

Estado da publicação: O preprint não foi publicado em outro meio.

O TRABALHO COMO ESSÊNCIA HUMANA? A ATIVIDADE E SEUS MEDIADORES

Wanderson Ferreira Alves

<https://doi.org/10.1590/SciELOPreprints.17158>

Submetido em: 2026-07-27

Postado em: 2026-09-09 (versão 1)

(AAAA-MM-DD)

ARTIGO

O TRABALHO COMO ESSÊNCIA HUMANA? A ATIVIDADE E SEUS MEDIADORES

WANDERSON FERREIRA ALVES¹

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7704-9115>
wanderson_alves@ufg.br

¹ Universidade Federal de Goiás. Goiânia, Goiás (GO), Brasil.

RESUMO: No interior do marxismo ou fora dele, Marx é comumente evocado como aquele que pensou o trabalho como a essência humana. Tendo esse aspecto como ponto de partida, o objetivo principal do artigo é problematizar a noção amplamente difundida de que o trabalho corresponde à essência humana. Neste estudo teórico, de caráter ensaístico, vamos seguir um notável conhecedor da obra marxiana, o filósofo Lucien Sève, e avançar a argumentação de que uma parte da tradição marxista ficou aquém das aquisições de Marx sobre o que é o próprio da humanidade. Nossa tese é a de que a passagem pela problemática da atividade (*Tätigkeit*) e por seus mediadores permite compreender a questão. Conclui-se que o ser humano, enquanto tal, não possui uma essência, pois ela não concerne a um indivíduo à parte. A essência humana é o conjunto das relações sociais, concepção que vem de Marx e em relação à qual o marxismo não parece ter tirado todas as consequências.

Palavras-chave: Essência humana, Trabalho, Atividade, Lucien Sève, Marxismo.

WORK AS THE HUMAN ESSENCE? ACTIVITY AND ITS MEDIATORS

ABSTRACT: Whether within Marxism or outside of it, Marx is commonly evoked as the thinker who conceived labor as the human essence. With this aspect as its starting point, the main objective of this article is to problematize the widespread notion that labor corresponds to the human essence. In this theoretical, essayistic study, we will follow a notable connoisseur of Marxian work, the philosopher Lucien Sève, and advance the argument that a part of the Marxist tradition fell short of Marx's achievements regarding the question of what is specific to humanity. Our thesis is that revisiting the problem of activity (*Tätigkeit*) and its mediators allows for an understanding of this issue. It concludes that the human being as such does not possess an essence, as it does not concern an individual in isolation. The human essence is the ensemble of social relations, a conception that comes from Marx and from which Marxism seems to have failed to draw all the consequences

KeyWords: Human essence, Labor, Activity, Lucien Sève, Marxism.

¿EL TRABAJO COMO ESENCIA HUMANA? LA ACTIVIDAD Y SUS MEDIADORES

RESUMEN: En el interior del marxismo o fuera de él, Marx es comúnmente evocado como aquel que pensó el trabajo como la esencia humana. Teniendo este aspecto como punto de partida, el objetivo principal del artículo es problematizar la noción ampliamente difundida de que el trabajo corresponde a la esencia humana. En este estudio teórico, de carácter ensayístico, vamos a seguir a un notable conocedor de la obra marxiana, el filósofo Lucien Sève, y a avanzar la argumentación de que una parte de la tradición marxista quedó por debajo de las adquisiciones de Marx sobre lo que es propio de la humanidad. Nuestra tesis es que el paso por la problemática de la actividad (*Tätigkeit*) y por sus mediadores permite

comprender la cuestión. Se concluye que el ser humano, en cuanto tal, no posee una esencia, pues ella no concierne a un individuo aparte. La esencia humana es el conjunto de las relaciones sociales, concepción que viene de Marx y en relación con la cual el marxismo no parece haber sacado todas las consecuencias.

Palabras clave: Essência humana; Trabalho; Actividad; Lucien Sève; Marxismo.

INTRODUÇÃO

Deve-se a Baruch de Espinosa uma eloquente definição sobre o que constitui o termo essência, a de que não existe montanha sem vale. Logo, definido o que a coisa é, “não pode de maneira nenhuma, ser separada dela sem também aniquilar a coisa” (Espinosa, 2012, p.49). Espinosa repercute uma antiga questão no âmbito da filosofia: o interesse em reter aquilo que compreende o caractere definidor do ser e que o designa de tal modo que a definição efetuada vale para além das manifestações particulares. Quando, a esse respeito, o que está em discussão é o trabalho, Marx é comumente evocado como aquele que pensou o trabalho como concernente à essência humana. Expressa nesses termos, como veremos adiante, a questão comparece dentro e fora da tradição marxista, entremeando análises tanto diferentes quanto desiguais. Neste artigo teórico, de caráter ensaístico, o objetivo principal é problematizar a noção muito difundida de que o trabalho corresponde à essência humana. Seguindo de perto um notável conhecedor da obra marxiana, o filósofo Lucien Sève¹, vamos avançar a argumentação de que uma parte da tradição marxista ficou aquém das aquisições de Marx sobre o que é o próprio da humanidade. Nossa tese é a de que a passagem pela problemática da atividade (*Tätigkeit*) e por seus mediadores permite bem compreender a questão.

O TRABALHO COMO ESSÊNCIA HUMANA: LEITURAS

O trabalho pode ser concebido como a essência humana? Em um artigo publicado em 2013 na *Nouvelle Revue de Psychosociologie*, Eugène Enriquez respondia a essa pergunta com um firme não. Para esse importante estudioso da psicossociologia, a “resposta ao questionamento sobre o fato de o trabalho ser ou não a essência do homem será [...], totalmente negativa” (Enriquez, 2013, p. 253). Resta sabermos o porquê. Para Enriquez, o trabalho não pode ser considerado a essência humana, porque há outros atributos igualmente merecedores de importância, e não haveria razão para dizer que um é mais fundamental do que outro. Quais atributos? Sem pretender oferecer uma lista exaustiva, ele aponta a linguagem e suas virtudes; o amor e a amizade; as interfaces entre o lazer, o ócio e a ação em direção ao bem público; os mitos e as religiões; o jogo e as festas, como também a guerra.

Robert Redeker, conhecido filósofo francês, vai na mesma direção – “Marx diz que o trabalho é a essência do homem, para Aristóteles, essa essência era, sobretudo, a política” (Redeker, 2000, p.3). Redeker, assim, contrasta a concepção de Marx com a de Aristóteles e, em seguida, adere à segunda. Ambos os autores, Enriquez e Redeker, partilham uma leitura de Marx muito próxima daquela feita por Hannah Arendt, e incorrem igualmente numa perspectiva relativista do trabalho². Um autor como Herbert Marcuse nos dá uma outra leitura da questão. Aqui adentramos à tradição marxista.

¹ Um estudo sobre a obra de Lucien Sève (1926–2020) pode ser visto em Autor (data).

² Em *A condição humana*, Hannah Arendt (2010), ao designar o que denomina de *vita activa* distingue a atividade humana em trabalho, obra e ação. O primeiro envolve o suprir as necessidades vitais, a sobrevivência da espécie; o segundo diz sobre o que não está no efêmero tempo do ciclo vital e que deixa sobre o mundo algo como legado; o terceiro é o agir que ocorre sem interface de coisas ou matérias, sendo ação (*praxis*) que tem curso diretamente entre pessoas. Arendt hierarquiza esses três domínios, colocando a ação no ponto mais alto e o trabalho no mais baixo. Nessa linha de reflexão, ela censura Marx por ter contribuído para a “ascensão do trabalho, da mais baixa e desprezível posição à mais alta categoria” (Arendt, 2010, p.125). Como alguns estudiosos notaram (Cf. Pillon; Vatin, 2007), Hannah Arendt compreende o trabalho em uma perspectiva que termina por ecoar os antigos gregos e suas ambiguidades diante da atividade humana, terminando por fornecer uma concepção relativista do trabalho. Mostraremos mais adiante que a tradição marxista não está isenta desse risco.

Com base numa teoria social que busca se referendar na concepção dialética materialista e histórica, a questão da essência humana – e, como veremos, a da alienação – comparece com importante presença nos escritos de Herbert Marcuse (1898-1979), alguém que desde os anos 1930 será, também, um leitor de Freud – um traço marcante dos autores que se vincularam ao Instituto de Pesquisa Social da Universidade de Frankfurt na primeira metade do Século XX.

Em 1932, repercutindo a recente publicação de um texto de Marx que era, até então, em seu conjunto, inédito, os *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, Marcuse publica em Berlim um ensaio no qual destaca os aspectos centrais do texto. Conforme o espírito das páginas escritas por Marx e que ele explora naquele momento, Marcuse se pergunta pelo que compreende o “homem” e elabora uma análise que busca pôr em questão a sua deriva em nosso modo societal, daí a importância do tema da alienação em seus escritos. É um assunto central no artigo *A fundação do materialismo histórico* datado de 1932 (Marcuse, 1983) e presente em outros de seus escritos (Cf. Marcuse, 1970, 1975).

No texto de 1932, Marcuse avança a argumentação de que o trabalho alienado se constitui como desrealização da essência humana. Acompanhando os *Manuscritos Econômico-Filosóficos* de Marx, Marcuse concebe o ser humano como um ser que institui seu mundo por sua autoatividade, gênero humano que se forma historicamente pela ação consciente sobre o meio natural e o transforma a seu proveito. Nesse sentido, o ser humano é concebido como ser universal e sob o primado da liberdade do agir, um agir sobre o mundo que não é o da sua aceitação, mas o de sua transformação em atendimento às necessidades humanas. Para Marcuse, é o trabalho, atributo especificamente humano, que possibilita tudo isso – “o trabalho é o ‘ato de autocriação do homem’, ou seja, a atividade por meio da qual o homem realmente se torna o que é por sua natureza humana” (Marcuse, 1983, p.6).

É nesses termos que o autor se pronuncia sobre a essência humana. O “homem” é um ser que institui seu próprio mundo, a essência concerne à existência humana como *práxis*. Contudo, a mencionada essência pode se perder. Em nossa sociedade, “a alienação do trabalho significa a perda total da realização e o estranhamento da essência humana” (Marcuse, 1983, p.6). Tal quadro, conforme Marcuse depreende de sua leitura de Marx, chega a termo com a revolução e o fim da propriedade privada.

O fio condutor do raciocínio de Marcuse é o de que, se o trabalho e o trabalhar se mostram tal como o que temos em nossa sociedade (trabalho assalariado, heterônomo...), então a alienação se plasma em tudo e não há o que esperar desse domínio da vida – daí o interesse de Marcuse pela arte, instância que, segundo ele, seria regida por outra racionalidade. Em outros textos de Marcuse, a mesma posição comparece, no sentido de que, no trabalho assalariado, a *práxis* não pode ser o que tem vocação de ser, pois isso requer que ela tenha “seu objetivo e seu fim nela mesma” (Marcuse, 1970, p. 52). Essa é uma tônica nos escritos do autor. Não reencontramos aqui a mesma ambiguidade dos antigos gregos para pensar o trabalho?

Como se depreende, a perspectiva de análise assumida por Marcuse pensa criticamente o trabalho e o quadro maior da sociedade, numa linha de análise que afirma o ser humano e se coloca contra seu assujeitamento. No entanto, excessivamente aderente ao texto dos *Manuscritos Econômico-Filosóficos* e sem considerar que, neles, Marx ainda não desenvolveu sua concepção mais acabada do trabalho (Naville, 1967), Marcuse passa ao largo da dialética das forças produtivas. Nesse ponto, todavia, não é sem interesse observar que, partilhando elementos em comum com Marcuse, um autor como György Markus segue em outra direção.

Em Markus (2015), seguindo uma linha de análise que não é sem relação com a filosofia de György Lukács, a problemática da essência humana e da alienação também comparecem. Em *Marxismo e antropologia*, no decorrer das três seções que compõem o livro, a essência humana é assumida como derivada de formas processuais e históricas próprias aos seres humanos, configurada em elementos que lhes são, pois, momentos essenciais: o trabalho, a sociabilidade, a consciência e a universalidade, sendo que esta última abarca os elementos anteriores.

Com isso, Markus firma uma compreensão da essência humana para além do trabalho. Para fundamentar a tese que desenvolve ao longo de todo o livro, Markus argumenta pela pertinência de conceber a obra de Marx com base numa perspectiva antropológica. Essa linha de argumentação traz uma exigência intrínseca: ela demanda que se coloque a questão do destino dos produtos – em sentido amplo – da atividade produtiva. E isso não numa sociedade do futuro, mas na nossa. Assim, para levar

sua tese adiante, Markus segue o mesmo itinerário de Marcuse: privilegia os *Manuscritos Econômico-Filosóficos* de Marx e segue a reflexão que ele apresenta sobre o “homem” como ser social. Contudo, esse ser social, inscrito numa sociedade fundada na propriedade privada – esse é um ponto central na argumentação do autor – vai se constituir de modo contraditório, pois ganha corpo numa sorte de descompasso entre a atividade produtiva no quadro mais amplo da sociedade e a individualidade humana.

Reside, no que foi destacado acima, a originalidade da argumentação de Markus. De um lado, o autor observa que o progresso da divisão social do trabalho promove o avanço de uma forma laboral coercitiva e externa ao trabalhador, uma atividade que – diz ele citando Marx nos *Manuscritos* de 1844 – “não desenvolve qualquer livre energia física ou espiritual, antes mortifica o seu físico (*Physis*) e arruína o seu espírito” (Markus, 2015, p. 114). Por outro lado, essa mesma dinâmica, que promove complementaridade e intercâmbio entre as diferentes “atividades unilaterais”, impulsiona novas capacidades humanas, de modo que “o trabalho social preserva seu caráter de atividade de criação e desenvolvimento de novas necessidades e habilidades humanas” (Markus, 2015, p. 114-115).

O trabalho sob a forma social capitalista, considerando o plano do vivido pelos homens e mulheres no trabalho, resta lido de forma muito semelhante aos escritos de Marx em 1844. No entanto, no quadro social maior da sociedade, o desenvolvimento das forças produtivas parece impulsionar o *gênero humano*. Ocorre, contudo, que esse segundo movimento implica apreender a dialética das forças produtivas e a constituição da individualidade humana, para além de sua subtração. Essa dialética, no entanto, não está fundada ou desenvolvida por Marx no texto de 1844. Um crítico da obra de György Markus identificou o problema: “Na analítica conjuntiva de Markus, a apreensão do desenvolvimento das forças produtivas remete às palavras do ‘velho’ Marx, enquanto a temática da alienação referenda-se, essencialmente, no ‘jovem’ Marx” (Wellen, 2017, p.30).

De fato, Markus interpreta a alienação nos termos dos *Manuscritos de 1844*, mas mobiliza uma dialética das forças produtivas que não está presente neles. É o que permite ao autor desenvolver sua tese sobre a pertinência de se pensar a antropologia em Marx e, no curso da análise, conceber a alienação como a construção histórica de uma incongruência entre o indivíduo e o que se acumula socialmente pela atividade humana produtiva, via pela qual “o progresso histórico da humanidade é separado do desenvolvimento dos indivíduos” (Markus, 2015, p. 115). Isso significa, conforme o autor, que a alienação está no centro da dissociação entre a *existência humana* e a *essência humana*. Para compreendê-la, Markus transita movimentando-se sem aspas, poderíamos dizer, entre os escritos de Marx no âmbito de *O capital* e entre os *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, assumindo uma perspectiva de análise que busca se apoiar no segundo.

Com Marcuse e Markus, como dissemos, adentramos a tradição marxista. Nessa condição, ambos os autores não estão sozinhos no interesse em pensar a questão da essência humana – e da alienação. Podemos citar, para fazer referência a alguns estudos importantes, Erich Fromm, em *Conceito marxista de homem* (Fromm, 1975), e György Lukács, em *Para uma ontologia do ser social* (Lukács, 2013). Lidando com a formação humana (em sentido amplo e em sentido estrito), uma área como a Educação não poderia deixar de ser afetada por tal problemática, daí que alguém da grandeza de Dermeval Saviani, um notável filósofo marxista no âmbito da educação, afirmava ao final da primeira década do Século XXI na *Revista Brasileira de Educação* que “a essência do homem é o trabalho” (2007, p.154), aspecto que mais tarde será tratado pelo autor em conjunto com o tema da alienação (Cf. Saviani; Duarte, 2010).

Seria possível prolongar o inventário de autores concernidos no âmbito do marxismo. No entanto, parece de maior pertinência perguntar se todas essas leituras, a par de suas desmedidas diferenças, partilham concepções correspondentes entre si. Se formulada, a resposta a essa pergunta seria sim, desde que se admitam traços mais gerais derivados de uma matriz epistemológica em comum. A título de síntese, podemos identificar quatro traços em comum.

O primeiro deles é que todos os autores que foram citados vão partilhar a compreensão de que, até a concepção filosófica de G.W.F. Hegel (1770-1831), a essência humana é pensada em termos de inerência e/ou numa concepção idealista, ao passo que, com Marx, diferentemente, a essência humana assume uma concepção histórica – não há, entre os autores, impasse sobre isso. O segundo está no fato de que, ao tematizarem a questão da essência humana de modo muito coerente, os autores tendem a pensá-la em conexão com a problemática da alienação. O terceiro é a tendência de abordar a relação entre

essência humana e alienação, apoiando as análises, fundamentalmente, nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos* e fazendo um livre ir e vir entre os demais escritos de Marx. O quarto traço em comum está no fato de que os autores privilegiam o conceito de *práxis* e secundarizam o que Marx designa por *Tätigkeit*, sem lhe oferecerem nenhum estatuto próprio.

Essa última constatação por nós mencionada, vale dizer, não é inusitada. A tradição marxista – de Gramsci, passando por Lukács até Sánchez Vázquez – frequentemente tomou a obra de Marx como uma *filosofia da práxis*. Mas se o que aponta Sève (2008) faz sentido, tal posicionamento guarda um paradoxo: segundo ele, em seus escritos de 1844 e 1845 Marx intercambia *Tätigkeit* e *Praxis* (conforme se grafa em alemão), mas a palavra que ele vai posteriormente reter é a *Tätigkeit*. De fato, ela é quem prevalece ulteriormente, em especial no texto de *O capital*³. Como veremos, a mudança das palavras não é anódina.

Na língua alemã, *Tätigkeit* (Atividade) remete diretamente ao ato que produz; ele envia a *tun*, um fazer, um instituir objetivo que, como veremos nas seções seguintes, é pleno de consequências. A *Tätigkeit* é o agir numa “produção material ou espiritual que é por sua vez produção de um objeto e simultaneamente autoprodução do sujeito em suas relações ativas com os outros” (Sève, 2008, p. 81). Por sua vez, a *Praxis* (prática, na língua alemã) cobre um registro de sentidos muito amplo, tão extenso – oposição à teoria, ação política orientada, transformação das circunstâncias históricas etc. – que parece autorizar aquele que a emprega a não a vincular à produção material do mundo, deslastrando-a da *experiência das forças produtivas* (Schwartz, 1988). Ao examinar o problema, Sève (2008) se pergunta se tal condição não levaria facilmente a deslizamentos teóricos, revestindo de um sentido idealista a *práxis* no interior do marxismo.

Para Sève (2008), infelizmente, isso ocorreu em mais de uma oportunidade, favorecida pelas ambiguidades da palavra *práxis*, inclusive por sua homonímia na língua alemã e na língua grega. Se inclinados na direção que estamos problematizando, certos desenvolvimentos teóricos no interior do marxismo terminam por assumir a *práxis* em um sentido que nada tem de autenticamente marxiano. György Markus (1991), alguém mais interessante do que seus críticos supõem, observou, a esse respeito, que a filosofia contemporânea, incluindo parte da filosofia marxista, parece recompor o “esquema aristotélico fundamental” (1991, p. 127) de oposição entre *práxis* e *poíesis*, o que arrisca conceber um trabalhar sem deliberação e um agir liberado do que engendra na materialidade do mundo⁴. É por essa porta que entram os teóricos da *livre subjetividade*, figuras interessadas pelo *ser*, mas que dão vida curta à dialética.

Sève (2008) denomina de teóricos da *livre subjetividade* aqueles que se interrogam pelo *ser*, mas promovem uma ontologia sem gnoseologia, enveredando numa reflexão crítica sobre as categorias do *ser*, porém, distante daquelas do *conhecer*. É como se o recurso à noção de *práxis*, assumida por eles num sentido excessivamente extenso, autorizasse a tomar distância da “objetividade das relações sociais e da irredutibilidade das realidades naturais” (Sève, 2014, p. 82). Esse é um problema de enormes proporções, afetando pressupostos teóricos de base, pois em se tratando de dialética, “toda categoria filosófica é *gnoseológica ao mesmo tempo que ontológica*, ou *ontológica ao mesmo tempo que gnoseológica*” (Sève, 2014, p. 87). Ora, subtrair da dialética um desses aspectos é limitar por dentro o alcance da análise crítica e, no limite, desconhecer. Entre os referidos teóricos, ele dá como exemplo Sartre, Lukács e Toni Negri, aos quais acrescentaríamos de bom grado um dos autores por nós discutidos, Herbert Marcuse – quando Marcuse não vê o trabalho em nossa sociedade que em sua negatividade e modo de subtração do *ser* humano diante de uma idealizada *verdadeira práxis* ele se candidata a essa condição e quando salta em direção a arte,

³ O exame lexical da obra magna de Marx (1991) atesta o que foi apontado por Lucien Sève. Recorrendo ao texto em sua língua matriz, o que se observa é que a *Praxis* tem poucas e ligeiras ocorrências, via de regra em passagens que não comportam estatuto categorial ou conceitual, aparecendo como simples termo. Por exemplo: pág. 617, *Aus der Praxis ist bekannt, wie viel das Durchschnittsprodukt einer Stunde* (“Pela experiência prática, sabe-se qual é a produção média por hora”); pág. 681: *Sie begannen die Praxis der Nacharbeit* (“Eles começaram a prática do trabalho noturno”), etc.

⁴ Seria interessante discutir como o aporte gramsciano, mais aberto e interessado pelos saberes dos produtores diretos, preveniu muitas vezes esse tipo de deslize. A obra do médico e psicólogo do trabalho Ivar Oddone é a esse respeito emblemática. Cf. Oddone, Re, Briante (2023).

vista como esfera livre de coerção, ele se titula. Uma implícita oposição entre *práxis* e *poíesis* (Markus, 1991) parece acompanhar os escritos do autor.

Em suma, tratando-se da obra marxiana em seu conjunto, conceitualmente a *Praxis* é importante e a problemática que ela arrasta não pode ser de forma alguma relegada a um segundo plano. De outra parte, negligenciar o que aporta a *Tätigkeit* é um equívoco com graves consequências, pois arrisca a induzir uma concepção crítica que, efetivamente, pode se revelar idealista e desarmante.

Temos agora condição para concluir a seção. Chegando a esse ponto de nossa análise, podemos bem identificar que diversos autores, dentro e fora da tradição marxista, reputam a Marx a afirmação de que a essência do “homem” é o trabalho. Até onde sabemos, uma tal declaração, expressa nesses termos, não se faz presente em obra alguma de Marx. No entanto, e esse é o indutor de tal afirmação, quase tudo o que Marx redigiu desde 1844 coloca o trabalho e os trabalhadores no centro ou na interface de processos históricos sociais mais gerais.

Não deve haver nenhuma dúvida: o trabalho ocupa, nos escritos de Marx, uma posição cardinal e é assumido como um atributo humano. Então, não é essa a questão. O problema é outro e tem a ver com o rigor da afirmação imputada a Marx. Ora, não há, na história da humanidade, classes inteiras que não trabalhem? O que dizer da nobreza na Idade Média... Há algo nesse debate que não está bem colocado. Assumindo a compreensão de que a essência humana é o trabalho não se arrisca a ficar abaixo das aquisições de Marx sobre o que é o próprio da humanidade? Veremos nas páginas seguintes o que se pode dizer sobre tal interrogação.

“O TRABALHO CRIOU O PRÓPRIO HOMEM” – EM TORNO DE UMA AFIRMAÇÃO DE ENGELS E PARA ALÉM DELA

Talvez um dos textos que mais tenha favorecido a compreensão de que o trabalho é a essência humana seja um curto artigo de alguém muito próximo de Marx, Friederich Engels, notadamente em um texto escrito em 1876 intitulado *O papel do trabalho na transformação do macaco em homem* (Engels, 2006). Isto porque, em diversas passagens, como uma linha que percorre o texto, Engels adota uma perspectiva de análise descritiva e direta, ao passo que, com Marx, a análise é feita com mais mediações. Com isso, quando Engels diz “podemos afirmar que o trabalho criou o próprio homem” (Engels, 2006, p.1), ele arrisca dizer mais do que pode dizer, promovendo, em relação ao objeto visado, o que Sève (2008) costuma denominar de má abstração.

Deixando, por enquanto, esses aspectos à parte, o texto de Engels é impressionante do ponto de vista do que uma concepção materialista e histórica pode oferecer ao avanço do conhecimento. É claro que hoje se pode objetar que o *homo sapiens* não é originado do macaco, sendo mais apropriado dizer que, na condição de primatas, temos ancestrais em comum. O argumento de Engels, todavia, deve ser lido conforme o estado do conhecimento de seu tempo, inclusive considerando a repercussão da teoria da evolução das espécies de Charles Darwin e da teoria antropológica naquele contexto em gestação⁵. Contudo, o mais relevante está na descrição feita por Engels acerca da antropogênese: “esses macacos foram-se acostumando a prescindir de suas mãos ao caminhar pelo chão e começaram a adotar cada vez mais uma posição ereta. Foi o passo decisivo para a transição do macaco ao homem” (Engels, 2006, p.1). Tudo isso mostra a força da matriz epistemológica que fundamenta as análises de Engels, análises essas que antecipam aspectos que, sob outra linhagem teórica, somente serão desenvolvidos e evidenciados com maior robustez no Século XX, notadamente com a antropologia da técnica de André Leroi-Gourhan, na qual cultura, linguagem e ação humana sobre o meio são pensadas em conjunto e em suas influências recíprocas (Leroi-Gourhan, 2010).

Não obstante, a leitura do texto de Engels revela um movimento e uma lacuna importantes. No decorrer de suas páginas iniciais, estão em questão a origem comum entre o macaco e o humano e a exigência objetiva que destaca o último do primeiro: modos de vida, levando à adaptação progressiva da

⁵ Um estudioso da história natural e da teoria da evolução, Stephen Gould, observou que Engels toma emprestado de Ernest Haeckel (1834-1919), biólogo e naturalista alemão que foi um dos importantes nomes que favoreceram a difusão da teoria de Darwin na Alemanha, parte de sua argumentação sobre a evolução humana assumindo, sem mencionar, as teses de Haeckel conforme premissas materialistas (Cf. Gould, 1977, p.188).

mão e a indução de uma postura ereta. Engels tem claro que o macaco não fabrica um machado de pedra, sendo essa propriamente uma obra humana, como também que a mão livre permitia crescente destreza e habilidade, mas o sentido do texto segue numa relação entre o indivíduo e o meio até que, como de súbito, surge a sociedade – o desenvolvimento humano será “consideravelmente impulsionado e, por sua vez, orientado em um determinado sentido por um novo elemento que surge com o aparecimento do homem acabado: a sociedade” (Engels, 2006, p. 4). Se a sociedade surge com o homem acabado, então, sobre quais bases relacionais se fazia o aporte de uma geração para a outra entre nossos ancestrais? Leroi-Gourhan é taxativo: “supor que a vida social aparece com o *homo sapiens* é falso” (2010, p. 205).

Esse aspecto que destacamos acima foi notado por Lucien Sève. Ele sublinha a qualidade, mas também a ambiguidade do texto de Engels, sobretudo, em sua inobservância quanto a esse elemento mediador fundamental: as relações sociais. O mesmo autor acrescenta, ainda, um desdobramento problemático da tese de Engels. É que, fazendo surgir repentinamente a sociedade, o texto inclina a pensar que a transmissão de destreza e habilidades entre nossos ancestrais se faria entre os próprios indivíduos, o que termina por encontrar não as teses de Darwin, mas as teses de Lamarck: “pode-se avaliar então o papel perverso que joga a ficção neolamarckiana conforme a qual as aquisições da experiência individual se inscrevem no genoma para serem transmitidas à geração seguinte” (Sève, 2008, p.89). Ora, sem firmar a vida social sobre a base e a densidade que lhe correspondem, arrisca-se a perder a inteligibilidade do que se quer compreender, escamoteando “os processos histórico-sociais únicos que permitem compreender o desenvolvimento das capacidades na humanidade desenvolvida” (Sève, 2008, p. 89). É preciso, então, dar o devido lugar a tais processos. É nesse sentido que afirmar que o trabalho criou o “homem” diz mais do que poderia e diz pouco sobre o que constitui a humanidade desenvolvida.

Mas então, o que Marx aporta a esse debate, no qual Engels, por mais qualificado que fosse, não conseguiu aportar? Responder a tal indagação envolve contornar a ideia muito difundida de que a teoria marxiana não é lugar para pensar o indivíduo e sua constituição⁶. Seguindo Lucien Sève a esse respeito, diremos que se trata do contrário.

Impulsionando uma fina análise do quadro maior no qual se constitui a formação social – notem a massa de conceitos e relações: forças produtivas, relações de produção, antagonismos de classe, ideologias, etc. – Marx estabelece também um conjunto de conceitos e relações que permitem impulsionar a análise sobre a constituição da individualidade humana: *Tätigkeit*, *Vermittlung*, *Vergegenständlichung*, *Aneignung*, *Entfremdung* etc. Essa dupla dimensão “confere às suas perspectivas antropológicas uma originalidade decisiva” (Sève, 2008, p. 110). Retornaremos a esse universo conceitual e relacional na próxima seção. Neste momento, vamos sublinhar a importância de compreendermos bem as *Teses sobre Feuerbach*, um conjunto de notas críticas redigidas por Marx em 1845. O texto das *Teses...* importa muito para o que estamos discutindo aqui.

Como dissemos, em 1845, ao escrever criticamente sobre Ludwig Feuerbach (1804-1872), alguém que não teve uma influência banal em certo momento de seu desenvolvimento intelectual, Marx elabora 11 teses, de fato notas críticas, sobre o então influente filósofo alemão. Em um estudo especialmente dedicado à análise das *Teses...* Labica (1990) mostrou com brio a importância desse curto texto para o pensamento filosófico e como ele evidencia o amadurecimento das ideias de Marx.

Nesses breves escritos, Marx firma a posição materialista-histórica face à filosofia alemã, representada por Feuerbach, conformando um texto no qual *Praxis* e *Tätigkeit* são as referências principais. Atento ao detalhe, Labica nota que a T.8 (Tese 8) diz diretamente sobre a prática (*Praxis*), contribuindo para sua compreensão em diversos sentidos interligados – seu caráter social, a relação com a teoria, sua racionalidade – ao passo que “O conceito de atividade (*Tätigkeit*) governa a T.1” (Labica, 1990, p.42). Assim, atividade (*Tätigkeit*) e prática (*Praxis*), perpassadas pelo sentido teórico que Marx lhes empresta, conformam orientações que seguem nos antípodas do raciocínio de Feuerbach, permitindo passos importantes na direção de uma melhor compreensão materialista e histórica da sociedade e da individualidade humana.

⁶ Em um livro que possui mais de uma dezena de edições, pode-se ler é “evidente que a primeira [a teoria de Marx] considera o indivíduo e o pequeno grupo como irrelevantes. O mundo de Marx não é um mundo de indivíduos e de significados individuais, mas um mundo de classes” (Haguette, 2000, p. 212).

Nesse movimento de análise a percorrer as *Teses sobre Feuerbach*, vamos destacar em especial a 6ª Tese. Versando diretamente sobre a questão da essência humana, um tema abundante nos escritos de Feuerbach, a parte central da 6ª Tese é redigida por Marx nos seguintes termos: “Feuerbach dissolve a essência religiosa na essência humana. Mas a essência humana não é uma abstração intrínseca ao indivíduo isolado. Em sua realidade, ela é o conjunto das relações sociais” (Marx, 2007, p. 534).

Sève (2008, 2012) e Labica (1990) analisam minuciosamente o trecho destacado e buscam extrair dele consequências. Esta é uma discussão muito rica, mas não é possível apresentá-lo aqui. Vamos apenas chamar a atenção para o ponto mais central: Marx endereça, primeiramente, uma censura ao modo de conceber próprio da filosofia feuerbachiana – “a essência humana não é uma abstração intrínseca ao indivíduo isolado” – e, em seguida, firma sua posição: “Em sua realidade, ela [a essência humana] é o conjunto das relações sociais”. O que temos aqui? De um lado, o desnudar de toda posição especulativa sobre uma suposta natureza humana – que vai derivar depois no tema do inatismo – e, de outro, o avançar de uma análise crítica que evidencia que o próprio do ser humano é externo ao indivíduo enquanto tal. A essência humana não está no interior do ser, mas no conjunto das relações sociais. Vasto universo no qual se conjugam e se entrecruzam *objetalizações* e *objetivações* (ver a próxima seção) que correspondem ao mundo propriamente humano com o qual cada nova geração se defronta e exige, de cada novo ser humano chega, a incontornável tarefa de se apropriar dele.

O que acabamos de pontuar coloca em primeiro plano a relação entre indivíduo e sociedade, mas atravessada pela problemática da constituição da individualidade humana. Em Marx, uma das passagens que melhor coloca em evidência o modo como ele apreendeu essa questão está em uma carta endereçada a Annenkov ao término do ano de 1846. É uma carta que possui uma importância singular, pois nela Marx resume as principais aquisições de *A ideologia alemã*, escrita no período imediatamente anterior, entre 1845 e 1846. Vale acompanhar textualmente o que Marx escreve:

Não é necessário acrescentar que os homens não são livres árbitros de suas *forças produtivas* – que são a base de toda sua história – pois toda força produtiva é uma força adquirida, o produto de uma atividade anterior [...]. Pelo simples fato que toda geração posterior encontra as forças produtivas adquiridas pela geração anterior, que servem a ela como matéria prima da nova produção, se forma uma conexão na história dos homens, se forma uma história da humanidade, que é tanto mais história da humanidade quanto as forças produtivas dos homens e suas relações sociais tiverem crescido. Consequência necessária: a história social dos homens não é senão a história do seu desenvolvimento individual, quer eles tenham disso consciência, quer não a tenham. (Marx, 2019, p. 448)

Não é difícil perceber, no trecho citado, a ressonância da 6ª Tese sobre Feuerbach que sublinhamos nos parágrafos precedentes. Mas agora, mobilizando finalmente a análise dialética e enriquecido por novos aprendizados, Marx acrescenta um ponto de maior importância: ele pensa a cumulatividade histórica, propiciada pelo desenvolvimento das forças produtivas e a pensa em conjunto com a constituição da individualidade humana. Trata-se de compreender a dinâmica na qual se produz uma “conexidade na história” sobre a qual se forma a própria “história da humanidade”, que é “tanto mais história da humanidade quanto as forças produtivas dos homens e suas relações sociais tiverem crescido”, no que Marx arremata: “a história social dos homens não é senão a história do seu desenvolvimento individual” (Marx, 2019, p.448). Tal posicionamento não é receptível no texto dos *Manuscritos Econômico-Filosóficos*.

Comentando o referido trecho da carta a Annenkov, Sève (2008) observa que as pessoas hoje talvez não tenham a consciência do que são essas palavras em meados do Século XIX, palavras que testemunham a originalidade do pensamento de Marx e as vias pelas quais sua obra pôde irrigar os mais diversos campos do conhecimento. Essas palavras são também um testemunho das aquisições de Marx ao longo do tempo, aquisições que emergiram do progresso de seus estudos e da experiência de participação no movimento organizado dos trabalhadores. De todo modo, seu legado é o que permite a Vygotski escrever em 1929, igualmente com um refinado domínio da dialética, que “o individual no homem não é o contrário do social, mas sua forma superior” (Vygotski, 2004, p.236).

Em tudo isso, o mais importante a ser ressaltado é que Marx avançou na compreensão da dialética das forças produtivas e na compreensão da especificidade da constituição humana, mas, sobre

esse ponto, é preciso dizer mais. É preciso pensar não apenas a dialética das forças produtivas e a constituição humana em um plano mais geral, mas também, no interior dessa relação, a atividade humana e seus mediadores. É o que faremos a seguir.

A ATIVIDADE HUMANA E SEUS MEDIADORES

Em uma obra que foi por ele muito meditada, *O capital*, notadamente no capítulo cinco, Marx avança uma linha de análise que circunscreve o trabalho humano conforme um caractere técnico-antropológico – o ato como mediação – para em seguida, no desdobramento do texto, colocar em evidência as vias – a compra e venda da força de trabalho com a instituição do salariedade – e os processos pelos quais ganha curso a forma capitalista de apropriação do trabalho. Vejamos como ele conduz seu raciocínio.

Na página inicial do capítulo cinco, ao tematizar o processo de trabalho, Marx efetua uma definição do trabalho que busca nele reter sua forma específica e própria para além de qualquer formação social determinada – o trabalho é “um processo entre o homem e a natureza, processo este em que o homem, por sua própria ação, medeia, regula e controla seu metabolismo com a natureza” (Marx, 2017, p. 255). Na sequência do mesmo trecho, vamos encontrar a famosa passagem na qual ele compara a abelha e sua colmeia ao arquiteto, colocando em evidência como esse último difere por ser capaz de antecipar na consciência o que será posteriormente realizado. Sendo o interesse demarcar o que é próprio do ser humano, a leitura do texto é comumente interrompida nesse ponto. Para Sève (2008), no entanto, é preciso prolongar um pouco mais a leitura do trecho citado para restituir ao texto o sentido que Marx buscou atribuir ao que ele redigiu. O texto prossegue assim:

No final do processo de trabalho, chega-se a um resultado que já estava presente na representação do trabalhador no início do processo, portanto, um resultado que já existia idealmente. Isso não significa que ele se limite a uma alteração da forma do elemento natural; ele realiza neste último, ao mesmo tempo, seu objetivo, que ele sabe que determina, como lei, o tipo e o modo de sua atividade e ao qual ele tem de subordinar sua vontade. E essa subordinação não é um ato isolado. Além do esforço dos órgãos que trabalham, a atividade laboral exige a vontade orientada a um fim, que se manifesta como atenção do trabalhador durante a realização de sua tarefa, e isso tanto mais quanto menos esse trabalho, pelo seu próprio conteúdo e pelo modo de sua execução, atrai o trabalhador, portanto, quanto menos este último usufrui dele como jogo de suas próprias forças físicas e mentais. (Marx, 2017, p. 256)

Como se depreende, Marx tem o cuidado de explicitar, ainda uma vez, que não se trata de mera alteração de forma de um objeto, e sim da efetivação do que antes existia apenas idealmente, cuja realização envolve uma exigência própria. Esse ponto – o configurar de uma exigência própria – é especialmente importante e envolve dois termos centrais no texto destacado, aquele relativo ao objetivo e aquele relativo à vontade.

O objetivo visado – trabalhar – envolve a observância de um objetivo que, para retomar as palavras de Marx, “determina, como lei, o tipo e o modo de sua atividade”. Não se trata de um artifício meramente cognitivo. Como vimos, ele envolve, na consciência daquele e daquela que trabalham, uma antecipação do que se quer realizar. Mas o trabalho, e mais propriamente, o trabalhar, comporta uma densidade e um volume que vão bem além disso. A orientação do agir sobre a realidade é informada por uma história, no sentido forte do termo. Por isso, em um meio laboral, a observância do objetivo comporta um ato com exigência intrínseca – cujas fontes de constituição lhe são extrínsecas – e não se confunde com o efetuar de gestos aleatórios, com o livre jogo etc. É um subordinar da vontade tendo em vista um objetivo, algo intrínseco das exigências postas pela mediação com o objeto – por exemplo, para uma dada reação química pretendida, o acréscimo é de carbono e não o de oxigênio – cuja temporalidade pode ser curta (a concepção e a realização de uma tarefa ordinária) e pode ser longa, tanto no sentido da complexidade do que se tem a fazer, como no que compreende a historicidade dos meios e do objeto (considerando a reação química e o estudo do consumo do oxigênio pelo ser humano numa ação de esforço, poderíamos remontar às experiências de Antoine Lavoisier no Século XVIII). Mas, nos dois casos, não é um ato isolado, conformando modos sociais – saberes, técnicas, maneiras de proceder

etc. – que existem para além do indivíduo à parte, o que não está sem relação com o que estabelece a 6ª tese sobre Feuerbach.

O instar da vontade – a questão da vontade, presente em dois sentidos no trecho citado (como subordinação das faculdades humanas ao objetivo visado e como ativa vigilância sobre o ato) – talvez seja, não obstante sua aparência banal e pouco materialista, um dos aspectos mais centrais e importantes. Podemos perguntar: no meio laboral, o que sustenta o que Marx denominava “vontade orientada a um fim” e que se manifesta “como atenção do trabalhador durante a realização de sua tarefa”? Colocada nesses termos, que explicitam sua implicação para a situação de trabalho, um trecho antes desprezível traz mais exigências do que se poderia imaginar. Vontade é uma propriedade manifesta no indivíduo, mas se estamos tratando da vida em sociedade, em especial dos meios laborais, ela é, também, uma constituição coletiva – pois engendrada pelo coletivo de trabalho, no exercício profissional, na apropriação da cultura e dos valores profissionais etc. – e se enlaça, é importante bem marcar esse aspecto, com o sentido do ato e com o afeto. Ambos, sentido e afeto, são uma chave de leitura fundamental para compreender o trabalho e o trabalhar organizados, em nosso modo societal, sob o salariato. Ambos estão implicados na base do que impulsiona o desenvolvimento dos homens e mulheres nos meios profissionais, como é, também, a deterioração ou refluxo destes últimos o que justamente pulsa nos bastidores de inúmeros processos de adoecimento, como evidenciaram as pesquisas em psicopatologia do trabalho, em medicina do trabalho e em psicologia do trabalho (Cf. respectivamente, Le Guillant, 2006; Davezies, 2013, Clot, 2010).

O que estamos problematizando, a questão do que envolve e circunda a constituição do objetivo e a instituição da vontade, reaparece e ganha contornos mais específicos e de longo alcance na continuidade da passagem de *O capital* que citamos parágrafos acima. É nessa sequência do texto que Marx descreve os elementos do processo de trabalho. Relembremos: “Os momentos simples do processo de trabalho são, em primeiro lugar, a atividade orientada a um fim, ou o trabalho propriamente dito; em segundo lugar, seu objeto e, em terceiro, seus meios” (Marx, 2017, p. 256).

O que Marx traz nesse momento vai muito além de uma descrição de componentes ou do simples catalogar de elementos inertes no âmbito do *trabalho concreto*, e igualmente não se circunscreve – é importante reter esse aspecto – ao elogio da capacidade teleológica, pois a incorpora a um conjunto que a impulsiona para além dela mesma. Em se tratando do desenvolvimento humano, sem os mediadores, a própria orientação teleológica não se constitui.

Lucien Sève tem o mérito de ter observado e tirado consequências do fato de que, quando Marx tematiza o processo de trabalho, ele estabelece um fundamento propriamente antropológico, no sentido da constituição do mundo humano e de seus agentes⁷. Mas, aponta o referido autor, para dar sentido ao texto sobre os componentes do processo de trabalho e dele tirar as devidas consequências, é necessário dar mais atenção e restituir ao termo “meios” um lugar mais importante do que habitualmente lhe é atribuído, acordando, assim, “um sentido categorial forte à palavra meio” (Sève, 2008, p. 93).

Na tríade dos componentes do processo de trabalho, Marx define o “meio de trabalho” conforme os seguintes termos:

O meio de trabalho é uma coisa ou um complexo de coisas que o trabalhador interpõe entre si e o objeto do trabalho e que lhe serve de guia de sua atividade sobre esse objeto. Ele utiliza as propriedades mecânicas, físicas e químicas das coisas para fazê-las atuar sobre outras coisas, de acordo com o seu propósito. (Marx, 2017, p.256)

Algo de grande relevância já aparece nessas linhas: o “meio de trabalho” é concebido como um extenso elemento – seja como coisa ou complexo de coisas – que está na interface entre o objeto e a atividade humana. A atividade (*Tätigkeit*) adequada a um fim é, então, por excelência, uma atividade

⁷ Como vimos na seção anterior, um autor importante como Markus (2015) também encontra a questão antropológica em Marx, porém, não sem embaraço, ele opta por outro caminho, apoiando-se numa linha de análise próxima à filosofia de Lukács. De outra parte, Lucien Sève pensa o fundamento antropológico da humanidade – e *a fortiori* da personalidade – referenciando-se em uma leitura original de Marx e, desde a segunda metade dos anos 1970, apoiando-se também na psicologia histórico-cultural de Vygotski. Tal constatação não desmerece a obra de Markus.

mediatizada⁸. Se o propósito é produzir um furo numa porta de madeira, posso fazer uso de uma furadeira, algo aparentemente simples no encadear do ato ao objeto mediado por um instrumento – dissemos aparentemente simples porque tudo isso é pleno de história e de cultura, e isto a tal ponto que ao ter diante dos olhos uma poltrona, mostra um importante estudioso da neurofisiologia da ação, imediatamente formamos em nossa mente a associação com o gesto de sentar, “a percepção é uma ação simulada” (Berthoz, 2013, p. 17). Como se depreende, a atividade comporta uma complexa unidade de faculdades humanas cuja cooperação entre si não é evidente (Cf. Schwartz, 2005).

No mesmo trecho de *O capital* que estamos pontuando, no momento em que Marx aponta que o ser humano “utiliza as propriedades mecânicas, físicas e químicas das coisas para fazê-las atuar sobre outras coisas, de acordo com o seu propósito”, ele insere uma nota de rodapé citando Hegel sobre o tema da astúcia da razão. Assim, Marx coloca em relevo uma atividade mediatizante (*vermittelnde Tätigkeit*) e evoca a argúcia do pensamento do velho filósofo alemão.

Não se trata neste momento de um agir circunscrito sobre o objeto, mas de agir fazendo com que uma pluralidade de objetos do mundo, “uma certa constelação” (Friedrich, 2012, p. 259) de objetos da natureza dispostos pelo ser humano, se relacione e reaja entre si tendo em vista cumprir um objetivo visado sem que seja preciso agir diretamente sobre eles. Essa astúcia está presente em inúmeras situações, do fabricar de uma vacina até o produzir de um simples pão – não somos exatamente nós que fazemos a massa do pão crescer e o tornamos comestível, mas uma certa combinação de ingredientes misturados com o fermento, em um dado ambiente disposto por nós. Em Hegel, o trecho citado é o seguinte:

A razão é tão astuta quanto poderosa. A astúcia consiste em geral na atividade mediatizante que, deixando os objetos, conforme sua própria natureza, agirem uns sobre os outros e se desgastarem mutuamente, sem interferir imediatamente nesse processo, não faz que cumprir seu propósito. (Hegel, 1970, p.614)

A atividade é, então, *mediatizada*, mas também *mediatizante*. Uma destacada estudiosa das obras de Vygotski, Janette Friedrich, notou que o grande psicólogo soviético, ele mesmo um notável leitor da obra marxiana, também efetua essa distinção e cita, inclusive, o mesmo trecho de Hegel sobre a astúcia da razão utilizado por Marx⁹. Vygotski, explica a autora, “transpõe essa ideia da astúcia da razão para o domínio da psicologia. Segundo ele, a atividade realizada pelo homem com um instrumento psicológico porta as mesmas características que a atividade mediatizante” (Friedrich, 2012, p. 259). Como instrumentos psicológicos, Vygotski cita a linguagem, os símbolos algébricos, a escrita, as formas de cálculo e de contabilização, mapas, entre outras formas possíveis.

Janette Friedrich observa que não se deve entender que os instrumentos psicológicos mencionados estejam circunscritos ao domínio dos signos. Conforme ela, qualquer objeto do mundo pode assumir a condição de um instrumento psicológico, mas todos esses instrumentos têm uma condição comum: “eles são primeiramente utilizados como instrumentos de regulação social, depois eles se transformam em meio de influência sobre o próprio indivíduo” (Friedrich, 2012, p. 261). Em uma palavra: a origem dos instrumentos psicológicos é socio-histórica.

De fato, muitos dos exemplos dados por Vygotski (Cf. 2014, p. 181 e ss) colocam em relevo uma *atividade mediatizante* e suas relações com os instrumentos psicológicos, mas para compreender o que ele diz é preciso acrescentar o papel dos *instrumentos* e dos *signos*. Esse mencionado conjunto e suas implicações recíprocas são elementos decisivos para a compreensão do que corresponde ao ser humano e no que seu agir se distingue do comportamento dos grandes símios, como o chimpanzé. De fato, o chimpanzé pode fazer uso bastante inteligente de um objeto, como um bastão ou uma pedra. Mas não é nesse estrito *agir sobre*, como uma ação circunscrita ao momento, que se vai encontrar o propriamente

⁸ “Não há atividade humana que não seja endereçada. Não há atividade humana que ligue simplesmente o sujeito ao seu objeto, como o inverso é também verdadeiro, não há atividade que ligue o sujeito aos outros sem o objeto, mesmo inobservável ou inconsciente” (Clot, 2023).

⁹ Trata-se do capítulo dois de uma das obras mais importantes de Vygotski, *Histoire du développement des fonctions psychiques supérieures*, uma obra redigida possivelmente entre 1928 e 1931 (Cf. Vygotski, 2014).

humano. Presos a isso vamos nos cansar de admirar as formas de ação inteligentes dos demais animais sobre o meio em que vivem e poderemos passar dos chimpanzês aos golfinhos e assim por diante.

Contudo, e esse é um ponto especialmente importante, se falamos da humanidade desenvolvida, o que o ser humano vê não é simplesmente um bastão como um meio para obter algo, mas um instrumento; sua significação é, então, maior do que a do instante do agir e ecoa relações sociais que o precedem e orientam o sentido de seus usos. Vygotsky dá um exemplo de muitos modos instrutivo:

V.K. Arséniev, um renomado explorador da região do Ussuri, relata que, em uma aldeia Oudégue onde parou durante suas viagens, os moradores lhe pediram que ao retornar a Vladivostok informasse às autoridades russas que o comerciante Li Tanku os estava oprimindo. No dia seguinte, eles acompanharam o viajante até a entrada da aldeia. Um idoso de cabelos grisalhos saiu da multidão, conta Arséniev, entregou-lhe uma garra de lince e disse-lhe para guardá-la no bolso para que não se esquecesse da queixa contra Li Tanku. O homem introduzia assim, por ele mesmo, um estímulo artificial na situação, alterando ativamente o processo de memorização. A ação sobre a memória de outra pessoa, convém notar, é essencialmente o mesmo que agir sobre a própria memória. A garra de lince serve para determinar a memória e o modo como ela terá lugar em outra pessoa. (Vygotski, 2014, p. 184)

Servindo de instrumento a agir sobre a memória, a garra de lince ganha um destino insuspeito em seu ponto de partida – em psicologia do trabalho, esse uso *a priori* inimaginado de um objeto pelo trabalhador é o que se denomina catacrese – e termina adquirindo um sentido e uma significação que não estão contidos em sua forma, e sim além dela. O mesmo vale para o nó no lenço, algo retomado por Vygotski em diversos momentos, que igualmente serve – é importante reter esse ponto – como instrumento direcionado à memória contra o esquecimento. Ele observa que na história humana os primeiros desenvolvimentos da linguagem escrita tomam apoio nessa forma “mnemotécnica” (Vygotski, 2014, p. 183) conformando elemento de base da cultura e sem a qual a civilização seria impossível. Ele cita, por exemplo, o quipo, um meio de registro e comunicação feito por cordas e nós utilizado por antigas tribos do Peru que permite conservar crônicas, as informações sobre a vida pessoal ou sobre o estado.

Em suma, a garra de lince e o nó são estímulos artificiais introduzidos por uma ação intencional, testemunho das funções psíquicas superiores e da originalidade humana em sua capacidade de dirigir seu próprio comportamento (Vygotski, 2014). Como se nota, estamos muito distantes do que o chimpanzé poderia alcançar. Para estes, o bastão é um bastão; diríamos o mesmo se estivessem em posse da garra de lince. Enfim, em relação aos demais animais, a vida psíquica humana não é simplesmente mais complexa; ela é outra.

O ponto central no que expusemos nos parágrafos precedentes, e sobre o qual Lucien Sève e Vygotsky convergem, está no fato de que, para o ser humano, o desenvolvimento das formas psíquicas superiores que lhe são próprias não ocorre por um processo natural ou genético. Tal desenvolvimento se constitui, de fato, por um processo de apropriação – *Aneignung*, em Marx – do mundo humano historicamente acumulado no conjunto das relações sociais (saberes, valores, tradições, normas, linguagem, formas de fazer, modos de produzir, tecnologias, instituições etc.) e que cada ser humano precisa *fazer seu* para que se constitua como tal¹⁰. Assim, ensaiar uma resposta sobre o que é próprio dos seres humanos encontra, em um extenso *meio*, uma sorte de incontornável. Indicação cardinal na qual a atividade encontra seus mediadores e – com a força dessa palavra – a história.

O próprio dos seres humanos está em realizar “atividades *mediatizadas*, e a cumulatividade histórica desse terceiro termo, que implica essa mediatização (*Vermittlung*), é o segredo de seu possível desenvolvimento exponencial” (Sève, 2008, p.94). É o domínio no qual a atividade humana resta, de muitos modos, para além dela mesma, como objetivação, dimensão expressa da *vergegenständlichung* da atividade (Sève, 2008, p. 98). Horizonte das *objetalizações físicas* (ferramentas, paisagens, documentos,

¹⁰ Sem as formas sociais, a barreira ao desenvolvimento de um novo ser humano que chega ao mundo tem algo de intransponível. O caso de crianças que cresceram em situações de forte isolamento social oferece um bom testemunho do que pode implicar subtrair o ser humano do convívio em sociedade, sendo o caso de Victor de Aveyron, uma criança de 10-12 anos que vivia isolada em florestas no sul da França, um emblemático exemplo. Um bom estudo sobre o referido caso pode ser visto em Cordeiro e Antunes (2020).

instituições etc.) e das *objetivações simbólicas* (linguagens, usos, saberes, imaginários etc.) que, em suas diferenças e interpenetrações recíprocas, a atividade medeia e institui, conformando a base efetiva da essência humana.

A problemática da essência encontra, por essa via de análise, outro destino, nos termos de uma “excentração social da essência humana” (Sève, 2008, p. 114). O gênero humano pode, então, constituir-se naquilo que lhe é específico e próprio. Mas há duas nuances de grande importância no que acabamos de dizer.

A primeira delas é que essa apropriação à qual fizemos referência não é mera assimilação, pelo indivíduo, do que lhe é externo – isto é, do social. A apropriação exige um *fazer seu* das obras da cultura e, assim, implica uma face interna ativa e a significação. Por isso, o desenvolvimento corresponde “a um processo de desenvolvimento interno de essência externa” (Sève, 2002, p. 258), sendo profundamente social sem eliminar a individualidade, constituindo-a numa biografia e num processo que é, antes de tudo, historicamente aberto e não repetitivo ao idêntico em cada indivíduo. É o que permite a um distinto estudioso da educação que esteve sempre atento à problemática da *atividade*, Bernard Charlot, formular a ideia de que a constituição humana somente se faz de forma socializada na qual se tem, numa mesma unidade, a hominização, a socialização e a singularização – o indivíduo, conforme os termos de Charlot (2003, p.32), é “totalmente humano, totalmente social, totalmente singular (100% + 100% + 100% = 100%)”. Como fica evidente, somando tudo, não temos 300%.

A segunda nuance que deve ser considerada está no fato de que a apropriação do que se constitui no domínio mais amplo do conjunto das relações sociais envolve limites que são da própria existência humana, no sentido do que um percurso biográfico poderia alcançar diante de uma extensão e de um volume do que foi produzido pela atividade humana que transbordam largamente a capacidade individual. A esse respeito, basta imaginarmos a aprendizagem de uma outra língua; certamente é possível que algumas pessoas sejam políglotas, mas as línguas vivas se contam aos milhares. Mas essa, no entanto, é apenas uma face da questão, a outra – e de decisiva importância – é a de que a imensa maioria das pessoas nas sociedades de classes não podem se apropriar da diversidade e riqueza das obras da humanidade, passando uma vida a trabalhar sem poderem se apropriar do que eles mesmos, como gênero humano, são produtores. Nos *Grundrisse*, Marx não deixou de observar um resultante da clivagem de classe para a vida e o trabalho dos homens e mulheres: “O desenvolvimento histórico, o desenvolvimento político, a arte, a ciência etc. movem-se acima deles nas altas esferas” (Marx, 2011, 490).

Se vamos ao que pulsa no fundo do que acabamos de dizer, vamos encontrar uma questão-chave: a problemática da alienação. É uma contradição de longo alcance – em suas implicações, não em sua perenidade. Essa contradição, aponta Sève (2012) em um livro especialmente dedicado ao tema, está na base da alienação (*Entäusserung, Entfremdung*) em seu sentido mais preciso nos textos marxianos relativos ao período de escrita de *O capital*. Isto é, como processo histórico-social de grande envergadura na qual se estabelece uma clivagem entre classes sociais e a expropriação de uma classe sobre o que a outra é a produtora.

Para nossos propósitos, isso implica que ganha corpo uma interversão na qual o que constitui o humano inverte o sinal, dirigindo-se também contra ele no interior das relações sociais. Mas é preciso lembrar aos teóricos da *livre subjetividade* que tudo isso ocorre nesse mundo, inclusive no trabalho inscrito sob o salariato e, vale grifar, contraditoriamente nele. Assim, os seres humanos são, em diferentes níveis, os produtores de uma massa enorme de criações – inclusive sistemas tecnológicos, poderes políticos etc. – das quais eles próprios não podem, majoritariamente, se apropriar. Mas, além disso, essas mesmas criações podem assumir outra direção de sentido, “se comportando como impessoais potências estrangeiras que se elevam sobre eles e, frequentemente, os esmagam” (Sève, 2008, p. 110). É uma problemática cardinal na obra de Marx.

Reencontramos aqui o tema da alienação, tema esse tratado por diversos autores no início do presente texto, em conjunto com a problemática da essência humana. Podemos agora compreender o porquê: quando se busca apoio na obra de Marx não faz sentido abordar ambos de forma disjunta. Mas se para a maior parte daqueles autores, Marcuse à frente, a alienação aparecia como uma perda ou uma desrealização da essência humana, aqui o resultado não é exatamente o mesmo. A alienação é, no tempo presente, uma interdição posta pela relação hostil de uma classe sobre a outra. No tempo futuro, para

cada indivíduo e criança nascida numa sociedade de classes, ela é também “uma frustração dos possíveis” (Sève, 2012, p. 35). Mas, nas duas temporalidades trabalhar não é se subtrair. Em ambas, também, se está a uma certa distância – não em ruptura – com o texto dos *Manuscritos Econômico-Filosóficos*. Trata-se da alienação, agora concebida como “socialmente determinada” (Mandel, 1968, p. 165) e lida na dialética das forças produtivas.

CONCLUINDO

Tendo chegado a esse ponto de nossas reflexões é oportuno efetuarmos uma síntese do que foi visto e retornarmos criticamente sobre algumas das constatações do texto. O primeiro aspecto a ser sublinhado concerne ao resultado ao qual chegamos ao problematizar a afirmação de que o do trabalho é a essência humana. A esse respeito mostramos que tal entendimento está presente em diversos autores marxistas ou que fazem referência a Marx, enquanto ele mesmo não argumentou estritamente nessa direção. Não obstante, o trabalho, em sentido amplo, como atividade produtiva, assume uma posição cardinal nos escritos de Marx. Afirmar isso não é propugnar o trabalho como essência humana – e simplesmente ajuntar o argumento de que a mencionada essência é histórica não é suficiente para resolver o problema, pois não elimina a dicotomia entre o externo e o interno na compreensão do que constitui o indivíduo.

O ser humano *per se* não tem uma essência. De fato, tal como avançamos ao longo do texto, o que se tem – por via de uma *atividade* mediatizada e mediatizante – é uma manifesta excentração social da essência humana, para retomar os termos de Lucien Sève. Nesse sentido, muito preciso, ela, a essência humana, é histórico-cultural. O propriamente humano é de origem externa, como se pode ver prefigurar nas *Teses sobre Feuerbach*, notadamente quando a 6ª Tese define a essência humana como o conjunto das relações sociais. Essa é uma aquisição de Marx cujo alcance é enorme – como Vygotski bem viu – e que, bem compreendida e elaborada, teria economizado rios de tinta de muitos autores dentro ou fora da tradição marxista. A incompreensão do alcance e dos sentidos que atravessam tais aquisições de Marx, conjugada com a secundarização da atividade (*Tätigkeit*) e de sua problemática, é o que parece ter favorecido, pelo menos em parte, as tentativas de dizer sobre a essência humana listando atributos, hierarquizando níveis, indicando instâncias autênticas, modelos etc.

Tratando da questão da essência humana, encontramos a problemática da alienação, ambas abordadas em conjunto pelos autores discutidos. Esses autores trataram tais questões, sobretudo a alienação, com base em um texto redigido por Marx em 1844, os *Manuscritos Econômico-Filosóficos*. Mas se o referido texto diz sobre isso – e ele diz – é importante destacar que em nosso artigo, lastreados pelas aquisições de Marx ao longo do tempo, impulsionamos análises e reflexões sobre a essência humana e sobre a alienação que não podem ser recebidas pelo referido texto. Isso não significa que o desenvolvimento que demos a ambos os temas seja completamente estrangeiro ao texto. Não obstante, em igual medida, não quer dizer que sejam algo do mesmo – e não são. A concepção de alienação presente em *O capital* e seus textos preparatórios não é equivalente ou, meramente, mais completa do que a descrita nos Manuscritos de 1844. Não são poucos os que alimentam tal perspectiva que enfatiza as continuidades e negligencia as mudanças ao longo de uma extensa obra¹¹. Em uma tal representação de Marx, é como se ele assumisse a figura de Athena, surgida já adulta e armada da cabeça de Zeus.

¹¹ Além dos autores mencionados ao longo de nosso estudo, podemos também citar Stván Mészáros, autor de *A teoria da alienação em Marx*, obra publicada em 1970. Ele é alguém emblemático dos impasses em torno do tema. Mészáros (2016) se propõe a colocar em exame a teoria da alienação e focaliza sua atenção sobre o modo como ela comparece nos Manuscritos de 1844 – “na discussão da teoria da alienação, os *Manuscritos Econômico-Filosóficos* devem ocupar o centro da análise” (p.26). Com isso posto, o livro estabelece uma análise resoluta enfatizando a ideia de continuidade na obra de Marx, especialmente sobre o tema da alienação e seus determinantes – “exato oposto de uma ruptura: a mais notável continuidade” (p.200). De fato, a ponderação do autor sobre a obra de Marx como *in statu nascendi* não alcança no livro que um valor nominal. Preocupado em evidenciar as continuidades, ele passa quase em silêncio sobre as mudanças no pensamento de Marx ao longo do tempo, aspecto praticamente ausente no livro. É interessante notar que na bibliografia da obra consta *A formação do pensamento econômico de Karl Marx*, publicação original de 1967, de autoria do economista belga-alemão Ernest Mandel. Este último, assim como Mészáros o fará três anos depois, afirma que a alienação é um tema que possui continuidade na obra de Marx, não se restringindo de forma alguma aos Manuscritos de 1844. Contudo, Mandel não deixa de observar as qualidades e os importantes

Como se sabe, tudo isso evoca um antigo e mal endereçado debate entre um Marx jovem versus um Marx maduro. Não podemos retomar a história desse longo debate aqui (Cf. Naville, 1967, Mandel, 1968; Sève, 2012; Musto, 2019). Gostaríamos apenas de observar que o erro de Althusser ao estabelecer uma expressa ruptura entre as obras de Marx não autoriza nelas promover um *continuum ad libitum*, sobretudo a respeito do tema da alienação. Contra o que supunha Althusser, sabemos desde o final dos anos 1960, por meio de autores como Ernest Mandel e Lucien Sève, que não era assim e que uma questão percorria o conjunto da obra marxiana: a problemática da alienação. Dos Manuscritos de 1844 até *O capital*, no entanto, e aqui seguimos Lucien Sève de perto, não se tem uma segunda concepção de alienação. O que se tem é um profundo retrabalho que termina por transformar uma genial descrição fenomênica entre o trabalhador, o produto do seu trabalho e um gênero humano concebido abstratamente em uma análise de conjunto – agora, conceitualmente precisa, social e historicamente fundada – sobre a dinâmica que engendra a sociedade de classes e sua implicação para a direção de sentido do desenvolvimento da humanidade e de cada um de seus indivíduos. Conforme Sève (2012), não levar tal fato em conta e restar preso à concepção de alienação dos *Manuscritos Econômico-Filosóficos* é ficar aquém das aquisições de Marx sobre o tema, algo não somente paradoxal¹², mas de enormes consequências para aqueles e aquelas que se situam na tradição marxista.

Finalizando o texto, é oportuna uma breve nota sobre o trabalho e a dupla *Praxis-Tätigkeit*. Tal como pontuamos ao longo do texto, a tendência entre os autores marxistas é a de pensar o trabalho e suas mediações a partir da *Praxis* e não a partir da *Tätigkeit*. Todavia, compreender a obra marxiana envolve considerar ambas, seja porque Marx faz uso desses conceitos e os introduz em um certo universo categorial, seja porque ambas não têm a mesma estabilidade ao longo da obra de Marx ou, por fim, seja porque elas têm, como mostra Schwartz (2001, 2008), uma história na filosofia que as aproxima e as distância, legando heranças para diversas áreas do conhecimento e disciplinas acadêmicas e, notadamente, para o campo de estudos do trabalho.

REFERÊNCIAS

- ARENDT, Hannah. *A condição humana*. 11ªed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.
- BERTHOZ, Alain. *Le sens du mouvement*. Paris: Odile Jacob, 2013.
- CHARLOT, Bernard. O sujeito e a relação com o saber. In: BARBOSA, Raquel Lazzari Leite (org.). *Formação de educadores: desafios e perspectivas*. São Paulo: Editora Unesp, 2003. p. 23-34.
- CLOT, Yves. *Le travail à coeur*. Pour finir avec les risques psychosociaux. Paris: La Découverte, 2010.
- CLOT, Yves. *Vygotski au travail: l'affectivité em activité*. Conférence publique, 16 de mars 2023. Laboratoire RIFT - Université de Genève. Disponível em https://www.youtube.com/watch?v=XCjOpZ_hzL4. Acesso em 10 de jun.2026.
- CORDEIRO, Aliciene F.C.; ANTUNES, Mitsuko A. A ação pedagógica de Itard na educação de Victor, o “selvagem de Aveyron”: contribuição à história da psicologia. *Boletim Academia Paulista de Psicologia*, São Paulo, Brasil - V. 40, nº99, p. 290 – 306.

limites do referido texto de Marx, mostrando o que nele há de inconsistente e que precisará ser depois retomado (Mandel, 1968, p. 31-41, p. 158-166). Mészáros viu o argumento, mas não o enfrenta em seu livro.

¹² Sève (2012) nota um paradoxo entre muitos autores marxistas: criticam Althusser por ter afirmado que o tema da alienação em Marx se circunscrevia às obras da juventude e que, bem ao contrário, este estaria presente em *O capital*. Contudo, quando esses mesmos autores se propõem a discutir o tema eles se referem, fundamentalmente, aos textos dos Manuscritos de 1844, terminando assim, paradoxalmente, por dar razão a Althusser.

DAVEZIES, Philippe. Souffrance au travail, répression psychique et troubles musculo-squelettiques. *Perspectives interdisciplinaires sur le travail et la santé*, 15(2),p.1-34, 2013. Disponível em <https://doi.org/10.4000/pistes.3376> . Acesso em 4 de fev. 2026.

ENGELS, Friederich. O papel do trabalho na transformação do macaco em homem. *Trabalho Necessário*, Ano 4, N°4, p.1-9, 2006. Disponível em <https://doi.org/10.22409/tn.4i4.p4603> . Acesso em 6 de fev. 2025.

ENRIQUEZ, Eugène. Le travail, essence de l'homme? Qu'est-ce que le travail? *Nouvelle Revue de Psychosociologie*, n° 15 (1), p. 253 à 272, 2013/1. DOI: 10.3917/nrp.015.0253

ESPINOSA, Baruc de. *Breve tratado de Deus, do homem e de seu bem-estar*. Belo Horizonte: Autêntica, 2012.

FRIEDRICH, Janette. L'idée des instruments médiatisants. Um dialogue fictiv entre Bühler et Vygotski. In: CLOT, Yves (dir). *Vygotski maintenant*. Paris: La Dispute, 2012. p.255-270.

FROMM, Erich. *Conceito marxista de homem*. 6ªed. Rio de Janeiro: Zahar, 1975.

GOULD, Stephen J. *Darwin et les grandes enigmes de la vie*. Réflexions sur l'histoire naturelle. Paris: Éditions du Seuil, 1977.

HAGUETTE, Tereza M. F. *Metodologias qualitativas na sociologia*. 7ª ed. Petrópolis: Vozes, 2000.

HEGEL, Georg W. *Encyclopédie des sciences philosophiques*, t. I, Paris, Vrin, 1970.

LABICA, Georges. *As Teses sobre Feuerbach de Karl Marx*. Rio de Janeiro: Zahar, 1990

LE GUILLANT, Louis. *Escritos de Louis Le Guillant: da ergoterapia à psicopatologia do trabalho*. São Paulo: Vozes, 2006

LEROI-GOURHAN, André. *Le geste et la parole*. I – Technique et langage. Paris: Albin Michel, 2010.

LUKÁCS, György. *Para uma ontologia do ser social*. Tomo II. São Paulo: Boitempo, 2013.

MANDEL, Ernest. *A formação do pensamento econômico de Karl Marx: de 1843 até a redação de O Capital*. Rio de Janeiro: Zahar, 1968.

MARCUSE, Herbet. The Foundation of Historical Materialism. In: MARCUSE, Herbert. *From Luther to Popper*. London/New York: Verso, 1983, p. 1-48.

MARCUSE, Herbet. *Eros e civilização*. 6ªed. Rio de Janeiro: Zahar, 1975.

MARCUSE, Herbet. Les fondaments philosophiques du concept économique de travail. In: MARCUSE, Herbert. *Culture et société*. Paris: Éditions de Minuit, 1970. p.21-60

MARKUS, György. Praxis e Poiesis: au-delà de la dichotomie. *Actuel Marx*, n°. 10(2), p. 128-131, 1991. Disponível em <https://doi.org/10.3917/amx.010.0127> . Acesso em 23 de jan.2025.

MARKUS, György. *Marxismo e antropologia: o conceito de “essência humana” na filosofia de Marx*. São Paulo: Expressão Popular, 2015.

MARX, Karl. Ad Feuerbach. In: MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *A ideologia alemã*: crítica da mais recente filosofia alemã em seus representantes Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e do socialismo alemão em seus diferentes profetas (1845-1846). São Paulo: Boitempo, 2007. p. 533-535.

MARX, Karl. *Cadernos de Paris & Manuscritos Econômico-Filosóficos de 1844*. São Paulo: Expressão Popular, 2015.

MARX, Karl. *Das Kapital*. Kritik der Politischen Ökonomie. Berlin : Dietz Verlag, 1991.

MARX, Karl. *Grundrisse* – Manuscritos econômicos de 1857-1858. São Paulo: Boitempo, 2011.

MARX, Karl. Lettre à Annenkov. In: ENGELS, Friedrich; MARX, Karl. *Correspondences*. Tomes 1 et 2 (1835-1851). Paris: Éditions Sociales, 2019. p.446-459

MARX, Karl. *O capital*. Crítica da Economia Política. Livro I. 2ª ed. São Paulo: Boitempo, 2017.

MÉSZÁROS, Itván. *A teoria da alienação em Marx*. São Paulo: Boitempo, 2016.

MUSTO, Marcello. Os Manuscritos Econômico-Filosóficos de 1844 de Karl Marx: dificuldades para publicação e interpretações críticas. *Caderno CRH*, Salvador, v. 32, n. 86, p. 399-418, maio-ago. 2019. <https://doi.org/10.9771/ccrh.v32i86.25803>

NAVILLE, Pierre. *Le Nouveau Leviathan* 1. De l'alienation à la jussance: la g nese de la sociologie du travail chez Marx et Engels. Paris: Editions Anthropos, 1967.

ODDONE, Ivar; RE, Alessandra; BRIANTE, Gianni. *Experiência operária, consciência de classe e psicologia do trabalho*. Belo Horizonte: Fabrefactum, 2023. Disponível em <https://www.forumat.net.br/fat/sites/default/files/arq-paginas/Experiencia-operaria-Oddone.pdf> . Acesso em 15 de jan. 2024.

PILLON, Thierry; VATIN, François. *Traité de sociologie du travail*. Toulouse: Octar s, 2007.

SAVIANI, Dermeval. Trabalho e educação: fundamentos ontológicos e históricos. *Revista Brasileira de Educação*, v.12, n.34, p.152-165, jan./abr. 2007. <https://doi.org/10.1590/S1413-24782007000100012>. Acesso em 23 de dez. 2025,

SAVIANI, Dermeval; DUARTE, Newton. A formação humana na perspectiva histórico-ontológica. *Revista Brasileira de Educação* v. 15 n. 45, p.422-433, set./dez. 2010. Disponível em <https://doi.org/10.1590/S1413-24782010000300002> . Acesso em 10 de jan.2026.

SCHWARTZ, Yves. *Expérience et connaissance du travail*. Paris: Éditions Sociales, 1988.

SCHWARTZ, Yves. Théories de l'action ou rencontres de l'activité ? In: BAUDOUIN, Jean.-M.; FRIEDRICH, Janette (org). *Théories de l'action et  ducation*, Bruxelles : De Boeck Universit , 2001.

SCHWARTZ, Yves. Actividade. *Laboreal*, Porto, v.1, n 1, p.1-4, 2005. Disponível em <https://doi.org/10.4000/laboreal.14272> . Acesso em 23 de abr. 2025.

SCHWARTZ, Yves. O trabalho numa perspectiva filosófica. In: NOZAKI, Ivan. (Org.). *Educa  o e trabalho*: trabalhar, aprender, saber. Campinas: Mercado de Letras; Cuiab : Editora da UFMT, 2008, p. 23-46.

SÈVE, Lucien. *Aliénation et Émancipation*. Paris: La Dispute, 2012.

SÈVE, Lucien. *Marxisme et théorie de la personnalité*. 4^aed. Paris: Éditions Sociales, 1974.

SÈVE, Lucien. *Penser avec Marx aujourd'hui*. Tome II. “L’homme” ? Paris: La Dispute, 2008.

SÈVE, Lucien. *Penser avec Marx aujourd'hui*. Tome III. “La philosophie” ? Paris: La Dispute, 2014.

VYGOTSKI, Lev S. *Histoire du développement des fonctions psychiques supérieures*. Paris: La Dispute, 2014.

VYGOTSKI, Lev S. Psychologie concrète de l’homme: In: BROSSARD, Michel. *Vygotski - Lectures et perspectives de recherches en éducation*. Villeneuve d’Ascq: Presses Universitaires du Septentrion, 2004.

WELLEN, Henrique. Resenha de Marxismo e antropologia, de György Markus. *Marxismo 21*, Seção resenhas, Nov. 2017, p.1-50. Disponível em <https://marxismo21.org/marxismo-e-antropologia/>

DECLARAÇÃO SOBRE DISPONIBILIDADE DE DADOS

Os conteúdos subjacentes do texto da pesquisa estão contidos no manuscrito.

DECLARAÇÃO DE CONFLITO DE INTERESSE

O autor declara que não há conflito de interesse com o presente artigo.

DECLARAÇÃO DO USO DE INTELIGÊNCIA ARTIFICIAL (IA)

Não houve utilização de ferramentas de Inteligência Artificial.

Este preprint foi submetido sob as seguintes condições:

- Os autores declaram que os necessários Termos de Consentimento Livre e Esclarecido de participantes ou pacientes na pesquisa foram obtidos e estão descritos no manuscrito, quando aplicável.
- Os autores declaram que a elaboração do manuscrito seguiu as normas éticas de comunicação científica.
- Os autores declaram que estão cientes que são os únicos responsáveis pelo conteúdo do preprint e que o depósito no SciELO Preprints não significa nenhum compromisso de parte do SciELO, exceto sua preservação e disseminação.
- Os autores declaram que os dados, aplicativos e outros conteúdos subjacentes ao manuscrito estão referenciados.
- O manuscrito depositado está no formato PDF.
- Os autores declaram que a pesquisa que deu origem ao manuscrito seguiu as boas práticas éticas e que as necessárias aprovações de comitês de ética de pesquisa, quando aplicável, estão descritas no manuscrito.
- Os autores declaram que uma vez que um manuscrito é postado no servidor SciELO Preprints, o mesmo só poderá ser retirado mediante pedido à Secretaria Editorial do SciELO Preprints, que afixará um aviso de retratação no seu lugar.
- Os autores concordam que o manuscrito aprovado será disponibilizado sob licença [Creative Commons CC-BY](#).
- O autor submissor declara que as contribuições de todos os autores e declaração de conflito de interesses estão incluídas de maneira explícita e em seções específicas do manuscrito.
- Os autores declaram que o manuscrito não foi depositado e/ou disponibilizado previamente em outro servidor de preprints ou publicado em um periódico.
- Caso o manuscrito esteja em processo de avaliação ou sendo preparado para publicação mas ainda não publicado por um periódico, os autores declaram que receberam autorização do periódico para realizar este depósito.
- O autor submissor declara que todos os autores do manuscrito concordam com a submissão ao SciELO Preprints.