o fim do capitalismo?* Tradução de Rodrigo Gonsalves, Jorge Adeodato e Maikel da Silveira. São Paulo: Autonomia Literária, 2020.

GODELIER, Maurice. *Lo ideal y lo material: pensamiento, economías, sociedades*. Tradução de A. J. Desmont. Madrid: Taurus Humanidades, 1990.

HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do espírito*. 2ª edição. Tradução de Paulo Meneses. Petrópolis: Ed. Vozes, 2003.

KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. 5ª edição. Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.



- LENIN, Vladimir Ilitch. *Democracia e luta de classes: textos escolhidos*. Tradução de Edições Avante! e Paula Vaz de Almeida. São Paulo: Boitempo, 2019.
- LINERA, Álvaro Garcia. “O comum, o público e o Estado”. Tradução de Laurenio Sombra e Óscar Martinez. *Revista Ideação* 47, 2023.
- LOCKE, John. *Segundo tratado sobre o governo civil e outros escritos*. 3ª edição. Tradução de Magda Lopes e Marisa Lobo da Costa. Petrópolis: Vozes, 2001.
- LUKÁCS, Györg. *Para uma ontologia do ser social 1*. Tradução de Carlos Nelson Coutinho, Mário Duayer e Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2012.
- LUKÁCS, Györg. *Para uma ontologia do ser social 2*. Tradução de Nélio Schneider, Ivo Tonet e Ronaldo Vielmi Fortes. São Paulo: Boitempo, 2013.
- MACPHERSON, C. B. *A teoria política do individualismo possessivo: de Hobbes a Locke*. Tradução de Nelson Dantas. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.
- MARX, Karl e ENGELS, Friedrich. *A ideologia alemã*. Tradução de Rubens Enderle, Nélio Schneider e Luciano Cavini Martorano. São Paulo: Boitempo, 2007.
- MARX, Karl. “AD Feuerbach”. In: MARX, Karl e ENGELS, Friedrich. *A ideologia alemã*. Tradução de Rubens Enderle, Nélio Schneider e Luciano Cavini Martorano. São Paulo: Boitempo, 2007.
- MARX, Karl. *Contribuição à crítica da economia política*. 2ª edição. Tradução de Florestan Fernandes. São Paulo: Expressão Popular, 2008.
- MARX, Karl. *Manuscritos econômico-filosóficos*. Tradução de Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo, 2010.
- MARX, Karl. *O 18 Brumário de Luís Bonaparte*. Tradução de Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2011.
- MARX, Karl. *O capital, Livro I: o processo de produção do capital*. 2ª edição. Tradução de Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2017.
- MARSHALL, T. H. “Cidadania e classe social”. In: MARSHALL, T. H. e BOTTOMORE, TOM. *Cidadania e classe social*. Tradução de Luiz Antônio Oliveira de Araújo. São Paulo: Editora Unesp, 2021.
- MBEMBE, Achille. *Crítica da razão negra*. Tradução de Marta Lança. Lisboa: Antígona, 2014.
- MBEMBE, Achille. “Necropolítica”. Tradução de Renata Santini. *Arte & Ensaios*, 32, dezembro de 2016.
- MÉSZÁROS, Itsván. *A educação para além do capital*. 2ª edição. Tradução de Isa Tavares. São Paulo: Boitempo, 2008.
- MIGUEL, Luis Felipe. *Dominação e resistência: desafios para uma política emancipatória*. São Paulo: Boitempo, 2018.
- POULANTZAS, Nicos. *Poder político y clases sociales en el Estado capitalista*. Tradução de Florentino Torner. México/Buenos Aires/Madrid: Siglo XXI Editores, 2007.
- SALLES, João Moreira. *Arrabalde: em busca da Amazônia*. São Paulo, Companhia das Letras, 2022.

SLOBODIAN, Quinn. *Globalistas: o fim do império e o nascimento do neoliberalismo*. Tradução de Olivir Freitas. Florianópolis: Enunciado Publicações, 2021.

SOMBRA, Laurenio Leite. “Capitalismo e relação social: uma rediscussão”. *Revista Húmus*, vol. 12, n. 37, 2022.

WOOD, Ellen Meiksins. “As origens agrárias do capitalismo”. Tradução de Lígia Osório Silva. *Revista Crítica marxista*, no 10, 2000.

WOOD, Ellen Meiksins. *A origem do capitalismo*. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

WOOD, Ellen Meiksins. *Democracia contra capitalismo: a renovação do materialismo histórico*. Tradução de Paulo Cezar Castanheira. São Paulo: Boitempo, 2011.

YERGIN, Daniel. *O novo mapa do mundo: energia, clima e o conflito entre nações*. Tradução de Francisco Araújo da Costa. Porto Alegre: Bookman, 2023.