



**UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ
FACULDADE DE EDUCAÇÃO (FACED)
PÓS GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO BRASILEIRA**

VILSON APARECIDO DA MATA



**EMANCIPAÇÃO HUMANA E EDUCAÇÃO EM MARX:
Para uma crítica da formação burguesa no horizonte da
desigualdade social**

UFCE

Fortaleza
2014

VILSON APARECIDO DA MATA

**EMANCIPAÇÃO HUMANA E EDUCAÇÃO EM MARX:
Para uma crítica da formação burguesa no horizonte da
desigualdade social**



U

F

C

Tese apresentada ao Programa de Pós Graduação em Educação Brasileira da Faculdade de Educação da Universidade Federal do Ceará como requisito final para obtenção do título de Doutor em Educação. Área de concentração: Filosofia e Sociologia da Educação.

ORIENTADOR: Prof. Dr. Eduardo F. Chagas.

Fortaleza
2014

VILSON APARECIDO DA MATA

**EMANCIPAÇÃO HUMANA E EDUCAÇÃO EM MARX:
Para uma crítica da formação burguesa no horizonte da desigualdade social**

Tese apresentada ao Programa de Pós Graduação em Educação Brasileira da Faculdade de Educação da Universidade Federal do Ceará como requisito final para obtenção do título de Doutor em Educação. Área de concentração: Filosofia e Sociologia da Educação.

Aprovado em ____/____/____

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Eduardo F. Chagas (Orientador)
Universidade Federal do Ceará (UFC)

Prof. Dr. Jadir Antunes
Universidade Estadual do Oeste do Paraná (UNIOESTE)

Prof. Dr. Hildemar Luiz Rech
Universidade Federal do Ceará (UFC)

Prof^ª. Dr^a. Kátia Regina Rodrigues Lima
Universidade Estadual do Vale do Acaraú (UVA)

Prof. Dr. Antonio Glaudenir Brasil Maia
Universidade Estadual do Vale do Acaraú (UVA)

À Graziela, ao Vicente e à Elisa
(que está chegando), por me
manterem sempre no rumo, por
me apoiarem e confiarem em
mim, por tudo aquilo que palavras
não podem expressar.

AGRADECIMENTOS

No decorrer de uma pesquisa, embora geralmente se argumente em contrário, o pesquisador nunca está só, posto que seja ser social. Ainda que isolado em seu “quarto de estudos”, desfruta da companhia dos autores que, se já não andam mais entre os vivos (vários deles), suas vozes permanecem ecoando a cada novo estudo, contribuindo para cada nova intuição, suas linhas duram no tempo tanto quanto formos capazes de manter, reafirmar e transmitir a memória das gerações que nos sucederam às gerações vindouras. Expresso, assim, meus agradecimentos àqueles cuja presença foi fundamental para a realização desta pesquisa e registro ainda que todo e qualquer erro, imprecisão, equívoco ou limite que se apresente neste trabalho é fruto de minha teimosia, de minha total responsabilidade. Os abaixo nomeados contribuíram decisivamente para o desenvolvimento da pesquisa.

Ao meu orientador, professor Dr. Eduardo Ferreira Chagas, que com a humildade que lhe caracteriza, o afeto que dispensa a cada um de seus orientandos e a amizade singela e duradoura com que acolhe e encaminha os novos pesquisadores, é, para todos nós, uma referência;

À minha mãe, Maria Antonia, figura que expressa a mais elevada ternura e a mais incondicional dedicação, minha mais sincera homenagem;

Aos meus sogros, Clóvis e Sidalva, que, ao dispensarem por mim carinho tão puro e verdadeiro, contribuíram de modo importante para a realização da pesquisa;

À amiga Maria Teresa Buonomo de Pinho (*In Memoriam*), cuja convivência foi para mim um privilégio e cuja falta açoita todos os dias;

À amiga e companheira de lutas professora Dr^a. Lígia Regina Klein, que sempre esteve ao meu lado motivando e sugerindo possibilidades e encaminhamentos para a pesquisa, registro agradecimento especial;

Aos colegas, companheiros e amigos da linha de pesquisa Filosofia e Sociologia da Educação e, em especial, aos do Eixo Marxismo, Teoria Crítica e Filosofia da Educação, Particularmente à Raquel, ao Marcos Fábio, à Wildiana, à Socorro e ao Pereira, pelos preciosos momentos de debates, conversas, trabalho e carinho na acolhida;

Aos companheiros do NUPEMARX (Núcleo de Pesquisa Educação e Marxismo) da Universidade Federal do Paraná. Na imanência dos desmandos e no aprofundamento da violência e brutalidade do capital, compartilhar noites de estudos e pesquisa com tais companheiros é um alento e dá confiança renovada de que a construção coletiva de um mundo melhor é possível sim;

Ao grupo de trabalhadores da educação da FAGED (em especial à secretaria, representados pelo Sérgio, pela Geísa e pela Ariadna) que, com empenho, compromisso e correção, sempre se colocaram à disposição para ajudar no que quer que fosse;

Às professoras Sandra Cordeiro Felismino e Siomara Borba Leite, pelos preciosos questionamentos e contribuições por ocasião das duas primeiras etapas de qualificação da tese, meu reconhecimento e respeito;

Ao CNPq, cuja bolsa concedida foi decisiva para a realização desta pesquisa;

À Universidade Federal do Paraná, pela concessão de afastamento integral para a realização do curso de doutorado e à Universidade Federal do Ceará, particularmente à Faculdade de Educação, pela oportunidade da convivência intelectual cujo destaque é o pluralismo e o respeito.

"Não me dão pena os burgueses vencidos.
E quando penso que vão me dar pena,
aperto bem os dentes e fecho bem os olhos.
Penso em meus longos dias sem sapatos nem rosas.
Penso em meus longos dias sem abrigos nem nuvens.
Penso em meus longos dias sem camisas nem sonhos.
Penso em meus longos dias com minha pele proibida.
Penso em meus longos dias".
("Burgueses", de Nicolás Guillén)

RESUMO

A tese apresentada trata das relações entre emancipação humana e educação, a partir dos escritos originais de Marx. A utilização de categorias que têm sua origem em Marx de modo esvaziado e impreciso tem dado lugar a especulações sobre a educação como instância que possibilita ao indivíduo ascender socialmente a partir de sua inclusão “qualificada” no mercado de trabalho capitalista. Assim, reformas educacionais são propostas com objetivo de adequar melhor a educação ao desenvolvimento socioeconômico. O aprofundamento do estudo sobre as categorias do pensamento de Marx formam a base para a compreensão da emancipação humana como transformação profunda da sociedade e do papel da educação nesse processo. O problema fundamental constatado na pesquisa em relação às reformas educacionais é que elas ignoram, por completo, o duplo caráter da educação (afirmação e negação do humano) na sociedade capitalista. Esse duplo caráter não pode ser ignorado em uma perspectiva educacional que pressuponha o pensamento marxiano. Por isso, neste trabalho, categorias fundamentais de Marx, como o trabalho em seu duplo caráter (ontológico e estranhado) na sociedade capitalista, a política, a emancipação, o estranhamento, foram retomadas, bem como o estudo do método marxiano como instrumento que não se reduz à compreensão da economia política, mas como método de apreensão do real e, portanto, formativo tanto em seu momento de investigação como no momento da exposição. O objetivo é fundamentar e delimitar as possibilidades e os problemas para uma concepção educacional com base no materialismo histórico e dialético diante da contradição entre a parcialidade da emancipação política e a universalidade da emancipação humana que se expressa na sociedade capitalista e que desfigura a educação como potencializadora do ser humano. Tal objetivo só pode ser atingido através da retomada, ao longo da tese, das categorias fundamentais em Marx. O quadro atual da educação, que a expõe como instância justificadora e naturalizadora da atual forma societária demanda o estudo das bases da emancipação em Marx, bem como os escritos do filósofo alemão sobre a educação. As considerações finais indicam que uma concepção marxiana para a educação não pode prescindir de seu duplo caráter, bem como demanda uma subjetividade rica e o conhecimento do homem que se pretende como projeto de uma educação que contribua efetivamente para a transformação profunda da sociedade.

Palavras Chave: Educação. Filosofia. Emancipação. Marxismo. Política.

ABSTRACT

The current thesis deals with the relations between the human emancipation and education, from Marx's original manuscripts. The use of categories which draw their origin from Marx in an empty and inaccurate way has given place to speculations about education as instance which enables the individual to ascend socially from their skilled inclusion in the capitalist labor market. Therefore, the educational reforms are proposed with the objective of better adequating the education to the social economic development. The study deepening concerning Marx's thought categories compose the basis for the comprehension of the human emancipation as a deep transformation of society and the education role in this process. The essential issue determined in the research in relation to the educational reforms is that they completely ignore the double nature of education (affirmation and denial of the human) in the capitalist society. This double nature cannot be ignored in an educational perspective which presupposes the marxist thought. For this reason, in this work, Marx fundamental categories, as the work in its double nature (ontological and questioned) in the capitalist society, the politics, the emancipation, the questioning, have been taken over, as well as the study of the marxist method as an instrument which is not limited to the comprehension of the political economy, but as a method of apprehension of what is real and, therefore, formative both in its investigation moment and its exhibition moment. The objective is to base and delimit the possibilities and problems for an educational conception based on the dialectical and historical materialism in face of the contradiction between the partiality of the political emancipation and the universality of the human emancipation which is expressed in the capitalist society and which disfigures the education as a driving force of the human being. Such objective can only be achieved through the recovery, throughout this thesis, from the fundamental categories in Marx. The current education framework, which exposes it as a justifying and naturalizing of the current contractual form demands the basis study of the emancipation in Marx, as well as through manuscripts of this German philosopher about education. The final considerations indicate that a marxist conception for the education cannot prescind from its double nature, and it also demands a substantial subjectivity and the man's knowledge which is intended as project of an education which effectively contributes to a profound transformation of society.

Key Words: Education. Philosophy. Emancipation. Marxism. Politics.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	09
CAPÍTULO 1 – O DUPLO CARÁTER DO TRABALHO	17
1.1 Hegel: trabalho, formação humana e sociabilidade	19
1.2 O Caráter Positivo do Trabalho em Marx	32
1.3 O Caráter Negativo do Trabalho em Marx: estranhamento.....	52
CAPÍTULO 2 – O PENSAMENTO POLÍTICO DE MARX	70
2.1 A Questão do Estado em Hegel	75
2.2 Crítica de Marx ao Estado a partir da Filosofia do Direito	79
2.3 A Negatividade da Política em Marx	85
2.3.1 A Liberdade ameaçada: sociedade civil, política e Estado.....	85
2.3.2 A Liberdade Cativa: os limites da emancipação política.....	96
2.3.3 A Liberdade Ilusória: crítica aos direitos do homem e do cidadão	103
2.4 A Positividade da Política em Marx.....	109
2.4.1 A liberdade à vista: pela superação da alienação	110
2.4.2 A Liberdade Libertada: Emancipação Humana.....	116
2.4.3 A Liberdade Efetiva: revolução e subjetividade rica	120
CAPÍTULO 3 – EDUCAÇÃO E EMANCIPAÇÃO: O Método Marxiano e a Apreensão do Real.....	125
3.1 A Educação a partir do Método Marxiano	127
3.1.1 Matéria e Pensamento: os fundamentos materialistas do método e a educação	127
3.1.2 As Bases Reais do Pensamento: a crítica marxiana ao idealismo especulativo	141
3.1.3 O Método Marxiano e a Educação	154
3.2 Educação e Política: a crítica do papel político da educação sob o capital ...	160
CAPÍTULO 4 – EDUCAÇÃO: Atualidade e Transição	173
4.1 A Atualidade da Educação	177
4.1.1 A Educação sob o Capital e a Reforma para não Mudar	178
4.1.2 A Educação sob o Capital e a Cidadania Abstrata	184
4.1.3 A Educação ao Longo da Vida e a Formação para o Trabalho Assalariado	192
4.2 A Educação em O Capital: a permanência da formação para o trabalho assalariado.....	201
4.3 O Trabalho no Centro da Educação	220
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	231
REFERÊNCIAS	245

INTRODUÇÃO

O trabalho ora apresentado pretende discutir as relações entre a educação e a emancipação humana a partir de um referencial marxiano. Tendo em vista a miríade de propostas educacionais que transbordam nas mais diversas instituições de ensino, ou propostas abraçadas pelas instituições governamentais, que pouco ou nada contribuem para a emancipação humana, mas definem a si mesmas como capazes de propor melhorias na vida dos indivíduos, se fez importante buscar o contraponto da utilização descontextualizada e banal de categorias que têm sua origem em Marx.

O objeto fundamental das propostas que pretendem reformá-la é pôr a educação a serviço do desenvolvimento socioeconômico, sem questionar suas bases, procurando amenizar as enormes desigualdades sociais que grassam a sociedade. Desta forma, a hipótese norteadora desta pesquisa aponta que as propostas de reforma na educação não levam em conta o processo educacional como uma construção histórica indispensável à produção e reprodução do patrimônio cultural da humanidade. Ao tratar de temas como a desigualdade social, o trabalho e a formação humana de modo descontextualizado, desfiguram a educação como atividade social potencializadora do ser humano.

Com esta hipótese, o argumento é que a educação, na dinâmica da sociedade capitalista, reproduz a parcialidade de uma instância reforçadora da falsa naturalidade da atual forma societária. Diante deste quadro, a questão problema que se impõe é se uma concepção de educação na perspectiva marxiana pode ser encaminhada como contraponto nas atuais circunstâncias da sociedade capitalista em crise e qual o papel dessa perspectiva educacional para a superação da sociedade de classes.

As propostas que buscam inovar na formação do homem desejado para o século XXI estão reduzidas à formação do trabalhador considerado ideal para sobreviver à caótica organização do trabalho no capitalismo contemporâneo. O esvaziamento do conhecimento, o pragmatismo, o imediatismo e o pressuposto de que o indivíduo aprende de modo unilateral, pelas suas ações no mundo, compõem a essência de tais propostas educacionais. Entretanto, nenhuma delas aborda os aspectos fundamentais da emancipação humana, quais sejam, a elevação cultural da classe trabalhadora e a luta pela superação da sociedade de classes.

Tais aspectos, quando não são levados em consideração, encaminham uma prática que se distancia da emancipação humana e reforçam a formação do trabalhador para o mercado de

trabalho mutável, imprevisível, flexível da atualidade. Ainda que distante no tempo e referindo-se à organização do capital em seu nascedouro, as reflexões de Marx a respeito da sociedade capitalista permanecem importantes. Se, por um lado, a forma da organização produtiva mudou, obrigando a que se mudasse também a própria sociabilidade, por outro sua essência permanece, aprofundando a cisão entre o indivíduo e o cidadão.

Não se trata de um tema inédito. Muitos trabalhos tematizam a questão da emancipação como fundamento educacional. O que se apresenta de inédito nesta tese é a abordagem da emancipação relacionada com a educação a partir dos escritos de Marx, refletindo sobre as dificuldades e possibilidades da perspectiva marxiana para a educação. Para isto, foi necessário retomar o duplo caráter do trabalho na sociedade capitalista, discutir o pensamento político de Marx e analisar, a partir do método marxiano, as bases materiais do pensamento e sua importância para uma concepção de educação que vá além da reprodução pura e simples da sociedade existente.

O aprofundamento da investigação sobre os elementos essenciais da emancipação humana encaminham o tema para uma perspectiva histórica que resgate os nexos ontológicos de uma educação emancipadora socialista em contraposição com a concepção de educação como reformadora de uma sociedade de classes em crise. Evidencia-se, então, o duplo caráter da educação na sociedade capitalista. Por um lado, seu caráter positivo, de afirmação do humano; por outro, seu caráter negativo, de estranhamento do ser humano.

Em relação ao caráter positivo da educação, desde que o ser humano transformou o primeiro objeto natural em um instrumento que lhe servisse como mediador entre a carência e sua satisfação, o ato de transmitir tal descoberta a outro indivíduo se impôs. A transmissão dos conhecimentos acumulados por uma geração àquela que a sucede é parte insuprimível da vida humana, pois não há possibilidade alguma de haver civilização sem um sistema educacional capaz de transmitir aos mais jovens os conhecimentos que se tornaram patrimônio da humanidade. Deste ponto de vista, a educação é um aspecto importante para a emancipação humana.

Com o passar do tempo e com a complexificação da civilização humana, a instituição educacional tornou-se também mais complexa, exigindo espaços específicos em que o ensino e a aprendizagem daqueles conteúdos necessários à formação dos adultos desejáveis para a sociedade se concretizasse. Contudo, permanece, ao longo do tempo, um elemento presente e insuprimível para a educação: o fato de ser imanentemente relacionada com o trabalho. Até

mesmo as mais abstratas reflexões têm sua base e seu fundamento no trabalho, uma vez que tanto a linguagem quanto a transmissão dos conhecimentos dependem do ser humano realizando sua própria história, ou seja, intervindo na natureza e transformando-a segundo suas necessidades.

Neste sentido, a educação, entendida como a transmissão dos conhecimentos socialmente importantes para o ser humano, é instrumento fundamental, criado pelos homens, para a emancipação. O conhecimento progressivamente mais complexo da natureza possibilita que cada indivíduo particularmente e que a humanidade universalmente transponha as barreiras da limitação física do corpo humano; desenvolva e torne mais complexo o pensamento, produto da consciência que nasce com a atividade produtiva e produza carências sempre renovadas. Caso o ser humano não produzisse novas carências a cada satisfação obtida pelo trabalho, então a educação, a linguagem e toda a civilização humana seria impossível. Os homens necessitam retirar da natureza os objetos da satisfação de suas carências e, quanto mais objetos são produzidos, maior a distância entre o homem e sua determinação natural e, portanto, maior a liberdade humana em relação à própria natureza. Educar é confirmar o humano, é preparar o adulto desejado e, portanto, reconhecer a historicidade particularmente humana.

Porém, na sociedade capitalista, a educação assume um caráter negativo, pois não se presta à transmissão dos conhecimentos fundamentais à produção e reprodução social, concentrando-se em uma parcialidade, que é a preparação pragmática e imediatista do indivíduo para o trabalho assalariado nos termos do capital. Para tanto, lança mão de reformas periódicas, que procuram adaptar a força de trabalho às novas demandas da produção capitalista.

A educação deixa de ser instância de transmissão dos conhecimentos que se tornaram patrimônio histórico da humanidade para dar lugar à assimilação aligeirada de conhecimentos pragmáticos, sem fundamento histórico, preparatórios para a função que aguarda o trabalhador no selvagem e incivilizado mercado de trabalho. Reduzida a uma instância que se pretende independente, a educação na sociedade capitalista atual desconsidera a contradição como elemento ineliminável da vida humana, rejeita o passado e põe foco no presente, entendendo o futuro como extensão do existente. Isso dá lugar a concepções que postulam a inexistência do passado e do futuro, a não ser como erro e imaginação, dando conta de que somente o presente, o imediato, o irrefletido e o gozo individual são objeto para a educação.

Quando retira a análise das relações sociais, reduzindo o ser humano ao seu caráter puramente individual, a educação atualmente retira também toda e qualquer possibilidade de ações coletivas e coordenadas que questionem a totalidade da sociedade capitalista. Aprofunda-se o individualismo, bem como a cisão entre o indivíduo e o cidadão na sociedade moderna.

O cidadão atual, abreviado como indivíduo, caracterizando-se essencialmente pela insatisfação com a não realização jurídica de seus (individuais) direitos (apenas) proclamados, dispensou o ser humano de se ver dentro da humanidade, quer como autor quer como ator ou personagem de um mundo que sempre se expõe como múltiplo em suas contradições e possibilidades¹.

Em sua negatividade na sociedade capitalista, a educação reforça a oposição entre a vida particular, egoísta, e a vida coletiva ilusória, ou seja, reforça a oposição entre o indivíduo burguês e o cidadão. Com isto, reforça também o estranhamento, pois opera em favor das instituições existentes, sem levar em conta que são exatamente essas instituições que historicamente estabeleceram a cisão entre o indivíduo e o cidadão. Quando sugere que pela educação o sujeito tem diante de si maiores e melhores opções de vida, ou a possibilidade de fazer escolhas, reduz tais opções e escolhas àquelas imediatamente necessárias à manutenção da própria forma societária existente, restringindo a ideia de emancipação na melhor adequação ao mercado de trabalho.

No quadro do duplo caráter da educação na sociedade capitalista, o homem foi privado da percepção de que produz socialmente a si mesmo, retirou-se seu domínio sobre os instrumentos que o potencializam. A limitação está no fato de que as propostas que postulam reformas educacionais partem da mesma base material de cujas manifestações pretendem retirar os aspectos negativos e ressaltar os aspectos positivos. Ao preconizar reformas a partir do ponto de vista do capital, a educação não tem condições de propor sua superação a não ser no quadro dos postulados morais e na conformação reformista do Estado capitalista, “melhorando”, “humanizando”, por assim dizer, o capitalismo.

Configura-se a concepção ahistórica de cidadania, sem a devida consideração pela constituição temporal da noção de que cidadão é o homem conformado à ordem vigente. Sua noção de postura crítica é a da exigência de mais direitos para si, afirmando a necessidade de

¹ NAGEL, Lízia Helena. *Dançando com os Textos Gregos: a intimidade da literatura com a educação*. Maringá: Eduem, 2006, p. 94.

o homem governar-se a si mesmo. Tal concepção não supera, ao contrário, reforça, o egoísmo e o individualismo, porque delimita os direitos individuais como sendo os únicos a serem considerados legítimos acima de quaisquer outros direitos, quer seja do outro ser humano, ou direitos sociais.

O sujeito será tão mais educado quanto mais exigir direitos para si mesmo, e, quanto mais exigir direitos para si, mais *cidadão* se tornará! A educação atual para a *cidadania*, portanto, nada mais é do que o esforço pedagógico para habilitar o aluno e dirigir-se, na vida, por si e para si mesmo, independentemente das relações entre os homens, da vida pública ou dos caminhos que a sociedade vai trilhando. A luta pelo público morre, nesse instante, no discurso mais exacerbado do privado!².

O duplo caráter da educação na sociedade capitalista representa uma tensão dialética que não se reduz apenas à particularidade da educação. A coexistência dos elementos ontológicos sob o jugo dos interesses de manutenção e perenização da atual ordem societária permeiam a totalidade da sociedade. A fim de refletir sobre as dificuldades e possibilidades de uma educação verdadeiramente emancipadora e que contribua efetivamente para a superação das desigualdades sociais, a presente pesquisa foi organizada em quatro capítulos, cada um dos quais explorando um dos aspectos fundamentais à formação humana.

No capítulo I, intitulado “O Duplo Caráter do Trabalho”, considera-se que a educação não pode ser desligada do trabalho. Por isso, foi necessário retomar, em Hegel e em Marx, o lugar ocupado pelo trabalho na própria constituição do ser humano. Não é possível haver processos educacionais, sejam eles reforçadores da ordem social existente ou questionadores dela, se não houver o ser humano ativo e criativo, atuando sobre a natureza e produzindo a si próprio socialmente. No entanto, se por um lado o ser humano só se faz humano a partir do trabalho, por outro, na sociedade capitalista, este entendimento é retirado dos indivíduos pelo estranhamento. Por isso, o capítulo foi dividido em três partes: na primeira, o modo como Hegel entendeu o trabalho reconstitui importantes sínteses, posto que o filósofo de Berlim foi, talvez, o primeiro a expor o trabalho como formador do humano; a segunda parte do capítulo trata do caráter positivo do trabalho em Marx, que não descarta as contribuições de Hegel, mas as inverte, fazendo do trabalho não só o formador do humano, mas sua própria condição

² NAGEL, Lízia Helena. “O Aqui e o Agora” sem “o Ontem e o Amanhã” nas Políticas da Educação. IN: NOGUEIRA, Francys Mary Guimarães e RIZZOTTO, Maria Lúcia Frizon. *Estado e Políticas Sociais: Paraná – Brasil*. Cascavel: Edunioeste, 2003, p. 32. Grifos da autora.

material de existência. A terceira parte do capítulo trata do caráter negativo do trabalho, explorando a questão do estranhamento em Marx, pois tal particularidade permeia a totalidade das relações humanas sob o capitalismo.

No capítulo II, “O Pensamento Político de Marx”, para fugir à vulgaridade de se considerar a política unicamente na contingência partidária, e por entender que a educação é necessariamente ação política, foi recorrido-se aos escritos de Marx sobre a política. Embora difusos e não sistemáticos, tais escritos dão corpo a uma crítica da política burguesa, mas não negam a política em sua acepção mais ampla. Retomando a organização do capítulo anterior, na primeira parte retoma-se a questão do Estado em Hegel. Por ser o filósofo de Berlim uma referência a respeito do tema e por ter sido com ele que Marx travou seu maior embate em termos de discussão do papel do Estado na sociedade capitalista, procurar o melhor entendimento do modo como se organizam Estado e sociedade civil em Hegel é decisivo para os encaminhamentos a respeito da educação. Na segunda parte do capítulo, apresenta-se a crítica de Marx à filosofia do direito de Hegel, em que se coloca em claros termos o papel do Estado na sociedade capitalista, a partir da inversão da concepção hegeliana. Isto leva à terceira parte do capítulo, que trata da negatividade da política quando tomada como contingência, como instância administrativa, assistencialista e incapaz de encaminhar a superação da sociedade capitalista. Por fim, na quarta parte do capítulo, expõe-se o modo como Marx expressou a positividade da política. Se, por um lado, não é possível à política, nos moldes da democracia burguesa, a superação das desigualdades sociais em direção à emancipação humana; por outro, sem a política não é possível a superação da sociedade capitalista. Neste capítulo, procurou-se demonstrar que a ação política é também formadora e, portanto, é também educacional.

O capítulo III, “Educação e Emancipação: o método marxiano e a apreensão do real”, realiza uma abordagem que indica que, para ter um caráter emancipatório, a educação precisa ser compreendida e encaminhada como processo de reprodução social do ser humano, mas também como componente da totalidade das relações humanas. O método marxiano é fundamental, posto que se trata não só de uma “técnica” para a compreensão da economia política, mas se efetiva como a contribuição mais expressiva do filósofo alemão para a apreensão do real. Assim, na primeira parte do capítulo, a educação a partir do método marxiano trata da materialidade da realidade e da necessária apreensão da exterioridade pelo indivíduo como condição para a própria existência do humano, pois a apropriação de

conhecimentos só pode ser a apropriação de elementos externos internalizados. A diferenciação entre o materialismo dialético de Marx e o materialismo vulgar de que ele é acusado e do qual é opositor é fundamental para a melhor compreensão do método marxiano. Retoma-se, aqui, a complexa relação de Marx com Hegel na crítica marxiana da dialética hegeliana, tema fulcral para estabelecer uma relação entre o método marxiano e a educação. A segunda parte do capítulo resgata algumas reflexões sobre a relação entre política e educação, elaborando uma crítica do papel político da educação sob o capital. A partir dos momentos do método de Marx, quais sejam, a investigação e a exposição, é possível encaminhar reflexões sobre os encaminhamentos de uma educação com base marxiana.

O capítulo IV, “Educação: atualidade e transição”, propõe duas tarefas: a primeira, expor como as propostas reformistas da educação se organizam e quais seus pressupostos básicos. Para tanto, utilizou-se o *Relatório da UNESCO para a Educação do Século XXI: Um Tesouro a Descobrir*, por ser, este documento, balizador da maior parte das propostas para a educação na atualidade e por expressar o modo como se pensa a educação como instituição capaz de contribuir para a superação das desigualdades sociais nos marcos do capitalismo. A segunda tarefa a que se propõe o capítulo é a de expor os apontamentos de Marx sobre a educação. Isto se faz em dois momentos: primeiro, em *O Capital*, obra na qual o filósofo alemão aprofunda a análise das consequências do trabalho estranhado na formação do trabalhador e, segundo, trechos em que Marx argumenta em favor de uma educação sob a tutela dos trabalhadores em oposição à coordenação da educação pelo Estado burguês. Embora distantes no tempo, os apontamentos do relatório da UNESCO mantêm a essência dos interesses do capital sobre a formação do trabalhador, respaldando a crítica feita por Marx desde o século XIX. O caráter apologético da atualidade da educação está retratado na primeira parte do capítulo, que trata do caráter reformista, da cidadania abstrata e da formação ao longo da vida para o trabalho assalariado. Na segunda parte, a crítica de Marx revela a permanência da deformação do humano sob o trabalho estranhado do capital. Por fim, chega-se a uma questão central: ainda que estranhado, é o trabalho que permanece no centro da educação.

Encerrando a pesquisa, as considerações finais retomam o duplo caráter da educação, refletindo sobre as dificuldades para uma educação com fundamento marxiano na atualidade, mas entendendo que o comprometimento com a transformação radical é o único caminho que pode, enfim, superar o anacronismo da atual forma societária. Somente no interior da

sociedade que produz o estranhamento é possível a construção da consciência que o nega. A educação como negação da negação só pode encontrar sua plena realização a partir do método marxiano, como formação de subjetividades ricas, mas que só encontram possibilidades efetivas de realização quando a materialidade do ser humano for retomada como objeto da educação, quando o reconhecimento do tipo de homem existente balizar aquilo que se deseja como ideal para o ser humano, questão abandonada, inclusive, por algumas propostas comunistas. O movimento histórico de contradições precisa se tornar a base para se projetar o homem do futuro e isto se constitui como a negação da imediatividade do presente, exposto nas concepções reformistas.

CAPÍTULO I

O DUPLO CARÁTER DO TRABALHO

*Você conhece o pedreiro Waldemar?
Não conhece?
Mas eu vou lhe apresentar
De madrugada toma o trem da Circular
Faz tanta casa e não tem casa pra morar
Leva marmita embrulhada no jornal
Se tem almoço, nem sempre tem jantar
O Waldemar que é mestre no ofício
Constrói um edifício
E depois não pode entrar.*

(Trecho da música “Pedreiro Waldemar”, de Wilson Batista e Roberto Martins)

A reflexão sobre a educação, a partir de uma perspectiva marxiana, não pode prescindir de considerações a respeito do lugar ocupado pelo trabalho na própria constituição do ser humano. A argumentação de uma nova sociedade, sem o trabalho, ou de um novo lugar para o trabalho no capitalismo flexível é uma constante nas reformas educacionais pleiteadas atualmente. Por isso, a questão do duplo caráter do trabalho em Marx se torna ainda mais significativa. Embora não seja um tema novo, abordá-lo e explicá-lo traz luz à análise do papel da educação para a emancipação humana, posto que, em Marx, o trabalho é necessariamente formador do ser e ocupa o centro de toda produção social. Estar no centro de toda produção humana (quer seja a produção do alimento, da vestimenta, da habitação ou a produção da arte, da política, das ideias) significa que o trabalho é a categoria fundamental a partir da qual toda civilização humana se assenta.

Discutir a educação e seu papel para a emancipação humana tomando como categoria central o trabalho significa entender o ser humano como ser ativo e criativo, capaz de criar seu próprio mundo. Contudo, o pressuposto para o ser ativo e criativo é sua existência em condições de produzir a si próprio socialmente e produzir a si próprio não se refere exclusivamente à produção material, física, corporal do ser, mas também sua produção

espiritual, aspecto no qual se destaca a transmissão dos conhecimentos acumulados entre os indivíduos. O pressuposto do ser ativo e criativo está necessariamente relacionado com a anterioridade do ser em relação à consciência e não o contrário. Nas palavras de Lukács:

Quando atribuímos uma prioridade ontológica a determinada categoria com relação a outra, entendemos simplesmente o seguinte: a primeira pode existir sem a segunda, enquanto o inverso é ontologicamente impossível. É o que ocorre com a tese central de todo materialismo, segundo a qual o ser tem prioridade ontológica com relação à consciência. Do ponto de vista ontológico, isso significa simplesmente que pode haver ser sem consciência, enquanto toda consciência deve ter como pressuposto, como fundamento, algum ente³.

Com isto, o mundo humano só é possível a partir da atividade consciente. A consciência não pode produzir a realidade, mas, ao contrário, é a partir da realidade historicamente construída que toda forma de consciência se torna possível. Por isso, a reflexão sobre o duplo caráter do trabalho em Marx é indispensável para a compreensão da educação para além das manifestações imediatas da realidade, pois a transmissão dos conhecimentos acumulados, a partir do trabalho, para as gerações mais jovens é uma decorrência necessária da atividade produtiva particularmente humana. A concepção do ser humano como ser ativo e criativo encaminha uma forma de entender profundamente as determinações que definem a educação como instância politicamente importante para a perenização ou transformação da sociedade.

Nesta direção, a retomada do lugar ocupado pelo trabalho na constituição e na formação do ser humano é essencial. A educação não pode ser analisada a partir de uma perspectiva materialista se não tiver, em sua essência, o trabalho como fundamento primordial. Este é o objeto deste capítulo, que inicia reconstituindo a maneira pela qual o trabalho foi entendido por Hegel, apresentando as importantes sínteses do mestre do idealismo que tão significativos impactos tiveram sobre Marx. Na sequência, trata-se do caráter positivo do trabalho em Marx, afirmativo do humano e necessariamente constitutivo de sua genericidade. A terceira parte do capítulo aborda o caráter negativo do trabalho, o estranhamento, como elemento particularmente importante para a compreensão da educação na sociedade capitalista.

³ LUKÁCS, György. *Para uma Ontologia do Ser Social I*. São Paulo: Boitempo, 2012, p. 307.

1.1 Hegel: trabalho, formação humana e sociabilidade

Na tradição filosófica, desde a Antiguidade, o trabalho sempre apareceu com uma significação negativa. Acompanha a concepção de trabalho uma conotação de atividade que aprisiona, dimensão de sofrimento, dor e martírio. Há diversos mitos, tragédias e lendas gregas que retratam o trabalho como atividade negativa⁴; a bíblia cristã também apresenta o trabalho como castigo pelo pecado original e perda do paraíso⁵. Em Platão, os homens com alma de bronze, mais grosseira, deveriam dedicar-se ao trabalho, enquanto aqueles com almas mais nobres (ouro e prata) responsabilizar-se-iam pela segurança e administração da *Pólis*⁶. Para Aristóteles, o indivíduo imerso no trabalho é inferior, porque não alcança a liberdade da contemplação. Uma vida feliz e justa só é possível como vida contemplativa, que vise unicamente a verdade e a perfeição, ou o Bem Supremo. A vida conforme qualquer outra virtude é secundária⁷. Mesmo entendendo o trabalho como uma atividade não central ao homem, em Aristóteles encontram-se apontamentos para uma teoria do valor.

É na modernidade que o trabalho tem sua concepção reformulada e passa a ser tido como atividade engrandecedora e necessária à constituição da sociedade. Já é possível encontrar em John Locke (Século XVII) a clara referência, bem familiar ao nosso tempo, do indivíduo que se faz por si próprio pelo trabalho, mediante formação adequada⁸. Rousseau (século XVIII), pouco antes da Revolução Francesa, defendia a formação/educação capaz de instrumentalizar o homem a exercer as mais diversas funções como sendo a formação do “homem total”⁹. Mas é fundamentalmente com a Revolução Industrial que a reformulação do conceito de trabalho efetiva-se e este ganha uma significação positiva e central para o homem.

Como síntese da positividade do trabalho na modernidade, Hegel é, claramente, o melhor apoio a que se pode recorrer*. Hegel expressa a positividade do trabalho como *Bildung* (formação). Pelo trabalho, o homem sai de si, exterioriza-se no objeto e no produto do trabalho, tornando-se autoconsciente e, portanto, livre. Mas a *Bildung*, para Hegel, não se dá

⁴ É o caso, por exemplo, do mito de Sísifo.

⁵ “O Senhor Deus, por isso, o lançou fora do Jardim do Éden, a fim de lavrar a terra de que fora tomado”. (Gênesis, 3:23)

⁶ Cf. PLATÃO. *A República*. São Paulo: Nova Cultural, 1997. Livro IV.

⁷ Cf. ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Bauru: Edipro, 3ª. Edição, 2009. Livro V.

⁸ Cf. LOCKE, John. *Pensamientos sobre La educación*. Madrid: Ediciones Akal, 1986.

⁹ Cf. ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Emílio, ou da Educação*. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

* Georg Wilhelm Friedrich HEGEL (1770-1831): Eminent filósofo alemão, em sua vasta obra explorou, nos mais diversos aspectos e com profundidade a dialética, tornando-se a referência para quem quer que procure a filosofia, desde o século XIX até os nossos dias. É um grande influenciador do método marxiano.

apenas pela prática cotidiana do trabalho, o desenvolvimento da autoconsciência é função da educação (*Erziehung*). Como nos explica Nicolau:

A proposta hegeliana de uma educação para a cidadania perpassa toda sua obra, e, diferentemente da proposta original de Rousseau, no *Emílio*, Hegel vê na educação o objetivo de superar o estado de natureza. Só a formação e a educação fazem do homem o que deve ser: um ser que se realiza na ruptura com o natural¹⁰.

Trabalho e formação encontram-se, na modernidade, em necessária conexão. Na *Fenomenologia do Espírito* Hegel procura demonstrar que somente pelo trabalho o homem se faz homem, promova a necessária ruptura com a natureza, satisfaz carências, torna-se livre. O homem que não trabalha não se humaniza, não é plenamente humano. Em Hegel o humano não está dado simplesmente pelo nascimento, na educação (*Erziehung*) e na formação (*Bildung*) é que o humano se constrói. No trabalho o homem forma-se como indivíduo e como ser social.

No trabalho, a consciência de si vai para fora de si, vai para o outro, que é o objeto e, num segundo momento, suprassume o objeto, retornando como consciência de si modificada. O trabalho é uma atividade de alienação, em que o homem sai de si, forma a coisa e se forma a si mesmo. Nesse processo a consciência se torna consciência de si, pois quando se apropria do objeto apropria-se de si mesma. Ao dominar as condições de vida, a natureza, o homem domina a si mesmo e, só então, torna-se capaz de dominar o outro, transformando-se, um em senhor, outro em servo. O postulado aqui é de que, sem o outro, o *em si* não é capaz de autoconsciência: “Por conseguinte, o agir tem duplo sentido, não só enquanto é agir quer *sobre si* mesmo, quer sobre o *Outro*, mas também enquanto indivisamente é o *agir* tanto de *um* quanto de *Outro*”¹¹.

O trabalho é formador da consciência. O homem que transforma o mundo transforma a si mesmo. Se pelo trabalho o homem se forma, conquistando a liberdade, esta precisa ser continuada, pois, se não for, haverá dominação do homem pelo homem. Na belíssima dialética do senhor e do servo¹², Hegel apresenta o trabalho com um duplo sentido: o da autonomia e o da identidade. Para o senhor e para o servo não há o reconhecimento do outro

¹⁰ NICOLAU, Marcos Fábio. “Quem não Conheceu as Obras dos Antigos tem Vivido sem Conhecer a Beleza”: Hegel e a proposta neo-humanista de educação. IN: CHAGAS, Eduardo; RECH, Hildemar; VASCONCELOS, Raquel e DA MATA, Vilson. *Subjetividade e Educação*. Fortaleza: Edições UFC, 2012, p. 20.

¹¹ HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do Espírito*. Petrópolis: Editora Vozes, 5ª. Ed., 2008, p.144, § 183.

¹² Ibid. p. 142. § 178 até § 196.

como substancial. O senhor é dependente do servo, porém, o servo não sabe disso e transfere sua identidade para a figura do senhor, tornando-se um dependente reflexo. A consciência-de-si só é possível na relação com o outro, só é como algo reconhecido. O reconhecimento da alteridade é o reconhecimento da significação própria, se não há diferença, não há liberdade.

O duplo sentido do diferente reside na [própria] essência da consciência-de-si: [pois tem a essência] de ser infinita, ou de ser imediatamente o contrário da determinidade na qual foi posta. O desdobramento do conceito dessa unidade espiritual, em sua duplicação, nos apresenta o movimento do *reconhecimento*¹³.

O duplo sentido do diferente (autonomia e identidade) é a essência da consciência-de-si. A essência (o homem) tem de ser ilimitada, ou seja, tem de ser capaz de suprasumir a determinidade na qual foi posta (a natureza). Tal supressão só é possível pelo trabalho e se constitui como um movimento duplo que se apresenta como *reconhecimento*: o outro deve ser reconhecido como tendo essencialidade.

A outra consciência-de-si (ou, o outro homem) vem de fora do homem, é exterior. Isto possui dupla significação: primeiro, o homem se perde de si mesmo para se encontrar no outro e, segundo, com isso, suprasume o outro, porque não vê no outro uma essência diferente daquela que vê em si mesmo. No primeiro momento, perder-se de si é negar o outro, no segundo, não reconhecer o outro com que se depara, é não ver o outro. O reconhecimento é possível, mas o primeiro movimento da consciência é negar o outro. Depois, a consciência deve suprasumir a si mesma, porque ela mesma é *seu ser no outro*. Ao suprasumir a outra essência independente, a consciência tem certeza dela mesma, mas, nesse movimento, sendo o outro ela mesma, suprasume a si mesma, pois era a si mesma que via no outro. Nesta relação, negar o outro é negar a si, afirmar o outro é afirmar a si. Esse suprasumir da consciência no outro leva a consciência-de-si a retornar a si mesma e, ao mesmo tempo, restitui em si a outra consciência-de-si, que já estava no outro nessa supressão. “Suprasume esse *seu ser* no outro e deixa o outro livre de novo”¹⁴.

Esse movimento da consciência se revela como um agir, mas é um agir duplo, já que a outra consciência-de-si é também livre e voltada para si mesma. A outra consciência-de-si não é um objeto, por isso, a primeira consciência-de-si tem de considerar que a outra possui em si

¹³ Ibid. p. 143. §178.

¹⁴ Ibid. p. 143, § 181.

um objeto humano “sobre o qual portanto nada pode fazer para si, se o objeto não fizer em si o mesmo que ela nele faz”¹⁵. Ou seja, o outro pode o mesmo que eu posso, pois o reconhecimento só é possível no movimento das duas consciências.

O agir tem duplo sentido, uma consciência-de-si só pode reconhecer a si mesma reconhecendo a outra. Aqui se apresenta o processo do jogo de forças, mas agora na consciência. A consciência vem para fora de si, mas ainda é consciência, esta é sua força. É o deparar de consciências que se exteriorizam que cria o conflito. Mas o jogo de forças da consciência faz do outro extremo o meio termo mediante o qual se mediatiza. Cada uma é para si e para o outro. O puro conceito de reconhecimento é a duplicação da consciência-de-si em sua unidade. Esse reconhecimento se apresenta primeiro na desigualdade: um oposto só é reconhecido (o senhor) e o outro só reconhece (o servo). Nas sociedades criadas até hoje pelos homens, o reconhecimento se dá apenas como desigualdade.

Esse reconhecimento toma o outro como negativo, é o reconhecimento da consciência que quer ser livre sem reconhecer o outro, mas, o outro é também consciência-de-si. Esse movimento da consciência deve-se ao fato de que o sujeito é um negativo para Hegel. O suprasumir da consciência é o vir a ser do homem que só se efetiva na negação, no abandono daquilo que é pelo desejo de reconhecimento. Para Hegel, esse é o movimento das consciências que ainda não levaram a cabo o movimento da abstração absoluta, por isso, ainda não se apresentaram uma para a outra. Tais consciências não podem ser verdadeiras, pois são unicamente para si.

É pelo desejo de reconhecimento sobre aquilo que não se é, sobre o que nunca se é, que se trava a luta de morte. O desejo é um aspecto essencialmente humano que distancia o homem considerado unicamente do ponto de vista biológico e da mera sobrevivência, da efetivação de si por meio da liberdade. Não é o desejo de algo meramente dado na natureza que engendra a ação e sim a negatividade inerente a todo o desejo, isto é, negatividade que pressupõe uma transformação destrutiva do dado¹⁶.

A apresentação de si da consciência como pura abstração é negação de sua maneira de ser objetiva, do seu vínculo com o imediato, com o objeto. Esta apresentação é agir duplicado: enquanto agir do outro, cada um tende à morte do outro; enquanto agir por si mesma, o agir

¹⁵ Ibid, p. 143, § 182.

¹⁶ WU, Roberto. Do desejo ao Reconhecimento: a luta pela afirmação da autoconsciência. IN: CHAGAS, Eduardo F.; UTZ, Konrad e OLIVEIRA, James W. J. de. *Comemoração aos 200 anos da “Fenomenologia do Espírito” de Hegel*. Fortaleza: Edições UFC; 2007, p. 247

do outro tende a arriscar a própria vida. A relação das duas consciências é de provarem-se mutuamente de tal modo que elas se colocam em uma luta mortal. Precisam dessa luta para elevar à verdade sua certeza de ser para si (com o outro). Somente quando a luta põe a vida em risco, a liberdade se comprova. Não é possível ser livre se escondendo no quarto escuro, a liberdade só se comprova quando a consciência sai de si.

O indivíduo que não arriscou a vida pode bem ser reconhecido como *pessoa*; mas não alcançou a verdade desse reconhecimento como uma consciência-de-si independente. Assim como arrisca sua vida, cada um deve igualmente tender à morte do outro. Pois para ele o Outro não vale mais que ele próprio. Sua essência se lhe apresenta como Outro, está fora dele; deve suprasumir seu ser-fora-de-si. O Outro é uma consciência essente [que existe] e de muitos modos enredada; a consciência-de-si deve intuir o seu ser-Outro como puro ser para-si, ou como negação absoluta¹⁷.

Esse reconhecimento unilateral suprasume justamente o reconhecimento. Por isso, para que haja o reconhecimento unilateral, não pode haver a morte do outro, mas é preciso manter o outro numa condição de reconhecimento forçado. A morte do outro é uma autonegação que priva a significação pretendida, que é o reconhecimento. O reconhecimento forçado que não elimina, mas conserva o outro é o reconhecimento da dominação. A consciência tem a si como consciência livre e independente, mas na relação entre a consciência-para-si e o outro, ambos são essenciais, mas desiguais e opostos, uma é livre e a outra é a dependência e o medo da morte. Em uma, a consciência independente não pode eliminar a outra sob risco de perder-se a si mesma; na outra, a consciência dependente é a essência, é a vida, é ser para outro. A primeira é o *Senhor*, a segunda, o *Servo*.

Em relação à formação, este é um ponto crucial. Embora interdependentes, senhor e servo apresentam-se como essencialmente diferentes. A negação da outra consciência como afirmação e reconhecimento indica em Hegel o caráter formativo do trabalho. Não há uma afirmação do trabalho como formador do humano no filósofo de Berlin, mas a dialética do senhor e do servo expõe as mediações pelas quais tanto senhor quanto servo, ao negarem o outro no reconhecimento unilateral, estão em dependência mútua e, portanto, na desigualdade, na negação, a consciência de um é formada pela ação do outro.

O senhor é aquele que saiu de si e dominou o outro e, ao fazê-lo, imputou ao outro a necessidade de transformar a natureza. O dominado é a condição da liberdade do senhor, que

¹⁷ HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do Espírito*. Op. Cit. p.146, § 187.

é uma consciência de si essente mediatizada consigo por meio de outra consciência (a do dominado). Embora o trabalho, sob o jugo do senhor, seja o negativo do senhor por ser executado pelo servo, é também o estranhamento do senhor de tudo aquilo que é condição para sua liberdade. Hegel denuncia a negatividade do trabalho no silogismo da dominação*. Uma consciência só é auto consciente (ou seja, livre) no reconhecimento do outro. O senhor é uma consciência existente primeiramente mediatizada consigo, mas unicamente por meio de outra consciência (o servo) e pela coisidade (o produto do trabalho do servo).

O senhor relaciona-se, necessariamente, com a coisa como objeto de desejo e com a outra consciência para a qual a coisidade é essencial, consciência que está ligada à coisa. O senhor então se relaciona com a natureza (a coisa em si) e a domina, dominando, portanto, a outra consciência. Já o servo tem sua independência na coisidade, e aí está sua cadeia, sua prisão, pois só é livre na sua relação direta com a natureza, e o senhor se põe como potência do servo porque através do produto do trabalho o servo dispõe de liberdade, mas o senhor se lhe apresenta como potência superior e estranha, o servo está sob o senhor. Para se relacionar com a coisa, o senhor precisa do servo, mas a coisidade não pertence ao servo e sim ao senhor. O servo não goza do produto de sua relação com a natureza. Ao dominar o outro, o senhor tem acesso ao mundo das coisas produzidas, pode gozar delas, o servo somente trabalha, o senhor somente goza.

Ao contrário, para o senhor, através dessa mediação, a relação imediata *vem-a-ser* como a pura negação da coisa, ou como *gozo* – o qual lhe consegue o que o desejo não conseguia: acabar com a coisa e aquietar-se no gozo. O desejo não o conseguia por causa da independência da coisa; mas o senhor introduziu o escravo entre ele e a coisa, e assim se conclui somente com a dependência da coisa, e puramente a goza; enquanto o lado da independência deixa-o ao escravo, que a trabalha¹⁸.

O servo é o mediador entre o senhor e a natureza, por intermédio do servo é que o senhor se relaciona com a natureza. Estando sobre o servo, o senhor apenas goza do produto do trabalho do servo, configurando uma desigualdade entre o trabalho e o gozo. O gozo se apresenta como uma ausência de simetria, como predação da natureza e da outra consciência-de-si que trabalha, que produz. Pelo gozo do senhor, o produto do trabalho do servo lhe é

* Silogismo este que pode ser entendido da seguinte maneira: O senhor sai de si e domina as condições da vida, está acima delas; o servo não sai de si e não domina as condições da vida, está sob elas; portanto, o senhor está sobre o servo.

¹⁸ Ibid. p. 148, § 190.

retirado, restando-lhe apenas aquilo que é absolutamente necessário à sua existência. Mas nessa relação, a consciência-de-si do senhor torna-se subsumida ao servo, pois o senhor só se relaciona com a natureza a partir e por meio do servo e, por consequência, a relação do senhor consigo mesmo só é possível através do servo, que transforma a natureza em coisas úteis ao senhor, que as consome sem esforço. É a natureza transformada conforme a mão do servo que talha o espírito do senhor. Mas a relação do servo com a natureza é ordenada pela sua submissão ao senhor. O servo é obrigado a trabalhar, mas seu trabalho pertence ao senhor.

Esses dois momentos, quais sejam, o gozo do senhor e o trabalho do servo, são o ser reconhecido do senhor por intermédio do servo. Já este é inessencial nos dois momentos: na elaboração, porque não goza do produto e na dependência do senhor. Quanto mais o servo produz, mais dependente fica. O agir do servo é o próprio agir do senhor, mas este age no conceito e o servo na natureza. O reconhecimento entre o servo e o senhor é inautêntico, porque unilateral e desigual. Se o reconhecimento como ser humano livre se efetiva num outro que não é humano nem livre, então, o reconhecimento não é humano nem livre. A consciência só se reconhece como brutalizada em um outro brutalizado. O senhor que reconhece o servo como inessencial faz de si próprio um inessencial, tão negativo quanto o servo. Este é o problema do reconhecimento unilateral.

Já a consciência inessencial do escravo é, para o senhor, aquilo que constitui sua verdade e certeza de si. Assim, a consciência do senhor se realiza como algo totalmente diverso de uma consciência independente. A verdade e o agir do senhor, então, é uma verdade inessencial, o objeto da consciência de liberdade do senhor (o servo) não é livre, não corresponde ao seu conceito, é a consciência escrava. Portanto, o senhor não tem liberdade, porque sua essencialidade está no outro que não tem liberdade. Como a dominação se revela como o inverso daquilo que pretendia ser, a consciência do servo, que a princípio aparecia como *fora de si*, torna-se o inverso do que parecia: o escravo se torna a verdade da consciência de si e o senhor, consciência fora de si. O senhor tem sua verdade fundada na verdade não livre do servo, então, o senhor não é livre.

A consciência servil é também consciência-de-si, para ela, o senhor é a essência. O servo pensa que o senhor é a verdade, mas, como a verdade do senhor é o servo e o servo não possui verdade, então, o senhor não tem verdade. A consciência do servo possui a negação do senhor (o medo do poder do senhor, do seu domínio) e a transformação (negação) do mundo.

Essa consciência sentiu a angústia, não por isso ou aquilo, não por este ou aquele instante, mas sim através de sua essência toda, pois sentiu o medo da morte, do senhor absoluto. Aí se dissolveu interiormente; em si mesma tremeu em sua totalidade; e tudo que havia de fixo nela vacilou¹⁹.

O medo da morte e a angústia vêm do fato de que o servo é tratado com domínio. Hegel entende essa angústia e esse medo como sendo a experiência da vida, uma verdade negativa que não se confunde com um medo ou angústia eventuais, mas que fazem tremer as profundezas do ser, abalando tudo que nela era fixo. O medo do senhor é o início da sabedoria, a consciência é, aí, para ela mesma, mas não é para si. Pelo trabalho a consciência encontra a si mesma. É no servir e no trabalho que o servo completa a experiência de sua formação.

A libertação do servo se consuma na disciplina do trabalho e no servir. Enquanto o senhor nega a coisa ao consumi-la, o escravo a reafirma em seu desejo refreado. O trabalho do escravo, que só pode ser trabalho se for agir sobre a natureza, consuma realmente a dissolução da negatividade absoluta em que se constitui o apenas servir, a vida submissa do servo. Por isso, a partir do trabalho se dá a formação do humano, ou, conforme Hegel: “O trabalho, ao contrário, é desejo *refreado*, um desvanecer *contido*, ou seja, o trabalho *forma*”²⁰.

No trabalho que é apropriado pelo senhor, a coisa produzida parecia ter independência por si, porém, o desejo do senhor é evanescente, passageiro, uma vez satisfeito torna-se novamente em desejo. Ao contrário, para quem trabalha, o desejo é refreado, é um desvanecer contido.

O senhor realiza assim o desejo de consunção absoluta ou o puro desfrute da coisa sem o trabalho; o escravo, ao contrário, tem seu desejo reprimido e deve adiar o consumo da coisa, que, deste modo, ganha em permanência e tem seu desaparecimento retardado. Pode-se imaginar que o escravo trabalhe mais do que o consumo vital requer, assim a coisa se transforma num excedente que pode ser entesourado e eventualmente trocado. A riqueza surge, portanto, do lado do trabalho escravo, e é a desproporção entre a necessidade saciada (embora continuamente repostas) e a massa da produção entesourada²¹.

¹⁹ Ibid. p. 149, § 193.

²⁰ Ibid. p. 150, § 195. Grifos do autor.

²¹ SANTOS, José Henrique. *Trabalho e Riqueza na Fenomenologia do Espírito de Hegel*. São Paulo: Loyola, 1993, p. 93.

Como desejo refreado, o trabalho é, inevitavelmente, o consumir da coisa sobre a qual se aplica, mas é também o repor da coisa. Em uma sociedade cuja economia seja planificada, o sistema de exploração do trabalho, bem como dos recursos necessários a ele, deve ser, na perspectiva hegeliana, exploração refreada. O trabalho deve renovar a si próprio e os recursos naturais que não devem ser apenas consumidos e transformados nos objetos da satisfação das carências humanas, mas também devem ser repostos, renovados de modo planificado. Tal modo de proceder só é possível pelo trabalho entendido como *Bildung*, como formação humana constante. Como pré-ideação, o trabalho é liberdade e consciência em Hegel. No trabalho o homem exterioriza a si, interiorizando o mundo. Quando exterioriza a si pelo trabalho, interioriza a realidade, formando-se humanamente.

No entanto, o formar não tem só este significado positivo, segundo o qual a consciência escrava se torna para si um *essente* como puro *ser-para-si*. Tem também um significado negativo frente a seu primeiro momento, o medo. Com efeito: no formar da coisa, torna-se objeto para o escravo sua própria negatividade, seu *ser-para-si*, somente porque ele suprassume a *forma* essente oposta. Mas esse *negativo* objetivo é justamente a essência alheia ante a qual ele tinha tremido. Agora, porém, o escravo destrói esse negativo alheio, e se põe, como tal negativo, no elemento do permanecer: e assim se torna *para si mesmo*, um *para-si-essente*²².

A relação negativa com o objeto do trabalho (sua transformação) torna-se permanente para quem trabalha. É somente assim que a consciência que trabalha chega à intuição de si mesma como independente, pois só pode ser independente a consciência que trabalha. Para o servo, o senhor é um outro e, no medo do senhor, o servo está em si mesmo. No trabalho, o servo destrói o medo diante do qual tremia e se põe como o negativo, o transformador, formando-se pelo trabalho na negação do medo do senhor e, com isto, suprassume seu medo da natureza e torna a si mesmo um ser existente (essente). De atividade que aprisiona e dimensão de sofrimento, o trabalho passa a ser entendido, na perspectiva hegeliana, como potência de liberdade. Para Hegel, o trabalho não é somente uma atividade de externalização, alienação e objetivação do homem com a natureza, mas também, e fundamentalmente, um formador da autoconsciência do homem. O trabalho é a atividade pela qual o homem desloca-se de sua natureza, sai de si, apropria-se do objeto e retorna a si, como autoconsciência. Pelo trabalho, o homem diferencia-se da natureza e se produz como homem.

²² HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do Espírito*. Op. Cit. p. 150, § 196. Grifos do autor.

A angústia de ser explorado deve tornar-se consciência e, com ela e por ela, a negação da angústia é internalizada, torna-se carne e sangue, materializa-se como negação que põe em dúvida a própria concepção de mundo produzida pela apropriação e gozo do senhor e, portanto, põe em dúvida a exploração. Em Hegel, o trabalho ganha estatuto ontológico. Os homens transformam-se a si próprios pelo trabalho.

Em seu texto de maturidade, *Princípios da Filosofia do Direito**, Hegel expõe o trabalho como a mediação que promove o distanciamento do homem de suas carências, porque pelo trabalho sempre se produz mais necessidades. O trabalho, que produz a satisfação das carências e novas carências, distancia o ser humano de seu ser natural. As carências humanas são naturais e não naturais. A satisfação das carências pelo trabalho é, para Hegel, satisfação abstrata, porque o abstrato é aquilo que está distante da natureza, quanto mais distante, mais abstrato. O homem tem o poder de ir além da natureza pelo trabalho.

A satisfação abstrata das carências provém da subjetividade humana constituída pela atividade produtiva social. Ouvir é um fenômeno físico, material, mas aquilo que o humano ouve dos demais humanos é cultural. As carências dos homens são complexas e, por isso, requerem meios complexos de satisfação, o que faz com que as necessidades se tornem mais complexas. Em Hegel, o trabalho é atividade da consciência que se exterioriza e, nesse processo, estabelece relações com a natureza ao transformá-la nos produtos que satisfazem as carências. É também no trabalho que o homem estabelece relações com os outros homens, sendo o trabalho essencial à liberdade. Uma sociedade livre é composta por indivíduos capazes de produzirem-se como livre expressão de sua própria humanização, para tanto, não pode haver exploração do trabalho. Pelo trabalho, a própria sociedade pode produzir as transformações necessárias ao bem viver.

Na sociedade das carências (a sociedade civil moderna), quando se produz algo, também se produz uma forma de subjetividade. A representação da satisfação das carências é o próprio homem, que se torna mais homem quando pode satisfazer mais carências produzidas socialmente. Na sociedade civil, burguesa, capitalista e de consumo, só se é quando se tem, mas, como o sistema é de produção constante de novas necessidades de consumo, a pessoa nunca é.

Hegel chama a atenção para o fato de que carências mais complexas exigem meios mais complexos para satisfazê-las, estes, por sua vez, criam novas carências ainda mais

* HEGEL, G. W. F. *Princípios da Filosofia do Direito*. Lisboa: Guimarães Editores, 1990.

complexas e só possíveis na sociedade. As necessidades humanas são mais abstratas, pois o homem tem necessidades estéticas, de poesia, de conhecimento, de luxo, necessidades que só encontram satisfação socialmente. É apenas nas relações recíprocas, mediadas pelo trabalho, que tais necessidades podem ser satisfeitas. Neste caso, as necessidades são essencialmente condicionadas pela própria sociedade. A abstração é uma determinação das relações entre os indivíduos. “A universalidade, que é aqui o reconhecimento de uns pelos outros, reside naquele momento em que o universal faz das carências, dos meios e dos modos de satisfação, em seu isolamento em sua abstração, algo de concreto enquanto social”²³.

A carência é social, mesmo quando se trata de satisfazer necessidades naturais, porque é mediada pelas relações sociais, é determinada pela sociabilidade existente. Em Hegel, a carência natural é ocultada pela imposição da carência social. A satisfação das carências através da sociedade é a expressão da liberdade humana. Quando a sociedade está apoiada no individualismo, a liberdade da satisfação social das carências torna-se um luxo e prolifera a miséria.

Na diversidade de condições e objetos produzidos pelo trabalho é que se desenvolve a cultura teórica. A natureza é especificada (transformada) por meio dos mais diferentes procedimentos, cumprindo diversos fins. A cultura teórica é uma diversidade de conhecimentos e procedimentos, e é também mobilidade, rapidez, encadeamento, bem como a compreensão de relações complicadas e universais. A cultura prática do trabalho é também limitada pela natureza da matéria e pela vontade dos homens, obrigando que se desenvolva uma atividade que seja objetiva e com qualidades universais. “A cultura prática por meio do trabalho consiste na carência que a si mesma se reproduz e no hábito da ocupação em geral”²⁴.

Como decorrência do trabalho há a riqueza, que não é presente divino, mas conquista do homem. Porém, o custo da riqueza produzida pelo trabalho é a atomização, a fragmentação que, por outro lado, é condição para a unificação do todo. Disto resulta a divisão do trabalho, que separa a cultura teórica da cultura prática. Refletindo sobre as consequências da divisão do trabalho e seus impactos sobre a liberdade na obra de Hegel, diz Albizu:

A divisão do trabalho e a especialização crescente das funções criam, por outro lado, uma tendência a repetir e mecanizar as atividades econômicas. Este recurso é o primeiro elemento da abstração dessa liberdade. O todo se unifica, mas o consegue por meio da atomização crescente de seus

²³ HEGEL, G. W. F. *Princípios da Filosofia do Direito*. Op. Cit. p. 185, §192.

²⁴ Ibid. p. 187, §197

momentos: espécie de sistema dialético ao contrário, ou de antidialética, cujo sentido é ainda obscuro não obstante ser sua compreensão indispensável para entender Hegel e a história contemporânea²⁵.

A simplificação do trabalho é sua fragmentação. O trabalho satisfaz carências, mas cria sempre novas carências. Na divisão do trabalho, este se torna mais simples e a produção aumenta. Na sua *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, Hegel analisa a divisão e a mecanização do trabalho:

O trabalho, que por isso é ao mesmo tempo mais abstrato, conduz de um lado, por sua uniformidade, à facilitação do trabalho e ao aumento da produção; de outro lado, à limitação a *uma* habilidade única, e assim à dependência mais incondicionada em relação à conexão social. A habilidade mesma torna-se, dessa maneira, mecânica e recebe a capacidade de deixar a máquina tomar o lugar do trabalho humano²⁶.

À medida em que a divisão do trabalho se aprofunda, o indivíduo vai se abstraindo de suas aptidões físicas, estabelecendo relações mais mecânicas. O trabalho não precisa mais da mão do homem fisicamente, mas de sua mão abstrata. “Em suma, a abstração da produção leva a mecanizar cada vez mais o trabalho e, por fim, é possível que o homem seja excluído e a máquina o substitua”²⁷. Trabalho abstrato, em Hegel, é o distanciamento da mão do homem no trabalho, é perda da sensibilidade.

Como decorrência do trabalho há a riqueza, que não é presente divino, mas conquista do homem. Hegel considera que a igualdade social repousa sobre o respeito às diferenças entre os indivíduos e, entre tais diferenças, está a propriedade privada. Na medida em que cada indivíduo depende do outro no trabalho, o egoísmo do indivíduo atomístico se torna contribuição para a satisfação das carências de todos. Então, o indivíduo particular só existe na medida em que trabalha para os outros e ganha com o trabalho de outros. As diferenças naturais entre os indivíduos devem ser respeitadas, e é justo que, sendo todos iguais na diferença, haja aqueles que obtenham do trabalho maior riqueza que outros:

A possibilidade de participação na riqueza universal, ou riqueza particular, está desde logo condicionada por uma base imediata adequada (o capital); está depois condicionada pela aptidão e também pelas circunstâncias

²⁵ ALBIZU, Edgardo. *Hegel, Filósofo del Presente*. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2009, p. 206.

²⁶ HEGEL, G. W. F. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio*. São Paulo, Loyola, V. 3, 1995, p. 298, § 526.

²⁷ HEGEL, G. W. F. *Princípios da Filosofia do Direito*. Op. Cit. p. 188, §198.

contingentes em cuja diversidade está a origem das diferenças de desenvolvimento dos dons corporais e espirituais já por natureza desiguais. Neste domínio da particularidade, tal diversidade verifica-se em todos os sentidos e em todos os graus e associada a todas as causas contingentes e arbitrárias que porventura surjam. Consequência necessária é a desigualdade das fortunas e das aptidões individuais²⁸.

Hegel entende que seja um direito desta sociedade reproduzir, ao nível cultural, as desigualdades naturais. O filósofo descreve as desigualdades, mas não vê a sua gênese na expropriação histórica da propriedade privada e na exploração do trabalho; para ele, reconhecer a liberdade e a igualdade é reconhecer, reproduzir e conservar as diferenças de aptidões naturais. A igualdade no direito da sociedade civil é o resguardo das diferenças.

Como os meios para a satisfação das carências são variados, eles criam as condições para a formação de classes sociais. Em Hegel, elas são: *a) classe imediata ou substancial*, formada pelos trabalhadores diretamente ligados à produção, à transformação objetiva da natureza em produtos que satisfazem carências. Tal classe possui uma moralidade objetiva imediata, ligada à família e à boa fé; *b) classe intermediária ou formal*, constituída pelos industriais, é a classe que, pela reflexão, inteligência e trabalho atua na mediação das carências e sobre o trabalho dos outros. Nesta classe estão também comerciantes e artesãos; *c) classe universal*, formada pelos burocratas, funcionários públicos, etc. É a classe que se ocupa dos interesses gerais da sociedade. Dispensada do trabalho direto, deve encontrar satisfação no trabalho universal de preservação da sociedade²⁹.

Ainda na *Enciclopédia*, Hegel comenta:

O [primeiro] estamento, substancial, natural, tem no *solo* e *chão* fértil uma riqueza natural e fixa; sua atividade recebe sua direção e seu conteúdo mediante as determinações naturais, e sua eticidade se funda sobre a fé e a confiança. No *segundo* estamento, o [que é] *refletido*, é assignado à riqueza da sociedade, ao elemento colocado na mediação, na representação e em um conjunto de contingências; e o indivíduo é assignado à sua habilidade, talento, entendimento, e zelo subjetivos. O *terceiro* estamento, o [que é] *pensante*, tem por tarefa sua os interesses universais; como o segundo estado, tem uma subsistência mediatizada pela habilidade própria, e como o primeiro, porém, uma subsistência garantida pelo todo da sociedade³⁰.

²⁸ Ibid. p. 189, §200.

²⁹ Ibid. p. 190-192, §202-205.

³⁰ HEGEL, G. W. F. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio*. Op. Cit. p. 299, § 528.

A divisão dos interesses em classes, embora sofra influência do nascimento, aptidões, entre outros, depende fundamentalmente da opinião subjetiva. Tendo cada classe sua honra e mérito, o livre arbítrio que leva o indivíduo a esta ou àquela classe não lhe retira a dignidade. A vontade subjetiva é livre, então, para escolher a qual classe quer pertencer. Hegel entende o homem como ser livre, pois possui a vontade, que o animal não possui. Esta ideia de vontade impõe-se à sociedade e à própria história.

Em Hegel, o trabalho não só deixa de ter conotação de sofrimento e de aprisionamento, como passa a ser entendido social e historicamente. Não se trata mais de expiação dos pecados, mas também não se trata de fazer individual e egoísta. O feixe de relações sociais é criado pelo trabalho. Em uma sociedade de seres atomísticos e subjetivistas, como é o caso da sociedade moderna, é no trabalho que o homem pode ter sua interioridade na exterioridade, reapropriando a interioridade como riqueza do mundo. Além disso, pelo trabalho o homem produz um mundo para o próprio homem. É na modernidade que o mundo deixa de ser matéria bruta dada por Deus para se tornar mundo humano. Em uma sociedade na qual a realização do homem está em sua interioridade, é no trabalho que a espiritualidade se eleva e se realiza. Se o espírito não se exterioriza, a natureza permanece bruta. Por isso, a sociedade civil, embora formada por indivíduos egoístas e livres; embora ainda baseada na propriedade privada; é a sociedade humanizada pelo trabalho, pois só é possível ser egoísta socialmente. A organização e divisão do trabalho lhe dão caráter político e, enfim, em Hegel o trabalho ganha estatuto ontológico.

1.2 O Caráter Positivo do Trabalho em Marx

A relevância da perspectiva hegeliana para as formulações de Marx acerca do trabalho é significativa. Marx não parte de intuições ou epifanias geniais e sim de pesquisa exaustiva que não desdenha o conhecimento já produzido, mas, antes, apropria-se dele e o reconstrói criticamente. A positividade do trabalho em Marx é um esforço (não só de Marx, mas também de Engels e, mais recentemente, de Lukács e Mészáros) de análise, apropriação e reconstrução crítica das perspectivas anteriores a ele e, a partir dessa apropriação crítica pôde o pensador alemão desvendar a anatomia da sociedade burguesa.

É importante salientar, neste momento, que o caráter ontológico do trabalho se faz presente nas reflexões marxianas desde os escritos de juventude, como os *Manuscritos*

Econômico-Filosóficos, até as obras de maturidade, como *O Capital*. O entendimento, aqui, é de que há, sim, o desenvolvimento e a complexificação de um pensador brilhante em direção ao entendimento da sociedade capitalista. Tanto em relação à ontologia do trabalho quanto ao método marxiano (que será abordado no capítulo 3), rejeita-se as concepções que postulam haver um jovem Marx, filosófico, e um Marx maduro, crítico da economia política e, portanto, verdadeiramente científico e/ou revolucionário.

Alguns elementos são fundamentais para a análise do trabalho como categoria ontológica em Marx, ou, o caráter positivo do trabalho. Netto e Braz³¹ esclarecem esses elementos ao exporem que o trabalho é particular e exclusivamente humano. Em primeiro lugar, não se trata de uma ação imediata sobre a natureza, ele exige que se interponha, entre o sujeito e a matéria, um instrumento que possibilite seu desenvolvimento. Em segundo lugar, o trabalho não é uma determinação genética, mas uma construção social que desenvolve habilidades e conhecimentos que são adquiridos e transmitidos, trabalho é formação humana. Em terceiro lugar, o trabalho não atende a carências limitadas e invariáveis, mas a um conjunto ilimitado de carências e, mesmo aquelas carências que devem sempre ser satisfeitas, como a fome e o abrigo, o são de maneiras diferentes ao longo da história.

Essas características do trabalho *não* são próprias das atividades determinadas pela natureza; elas configuram, em relação à vida natural, um *tipo novo de atividade*, exclusivo de uma espécie animal, só por ela praticado – espécie que, precisamente por essa prática, *diferencia-se e distancia-se da natureza*. Essa atividade, quando inteiramente desenvolvida, é o trabalho³².

O estatuto ontológico do trabalho é reforçado e complexificado em Marx, apresentando-se como objetivação ineliminável da vida humana. O trabalho só pode efetivar-se como necessidade material de existência do homem como ser genérico. Para existir, para morar, alimentar-se, reproduzir-se, o ser humano necessita da natureza como realidade objetiva, não mais como realidade da consciência. Em seu caráter positivo, o trabalho possui quatro aspectos fundamentais: a) pelo trabalho, o homem afirma a si próprio em cada uma de suas objetivações; b) o trabalho só é possível socialmente, o processo do trabalho forma o homem como ser genérico; c) ainda que só possa ser objetivado pelo homem como ser

³¹ Cf. NETTO, José Paulo e BRAZ, Marcelo. *Economia Política: uma introdução crítica*. São Paulo: Cortez Editora, 2009, p. 30-1.

³² NETTO, José Paulo e BRAZ, Marcelo. *Economia Política: uma introdução crítica*. Op. Cit. p. 31. Grifos dos autores.

genérico, o trabalho constitui a gênese do próprio ser genérico e d) o trabalho é o fundamento das relações estabelecidas entre os homens e entre o homem e a natureza.

Em seu primeiro aspecto, o trabalho é a objetivação ineliminável do homem porque, para existir, o ser humano necessita da natureza. Ainda que o meio natural se apresente hostil, transformá-lo naquilo que corresponde à satisfação de necessidades fundamentais foi a chave para o próprio desenvolvimento humano. O objeto resultante da ação humana sobre a natureza constitui a afirmação do homem como ser consciente, como ser histórico. Para Marx, transformar a natureza é o primeiro ato histórico: “O primeiro pressuposto de toda a história humana é, naturalmente, a existência de indivíduos humanos vivos”³³.

Ao ser humano, o intercâmbio com a natureza é um dado ineliminável. Nesse intercâmbio, o homem reordena, organiza, adapta e transforma o mundo natural em produtos, em coisas úteis e necessárias à existência humana. Nesse processo, destaca-se uma dupla ação: primeiro, o homem age sobre a natureza como sujeito, diferenciando-se do objeto sobre o qual imprime sua marca. Isto não significa que, como sujeito, o homem se coloque fora da natureza, tampouco que o objeto sobre o qual age seja um objeto inerte ou passivo. Em seu ineliminável intercâmbio com a natureza, sujeito e objeto transformam-se mutuamente. A ação humana sobre a natureza significa, na verdade, a complexificação tanto do homem quanto da própria natureza.

Mas a existência do casaco, do linho e de cada elemento da riqueza material não fornecida pela natureza teve sempre de ser mediada por uma atividade produtiva especial, direcionada a um fim, que adapta matérias específicas. Como criador de valores de uso, como trabalho útil, o trabalho é, assim, uma condição de existência do homem, independente de todas as formas sociais, eterna necessidade natural de mediação do metabolismo entre o homem e natureza e, portanto, da vida humana³⁴.

Segundo, na ação que realiza e que resulta em produtos úteis e necessários à existência humana encontra-se a chave para o desenvolvimento do próprio homem. Quando retira da natureza seu sustento, o homem a transforma e transforma-se a si próprio. Pode-se entender,

³³ MARX, K. e ENGELS, F. *A Ideologia Alemã*. São Paulo: Boitempo, 2007, p. 87. Ver também: MARX, K. e ENGELS, F. *Die Deutsche Ideologie*. In: MARX, K. e ENGELS, F. *Werke*. Berlin: Dietz Verlag, 1990, Band 3, p. 20-21.

³⁴ MARX, K. *O Capital: crítica da economia política*. São Paulo: Boitempo, 2013, Livro I, Volume I, p. 120. Ver também: MARX, K. e ENGELS, E. *Das Kapital: Kritik der politischen Ökonomie*. In: MARX, K. e ENGELS, F. *Werke*. Berlin: Dietz Verlag, Band 23, Erste Band, Buch I. p. 57.

desde já, que o trabalho é uma ação mútua entre o sujeito (o homem) e o objeto (a natureza) e que, para empreendê-lo, é preciso que o homem faça uso de suas capacidades físicas.

Pode-se distinguir os homens dos animais pela consciência, pela religião ou pelo que se queira. Mas eles mesmos começam a se distinguir dos animais tão logo começam a *produzir* seus meios de vida, passo que é condicionado por sua organização corporal. Ao produzir seus meios de vida, os homens produzem, indiretamente, sua própria vida material³⁵.

A produção dos meios de existência é a efetivação, a afirmação do ser humano pelo trabalho. O produto resultante é a confirmação do próprio homem, é a efetivação da humanização da natureza. O produto do trabalho humano contém o reconhecimento de seu produtor, é a natureza transformada em algo que originalmente não existia no mundo natural, algo que foi prefigurado na mente humana e efetivado por sua ação a partir de sua complexidade corporal. O produtor (aquele que executou o trabalho) se relaciona com o produto do trabalho como uma sua parte, como uma extensão de seu próprio corpo. Mas esse produto do trabalho não afirma o ser humano somente porque existe. Para existir, o produto do trabalho necessitou que a mão humana fizesse a intervenção correta no meio natural, reordenando-o e atribuindo-lhe funções que não existiam nele anteriormente.

O modo pelo qual os homens produzem seus meios de vida depende, antes de tudo, da própria constituição dos meios de vida já encontrado e que eles têm de reproduzir. Esse modo de produção não deve ser considerado meramente sob o aspecto de ser a reprodução da existência física dos indivíduos. Ele é, muito mais, uma forma determinada de sua atividade, uma forma determinada de exteriorizar sua vida, um determinado *modo de vida* desses indivíduos³⁶.

Quando, em um determinado tempo, em uma determinada localidade e em determinadas condições impostas pelo clima, pela geografia, pela fauna e pela flora existentes, o indivíduo humano necessitou produzir um instrumento para caçar, as condições naturais existentes obrigaram-no a coletar, entre os elementos dispostos à sua volta, aquelas coisas que serviriam ao fim que tinha em mente: caçar alguma criatura e alimentar-se. Para efetivar tal ato, foi necessário ao indivíduo humano avaliar os meios e fins necessários à realização da atividade que tinha em mente.

³⁵ MARX, K. e ENGELS, F. *A Ideologia Alemã*. Op. Cit. p. 87. (WERKE, p. 21).

³⁶ Ibid. p. 87, (WERKE, p. 21). Grifo do autor.

A criação de instrumentos de trabalho, mesmo nos níveis mais elementares da história, coloca para o sujeito do trabalho o *problema dos meios e fins* (finalidades) e, com ele, o *problema das escolhas*: se um machado mais longo ou mais curto é ou não adequado (útil, bom) ao fim a que se destina (a caça, a autodefesa, etc.)³⁷.

A essa definição de meios e fins, à escolha entre as opções existentes e à prefiguração na mente do objetivo final a ser alcançado corresponde um “modo de vida” determinado. O beduíno do Saara e o indígena da floresta amazônica possuem necessidades vitais semelhantes (alimento, abrigo, reprodução), porém, os meios pelos quais garantem que tais finalidades sejam realizadas diferem bastante. Permanece, para cada ser humano individualmente e para todos os seres humanos genericamente, a necessidade de prefigurar na mente o resultado esperado para a ação a ser realizada. Planejar tal ação, pô-la em prática, reavaliá-la, redirecioná-la, até que ela se mostre efetiva para o fim ao qual é dirigida liga e torna cada ser humano mais do que um indivíduo agindo como mônada, pois antecipar na mente o resultado que se espera é a confirmação da especificidade humana do trabalho.

Nesse sentido, a prefiguração na mente, a antecipação no pensamento dos resultados da ação, exprime a teleologia, a intencionalidade, que é uma distinção fundamental entre o ser humano e as demais espécies animais. Agir sobre a natureza a fim de satisfazer necessidades fundamentais não é, para o ser humano, ato resultante de sua simples presença na natureza, mas é ato que contém intencionalidade. O produto resultante desse ato é uma potencialização das capacidades humanas. Cada potencialização afirma o ser humano como ser transformador da natureza através da ação consciente.

A produção de instrumentos é ação socialmente construída [...]. A ação de, por exemplo, lascar uma pedra, dando-lhe fio de corte, não coincide imediatamente com o objetivo – caçar. Mas, a experiência coletiva, a esta altura, já permitiu a construção de certo acervo de conhecimentos que permite o desenvolvimento de uma atividade (amolar a pedra) orientada por uma finalidade não imediatamente presente (caçar)³⁸.

³⁷ NETTO, José Paulo e BRAZ, Marcelo. *Economia Política: uma introdução crítica*. Op. Cit. p. 32. Grifos dos autores.

³⁸ KLEIN, Lígia R.; SILVA, Graziela L. R. e DA MATA, Vilson A. Alienação e Exclusão: refletindo o processo de “inclusão” na Educação de jovens e adultos. IN: FACCI, Marilda G. D.; MEIRA, Marisa E. M. e TULESKI, Silvana C. *Exclusão dos “Incluídos”: uma crítica da Psicologia da Educação à Patologização e medicalização dos processos educativos*. 1ª Ed. Maringá: EDUEM, 2011, p. 243.

Com isso, temos que o homem age sobre a natureza, que sua ação é teleológica e que os produtos resultantes são, eles próprios, potencializações do próprio ser humano, porque cada uma dessas potencializações torna-se um mediador entre o ser humano e a natureza, duplicando não só a força humana, mas sua memória, sua pele, suas pernas, cabeça e mãos. As potencializações criadas pelo homem o distanciam da relação mais direta com a natureza, criando, ao mesmo tempo, um mundo humano. Porém, a ação humana que resulta em produtos que afirmam o humano é uma ação do homem como ser da natureza. Homem e natureza estão contidos um no outro como o particular e o universal são impensáveis fora de sua unidade. O homem é natureza que desenvolveu consciência e transforma a si próprio a cada novo produto, a cada nova potencialização que inventa.

O segundo aspecto do caráter positivo do trabalho é o entendimento deste como atividade do homem como ser genérico. Se, por um lado, cada uma das objetivações criadas pelo homem confirma o próprio homem, potencializando suas capacidades, por outro lado o processo do trabalho confirma o homem como ser genérico, como ser histórico e social. Não só para manter-se vivo, mas para organizar, transformar e adaptar o mundo natural às demandas humanas, foi necessária a ação consciente a fim de moldar a matéria natural em elementos que satisfazem as carências dos homens organizados socialmente. Esta ação consciente que transforma a matéria natural nos elementos indispensáveis à existência constituiu-se como atividade especificamente humana.

As coisas presentes na natureza são as fontes a partir das quais os homens saciam suas carências e, no processo, desenvolvem não apenas capacidades físicas, mas a sua consciência: como resposta para classificar, organizar e reconhecer os meios de vida, que respondem às carências materiais humanas mais urgentes, mas também como conhecimento dos processos naturais e o desenvolvimento dos sentidos. Os objetos produzidos demandam instrumentos, e ambos demandam uma consciência capaz de conhecer a realidade. A atividade produtiva e a subjetividade humanas são inarredavelmente entrelaçadas.

Tanto a feitura de instrumentos quanto a de produtos [...] exige que o sujeito *conheça* as propriedades da natureza. Não basta prefigurar idealmente o fim da atividade para que o sujeito realize o trabalho, é preciso que ele reproduza, também idealmente, as *condições objetivas* em que atua (a dureza da pedra, etc.) e possa *transmitir a outrem* essas representações³⁹.

³⁹ NETTO, José Paulo e BRAZ, Marcelo. *Economia Política: uma introdução crítica*. Op. Cit. p. 33. Grifos dos autores.

O sentido formativo do trabalho fica, mais uma vez, evidente. As coisas presentes na natureza são para o homem não somente quando se apresentam praticamente aos sentidos como parte da realidade objetiva, mas também quando as experiências acumuladas na relação de transformação da natureza são transmitidas a outros seres humanos a fim de que seja exercida a atividade vital em coordenação mútua.

Ora, tudo isso requer um sistema de **comunicação** que não deriva de códigos genéticos, uma vez que se relaciona a fenômenos que não se configuram como processos naturais, mas a fenômenos surgidos no âmbito do ser que trabalha – por isso, o trabalho requer e propicia a constituição de um tipo de linguagem (a **linguagem articulada**) que, além de *aprendida*, é condição para o aprendizado⁴⁰.

Para que a coordenação múltipla da atividade humana tenha condições de ser realizada, a complexidade de tal atividade impõe, desde o início, a necessidade da comunicação. Em certa altura do desenvolvimento humano, um homem necessitou comunicar algo a outro homem:

A linguagem é tão antiga quanto a consciência – a linguagem *é* a consciência real, prática, que existe para os outros homens e que, portanto, também existe para mim mesmo; e a linguagem nasce, tal como a consciência, do carecimento, da necessidade de intercâmbio com outros homens. Desde o início, portanto, a consciência é já um produto social e continuará sendo enquanto existirem homens⁴¹.

O órgão vocal primitivo dos antepassados do homem refinou-se a partir da necessidade de articular sons mais complexos, atingindo a capacidade de produzir abstrações, operando com a realidade para além da individualidade imediata do animal. Portanto, a natureza só é para o ser humano quando ela se apresenta à atividade humana e a atividade humana só é humana quando expressa o ser genérico do homem. Tanto o homem quanto os demais animais vivem da natureza inorgânica, necessitam dela. Entretanto, diferente do animal, o homem domina a natureza tanto mais quando age sobre ela como ser universal.

⁴⁰ Ibid. p. 33.

⁴¹ MARX, Karl e ENGELS, Friedrich. *A Ideologia Alemã*. Op. Cit. p. 34-5. (WERKE, p. 30-1). Grifo dos autores.

Fisicamente, o homem vive somente destes produtos da natureza, possam eles aparecer na forma de alimento, aquecimento, vestuário, habitação etc. Praticamente, a universalidade do homem aparece precisamente na universalidade que faz da natureza inteira o seu corpo *inorgânico*, tanto na medida em que ela é 1) um meio de vida imediato, quanto na medida em que ela é objeto/matéria e o instrumento de sua atividade vital. A natureza é o *corpo inorgânico* do homem, a saber, a natureza enquanto ela mesma não é corpo humano. O homem *vive* da natureza significa: a natureza é seu *corpo*, com o qual ele tem de ficar num processo contínuo para não morrer. Que a vida física e mental do homem está interconectada com a natureza não tem outro sentido senão que a natureza está interconectada consigo mesma, pois o homem é uma parte da natureza⁴².

A natureza constitui-se como corpo inorgânico do homem porque este está irremediavelmente ligado a ela. Aquilo que constitui o humano é natureza transformada. Em essência, a substância material é o elemento indispensável à existência do ser social. As inúmeras formas assumidas pela matéria compõem o complexo conjunto da natureza. Desde a mais corriqueira gota de água até as mais espetaculares explosões estelares, a matéria apresenta as mais diversas formas, os mais elaborados temas, compondo a totalidade da existência. É nesta miríade de temas que o homem imprimiu seus sinais.

Para tanto, o homem não pode contar unicamente com suas capacidades físicas. Os sentidos humanos não são suficientes para o reconhecimento da realidade, uma vez que captam apenas a aparência da realidade. As impressões captadas pelos sentidos são informações do mundo exterior enviadas ao cérebro humano. Por conta dessa limitação, os sentidos podem captar como iguais coisas diferentes. Uma representação pode ser diferente do objeto real, e os sentidos a podem captar como igual. O inverso também ocorre, os sentidos captam como diferentes coisas essencialmente idênticas. Pelos limites físicos e sensoriais, a realidade se apresenta caótica. Além do mais, os sentidos captam unicamente a coisa individual concreta. Por isso, somente com os sentidos não é possível ao homem apreender as relações entre as coisas individuais, entretanto, sem os sentidos tampouco o ser humano é capaz de apreender o mundo.

Para conhecer o mundo, para estabelecer uma coordenação múltipla em sua atividade vital, o ser humano precisou ir além da percepção dos sentidos. A consciência humana necessita dos sentidos para apreender as informações do mundo exterior, conhecendo-o, organizando-o, classificando-o e, por fim, apropriando-se dele. Pelo trabalho, os sentidos

⁴² MARX, Karl. *Manuscritos Econômico-Filosóficos*. São Paulo: Boitempo, 2009, p. 84. Ver também: MARX, Karl. *Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844*, In: MARX, Karl e ENGELS, Friedrich. *Werke*: Berlin: Dietz Verlag, Band 40, 1990, p. 515-6. Grifos do autor.

humanos elevaram-se a níveis que nenhum animal pôde alcançar. O olho humano vê mais coisas em um objeto que o olho de qualquer outra criatura; o ouvido humano diferencia e dá sentido a sons como nenhum outro ouvido da natureza; o olfato e o tato humanos ganharam sentidos e significações que não existem entre os demais animais e o paladar humano elevou-se à experiência estética do sabor. Os sentidos humanos se tornaram sociais.

Assim como a música desperta primeiramente o sentido musical do homem, assim como para o ouvido não musical a mais bela música não tem *nenhum* sentido, é nenhum objeto, porque o meu objeto só pode ser a confirmação de uma das minhas forças essenciais, portanto só pode ser para mim da maneira como a minha força essencial é para si como capacidade subjetiva, porque o sentido de um objeto para mim (só tem sentido para um sentido que lhe corresponda) vai precisamente tão longe quanto vai o *meu* sentido, por causa disso é que os *sentidos* do homem social são sentidos *outros* que não os do não social; [é] apenas pela riqueza objetivamente desdobrada da essência humana que a riqueza da sensibilidade *humana* subjetiva, que um ouvido musical, um olho para a beleza da forma, em suma, as fruições humanas todas se tornam *sentidos* capazes, sentidos que se confirmam como forças essenciais *humanas*, em parte recém cultivados, em parte recém engendrados⁴³.

A partir do trabalho foi possível ao homem refinar suas capacidades físicas e seus sentidos. No primeiro caso, o processo do trabalho foi capaz de criar potencializações do corpo humano: o machado, a lança, a roda, o computador, por exemplo, expandiram as capacidades do corpo humano e, com isto, também a capacidade humana de planejar e agir, de sentir e fazer, de compreender as forças da natureza e a si mesmos. No segundo caso, os sentidos humanos foram aperfeiçoados pelo processo social do trabalho, elevando-os a níveis que não são encontrados em nenhum outro ser.

Marx explica o indivíduo e a subjetividade como apreensão do ser social. O indivíduo não é produto mecânico das relações econômicas, como aponta o materialismo mecanicista, que será analisado mais adiante. A elevação dos sentidos humanos pelo trabalho transforma qualitativamente a relação sujeito (ser que trabalha) e objeto (ser sobre o qual se aplica o trabalho, seja ele a natureza ou os demais seres humanos). Na explicação de Chagas:

Quer dizer, Marx não considera o indivíduo humano apenas no seu caráter objetivo, determinado, mas em seu vir-a-ser. E é nesse vir-a-ser, nesse processo, que se criam novas formas de objetivação que possibilitam, por sua vez, novas formas de subjetivação. O que Marx quer mostrar é, na

⁴³ Ibid. p. 110, (WERKE, p. 541). Grifos do autor.

verdade, que a subjetividade não é nem uma instância própria, autônoma, independente, abstrata, nem posta naturalmente, dada imediatamente ao indivíduo, mas construída socialmente, produzida numa dada formação social, num determinado tempo histórico⁴⁴.

A construção e o desenvolvimento dessa subjetividade estão indissoluvelmente relacionados com os órgãos dos sentidos, que são órgãos da individualidade (audição, paladar, tato, olfato e visão), resultado da apropriação humana da natureza, do metabolismo ineliminável entre homem e natureza. Mas o sentido plenamente desenvolvido do homem social foi forjado pelos processos do trabalho engendrados pelos seres humanos cooperando entre si, coordenando coletivamente suas ações e reavaliando, repetindo, preservando e transmitindo tais processos de geração em geração. A apropriação das objetivações das gerações anteriores, das habilidades e funções que não possuía ao nascer, obriga o homem a aprender a ser homem, a produzir suas potencialidades socialmente, pelo trabalho.

Graças à cooperação da mão, dos órgãos da linguagem e do cérebro, não só em cada indivíduo, mas também na sociedade, os homens foram aprendendo a executar operações cada vez mais complexas, a se propor e alcançar objetivos cada vez mais elevados. O trabalho mesmo se diversificava e aperfeiçoava de geração em geração, estendendo-se cada vez a novas atividades. À caça e à pesca veio juntar-se a agricultura e, mais tarde, a fiação e a tecelagem, a elaboração de metais, a olaria e a navegação. Ao lado do comércio e dos ofícios apareceram, finalmente, as artes e as ciências; das tribos saíram as nações e os Estados. Apareceram o direito e a política e, com eles, o reflexo fantástico das coisas no cérebro do homem: a religião⁴⁵.

Com Engels pode-se afirmar que o trabalho funda o mundo humano, uma vez que não é possível ao homem relacionar-se com a natureza sem produzir materialmente sua existência, sem prover, em cooperação com os demais seres humanos, a satisfação de suas carências, que não se reduzem à mera reprodução física, mas também ao desenvolvimento de carências, digamos, “espirituais”. O caráter relacional do trabalho apresenta-se como a apropriação do indivíduo das produções engendradas pelas gerações anteriores, bem como sua relação com a

⁴⁴ CHAGAS, Eduardo F. O Pensamento de Marx sobre a Subjetividade. IN: CHAGAS, Eduardo F.; RECH, Hildemar; VASCONCELOS, Raquel e DA MATA, Vilson A. *Subjetividade e Educação*. Fortaleza: Edições UFC, 2012, p. 38.

⁴⁵ ENGELS, F. Sobre o Papel do Trabalho na Transformação do Macaco em Homem. In: Antunes, R. *A Dialética do Trabalho: escritos de Marx e Engels*. São Paulo: Expressão Popular, 2004; p. 24-5. Ver também: ENGELS, F. Anteil der Arbeit ander Menschwerdung des Affen. In: MARX, K. e ENGELS, F. *Werke*. Berlin: Dietz Verlag, 1978. Band 20, p. 450.

natureza e com os demais indivíduos. Agindo sobre a natureza, o homem desenvolve um conjunto de conhecimento que pode ser extrapolado para outras coisas necessárias.

Com o trabalho, o cérebro humano desenvolveu a capacidade de representar a realidade superando a impressão imediata dos sentidos e possibilitando o conhecimento das propriedades das coisas. Tal conhecimento pôde então ser transmitido de geração a geração, fazendo com que os conceitos paulatinamente desenvolvidos caminhassem em paralelo com a realidade. Pelo trabalho, os sentidos humanos tornaram-se mais complexos, desenvolveu-se a linguagem e o homem aprendeu a ser homem. Pelo trabalho, o homem humanizou-se e formou-se.

O terceiro aspecto da positividade do trabalho apresenta-se aqui. Em primeiro lugar, os objetos produzidos pelo trabalho afirmam o homem; depois, o processo do trabalho forma e humaniza o homem como ser genérico e, como terceiro aspecto, o trabalho constitui a própria gênese do homem como ser social. Pela complexificação das relações de produção, as potências humanas tornam-se também potências sociais mais complexas. Na relação com a natureza fica expressa a diferença fundamental entre o homem e o animal. Embora ser de natureza, o homem necessita dela afastar-se para constituir-se humanamente. Entretanto, tal afastamento não significa o isolamento do ser humano em relação à natureza, mas a complexificação dessa relação. No dizer de Netto e Braz:

A sociedade não pode existir sem a natureza – afinal, é a natureza, transformada pelo trabalho, que propicia as condições da manutenção da vida dos membros da sociedade [...]. Vale dizer: modificam-se, ao longo da história da humanidade, as formas de produção material da vida social e, por conseguinte, as condições materiais de existência nas quais vivem os homens. Mas é invariável o fato de que a reprodução da sociedade depende da existência da natureza (a natureza, porém, pode existir e subsistir sem a sociedade)⁴⁶.

Tanto o ser humano quanto os demais animais vivem da natureza inorgânica, necessitam dela. Diferente, porém, dos demais seres, o homem domina a natureza tanto mais quanto age sobre ela como ser universal. A complexificação dos sentidos é resultante do trabalho na exata medida em que se desenvolve o cérebro. O indivíduo torna-se ser social no encadeamento da coordenação múltipla do trabalho e a subjetividade exprime a consciência genérica, o ser genérico.

⁴⁶ NETTO, José Paulo e BRAZ, Marcelo. *Economia Política: uma introdução crítica*. Op. Cit. p. 35. Grifos dos autores.

A complexificação dos sentidos humanos, o desenvolvimento da linguagem e a instituição da coordenação múltipla do trabalho torna a atividade vital humana especificamente mediada. Entre o ser humano e seu objeto, a natureza, foi necessário interpor mediações capazes de elevar as potências humanas a níveis que superaram, inclusive, aquelas presentes nos mais magníficos animais. Tais mediações são os instrumentos do trabalho, que potencializaram as capacidades humanas, garantindo o domínio do homem sobre a natureza. Unicamente o homem foi capaz de transformar a natureza ao seu talante, contudo,

os fatos recordam que nosso domínio sobre a natureza não se parece em nada com o domínio de um conquistador sobre o povo conquistado, que não é o domínio de alguém situado fora da natureza, mas que nós, por nossa carne, nosso sangue e nosso cérebro, pertencemos à natureza, encontramos-nos em seu seio, e todo nosso domínio sobre ela consiste em que, diferentemente dos demais seres, somos capazes de conhecer suas leis e aplicá-las de maneira adequada⁴⁷.

O progressivo conhecimento das leis da natureza proporcionou ao homem o transporte e o cultivo de diferentes espécies vegetais; a criação de animais; a mudança da própria paisagem natural. Estes são sinais facilmente identificáveis do trabalho, da ação humana sobre a natureza. Até mesmo as paisagens mais imponentes e o próprio clima foram modificados e são expressões da presença humana no mundo. Contudo, tal domínio humano sobre a natureza, como destaca Engels, não é absoluto e sequer chega a ser a tal ponto completo que garanta a segurança da humanidade. O domínio humano sobre a natureza é domínio somente como seres de natureza. É neste sentido que ela constitui-se como corpo inorgânico do homem. “É assim que o próprio elemento natural se converte em órgão de sua atividade, um órgão que ele acrescenta a seus próprios órgãos corporais, prolongando sua forma natural, apesar daquilo que diz a Bíblia”.⁴⁸ Embora tenha domínio da natureza, toda e qualquer instabilidade dela reverte em consequências imediatas para a humanidade e, a destruição da natureza, quer seja por eventos da própria natureza ou causados pelo ser humano, significa a extinção da própria humanidade.

Vale destacar que, em sua obra magna, Marx manteve esta perspectiva destacando que,

⁴⁷ ENGELS, F. Sobre o Papel do Trabalho na Transformação do Macaco em Homem. In: Op. Cit. p. 13. (WERKE, p. 453).

⁴⁸ MARX, K. *O Capital: crítica da economia política*. Op. Cit. p. 257. (WERKE, p. 194).

O trabalho é, antes de tudo, 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. Ele se confronta com a matéria natural como uma potência natural [*Naturmacht*]. A fim de se apropriar da matéria natural de uma forma útil para sua própria vida, ele põe em movimento as forças naturais pertencentes a sua corporeidade: seus braços e pernas, cabeça e mãos. Agindo sobre a natureza externa e modificando-a por meio desse movimento, ele modifica, ao mesmo tempo, sua própria natureza. Ele desenvolve as potências que nela jazem latentes e submete o jogo de suas forças a seu próprio domínio⁴⁹.

Temos então que o homem age sobre a natureza, mas como uma parte dela, como uma de suas forças. Assim, a natureza age sobre a natureza na forma do homem, posto que este é natureza que desenvolveu consciência. O homem, como particularidade, está contido na universalidade da natureza e esta universalidade se exprime em cada particularidade, em cada indivíduo singular, bem como no homem genericamente. O ato humano e histórico de transformar a natureza é também transformação do próprio homem como ser social.

O desenvolvimento do ser social significa, pois, que, embora se mantenham as determinações naturais, elas são progressivamente *afastadas, empurradas para trás, sofrendo um recuo*. As barreiras (ou limites) naturais em meios às quais se move a sociedade e a própria naturalidade dos homens são insuprimíveis, mas as suas implicações para a vida humana *decrecem* à medida que, pelo trabalho, os homens transformam a natureza e se transformam a si mesmos⁵⁰.

Marx entende que a atividade vital, a vida produtiva é, para o ser humano, o meio para a satisfação de suas carências, para a manutenção de sua existência física e, portanto, é a necessária condição de sua vida genérica. A atividade vital é o distintivo do caráter genérico do homem: “O homem faz da sua atividade vital mesma um objeto da sua vontade e da sua consciência. Ele tem atividade vital consciente. Esta não é uma determinidade (*Bestimmtheit*) com a qual ele coincide imediatamente”⁵¹. Para Marx, a atividade vital do homem não é dada naturalmente, mas objeto de sua vontade e de sua consciência, o que significa dizer que os seres humanos não nascem com capacidades “natas” para determinadas atividades, ou para a transformação da natureza segundo seu talante, mas, ao contrário, necessita submeter a natureza à sua vontade. Porém isso não é ato isolado, ou individual, para realizar a

⁴⁹ Ibid. p. 255, (WERKE, p. 192).

⁵⁰ NETTO, José Paulo e BRAZ, Marcelo. *Economia Política: uma introdução crítica*. Op. Cit. p. 39. Grifos dos autores.

⁵¹ MARX, Karl. *Manuscritos Econômico-Filosóficos*. Op. Cit. p. 84. (WERKE, p. 516).

transformação da natureza em coisas que satisfaçam suas necessidades, os seres humanos precisam dispor de uma teleologia, ou seja, precisam antecipar na mente aquilo que pretendem realizar na matéria. Na notória passagem d'*O Capital*, a antecipação ideal é demonstrada como traço exclusivamente humano:

Pressupomos o trabalho numa forma em que ele diz respeito unicamente ao homem. Uma aranha executa operações semelhantes às do tecelão, e uma abelha envergonha muitos arquitetos com a estrutura de sua colmeia. Porém, o que desde o início distingue o pior arquiteto da melhor abelha é o fato de que o primeiro tem a colmeia em sua mente antes de construí-la com a cera. 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 mentais⁵².

Não se trata de processo natural. Embora o cérebro humano tenha, biologicamente, estrutura para aprender e antecipar objetivos, ele mesmo foi forjado nas ações efetivadas materialmente e transmitidas de geração em geração. Por um lado, há o desenvolvimento genético e biológico do ser humano e, por outro lado, a capacidade de aprender e transmitir os conhecimentos acumulados para as gerações mais jovens. A atividade vital humana é impensável sem a sociedade humana, é impossível sem a colaboração entre os seres humanos, é inimaginável sem o ser social.

Até por isso, só se torna atividade verdadeiramente humana se for verdadeiramente social e, para ser verdadeiramente social, ela precisa suplantiar a natureza animal do homem, ela precisa ser aprendida e ensinada, não pode coincidir imediatamente com o próprio homem, mas ser mediação entre homem e natureza. O sentido eminentemente formativo do trabalho permanece, desde os ancestrais mais remotos até os dias atuais, conforme Childe: “uma criança não é hoje, ao nascer, mais conhecedora da arte do fogo do que o primeiro homem

⁵² MARX, K. *O Capital: crítica da economia política*. Op. Cit. p. 255-6. (WERKE, p. 193).

que, há meio milhão de anos, começou a cuidar das chamas, ao invés de fugir delas como os outros animais”⁵³.

Por ser capaz de elaborar a natureza inorgânica segundo seu talante, o ser humano se impõe como ser genérico, consciente, um ser que se relaciona na particularidade individual com a universalidade, consigo mesmo enquanto sua própria essência. Quando produz, o ser humano produz humanamente, ou seja, como ser que contém e expressa em si toda a espécie humana e, por isso, produz universalmente até mesmo quando visa a mais particular das produções. E aqui se pode entrever uma característica fundamental: o homem produz fundamentalmente quando está livre da carência física. Se, por um lado, a carência física (a fome, o frio, etc.) é o motivo de o homem transformar e reordenar a natureza, quanto mais estiver liberto dela, mais planejada, consciente e livre a atividade vital humana.

Em primeiro lugar, o produto do trabalho confirma o homem; em segundo lugar, o processo do trabalho humaniza e forma o homem como ser genérico; em terceiro lugar, o ser genérico tem sua gênese no próprio trabalho e, na medida em que este se torna mais complexo, mais complexa também se torna a consciência humana. Agora, o quarto aspecto da positividade do trabalho leva ao entendimento de que a cada nova construção, cria-se o novo e criam-se novas necessidades. A materialidade do trabalho é o elemento essencial que desenvolve as relações sociais e, a partir delas, a cultura, a arte, a filosofia, a educação, produtos necessários e inevitáveis, em última instância, do trabalho.

O animal coincide imediatamente com sua atividade vital, para ele, a sua existência é imediatamente dependente das condições postas pela natureza. Para o homem, sua própria vida é seu objeto, não supera sua condição de dependência da natureza, mas não coincide imediatamente com ela, interpondo entre a natureza e si mesmo mediações que, ao mesmo tempo em que o afastam de sua dependência imediata, reafirmam sua dependência relativa. As mediações interpostas entre homem e natureza são já testemunhos de seu ser genérico, uma vez que elas só são possíveis através de sua atividade vital livre, social. Uma lança só é uma mediação entre homem e natureza quando entendida pela coletividade humana como meio útil à existência.

Pela complexificação tanto do conhecimento humano das leis da natureza, como dos instrumentos que mediam a relação do ser social com a própria natureza, o homem tornou-se capaz de produzir socialmente para além dos limites físicos da sua própria espécie. Enquanto,

⁵³ CHILDE, Gordon. *A Evolução Cultural do Homem*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1986. P. 35.

para o animal, o limite fundamental é a produção para a satisfação das carências específicas e inescapáveis de sua própria espécie, para o homem, livre produtor e livre das carências físicas imediatas, é possível, através da atividade vital consciente, produzir segundo o limite de todas as espécies. Childe trata desta questão na seguinte passagem:

As patas do coelho são bons instrumentos de cavar, mas não podem concorrer com as de um gato, como armas. Já as patas do felino não se prestam à utilização como pás. O homem tanto pode fazer as ferramentas como as armas. Em resumo, o equipamento hereditário do animal é adequado à execução de um número limitado de operações, num determinado meio. O equipamento não-corpóreo do homem pode ser ajustado a um número quase infinito de operações – “pode ser”, note-se, e não “é”⁵⁴.

Para o homem, ser que não possui em sua natureza a capacidade de voar, é possível voar segundo sua capacidade social de reordenar a natureza conforme as necessidades do voo. Para o homem, que não possui em sua natureza a capacidade de respirar sob a água, é possível produzir socialmente as condições necessárias para não só respirar quando imerso em água, mas também explorar e conhecer as profundezas abissais.

Precisamente por isso, na elaboração do mundo objetivo [é que] o homem se confirma, em primeiro lugar e efetivamente, como *ser genérico*. Esta produção é a sua vida genérica operativa. Através dela a natureza aparece como a *sua* obra e a sua efetividade (*Wirklichkeit*). O objeto do trabalho é portanto a *objetivação da vida genérica do homem*: quando o homem se duplica não apenas na consciência, intelectual[mente], mas operativa, efetiva[mente], contemplando-se, por isso, a si mesmo num mundo criado por ele⁵⁵.

A produção humana é sua vida genérica, é sua vida social, é a confirmação do ser social. Pelo desenvolvimento da anatomia humana, pela complexificação dos sentidos, pela invenção da linguagem, o feixe de relações criado pelo trabalho humano é estabelecido, um modo específico de relação com a natureza e com os demais seres humanos se desenvolve e torna-se possível ao indivíduo duplicar-se no outro indivíduo. Os conhecimentos desenvolvidos e as mediações produzidas pelas gerações anteriores duplicam as capacidades das gerações mais jovens, posto que partem justamente dessas conquistas para empreender sua ação no mundo. O desenvolvimento histórico é o fato de os seres humanos renovarem, a

⁵⁴ CHILDE, Gordon. *O que Aconteceu na História*. Rio de Janeiro: Guanabara, 1988, p. 11.

⁵⁵ MARX, Karl. *Manuscritos Econômico-Filosóficos*. Op. Cit. p. 85. (WERKE, p. 517). Grifos do autor.

cada dia e a cada atividade, a sua própria vida. O acréscimo de novas necessidades advindas da renovação constante da vida humana pelos processos sociais engendrados pelo trabalho é a própria expressão do caráter social da atividade humana.

A produção da vida, tanto a própria, no trabalho, quanto a alheia, na procriação, aparece desde já como uma relação dupla – de um lado, como relação natural, de outro como relação social –, social no sentido de que por ela se entende a cooperação de vários indivíduos, sejam quais forem as condições, o modo e a finalidade. Segue-se daí que um determinado modo de produção ou uma determinada fase industrial estão sempre ligados a um determinado modo de cooperação ou a uma determinada fase social – modo de cooperação que é, ele próprio, uma “força produtiva” –, que a soma das forças produtivas acessíveis ao homem condiciona o estado social e que, portanto, a “história da humanidade” deve ser estudada e elaborada sempre em conexão com a história da indústria e das trocas ⁵⁶.

O homem é ser genérico porque, pelo trabalho, faz do mundo seu objeto, não apenas quando produz segundo as necessidades da espécie humana, mas quando demonstra ser capaz de produzir segundo o limite de qualquer outra espécie. Quando, pela coordenação múltipla do trabalho, o homem é capaz de transformar o meio natural em produtos úteis à vida humana e, através de tal processo, torna-se mais capaz de compreender os elos e as regularidades presentes na natureza, torna-se também capaz de duplicar-se nos demais seres humanos. Não só no pensamento, mas “ativamente” através da transmissão daqueles conhecimentos acumulados pelo trabalho às gerações mais jovens. Por isso, quanto mais o ser humano é capaz de produzir universalmente, tanto mais universal é sua relação não só com a natureza, mas fundamentalmente mais universal é sua relação com os demais seres humanos.

Pelo trabalho em sua coordenação múltipla, o homem não atende a um conjunto limitado de necessidades, nem as satisfaz de modo fixo. Bem ao contrário, pelo trabalho o homem produz para além de suas carências imediatas. A cada ação, a cada nova objetivação, necessidades presentes são satisfeitas e novas necessidades são criadas pela reapropriação do produto do trabalho para funções que não haviam ainda sido pensadas. A mediação de carências originalmente pré-figuradas na mente do homem que trabalha não antecipa novas necessidades advindas dos produtos desse mesmo trabalho. Pelo trabalho então o homem não cria apenas a satisfação daquelas necessidades previamente existentes, mas constitui um feixe de novas necessidades, de novas relações sociais que não estavam especificadas de antemão.

⁵⁶ MARX, Karl e ENGELS, Friedrich. *A Ideologia Alemã*. Op. Cit. p. 34. (WERKE, p. 29-30).

Se até mesmo a carência mais imediata que precisa ser satisfeita pelo trabalho é uma carência social, a satisfação de tal carência necessariamente cria outras, outros conjuntos que só se fazem presentes a partir do momento em que a carência original estiver satisfeita. “É que a satisfação dessa primeira necessidade, a ação de satisfazê-la e o instrumento de satisfação já adquirido conduzem a novas necessidades – e essa produção de novas necessidades constitui o primeiro ato histórico”⁵⁷. A invenção da roda d’água cujo objetivo inicial era moer grãos não tinha, em sua concepção original, a intenção de gerar energia elétrica, porém, é exatamente nesse princípio que se assenta a construção dos geradores de hidroelétricas.

Embora as necessidades fundamentais (alimentação, abrigo, reprodução) do ser social necessitem ser satisfeitas invariavelmente, isto não se dá de modo fixo no decorrer dos séculos e sua satisfação encaminha novas necessidades que aparentemente distanciam-se do trabalho. Quando se produz algo, também se produz uma forma de subjetividade. A ação que satisfaz uma determinada carência, e até mesmo o instrumento, a mediação produzida para tal satisfação, possui inevitavelmente a marca do seu produtor, é uma produção subjetiva, porém, apoiada pelas condições materiais a partir das quais foi produzida. Cada produção humana é também produção de novas subjetividades, uma vez que não satisfaz apenas a carência física, mas também as necessidades da fantasia. Em *O Capital*, Marx explica que a riqueza de uma sociedade na qual rege a produção capitalista é a imensa acumulação de mercadorias, e explica a mercadoria desta forma: “A mercadoria é, antes de tudo, um objeto externo, uma coisa que, por meio de suas propriedades, satisfaz necessidades humanas de um tipo qualquer. A natureza dessas necessidades – se, por exemplo, elas provêm do estômago ou da imaginação – não altera em nada a questão”⁵⁸.

Não é objetivo desta parte do texto discutir a sociedade capitalista, ou o trabalho nessa forma societária, essa análise será realizada no próximo tópico, porém, a indicação de Marx sobre a satisfação das necessidades humanas, sejam elas provenientes do estômago ou da fantasia, está para além da forma societária capitalista, e representadas nesta pela mercadoria. O fato é que o trabalho encaminha a satisfação de carências, mas produz também novas necessidades, além de produzir a subjetividade pela satisfação daquelas esferas humanas que só podem desenvolver-se plenamente quando as necessidades físicas estão também plenamente satisfeitas. O olho para o belo, o ouvido musical, a satisfação estética da refeição,

⁵⁷ Ibid. p. 33, (WERKE, p. 28).

⁵⁸ MARX, K. *O Capital: crítica da economia política*. Op. Cit. p. 113. (WERKE, p. 49).

o toque, os talentos e paixões só encontram condições de desenvolvimento pleno quando as necessidades físicas já não se impõem como urgentes ou prioritárias.

Nesse sentido, algumas objetivações resultantes do trabalho dele aparentemente se distanciam, aparentemente não guardam mais relação com a transformação e reordenação da natureza pelo homem. A cultura, a arte, a filosofia, a ciência, a educação, entre tantas outras, são objetivações humanas que aparentemente distanciaram-se do trabalho. Entretanto, a afirmação dessas objetivações como sendo produções humanas e como tendo existência objetiva para os homens já as inserem como produções reais dos homens reais. Quando uma afirmação filosófica indica para o desvendar de um conceito presente na sociedade; quando um objeto de arte exerce fascínio e emociona aquele que a admira ou quando se ensina a uma criança (ou adulto) os primeiros momentos da alfabetização, efetiva-se uma produção humana inevitavelmente derivada do trabalho. Para Marx:

Se as *sensações*, paixões etc. do homem não são apenas determinações antropológicas em sentido próprio, mas sim verdadeiramente afirmações *ontológicas* do ser (natureza) – e se elas só se afirmam efetivamente pelo fato de o seu *objeto* ser para elas *sensivelmente*, então é evidente: 1) que o modo da sua afirmação não é inteiramente um e o mesmo, mas, ao contrário, que o modo distinto da afirmação forma a peculiaridade (*Eigenümlichkeit*) da sua existência, de sua vida; o modo como o objeto é para elas, é o modo peculiar de sua *fruição*; 2) aí, onde a afirmação sensível é o supra-sumir (sic) imediato do objeto na sua forma independente (comer, beber, elaborar o objeto etc.), isto é a afirmação do objeto; 3) na medida em que o homem é *humano*, portanto também sua sensação etc., é *humana*, a afirmação do objeto por um outro é, igualmente, sua própria fruição⁵⁹.

Finalmente, pode-se concluir a respeito do caráter positivo do trabalho que apropriar-se de objetivações elaboradas pelas gerações anteriores, desenvolver habilidades e funções que não tinha ao nascer, fez o homem aprender a ser homem, produzindo suas potencialidades socialmente, através do trabalho. Pelo trabalho, o homem percorre o caminho que vai de si a si mesmo. Tendo por base a natureza, seu movimento é de exteriorização, objetivação de si no produto do trabalho e interiorização, ou formação de si como sujeito consciente e, portanto, educado. O trabalho é o momento privilegiado da formação do homem que se põe no elemento da cultura, como ser de natureza, mas também como ser acrescentado à natureza, criando para si uma “segunda natureza” como fato social objetivo e real. Neste sentido, o trabalho é o princípio educativo fundamental, porque é neste movimento que a própria

⁵⁹ MARX, Karl. *Manuscritos Econômico-Filosóficos*. Op. Cit. p. 157. (WERKE, p. 562-3). Grifos do autor.

natureza se torna humanizada e o próprio humano encontra a si mesmo na natureza. Apropriando-se da natureza externa pelo trabalho, o homem apropria-se da sua natureza interna, construindo a si mesmo como ser histórico e cultural. A esse respeito, Childe faz uma interessante reflexão ao tratar do desenvolvimento do ser humano a partir do trabalho:

Felizmente, a criança não precisa acumular experiência ou fazer por si mesma todas as tentativas e erros. Na verdade a criança não herda, ao nascer, um mecanismo de nervos que tenha sido moldado no plasma germinativo da raça e que a predisponha automática e *instintivamente*, aos movimentos corporais apropriados. Herda, entretanto, uma *tradição social*. Seus pais e as pessoas mais velhas lhe ensinarão como fabricar e utilizar o equipamento, segundo a experiência acumulada por numerosas gerações anteriores, o que constitui em si mesmo uma expressão concreta dessa tradição oral⁶⁰.

O que se tem, então, é que a passagem da natureza à cultura não pode ser um processo isolado, a humanização pelo trabalho só é possível como ação consciente e social. Sem a interposição dos demais seres humanos, não pode existir a segunda natureza. É o outro que se põe como mediação para a interiorização das objetivações produzidas pelo trabalho. Sem o outro, não há reconhecimento da independência e da consciência da atividade produtiva humana, pois é somente pela mediação do outro que a consciência humana se desenvolve e se torna complexa. Neste processo, exteriorizar-se é também interiorização, transformação da subjetividade pela mediação social. A sociabilidade é necessária, sem ela, a formação humana pelo trabalho deixa de existir. Necessária sim, mas nunca dada *a priori*, a sociabilidade é o campo fértil da exteriorização e interiorização social do trabalho como formação do humano. Ainda assim, essa formação é um processo doloroso, porque trata de transformar a si pela mediação social da atividade produtiva. É, ao mesmo tempo, distanciamento e reencontro de si; autoconsciência e consciência da alteridade; construção e desconstrução de si, posto que o homem nunca se encontra perfeito.

A educação, neste sentido, não pode ser entendida como ato isolado, mas como processo de formação humana socialmente construída pelos processos de interiorização e exteriorização, pelas objetivações socialmente mediadas, pelo conhecimento e reconhecimento do outro como garantia da liberdade, da independência e da consciência de si. A educação é ato histórico e cultural, socialmente produzido e, portanto, impossível de ser realizada isoladamente. O outro humano se põe diante de mim como alteridade, garantia da

⁶⁰ CHILDE, Gordon. *O que Aconteceu na História*. Op. Cit. p. 12.

certeza de minha própria vida interior. Para reconhecer-me, preciso reconhecer no outro aquilo que é desejável e necessário a mim mesmo. E é pelo trabalho que tal processo de reconhecimento se torna possível, pois é pelo trabalho que o homem duplica suas possibilidades de desenvolvimento.

1.3 O Caráter Negativo do Trabalho em Marx: estranhamento

Por muitos anos, a publicação em português dos textos de Marx trouxe uma questão importante e, de certo modo, somente abordada com mais profundidade recentemente: trata-se do problema das diferenças e similitudes entre *Entäußerung* (alienação) e *Entfremdung* (estranhamento). A questão central é o tratamento dos dois conceitos como sinônimos. Embora algumas vezes apareçam nas obras do filósofo alemão como similares, alienação e estranhamento não são sinônimos. Na explicação de Ranieri: “Na reflexão desenvolvida por Marx não é tão evidente, no entanto, que esse pressuposto seja levado às últimas consequências, pois os referidos conceitos aparecem com conteúdos distintos, e a vinculação entre eles, geralmente sempre presente, não garante que sejam sinônimos”⁶¹.

Entende-se aqui que, embora em muitos casos apareçam como similares, os conceitos guardam, na tradição filosófica, diferenças importantes, cabendo então a explicação, conforme os autores consultados, de seu significado e do modo como serão utilizados neste trabalho. *Entäußerung* (alienação) é um conceito marxiano, mas já utilizado e presente nas obras de Hegel e Fichte. Marcelo Backes⁶² explica seu significado como sendo o substantivo alemão que corresponde, em português, a alienação. Traz também o significado de remeter para fora, expulsão, esvaziamento, ação de transferência e, ainda, extrusão ou exteriorização. *Entfremdung* (estranhamento), conforme Backes, traduz-se por estranhamento.

Não há, a partir do exposto e apesar das similitudes que guardam, um sentido de negatividade em *Entäußerung*. O momento de transposição da vida de um estágio para outro pressupõe o abandono, a expulsão daquilo que era antes, o esvaziamento do velho a fim de ser composto o novo. Por outro lado, *Entfremdung* é, conforme Ranieri:

⁶¹ RANIERI, Jesus. Apresentação: sobre os chamados Manuscritos Econômico-Filosóficos de Karl Marx. IN: MARX, Karl. *Manuscritos Econômico-Filosóficos*. São Paulo: Boitempo, 2009, p. 16.

⁶² Cf. BACKES, Marcelo. Nota à Tradução de A Sagrada Família. IN: MARX, Karl e ENGELS, Friedrich. *A Sagrada Família*. São Paulo: Boitempo, 2009, pp. 9-13.

objeção sócio-econômica (sic) à realização humana, na medida em que veio, historicamente, determinar o conteúdo do conjunto das exteriorizações – ou seja, o próprio conjunto de nossa socialidade – através da apropriação do trabalho, assim como da determinação dessa apropriação pelo advento da propriedade privada⁶³.

Neste trabalho será utilizada a definição apresentada acima por Ranieri. O entendimento é que, por ser mais específica e dirigir-se a uma forma histórica de produção do ser social, estranhamento (*Entfremdung*) delinea melhor e mais concisamente aquilo que se pretende expor. Com isto acredita-se que fica resguardado o maior rigor do estudo. Evidentemente que a similitude entre alienação (*Entäußerung*) e estranhamento (*Entfremdung*) não permite a utilização exclusiva de um ou outro substantivo, entretanto, sempre que especificamente dirigido aos impedimentos socioeconômicos à realização humana, utilizar-se-á “estranhamento”. A explicação de Chagas é esclarecedora:

Através do trabalho, o sujeito manifesta-se como ser genérico, suplanta a atividade muda dos animais, produz sua existência, cria a consciência de que é um ser social e, assim, atinge a existência de um ser universal livre e consciente. Mas o que fundamenta o ser genérico do sujeito é, precisamente, o trabalho, que, nas condições da sociedade capitalista, torna-se estranhado⁶⁴.

Somente a partir do trabalho, atividade consciente sobre o mundo material que produz objetivacões, o homem confirma a si mesmo como ser genérico. Ao produzir a vida, o ser humano produz também sua consciência, um conjunto de forças produtivas, a linguagem, relações sociais dependentes da base material do trabalho, conhecimento do mundo material (da natureza), novas necessidades, tanto físicas como espirituais, enfim, produz o mundo humano. Em Marx, o trabalho não é mais apenas atividade da consciência sobre o mundo material, tornando-se afirmação ontológica. Para o pensador alemão, foi preciso compreender profundamente o caráter positivo do trabalho a fim de analisar a sociedade moderna, em que ele é marcado pelo estranhamento, em que o trabalhador não é o proprietário do produto do seu trabalho.

Para levar a contento tal tarefa, Marx necessitou apropriar-se da economia política a partir de seus autores mais importantes. Para esta apropriação, manteve todas as categorias da

⁶³ RANIERI, Jesus. Apresentação: sobre os chamados Manuscritos Econômico-Filosóficos de Karl Marx. In: Op. Cit. p. 16.

⁶⁴ CHAGAS, Eduardo F. O Pensamento de Marx sobre a Subjetividade. In: Op. Cit. p. 53.

economia política que expressam o ser do capital. Estas categorias, evidentemente, não dizem o que é a sociedade burguesa, mas expressam sua atualidade, seu estado, sua condição e seu movimento. Para Marx, o fundamental era partir de um fato real e de uma sociedade concreta (a sociedade burguesa) tomando criticamente a ciência que a explica (a economia política).

Partindo daí, Marx quer ir à origem, à gênese da sociedade burguesa, por isso, tem de entender as leis da propriedade privada. A economia política clássica partiu da empiria, da realidade, e, como ciência, extraiu dela leis que se tornaram critérios de verdade. Marx parte também da empiria e da realidade, mas dialeticamente e, portanto, vê o fundamento das contradições da realidade. O problema da economia política é que ela parte da propriedade privada, descreve como ela ocorre na realidade, mas não a explica. Formula leis abstratas a partir da descrição, mas não compreende tais leis, “isto é, não mostra como têm origem na essência da propriedade privada”⁶⁵. A economia política não fornece a explicação sobre os fundamentos das categorias e os pressupostos que são sua base. Toma como pressuposto aquilo que deveria explicar. Aquilo que é tido como verdadeiro apresenta-se, numa perspectiva dialética, como algo superficial.

Para compreender a propriedade privada é preciso encontrar a sociabilidade primeira do homem, e, para tanto, é preciso compreender a conexão essencial entre todo o sistema de estranhamento:

Agora temos, portanto, de conceber a interconexão essencial entre a propriedade privada, a ganância, a separação de trabalho, capital e propriedade da terra, de troca e concorrência, de valor de desvalorização do homem, de monopólio e concorrência etc., de todo este estranhamento (*Entfremdung*) com o sistema do *dinheiro*⁶⁶.

Não se trata, então, de permanecer ao nível da descrição da materialidade do movimento da propriedade privada. Marx pretende compreender seus fundamentos, as interconexões que levam à desvalorização do homem, as condições para o desenvolvimento do estranhamento (*Entfremdung*). A sociedade moderna é a primeira em que o homem é expropriado completamente, tanto no seu trabalho quanto no seu pensamento. Marx não parte de um estado natural fictício para explicar a propriedade privada. O ponto de partida deve ser

⁶⁵ MARX, Karl. *Manuscritos Econômico-Filosóficos*. Op. Cit. p. 79. (WERKE, p. 510).

⁶⁶ Ibid. p. 80, (WERKE, p. 511). Grifos do autor.

o fato histórico, real, vivo. Não se trata de recorrer a um estado imaginário*. O fato histórico do qual Marx vai partir é a sociedade burguesa e a propriedade privada nesta sociedade que, em sua lógica imanente, obriga o trabalhador a produzir riqueza, mas também pobreza subjetiva, pobreza dos sentidos, da interioridade humana que não se apropria das objetivações produzidas. Por isso, na medida em que o trabalhador é expropriado, a ele só resta, para subsistir como trabalhador e sujeito físico, vender sua força de trabalho. O trabalhador perde o objeto do trabalho, e este se torna meio da mera existência física. Quanto mais valor o trabalhador cria, menos valor tem o homem.

Quando há apropriação das potencializações produzidas pelo homem de modo privado, há afastamento de uma parte da humanidade daquilo que humaniza. Quando há apropriação privada, há brutalização e estranhamento daqueles que estão apartados das conquistas históricas, efetivando uma sociedade que produz desigualdade, a despeito do discurso da igualdade, ou do respeito às diferenças. Na sociedade da propriedade privada, as potencialidades desenvolvidas não estão disponíveis a todos. Ela retira o entendimento do homem como ser que se produz socialmente, alienando a maioria dos homens do domínio sobre os instrumentos que potencializam as capacidades humanas.

Na sociedade da propriedade privada, na medida em que há afastamento da maior parte dos homens em relação às coisas produzidas socialmente (bens, técnicas, conhecimentos, arte, cultura, etc.), produz-se a consciência estranhada, mutilada e mutilante, distanciada daquilo que humaniza, reproduzindo o distanciamento nas gerações mais jovens. Em sua análise, Marx entende haver quatro aspectos para o estranhamento na sociedade capitalista, são eles: 1) O estranhamento do trabalhador em relação ao objeto; 2) o trabalho é estranho porque é uma atividade estranha, portanto, o processo do trabalho é também estranhado; 3) o trabalho estranhado não está voltado ao ser genérico, mas ao imediato, ao singular e 4) o trabalho estranhado cria uma relação estranhada com os demais homens.

Em relação ao *primeiro aspecto do estranhamento*, explica Chagas: “o sujeito exterioriza suas qualidades subjetivas no objeto, põe sua vida nele, porém, agora, esta não lhe

* Por estado imaginário entenda-se as concepções dos jusnaturalistas (Hobbes, Locke, Rousseau), cujas obras indicam para um “Estado de Natureza” do qual derivam todos os elementos da sociabilidade moderna. Ora entendido, este estado de natureza, como fundamento do egoísmo do homem; ora como fundamento de seu altruísmo, o jusnaturalismo encaminha uma compreensão de que haja uma natureza, uma essencial atemporal determinante da sociabilidade, atribuindo à sociedade somente o papel de ordenadora ou desagregadora de tal natureza.

pertence, mas ao objeto”⁶⁷. O trabalhador é estranho ao objeto do seu trabalho porque a perda de tal objeto significa a perda do espírito humano, é a deformação do homem. Na lógica da produção capitalista, quanto mais belas as coisas, mais deformado é o homem.

(O estranhamento do trabalhador em seu objeto se expressa, pelas leis nacional-econômicas, em que quanto mais o trabalhador produz, menos tem para consumir; que quanto mais valores cria, mas sem-valor e indigno ele se torna; quanto mais bem formado o seu produto, tanto mais deformado ele fica; quanto mais civilizado seu objeto, mais bárbaro o trabalhador; que quanto mais poderoso o trabalho, mais pobre de espírito e servo da natureza se torna o trabalhador)⁶⁸.

O trabalho capitalista produz mercadorias, mas produz também a si mesmo e ao trabalhador como mercadoria. Isto significa que o humano só tem valor enquanto mercadoria produtora de valor. Fora desta relação, o humano é descartável e descartado. Quando o trabalhador não é mais produtivo, é substituído. Se o produto do trabalho é a objetivação do espírito humano, o produto *estranhado* do trabalho é a produção do estranhamento.

O trabalhador se torna tanto mais pobre quanto mais riqueza produz, quanto mais a sua produção aumenta em poder e extensão. O trabalhador se torna uma mercadoria tão mais barata quanto mais mercadorias cria. Com a *valorização* do mundo das coisas (*Sachenwelt*) aumenta em proporção direta a *desvalorização* do mundo dos homens (*Menschenwelt*). O trabalho não produz somente mercadorias; ele produz a si mesmo e ao trabalhador como uma *mercadoria*, e isto na medida em que produz, de fato, mercadorias em geral⁶⁹.

Tal situação implica que o objeto produzido pelo trabalho impõe-se ao trabalhador como um poder estranho e independente dele, sendo o trabalho transformação e reordenação da natureza segundo uma intencionalidade humana, o trabalho fixado em um objeto, que foi transformado em coisa física pela ação humana consciente, é *objetivação*. A realização do trabalho constitui simultaneamente a sua objetivação. No contexto do capitalismo, a objetivação é apropriada pelo proprietário privado, impossibilitando ao trabalhador sua realização por meio do trabalho: “Esta efetivação do trabalho aparece ao estado nacional-econômico como *desejetivação* (*Entwirklichung*) do trabalhador, a objetivação como *perda do*

⁶⁷ CHAGAS, Eduardo F. O Pensamento de Marx sobre a Subjetividade. In: Op. Cit. p. 53.

⁶⁸ MARX, Karl. *Manuscritos Econômico-Filosóficos*. Op. Cit. p. 82. (WERKE, p. 513).

⁶⁹ Ibid. p. 80, (WERKE, p. 511). Grifos do autor.

objeto e servidão ao objeto, a apropriação como estranhamento (Entfremdung), como alienação (Entäusserung)”⁷⁰.

A objetivação, elemento de humanização do mundo natural pelo trabalho, reverte em desumanização do trabalhador, tornando-se estranha e causando a perda do objeto, do produto do trabalho, pelo trabalhador. Mas não é só isso:

Sim, o trabalho mesmo se torna um objeto, do qual o trabalhador só pode se apossar com os maiores esforços e com as mais extraordinárias interrupções. A apropriação do objeto tanto aparece como estranhamento (*Entfremdung*) que, quanto mais objetos o trabalhador produz, tanto menos pode possuir e tanto mais fica sob o domínio do seu produto, o capital⁷¹.

A consequência disto é que o trabalhador se relaciona com o produto do seu trabalho como se fosse algo estranho a ele. Aquilo que deveria estar sob o domínio do homem torna-se independente dele, mais poderoso que ele e, portanto, passa a dominar o próprio homem. Assim, quanto mais o trabalhador esgota suas forças em intermináveis jornadas de trabalho, mais poderoso se torna, ante ele, o mundo das coisas. Decorrente disto, há a pobreza subjetiva. Quanto mais intensamente entrega-se o trabalhador ao trabalho em condições menos que humanas, maior sua pobreza subjetiva, pois seu tempo de não trabalho não pode ser aproveitado para o enriquecimento interior, mas apenas para a reprodução física de suas faculdades produtivas. No dizer de Chagas: “há pois, uma inversão de valores: um empobrecimento da subjetividade, uma desvalorização do sujeito diante de uma valorização da coisa, de um enriquecimento do objeto, do produto do trabalho”⁷².

Quando põe sua vida na produção do objeto que não lhe pertence, o trabalhador perde não só a posse do produto do seu trabalho, mas também perde sua vida interior. Quanto maior e mais longa sua atividade, mais estranho e poderoso o objeto.

A *exteriorização (Entäusserung)* do trabalhador em seu produto tem o significado não somente de seu que seu trabalho se torna um objeto, uma existência *externa (äussern)*, mas, bem além disso, [que se torna uma existência] que existe *fora dele (ausser ihm)*, independente dele e estranha a ele, tornando-se uma potência (*Macht*) autônoma diante dele, que a vida que ele concedeu ao objeto se lhe defronta hostil e estranha⁷³.

⁷⁰ Ibid. p. 80, (WERKE, p. 512). Grifos do autor.

⁷¹ Ibid. p. 81, (WERKE, p. 512).

⁷² CHAGAS, Eduardo F. O Pensamento de Marx sobre a Subjetividade. In: Op. Cit. p. 54.

⁷³ MARX, Karl. *Manuscritos Econômico-Filosóficos*. Op. Cit. p. 81. (WERKE, p. 513). Grifos do autor.

O trabalho é, como foi visto, o formador do ser humano. Na sociedade capitalista isto permanece. Entretanto, na inversão em que se constitui a valorização do objeto e a desvalorização do subjetivo, o sujeito que trabalha só pode se formar, pelo trabalho, como ser estranhado. Na medida em que o produto do trabalho estranhado se torna uma potência ante o trabalhador, a subjetividade se torna estranhada, porque a vida dedicada à produção não mais pertence ao trabalhador, bem como o produto do trabalho que, diante do trabalhador, se mostra autônomo.

O produto do trabalho é a sua própria efetivação, mas na sociedade capitalista, o trabalho é expropriado e a efetivação do trabalho aparece como desefetivação do trabalhador até a sua morte. Quanto maior a produção, menor a apropriação do homem. O trabalhador se relaciona com o produto do seu trabalho como um objeto estranho, como se fosse algo diferente dele. Aquilo que é estético parece não combinar com o mundo do trabalho. Segundo este preceito, quanto mais o trabalhador se desgasta no trabalho, mais este se impõe ao homem e mais o trabalhador perde sua interioridade, mais deformada se torna sua subjetividade.

O trabalho produz maravilhas para os ricos, mas produz privação para o trabalhador. Produz palácios, mas cavernas para o trabalhador. Produz beleza, mas deformação para o trabalhador. Substitui o trabalhador por máquinas, mas lança uma parte dos trabalhadores de volta a um trabalho bárbaro e faz da outra parte máquinas. Produz espírito, mas produz imbecilidade, cretinismo para o trabalhador⁷⁴.

O trabalhador põe sua vida e seu espírito no objeto, quando perde o objeto, perde sua vida, perde seu espírito, torna-se um espectro humano deformado. O objeto torna-se uma potência diante do trabalhador, os objetos tornam-se maiores que o homem. “Consequentemente, quando arranca (*entreisst*) do homem o objeto de sua produção, o trabalho estranhado arranca-lhe sua *vida genérica*, sua efetiva objetividade genérica (*wirkliche Gattungsgegenständlichkeit*) e transforma sua vantagem com relação ao animal na desvantagem de lhe ser tirado o seu corpo inorgânico, a natureza”⁷⁵.

A apropriação pelo trabalhador do mundo externo, da natureza sensível, por meio do trabalho que produz objetos hostis e estranhos ao próprio trabalhador, é uma apropriação de estranhamento: quanto mais o trabalhador se apropria, tanto mais se priva daqueles meios de

⁷⁴ Ibid. p. 82, (WERKE, p. 513).

⁷⁵ Ibid. p. 85, (WERKE, p. 517).

vida. O mundo das coisas deixa de ser algo que pertence ao trabalho para constituir-se como meio de subsistência imediata simplesmente. No contexto do trabalho capitalista, estranhado, o trabalhador se torna servo do objeto, porque o mundo sensível deixa de aparecer para ele como produto do seu trabalho para passar a ser entendido como mero meio de subsistência imediata. O ponto culminante de uma tal servidão é o fato de o homem só poder se manter como sujeito físico pelo trabalho e apenas como sujeito físico poder ser trabalhador.

O *segundo aspecto do estranhamento* é relacionado ao ato da produção, dentro da própria atividade produtiva. O trabalho é estranho porque é uma atividade estranha, o produto do trabalho é uma síntese, ele só pode ser produto estranhado se a atividade que o produz for estranhada, se o ser humano que produz está estranhado de si próprio. Chagas esclarece que “o próprio trabalho se converte em atividade externa, que lhe produz deformação e unilateralização”⁷⁶

A produção capitalista é estranhada e desumana, por isso, é atividade desprazerosa da qual o indivíduo quer fugir. O produto estranhado pressupõe uma produção estranhada. A relação do trabalhador com a produção é a relação com seu próprio trabalho, com sua atividade produtiva. Quando o indivíduo se sente estranho à sua externalização, então não volta mais dela e o processo do trabalho se torna incompleto, se torna sofrimento. O trabalho não é mais o ser do homem, é exterior a ele. Se o trabalho se constitui em uma atividade que desrealiza, então o homem nega-se a si mesmo nesse trabalho:

Primeiro, que o trabalho é *externo* (*äusserlich*) ao trabalhador, isto é, não pertence ao seu ser, que ele não se afirma, portanto, em seu trabalho, mas nega-se nele, que não se sente bem, mas infeliz, que não desenvolve nenhuma energia física e espiritual livre, mas mortifica sua physis e arruína seu espírito. O trabalhador só se sente, por conseguinte e em primeiro lugar, junto a si [quando] fora do trabalho e fora de si [quando] no trabalho. Está em casa quando não trabalha e, quando trabalha, não está em casa. O seu trabalho não é portanto voluntário, mas forçado, *trabalho obrigatório*. O trabalho não é, por isso, a satisfação de uma carência, mas somente um *meio* para satisfazer necessidades fora dele. Sua estranheza (*Fremdheit*) evidencia-se aqui [de forma] tão pura que, tão logo inexistia a coerção física ou outra qualquer, fuge-se do trabalho como de uma peste. O trabalho externo, o trabalho no qual o homem se exterioriza, é um trabalho de auto-sacrifício, de mortificação. Finalmente, a externalidade (*Äusserlichkeit*) do trabalho aparece para o trabalhador como se [o trabalho] não fosse seu próprio, mas de um outro, com se [o trabalho] não lhe pertencesse, como se ele no trabalho não pertencesse a si mesmo, mas a um outro⁷⁷.

⁷⁶ CHAGAS, Eduardo F. O Pensamento de Marx sobre a Subjetividade. In: Op. Cit. p. 54.

⁷⁷ MARX, Karl. *Manuscritos Econômico-Filosóficos*. Op. Cit. p. 82-3. (WERKE, p. 514). Grifos do autor.

O estranhamento do ato da produção é estranhamento ativo, é o estranhamento da atividade, a atividade do estranhamento. O objeto do trabalho está resumido no estranhamento da atividade, do processo do trabalho, que se efetiva como o ato de sair de si e não voltar. O fazer se torna exterior e o trabalhador não se reconhece como sujeito do processo. O processo do trabalho estranhado não possibilita ao homem realizar-se em seu trabalho, mas apenas fora dele, porque o trabalho arruína o homem física e espiritualmente. O resultado é a redução do homem às suas funções mais instintivas.

Chega-se, por conseguinte, ao resultado de que o homem (o trabalhador) só se sente como [ser] livre e ativo em suas funções animais, comer, beber e procriar, quando muito ainda habitação, adornos etc., e em suas funções humanas só [se sente] como animal. O animal se torna humano, e o humano, animal⁷⁸.

Pelo trabalho, o indivíduo ascende à sua humanidade, no trabalho estranhado, em que o trabalhador não se reconhece, que não lhe pertence e do qual procura afastar-se por não ter nele a possibilidade de elevação e autorrealização, o trabalhador é alheio, antissocial, apolítico, restringindo o sentido de sua vida à sua satisfação mais imediata: beber, comer, procriar. É na realização de suas funções mais animais que o trabalhador encontra-se mais livre. A realização de necessidades instintivas é também satisfação de necessidades humanas, mas, somente quando mediadas pela atividade produtiva consciente; quando se tornam finalidade única e última, convertem-se em função animal.

No trabalho estranhado a atividade vital humana fica reduzida à mera reprodução da existência física. Na medida em que o trabalho estranhado estranha do homem a natureza e estranha o homem de si mesmo, a sua própria atividade vital, seu trabalho, leva ao estranhamento em relação ao seu ser genérico, sua produção não lhe pertence e não é mais universal: “Faz-lhe da *vida genérica* apenas um meio da vida individual. Primeiro, estranha a vida genérica, assim como a vida individual. Segundo, faz da última em sua abstração um fim da primeira, igualmente em sua forma abstrata e estranhada”⁷⁹.

O próprio trabalho, em seu processo, é expressão da atividade vital humana, é, já, sua vida produtiva. Sendo trabalho estranhado, perde o caráter universal de atividade vital

⁷⁸ Ibid. p. 82-3, (WERKE, p. 514-5).

⁷⁹ Ibid. p. 84, (WERKE, p. 516). Grifo do autor.

humana, tornando-se pragmático, empírico, desprovido de significado mais amplo que não seja o da reprodução física imediata. Contudo, a vida produtiva é, conscientemente ou não, vida genérica. O trabalho estranhado, em sua particularidade, torna-se universalidade na medida em que se torna padrão produtivo da sociedade. Evidentemente é uma universalidade falsa, pois não efetiva os potenciais humanos mas antes, ao contrário, reduz as potencialidades a expressões especializadas e desconectadas de sua verdadeira universalidade.

Se a vida, pela atividade humana, cria a vida propriamente humana, então a atividade vital estranhada, o trabalho estranhado, engendra uma vida estranhada. A redução da universalidade à particularidade das necessidades físicas imediatas é a expressão da vida criando vida estranhada de si mesma. Nas palavras de Chagas:

Afastado do seu ser genérico, da vida de sua espécie, o sujeito, como mercadoria, como força de trabalho, restringe-se a uma existência corpórea, biológica, preso às condições mais elementares e menos desenvolvidas de sua própria espécie, ou seja, àquelas condições de sobrevivência imediata e de reprodução física⁸⁰.

A atividade consciente livre, o trabalho, é a expressão do caráter genérico, universal, da vida humana. Quando o trabalho é estranhado, apartado da vida genérica do homem, sua universalidade torna-se ilusória, as necessidades satisfeitas por este trabalho estranhado ficam reduzidas a mais simples e medíocre migalha: a mera reprodução física. Com isto, o ser humano que é capaz de produzir conscientemente segundo o limite de qualquer outra espécie, torna sua atividade vital imediatamente uma com suas necessidades mais elementares. A atividade vital humana deixa de apresentar-se como objeto de sua vontade e de sua consciência para tornar-se repetição mecânica e vazia. O homem reduz-se ao que de mais animal há em sua natureza.

Dois aspectos do estranhamento foram considerados: primeiro, a relação do trabalhador com o produto do trabalho como um objeto estranho que exerce poder sobre ele. Essa relação é também a relação do trabalhador com o mundo sensível externo, a natureza, que se impõe ao trabalhador como hostil e estranha. É o *estranhamento da coisa*; segundo, a relação do trabalhador com o ato da produção, com a atividade produtiva como não pertencente a ele. É a sua atividade como miséria, a força do seu trabalho como impotência. É

⁸⁰ CHAGAS, Eduardo F. O Pensamento de Marx sobre a Subjetividade. In: Op. Cit. p. 54-5.

a atividade do trabalhador – sua vida, pois sua vida é atividade – como atividade voltada contra ele, independente dele, que não lhe pertence. É o *estranhamento em si*.

Para Marx, o trabalho estranhado transforma a consciência humana de vida genérica em mero meio de existência imediata. O *terceiro aspecto do estranhamento* do trabalho é que o homem está estranhado de seu ser genérico. No metabolismo ineliminável entre homem e natureza, a transformação, reordenamento, reorganização da natureza em coisas úteis ao ser humano não é apenas ato mecânico, mas atividade consciente humana que só se efetiva quando colocada em movimento pelo gênero humano, expresso e presente em cada indivíduo. Contudo, nas condições do trabalho estranhado, o indivíduo é “reduzido à força de trabalho, à mercadoria, relacionando-se com outros sujeitos físicos, é isto o princípio que conduz as relações intersubjetivas, inter-humanas, nas quais se expressa o estranhamento dos próprios sujeitos”⁸¹.

O homem é um ser de vontade, mas sua vontade não pode abstrair-se das condições materiais. O querer é submetido às condições objetivas e materiais, são elas que indicam quais as possibilidades da vontade humana. A atividade vital consciente do homem é que lhe torna possível entender-se como ser objetivo. A vida constitui-se, para o homem, como objeto apenas como ser genérico. É somente como atividade vital consciente de ser genérico que o homem é um ser cuja atividade vital é livre.

A atividade vital consciente distingue o homem imediatamente da atividade vital animal. Justamente, [e] só por isso, ele é um ser genérico. Ou ele somente é um ser consciente, isto é, a sua própria vida lhe é objeto, precisamente porque é um ser genérico. Eis por que a sua atividade é atividade livre. O trabalho estranhado inverte a relação a tal ponto que o homem, precisamente porque é um ser consciente, faz da sua atividade vital, da sua *essência*, apenas um meio para a sua *existência*⁸².

Com o estranhamento do seu ser genérico, a natureza é colocada como mero meio de sua existência individual. Se a natureza é o corpo inorgânico do homem, fica este, então, estranhado de seu próprio corpo por ser natureza entendida como algo fora dele. A essência humana fica estranha ao homem. Já foi visto que a natureza fornece os meios de existência do trabalho. Não pode existir trabalho sem natureza, é nela que ele se efetiva. Para transformar a coisa física em objeto útil, em um bem, necessariamente o homem recorre à

⁸¹ Ibid. p. 55.

⁸² MARX, Karl. *Manuscritos Econômico-Filosóficos*. Op. Cit. p. 84-5. (WERKE, p. 516). Grifos do autor.

natureza, que é a coisa física em si, é o mundo externo sensível sem o qual não há objetivação e no qual o homem externaliza-se, efetiva-se como ser transformador do mundo. Por mais distante que um meio de existência do trabalho possa parecer estar da natureza, tal distanciamento só pode significar a intervenção anterior de trabalho. Para Marx, “O trabalhador nada pode criar sem a *natureza*, sem o *mundo natural sensível (sinnlich)*. Ela é a matéria na qual seu trabalho se efetiva, na qual [o trabalho] é ativo, [e] a partir da qual e por meio da qual [o trabalho] produz”⁸³.

A natureza, além de meio de existência do trabalho, é também meio de existência do trabalhador enquanto ser físico, material. Provêm da natureza os meios para a manutenção da vida, para a subsistência física do trabalhador. Neste aspecto, pode-se entender o homem como ser de natureza, uma vez que só é capaz de existir fisicamente na medida em que assimila em seu próprio corpo elementos retirados diretamente da natureza. Ao alimentar-se, transforma elementos naturais em ossos, músculos, órgãos, voz, visão e pensamento. Para abrigar-se das intempéries da própria natureza, precisa tomar dela elementos a serem transformados em roupas, fogo, casas.

Na relação com a natureza o homem confirma-se como ser genérico, uma vez que é impossível seu metabolismo com a natureza na esfera singular unicamente. Não é o ser singular, mas o ser social que interage com a natureza. Com o estranhamento do seu ser genérico, o homem passa a viver imerso em sua singularidade, não reconhecendo a universalidade. Sem a noção de comunidade, o homem animaliza-se. O estranhamento com a comunidade, com aquilo que é símbolo do gênero humano, pode ser identificado com a política. O *ethos* político é a expressão da vida em comunidade, porém, no capitalismo, a política é a política da afirmação da individualidade e do egoísmo*.

O estranhamento em relação à natureza é também estranhamento de si mesmo e, portanto, estranhamento em relação ao seu ser genérico, com isto, a vida genérica é transformada em simples satisfação individual, subordinando a natureza irresponsavelmente aos interesses do lucro e do capital. Pelo trabalho estranhado, a natureza é transformada de meio do ser genérico do homem em “um ser *estranho* a ele, um *meio* da sua existência *individual*. Estranha do homem o seu próprio corpo, assim como a natureza fora dele, tal

⁸³ Ibid. p. 81, (WERKE, p. 512). Grifos do autor.

* A questão do pensamento político de Marx é objeto da análise mais pormenorizada no capítulo segundo desta tese, em que se destaca o caráter duplo da política.

como a sua essência espiritual, a sua essência *humana*”⁸⁴. O vínculo do homem com a natureza é indestrutível, a morte da natureza é a morte do homem. O estranhamento do homem em relação ao gênero humano é a morte da natureza e, portanto, do próprio homem. O trabalho é atividade vital do homem e se tornou, na dinâmica do capitalismo, atividade que garante meramente a existência física individual. Neste sentido, o trabalho, que deveria engendrar a vida, termina por negá-la no estranhamento do homem do seu ser genérico, tornando-se mero meio de vida. O trabalho torna-se afirmação do indivíduo isolado de sua genericidade.

A liberdade, assim como a vontade, só podem ser abstraídas das condições materiais objetivas pelo estranhamento do homem em relação a seu ser essencial, à sua vida genérica. Quando o trabalho estranhado se impõe historicamente, a relação de liberdade da atividade humana é invertida em mero meio de existência física. O homem “se relaciona, portanto, com o produto do seu trabalho, com seu trabalho objetivado, enquanto objeto *estranho*, hostil, poderoso, independente dele, então se relaciona com ele de forma tal que um outro homem estranho (*fremd*) a ele, inimigo, poderoso, independente dele, é o senhor desse objeto”⁸⁵. A atividade consciente e orientada teleologicamente transmuta-se de atividade de liberdade para atividade de não liberdade, que torna o homem cativo de suas necessidades mais básicas, mero meio para a existência.

O trabalho é a confirmação do homem como ser genérico. Através dele a natureza torna-se natureza mediada. O objeto é a concretização do trabalho. Quando o homem se apropria de um objeto, apropria-se de uma sociabilidade efetivada no objeto. O trabalho efetivado no capitalismo é uma mediação estranhada e, por isso, a sociabilidade efetivada é também uma sociabilidade estranha, externa e ilusória, impossibilitando ao ser humano sua relação com seu ser genérico, com a comunidade real, com aquilo que confirma sua liberdade.

Através do trabalho *estranhado*, *exteriorizado*, o trabalhador engendra, portanto, a relação de alguém estranho ao trabalho – do homem situado fora dele – com este trabalho. A relação do trabalhador com o trabalho engendra a relação do capitalista (ou como se queira nomear o senhor do trabalho) com o trabalho. A *propriedade privada* é, portanto, o produto, o resultado, a consequência necessária do *trabalho exteriorizado*, da relação externa (*äusserlichen*) do trabalhador com a natureza e consigo mesmo⁸⁶.

⁸⁴ Ibid. p. 85, (WERKE, p. 517). Grifos do autor.

⁸⁵ Ibid. p. 87, (WERKE, p. 519). Grifos do autor.

⁸⁶ Ibid. p. 87, (WERKE, p. 519-20). Grifos do autor.

O trabalho estranhado rouba do homem sua genericidade e sua objetividade como ser genérico. No estranhamento do seu ser genérico, engendra-se a comunidade da desrealização do homem pelo trabalho, uma vez que este é externo ao homem, é uma violência contra o homem, é seu sofrimento e sua demolição. A vantagem do homem sobre o animal desvanece com o trabalho estranhado, que se transforma em mero meio de reprodução física. “A consciência que o homem tem do seu gênero se transforma, portanto, mediante o estranhamento, de forma que a vida genérica se torna para ele um meio”⁸⁷. Em se tornando mero meio para satisfação própria, individual e negadora da genericidade humana, o estranhamento do homem de seu ser genérico efetiva a dominação, a propriedade privada dos meios de produção e a exploração do trabalho.

Quando, pelo trabalho estranhado, o produto resultante tornou-se mais poderoso que seu produtor, no estranhamento da coisa; quando o processo do trabalho tornou-se processo de desumanização do homem, no estranhamento em si e quando, por consequência disso, o homem tornou-se estranho ao seu ser genérico, efetivou-se a sociedade da desigualdade, a sociedade em que o homem está estranhado do outro homem, como consequência imediata do estranhamento do homem de seu ser genérico. Trata-se do *quarto aspecto do estranhamento*: o trabalho estranhado cria uma relação estranhada com os demais homens.

O estranhamento do homem em relação aos outros homens é toda relação na qual ele está diante de si mesmo. O produto do seu trabalho, que não lhe pertence e se impõe como poder superior ao próprio criador é uma expressão também deste estranhamento. Quando não vê mais a si próprio refletido no produto do seu trabalho e, quando não reconhece o processo produtivo como seu, como exclusivamente humano, o homem está em uma relação de estranhamento consigo mesmo refletido no trabalho. Uma consequência do trabalho estranhado é o estranhamento do homem pelo próprio homem. Se o produto do trabalho não pertence ao trabalhador; se o processo do trabalho não é dominado pelo trabalhador e se, pelo trabalho, o trabalhador nega-se a si como ser genérico por não efetivar-se como humano no trabalho, então, a quem pertence o trabalho? Pertence a um ser estranho ao trabalhador, um ser situado fora do trabalho: o outro homem, o proprietário privado dos meios de produção. Efetiva-se, nesta relação, a posse sobre o produto do trabalho pelo não trabalhador, pelo homem que está fora do trabalho, mas dele goza.

⁸⁷ Ibid. p. 85, (WERKE, p. 517).

Este momento evidencia-se, por um lado, pelo fato de que certo número de sujeitos produz para outros e, por isso, não tem controle sobre o produto de seu próprio trabalho; por outro, pelo fato de um número reduzido de sujeitos – os capitalistas – que não trabalham, apropriarem-se do produto alheio⁸⁸.

Este homem colocado fora do trabalho desfruta daquilo que é o martírio de outros homens, é o inimigo poderoso do homem que trabalha, é o senhor do objeto, do processo e da humanização produzidos pelo trabalho. A fruição do trabalho surge como negação do próprio homem, da própria humanidade. O trabalhador encontra-se numa relação de estranhamento com o próprio homem, constitui-se o autoestranhamento, expresso e efetivado na relação de posse não só do produto do trabalho, mas também em relação ao processo inteiro do trabalho.

Através do trabalho estranhado o homem engendra, portanto, não apenas sua relação com o objeto e o ato de produção enquanto homens que lhe são estranhos e inimigos; ele engendra também a relação na qual outros homens estão para a sua produção e o seu produto, e a relação na qual ele está para com estes outros homens. Assim como ele [engendra] a sua própria produção para a sua desefetivação (*Entwirklichung*), para o seu castigo, assim como [engendra] o seu próprio produto para a perda, um produto não pertencente a ele, ele engendra também o domínio de quem não produz sobre a produção e sobre o produto. Tal como estranha de si a sua própria atividade, ele apropria para o estranho (*Fremde*) a atividade não própria deste⁸⁹.

A partir da análise do estranhamento do trabalho, chega-se à propriedade privada. Por um lado, é verdadeiro afirmar que a propriedade privada criou o trabalho estranhado; por outro lado é também verdadeiro que a partir daí a relação entre propriedade privada e trabalho estranhado é recíproca. A propriedade privada não é algo fora do homem, mas uma produção humana e, portanto, uma realização da humanidade que reverte em desumanização do próprio homem. Quando se fala do trabalho, do produto do trabalho, do processo do trabalho, está se falando, imediatamente, na propriedade privada, que é essencialmente humana. O trabalho estranhado é, na verdade, uma apropriação que aparece como estranhamento; uma exteriorização que é apropriada; é o estranhamento que se naturaliza como essência. Nesse estranhamento, a propriedade daquele que não trabalha torna-se naturalizada como necessária àquele que não é proprietário e que, portanto, precisa trabalhar.

⁸⁸ CHAGAS, Eduardo F. O Pensamento de Marx sobre a Subjetividade. In: Op. Cit. p. 55.

⁸⁹ MARX, Karl. *Manuscritos Econômico-Filosóficos*. Op. Cit. p. 87. (WERKE, p. 519). Grifos do autor.

Desse modo, podemos dizer que tanto os trabalhadores quanto os capitalistas são estranhos um em face do outro; contudo, as consequências são diversas: o estranhamento para o sujeito trabalhador evidencia-se como miséria, sofrimento e desumanização, enquanto, para o sujeito capitalista, como riqueza, deleite e satisfação⁹⁰.

A primeira expressão efetiva do estranhamento está exatamente na relação entre os seres humanos, entre o trabalhador que não possui e o proprietário privado dos meios de produção. No trabalho estranhado cada indivíduo considera o outro indivíduo segundo o critério no qual se encontra como trabalhador. Esse critério é o próprio trabalho estranhado, que contrapõe os homens como competidores entre si. Para o trabalhador, a atividade vital é estranhamento tanto quanto o é para o proprietário, que não trabalha. Na relação de competição que se impõe entre eles, a efetivação e a fruição do não trabalhador só é possível pela desefetivação e martírio do trabalhador, na redução que isto representa, fica a atividade vital humana subsumida à relação de estranhamento entre os homens.

Pelo trabalho estranhado, o trabalhador é o representante prático do estranhamento, pois o ato mesmo da produção, o processo produtivo em si, é estranhado, mas também seu competidor, seu inimigo, o ser estranho colocado fora do trabalho, o proprietário, representa o estranhamento, pois não conhece o processo do trabalho, embora goze dele. O proprietário representa o estranhamento do trabalho como comportamento teórico diante do trabalhador. O trabalho estranhado do homem em seu processo e em seu produto torna a aparecer como estranhamento quando o homem está afastado de sua essência humana.

No entanto, o não trabalhador continua proprietário, e o trabalhador continua o martírio e o sofrimento da atividade vital que destrói o corpo e destitui a mente. Para Marx, “o não trabalhador faz contra o trabalhador tudo o que o trabalhador faz contra si mesmo, mas não faz contra si mesmo o que faz contra o trabalhador”⁹¹. Se o trabalhador produz mercadorias para a fruição do não trabalhador, então o próprio trabalhador torna-se mercadoria, seu valor não é como homem, mas como coisa com valor comercial. Na condição de mercadoria, o homem não produz coisas para sua liberdade, mas torna-se uma coisa que produz coisas para as necessidades do capital. “Na relação do trabalho estranhado cada homem considera, portanto, o outro segundo o critério e a relação na qual ele mesmo se encontra como trabalhador”⁹².

⁹⁰ CHAGAS, Eduardo F. O Pensamento de Marx sobre a Subjetividade. In: Op. Cit. p. 55-6.

⁹¹ MARX, Karl. *Manuscritos Econômico-Filosóficos*. Op. Cit. p. 90. (WERKE, p. 522).

⁹² Ibid. p. 86, (WERKE, p. 518).

O outro indivíduo, que deveria expressar a minha própria liberdade, se opõe a mim como um obstáculo:

Uma consequência imediata disto, de o homem estar estranhado do produto do seu trabalho, de sua atividade vital e de seu ser genérico é o *estranhamento do homem* pelo [próprio] *homem*. Quando o homem está frente a si mesmo, defronta-se com ele o *outro* homem. O que é produto da relação do homem com o seu trabalho, produto de seu trabalho e consigo mesmo, vale como relação do homem com outro homem, como o trabalho e o objeto do trabalho de outro homem⁹³.

É na relação com o outro ser humano que o estranhamento é efetivado em primeiro lugar. O outro é o ser estranho que se impõe ante mim como contradição, como renúncia de mim mesmo quando o produto do trabalho me é subtraído. É para o proprietário que o processo e o produto do trabalho estão subsumidos, bem como a natureza, entendida como mero meio para produzir mercadorias: “O ser *estranho* ao qual pertence o trabalho e o produto do trabalho, para o qual o trabalho está a serviço e para a fruição do qual [está] o produto do trabalho, só pode ser o *homem* mesmo”⁹⁴.

Não se trata do homem que trabalha, mas do outro homem, colocado fora do trabalho e que dos seus produtos goza. Se o produto do trabalho não pertence ao trabalhador, se o processo da produção não é a realização do trabalhador, pertencendo a outro que não trabalha, então o próprio trabalho se impõe ante o trabalhador como um poder maior que ele e sua atividade vital se torna martírio. É um tormento para o qual o trabalhador necessita submeter-se, uma vez que não é livre para escolher outra atividade produtiva. Mas a face mais perversa do estranhamento está no fato de que, se para o trabalhador o trabalho é martírio e sofrimento, para o outro homem, colocado fora do trabalho, proprietário dos meios para a produção, a miséria e o tormento do trabalhador resultam em gozo e satisfação. O martírio das infinitas jornadas de trabalho, o esgotamento físico e espiritual do trabalhador, resultam em alegria de viver e riqueza espiritual para o outro homem, que é, ele mesmo, o poder que se torna estranho ao próprio homem (o trabalhador). “Sua atividade lhe é martírio, então ela tem de ser *fruição* para um outro e alegria de viver para um outro. Não os deuses, não a natureza, apenas o homem mesmo pode ser este poder estranho sobre o homem”⁹⁵.

⁹³ Ibid. p. 85-6, (WERKE, p. 517-8). Grifos do autor.

⁹⁴ Ibid. p. 86, (WERKE, p. 518). Grifos do autor.

⁹⁵ Ibid. p. 86, (WERKE, p. 519). Grifos do autor.

Numa sociedade humanizada, o homem está para o outro homem numa relação humana; na sociedade capitalista, desumana, o homem está para o outro homem numa relação de competição, de meio de satisfação de necessidades individualistas. O outro não é o complemento da minha humanidade, mas a oposição a ela, o empecilho à livre satisfação das minhas necessidades. O estranhamento do homem relativamente a outro homem se expressa no entendimento de que o outro é um adversário, um inimigo, uma negação da própria subjetividade. Se Marx não escreveu um tratado sobre a subjetividade, torna clara a questão do indivíduo subjetivamente atomizado da sociedade capitalista no estranhamento do homem relativamente ao outro homem.

A relação do trabalho com seus produtos é a relação do trabalhador com os produtos do seu trabalho. O trabalhador, que produz diretamente, não se reconhece em sua produção porque o produto do seu trabalho não lhe pertence, é produto para o gozo de outrem. A servidão do trabalho apresenta-se em sua forma mais desumana: ao não reconhecer-se no produto do seu trabalho, este se torna estranho ao trabalhador, distante dele, inacessível. Toda beleza, riqueza e inteligência que o trabalho produziu torna-se estranha ao trabalhador, que delas não pode gozar. A natureza, para ele, torna-se expressão de seu sofrimento e humilhação, mero meio de subsistência imediata. Embora diretamente ligado à produção, o trabalhador deixa de reconhecer nela a produção de sua humanidade. Os bens que produz não lhe pertencem e, portanto, a natureza, sem a qual não realiza trabalho, lhe é estranha, mero objeto a ser apropriado e transformado. Deixa de reconhecer na natureza até mesmo a fonte de sua própria existência.

Por outro lado, o proprietário, que não está diretamente relacionado com a produção, também não reconhece na natureza mais do que a fornecedora imediata dos meios de trabalho necessários à produção de bens e lucro, é também estranhada sua relação com os produtos do trabalho. A relação que os proprietários têm com a produção é uma consequência dessa primeira relação. O proprietário, ao não ter a necessidade de participar diretamente da produção, perde sua ligação imediata com a natureza, mantendo-a de forma mediada pelo trabalhador e pelo produto. O proprietário, que se serve do trabalho do trabalhador, não se reconhece naquele trabalho, nem como um ser de natureza. Ao ser servido, perde sua capacidade de objetivar-se humanamente, a natureza lhe parece estranha, a não ser como uma idílica contemplação de sua beleza, mas subsumida à produção capitalista.

CAPÍTULO II

O PENSAMENTO POLÍTICO DE MARX

*pra se entender
Tem que se achar
Que a vida não é só isso que se vê
É um pouco mais
Que os olhos não conseguem perceber
E as mãos não ousam tocar
E os pés recusam pisar.*

(Trecho da música “Sei Lá Mangureira”, de Paulinho da Viola e Hermínio Bello de Carvalho)

Um termo, uma categoria, um conceito, quando indiscriminadamente utilizado, corre o risco de subsumir seu significado mais profundo à vulgaridade de repetições imediatistas e imprecisas. A política talvez seja um dos exemplos mais marcantes de vulgarização. Tal como entendida na atualidade, a política representa, exprime e indica a ideia de engodo, de dominação do homem pelo homem, de um mal social que, quando tem repercussões na vida cotidiana, são, no mais das vezes, perversas. Porém, a despeito desta concepção, também permanece o entendimento comum de que, pela via política, problemas sociais podem ser resolvidos. A vontade política é apresentada como a instância a partir da qual a pobreza pode ser erradicada, as desigualdades sociais superadas, a educação revigorada. A política, embora entendida como mal social, é também apreendida como panaceia.

Não se pode deixar de considerar, em uma perspectiva mais ampla, que a política é uma dimensão da atividade humana. Desde que os indivíduos vivem e formam-se pelo trabalho (e o trabalho só pode ser humano quando é social), então, vivem em sociedade e dela dependem para viver humanamente. A política, portanto, não pode ser ignorada enquanto elemento constituinte da própria sociedade e como elemento de formação do indivíduo. Nessa perspectiva mais ampla, Konder descreve a política:

Tanto as ações quanto as omissões dos indivíduos repercutem sobre as pessoas que os conhecem e com os quais elas lidam. Por suas palavras como por seus silêncios, por seus gestos ou por seus exemplos, por comando, sugestão, conselho ou oposição, querendo ou não querendo, tendo ou não tendo consciência do que fazem, os indivíduos influem uns sobre os outros, condicionam-se reciprocamente, moldam suas respectivas atitudes em face das instituições vigentes, colaboram com os movimentos tendentes a manter inalterada ou a modificar a estrutura socioeconômica existente em um momento dado⁹⁶.

Konder descreve a política em uma dimensão ampla, sustentando seu caráter imanentemente formativo e estendendo-a desde as mais corriqueiras atitudes do indivíduo em sua vida cotidiana até os posicionamentos políticos mais complexos, como a manutenção ou transformação da ordem social. É importante, nesta definição, o caráter de práxis social da política. Konder não a apresenta como instância de decisões burocráticas e ideologicamente comprometidas, mas como um dos aspectos da vida prática dos seres humanos. Não ser político, nessa perspectiva, é estar alienado (estranhado) do fazer humano, é estranhamento do ser humano em relação a si mesmo.

O caráter de mal social, ou de panaceia, se institui com a cisão entre a esfera da vida pública e a vida privada, transformando a política em elemento externo e estranho à sociedade civil, contraposta ao indivíduo e abstratamente atrelada à ação do cidadão. Trata-se do apoliticismo que, na análise de Konder, eterniza e naturaliza as relações sociais existentes, tornando-as ahistóricas. Isto se dá pela suposição de que as desigualdades historicamente engendradas sejam desigualdades naturais, relegando as possibilidades de desenvolvimento a uma parcela diminuta dos seres humanos.

O problema é que a imensa maioria dos trabalhadores está alijada do poder de decisão na sociedade capitalista, agudizando as desigualdades sociais. Para os trabalhadores, participar dos eventos políticos conforme eles se apresentam na forma democrático burguesa é uma barreira invencível, posto que imensas desigualdades inviabilizem uma participação efetiva tanto do ponto de vista econômico quanto cultural. Em relação ao aspecto econômico, todo trabalhador pode votar e ser votado, mas não pode competir com o representante burguês porque não dispõe dos meios econômicos para lidar com a grande imprensa (normalmente empresas capitalistas) a fim de difundir a propaganda necessária, por exemplo. Sobre o aspecto cultural, “reduzindo as classes trabalhadoras a condições de vida e de trabalho que

⁹⁶ KONDER, Leandro. *Marxismo e Alienação: contribuição para um estudo do conceito marxista de alienação*. São Paulo: Expressão Popular, 2009, p. 183.

cerceiam a elevação do nível cultural, as classes dominantes invocam, depois, este mesmo baixo nível cultural para justificar a exclusão dos trabalhadores da direção da coisa pública”⁹⁷.

Já se pode inferir aqui o problema de um duplo caráter da educação na sociedade capitalista: por um lado, como atividade humana, é insuprimível desde que haja indivíduos humanos transformando a natureza segundo suas carências e, por outro, na especificidade da sociedade capitalista, é instância de negação do próprio ser humano ao tornar-se mera formação para o exercício da servidão assalariada. Este problema do duplo caráter da educação será abordado no capítulo IV desta tese. Por agora, parece bem claro que o estranhamento, que desfigura e embrutece o trabalhador, tem reflexos políticos na medida em que o relega a uma condição de subalternidade. Ao trabalhador resta uma formação para o exercício de uma cidadania abstrata, para uma participação democrática ilusória.

Como dimensão da atividade humana e como instância de direção e controle da sociedade baseada na propriedade privada, é importante recuperar o sentido original do termo “política” a fim de melhor situá-la na sociedade burguesa e melhor compreender a abordagem marxiana. Em seu sentido grego, Aristotélico, o termo deriva de *Pólis**. A palavra política (*politiké*) vem do adjetivo *politikós* (político), relativo à *Pólis*. A política deveria ser entendida, então, como a ação ou atividade voltada para a comunidade, para aquilo que se constitui como bem público (*politeia*). Cabe ao cidadão (*polites*) encaminhar-se de modo a empenhar atividades promotoras da perpetuação da *Pólis* e que reforcem e reafirmem a cidadania (*politeuma*). É na Grécia clássica que a política aparece como importante para a determinação e organização das relações sociais.

Para os gregos, o “homem” é o homem grego, o indivíduo livre, cidadão da *Pólis*. Os outros não passam de “bárbaros”, desprezíveis e inferiores. O indivíduo encontra sua plena realização humana na subsunção ao Estado. Nenhum grego acreditava ser possível a vida civilizada fora da *Pólis*, que não é apenas uma cidade murada que protege contra os bárbaros incivilizados, ela é o conceito do qual emana toda noção de humanidade e civilidade do homem antigo. Pode-se dizer que a sociedade civil é uma extensão do indivíduo, e que o Estado é o próprio braço político do corpo social. Na *Pólis*, ser homem indicava uma situação

⁹⁷ Ibid. p. 185.

* *Pólis*: é a Cidade-Estado grega. Conforme Moraes (1998, p. 53): “Consideramos essa a melhor solução, principalmente porque, não dispondo em português de distinção equivalente à existente entre *cite/ville* e *city/town*, o termo Estado nos é indispensável para expressar o conteúdo *político* da *Pólis*. [...] Claro que, qualquer que seja a opção do tradutor, o essencial é que se considere o duplo componente do termo *Pólis*: Societário (= cidade, comunidade de cidadãos) e Estatal (= organização do poder político)”.

e uma condição bem precisas: participar da vida pública e decidir os destinos da comunidade. Fazer política era a realização máxima da moral e da conduta ética. A vida tranquila e contemplativa de Aristóteles só era possível na *Pólis*, fora da qual o homem nada significava.

Importante frisar que o primeiro ponto de tensão da sociedade é a propriedade privada. O surgimento da propriedade privada separa trabalho teórico e trabalho material, produzindo a separação entre teoria e prática pela divisão do trabalho. O pensar, organizar, administrar e desenvolver teorias explicativas da sociedade se torna atividade própria das classes possuidoras dos meios de produção. Uma das consequências da propriedade privada é a repressão, uma vez que ela cria um grupo proprietário (de meios de produção, de cultura, de serviços e bens de consumo) e um grupo não proprietário, expropriado não só da propriedade material, mas do tempo livre para a produção teórica. A classe não proprietária é expropriada também da cultura e da elaboração teórica. Por isso, quando há conflito de interesses no encaminhamento da sociedade, fundamentalmente é em relação à propriedade privada. Quando, a partir desse ponto de tensão, fica inviabilizado um projeto coletivo de sociedade, os poderes para sua organização concentram-se nos possuidores dos meios de produção.

Na antiga Grécia, a política só poderia ser exercida pelo cidadão (*polites*), possuidor de terras, livre e, portanto, destinatário do poder de organizar a sociedade. A cisão entre proprietários e não proprietários leva à necessidade do poder de regulação como poder material: os possuidores dos meios de produção têm o poder de regular a vida social. Nesta senda, a política torna-se também domínio do homem sobre o homem. Quando duas classes estão em oposição, podem chegar à destruição do modo de produção. Por isso, ainda que se oponham, possuem interesses comuns: ambas querem que todos vivam porque se necessitam. Para conviverem e viverem, é necessária a regulação. Estabelecem-se, então, regras, leis, que organizam o modo como se produz e reproduz a existência e sua correlação de forças num dado momento histórico. O princípio regulador, contudo, é o da classe proprietária.

A prática do poder de regulação é dissimulada pelo poder da ideologia. Da mesma maneira, é através da ideologia que o princípio regulador (política) estabelece legitimidade para as práticas sociais existentes. Uma prática social de apropriação indiscriminada só torna efetivas práticas sociais baseadas na propriedade privada que, em última instância, legitimam o conjunto das leis que regem a sociedade civil como leis de proteção à propriedade privada, bem como a força institucionalmente permitida a fim de que se cumpram tais leis (polícia, jurisdição).

No contexto da sociedade capitalista e da política democrático burguesa, a jurisdição e a violência do Estado (polícia) confirmam e reforçam o estranhamento através do apoliticismo. A contradição fundamental entre capital e trabalho reside na permanência e na eternização da propriedade privada, fato que inviabiliza o equilíbrio do poder entre os proprietários privados dos meios de produção (capital) e os trabalhadores (trabalho). O princípio regulador que legitima a permanência da propriedade privada dos meios de produção inviabiliza a transformação social radical.

não pode haver equilíbrio entre os interesses e o poder do capital e do trabalho, respectivamente. Ou o trabalho é *antagonista estrutural e a alternativa sistêmica ao capital* – e, nesse caso, “compartilhar a força” com o capital trata-se de uma contradição absurda – ou permanece como a parte subordinada, segundo a própria estrutura (o sempre ameaçado “custo de produção”), do processo de autorreprodução ampliada do capital e, como tal, *sem nenhum poder*⁹⁸.

Tal situação leva a pensar na seguinte questão: se o que constitui a humanidade do homem é o trabalho e, se o trabalho é estranho a esse mesmo homem, porque é expropriado dele por um proprietário privado, então a extinção da propriedade privada é a condição para que o trabalho venha a se constituir como o fator de humanização da sociedade. Mas não é possível extinguir a propriedade privada dos meios de produção sem superar a sociedade capitalista. É preciso ainda um desenvolvimento pleno das forças produtivas, bem como o movimento político pela extinção das instituições sociais que legitimam a dominação de classe. Não se trata de pleitear um ajuste na sociedade do capital, posto que o ajuste não é mais que um reordenamento da forma societária estabelecida. Trata-se de encaminhar uma transformação social radical. A tomada do poder e a revolução são atos políticos.

Nesta direção, o pensamento marxiano sobre a política e o Estado é de extrema importância, como componente essencial de reprodução da sociabilidade burguesa, é fundamental pensar a educação a partir do seu papel político. Embora não seja um tema abordado de modo sistemático na obra do filósofo alemão, discutir o pensamento político de Marx é o objetivo central do presente capítulo, pois não só esclarece que a regulação política encaminha uma formação subalterna ao trabalhador, como também dá corpo à contextualização do problema da liberdade e do papel político da educação em um duplo caráter: como potencializadora das capacidades humanas e como mantenedora moral da

⁹⁸ MÉSZÁROS, István. *Atualidade Histórica da Ofensiva Socialista*. São Paulo: Boitempo, 2010, p. 153.

formação para a cidadania ilusória na sociedade capitalista. A educação tem, sem dúvida, papel político importante para a construção de uma sociedade livre. Embora não haja na obra do autor alemão uma organicidade ou um tratado a respeito da política, há, por outro lado, clareza em relação ao modo como a entende e a sua ineficiência em resolver os problemas sociais na sociedade moderna.

2.1 A Questão do Estado em Hegel

À época em que Marx elaborou seus estudos, a questão da política era interpretada, predominantemente, a partir da ótica hegeliana e, mais, pela ótica dos novos hegelianos de esquerda e de direita. Marx empenha-se então em compreender o pensamento hegeliano a respeito da política, fundamentalmente nos *Princípios da Filosofia do Direito*^{*}. Acertar suas contas com Hegel na questão da política e do Estado significava retomar as bases sobre as quais se assentavam o pensamento hegeliano:

A crítica da *filosofia alemã do direito e do Estado*, que com Hegel alcançou sua versão mais consistente, rica e completa, consiste tanto na análise crítica do Estado moderno e da realidade com ele relacionada como na negação decidida de todo o *modo da consciência política e jurídica alemã*, cuja expressão mais distinta, mais universal, elevada ao status de *ciência*, é justamente a própria *filosofia especulativa do direito*⁹⁹.

A riqueza da completude da concepção hegeliana do Estado é, contudo, apartada da concretude material da vida, do ser humano real. O Estado moderno é incapaz de satisfazer as carências dos seres humanos em sua totalidade, a não ser de modo imaginário. Em Hegel o Estado é o desenvolvimento da Ideia, portanto, a totalidade do Estado, tal como expresso nos *Princípios da Filosofia do Direito*, é a totalidade do desenvolvimento da Ideia de família e de sociedade civil.

^{*} Este livro constitui a mais importante obra de maturidade de Hegel, publicado em 1821, é um projeto para uma sociedade civil do direito, em que Hegel se pergunta sobre a possibilidade ou não de uma sociedade de indivíduos autônomos e emancipados em uma época segregadora. A resposta do filósofo é positiva, embora polêmica, uma vez que se assenta na reafirmação da monarquia constitucional como modelo ideal de Estado moderno.

⁹⁹ MARX, Karl. Crítica da Filosofia do Direito de Hegel – Introdução. In: MARX, Karl. *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*. São Paulo: Boitempo, 2010, p. 151. Ver também: MARX, Karl. Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie – Einleitung. In: MARX, Karl e ENGELS, Friedrich *Werke*: Berlin: Dietz Verlag, Band 1, 1981, p. 384. Grifos do autor.

O Estado político é, para Hegel, um organismo, porque a Ideia se desenvolve organicamente na esfera da constituição política; logo, a Ideia do Estado é a organicidade da constituição política. Marx observa uma inconsequência nessa dedução hegeliana, pois o caráter orgânico do Estado não é inferido a partir do elemento político mesmo, e sim da Ideia. Daí que seu conteúdo jaz no plano geral, não determinando a diferença específica dada pela própria organicidade concreta do Estado¹⁰⁰.

Como todo orgânico, as esferas do Estado não existem sem a comunidade política. Hegel quer a organização do Estado como uma retomada da *Pólis*, porém, sem perder a individualidade autorreferente conquistada pela modernidade. O problema é que a *Pólis* está fundada em uma desigualdade considerada natural. O Estado moderno deve ser fundado na igualdade formal. Os indivíduos devem ser iguais na diferença. A questão é garantir o Estado como todo orgânico em uma sociedade civil fundada no interesse particular, e também conciliar as contradições entre a totalidade (sociedade política, Estado) e particularidade (sociedade civil, que, contudo, só tem vida no todo). Como desenvolvimento da Ideia, o Estado (a totalidade) é anterior, *a priori*, primado da sociedade e, como tal, tem poderes de comando sobre as esferas que formam a sociedade civil (particularidade).

O problema é que a sociedade civil e o Estado são cindidos na modernidade. A partir de tal cisão é que se constitui o indivíduo moderno, ao mesmo tempo cidadão e burguês, dividido entre a exterioridade e a interioridade, com amplo domínio da interioridade particular. A sociedade civil é a própria expressão da sociedade moderna onde há duas esferas: a) dos indivíduos independentes e isolados e b) do Estado, em que se concentra a política. Esta sociedade civil é apolítica e sem ética. Por ser composta de indivíduos particulares preocupados unicamente com a satisfação de suas necessidades, configura-se como uma totalidade abstrata. Embora os indivíduos necessitem uns dos outros, o outro é tido como meio para satisfação de necessidades particulares. Aquilo que é conquista da modernidade, o indivíduo autoproductivo, culto, independente, consciente, com vontade e interesse próprios, torna-se exatamente o que faz desvanecer a unidade da comunidade. A particularidade é o princípio da sociedade civil burguesa:

A pessoa concreta que é para si mesmo um fim particular como conjunto de carências e como conjunção de necessidade natural e de vontade arbitrária, constitui o primeiro princípio da sociedade civil. Mas a pessoa particular

¹⁰⁰ CHAGAS, Eduardo. *A Comunidade Ilusória: a teoria do Estado no jovem Marx*. Ijuí: Editora Unijuí, 1998, p. 45.

está, por essência, em relação com a análoga particularidade de outrem, de tal modo que cada uma se afirma e satisfaz por meio da outra e é ao mesmo tempo obrigada a passar pela forma da universalidade, que é o outro princípio¹⁰¹.

As questões que se impõem a Hegel são: como pensar uma sociedade que resgate a totalidade grega preservando a individualidade? Como resgatar a totalidade sem isolar a particularidade? Como é possível re-unir a sociedade civil e o Estado numa sociedade fundada no trabalho, que é injusto e explorado, e o indivíduo autônomo e autodeterminado? A particularidade é o princípio da sociedade civil burguesa, mas a particularidade individual está obrigada a deparar-se com a alteridade, os indivíduos só podem ser livres na relação com os outros. Embora as necessidades sejam particulares, sua satisfação só é possível no trabalho social. A outra particularidade é a oposição e o meio da satisfação das necessidades. Ambas precisam passar, obrigatoriamente, pela totalidade do Estado, por isso, a sociedade civil, para Hegel, é uma sociedade organicamente política.

Embora a sociedade moderna seja cindida entre indivíduos autônomos e autodeterminados (voltados ao interesse particular em contradição com a esfera pública), a sociedade civil não pode afastar-se de seu caráter de totalidade social, ainda que seja essa totalidade que expresse o desejo de satisfação das necessidades particulares. O fato é que a sociedade civil, mesmo quando voltada ao interesse individual, constitui-se em sociedade política, a questão que se impõe é se em uma sociedade assim a liberdade é possível.

A substância, enquanto espírito, particulariza-se abstratamente em muitas *peçoas* (a família é *uma* pessoa somente), em famílias ou em Singulares, que em uma liberdade autônoma, e enquanto particulares, são para si; ela perde, primeiro, sua determinação ética enquanto essas pessoas, como tais, não têm em sua consciência e por [sua] meta a unidade absoluta, mas sua própria particularidade e seu ser-para-si: [é] o sistema da atomística. Dessa maneira, a substância vem a ser apenas uma conexão universal, mediatizante, de extremos autônomos e de seus interesses particulares; a totalidade, desenvolvida em si mesma, dessa conexão é o Estado enquanto sociedade civil, ou enquanto *Estado exterior*¹⁰².

A realização da liberdade só é possível na sociedade na totalidade exterior do Estado. Não há liberdade no livre arbítrio individual, porque os indivíduos necessariamente estão subsumidos à totalidade das relações sociais. É no âmbito da sociedade que devem ser

¹⁰¹ HEGEL, G. W. F. *Princípios da Filosofia do Direito*. Op. cit. p. 178, §182.

¹⁰² HEGEL, G. W. F. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio*. Op. Cit. p. 298, § 523.

desenvolvidos dispositivos de regulação dela própria, pois, onde há indivíduos autodeterminados, inevitavelmente há conflitos. Na medida em que uma sociedade tem conflitos e enfrentamentos entre os indivíduos, ela não pode ser deixada à própria sorte, necessita do direito para que haja uma formação que leve a uma consciência universal:

A relação recíproca das carências e do trabalho que as satisfaz, reflete-se sobre si mesma, primeiro e em geral, na personalidade infinita, no direito abstrato. É, porém, o próprio domínio do relativo, a cultura, que dá existência ao direito. O direito é, então, algo de conhecido e reconhecido, e querido universalmente e adquire a sua validade e realidade objetiva pela mediação desse saber e desse querer¹⁰³.

O direito só se torna realidade concreta quando é demandado pela própria realidade concreta, pelas relações entre as carências individuais e o trabalho, meio pelo qual as carências são satisfeitas, mas também reinventadas. É a partir do movimento real da própria sociedade que o direito ganha legitimidade, porque é capaz de resolver os conflitos sociais pontualmente, bem como estabelecer a dinâmica da relação recíproca entre as carências e o trabalho. A esfera da cultura é a esfera das relações sociais conflituosas que demandam uma teoria, uma construção intelectual racional que harmonize, organize e ordene os conflitos que necessariamente estarão presentes. O papel da jurisdição é garantir que o indivíduo autônomo tenha sua liberdade preservada, mas que a propriedade também seja garantida, através da lei. A jurisdição regulamenta as relações entre os indivíduos e preserva a sociedade, a universalidade*.

Ao mesmo tempo em que é universal, a lei tem o limite de reger o caso particular do indivíduo. Na nota ao § 209 dos *Princípios da Filosofia do Direito*, Hegel explica a cultura como sendo o pensamento do indivíduo na forma universal, onde todos os homens se reconhecem como idênticos e valem por serem homens e não por serem cristãos ou judeus, pretos ou brancos, alemães ou italianos. O Direito tem validade porque, por um lado, existe para a consciência e, por outro lado, tem força de realidade. Para Hegel, o Direito é justo. A sociedade civil pode ser ameaçada se não for regulamentada. O Direito passa do abstrato para a realidade na contingência, no dia a dia, nos conflitos. É na contingência que o Direito tem

¹⁰³ HEGEL, G. W. F. *Princípios da Filosofia do Direito*. Op. Cit. p. 194-5, §209.

* Se o papel do direito é garantir e preservar a sociedade e, se a universalidade dessa sociedade é a propriedade privada, que deve ser regida a partir do caso particular de cada indivíduo possuidor, a pergunta que Marx faz é se essa propriedade é legítima. Há também a questão de que Hegel entende ser esta a realização do Espírito Absoluto, no Estado, ou seja, a confirmação explícita e a justificação do Estado capitalista. Sobre este tema, ver o próximo capítulo.

existência. Quando o indivíduo está voltado apenas para seus direitos mesquinhos, ele ainda não é universal. Ao obter consciência de si e saber o que é universal, o indivíduo torna-se universal, pode reconhecer-se no outro pelo valor que possui como homem.

A sociedade civil, para Hegel, é a esfera dos indivíduos independentes. Tudo que é relativo à sociedade, ele chama de *Ethos*. Como a sociedade civil corre o risco constante de desvanecer-se em função da independência dos indivíduos, há a necessidade do direito, que administra a justiça, garantindo o universal na sociedade. É necessário que se eduque o homem para o universal (o reconhecimento do outro) através das leis. A administração da justiça é o apaziguamento dos conflitos. A lei tem a função educativa de recuperar o indivíduo para a sociedade. A igualdade jurídica resguarda as desigualdades reais (posses, talentos, propriedade, etc), convive com elas e as justifica.

O mundo real é o mundo do individualismo e da barbárie; o mundo ideal é o da igualdade garantida pelo Estado. Hegel coloca a realização da sociedade civil ideal no mundo real quando o Estado for capaz de garantir a igualdade efetiva, e não mais apenas formal, entre os homens. Se, de um lado, a sociedade moderna é composta de indivíduos autônomos e autodeterminados e, por outro lado, a moral objetiva realiza-se na ideia de liberdade enquanto bem vivente, constituem momentos distintos da ideia de liberdade mas são, cada um deles, uma totalidade irreduzível. O Estado pode ser a síntese das totalidades.

2.2 Crítica de Marx ao Estado a partir da Filosofia do Direito

Marx apresenta uma discordância profunda com a filosofia do Estado e do Direito hegelianos. Em sua análise dos *Princípios da Filosofia do Direito*, Marx condena o procedimento lógico do mestre por este não alcançar a realidade objetiva, concentrando-se em manter a liberdade como conquista ideal das revoluções burguesas. Ao tratar do Estado, Hegel inverte sujeito e predicado, colocando como atributo aquilo que deve ser essência e como essência aquilo que é atributo, Aron observa a crítica de Marx da seguinte maneira:

O primeiro ponto dessa crítica é o seguinte: Marx diz que Hegel inverte a relação do sujeito com o predicado ou atributo, fazendo do sujeito predicado e do predicado sujeito, e é a inversão das relações entre sujeito e predicado que constitui todo o mistério da filosofia especulativa, constitui sua mística e sua mistificação¹⁰⁴.

¹⁰⁴ ARON, Raymond. *O Marxismo de Marx*. São Paulo: Arx, 2008, p. 128.

Na leitura de Aron, que repete os adjetivos utilizados por Marx, a raiz do mistério, da mística e da mistificação da filosofia especulativa é, exatamente, a inversão entre sujeito e predicado. Essa inversão não anula o movimento do real, mas o secundariza em relação ao movimento das ideias, apreendendo a realidade a partir de conceitos abstratos, “recusando uma compreensão unitária do real partindo do ente real (*hypokeimenon*) como sujeito e tomando as suas determinações abstratas como qualificações”¹⁰⁵.

O procedimento hegeliano não é, contudo, aleatório ou contingente. Quando pensa o Estado, Hegel tem em seu horizonte uma sociedade em formação, em meio ao conflito tardio da burguesia com o poder imperial prussiano, um tanto caótica, portanto, e com a mão de ferro do imperador a tentar discipliná-la. São as condições históricas que dão a Hegel o material para entender a monarquia constitucional como autorrealização do Espírito Absoluto. Diante desse contexto, pretende Hegel resgatar a totalidade grega, preservando o indivíduo moderno; quer unir sociedade civil e Estado e acredita ser possível a unidade entre o indivíduo moderno, autodeterminado e autônomo, e o cidadão. Por entender a sociedade como organicamente política, conclui que a liberdade só é possível no Estado, posto que os indivíduos estão subsumidos à totalidade.

Em face do direito privado e do interesse particular, da família e da sociedade civil, o Estado é, por um lado, necessidade exterior e poder mais alto; subordinam-se-lhe as leis e os interesses daqueles domínios mas, por outro lado, é para eles o fim universal dos interesses particulares do indivíduo; esta unidade exprime-se em terem aqueles domínios deveres para com o Estado na medida em que também têm direitos¹⁰⁶.

É no Estado que se encontra a realidade da liberdade concreta, que, para Hegel, é a integração entre a individualidade pessoal e o interesse universal. A individualidade pessoal é expressa pela família e pela sociedade civil (*Bürgerliche Gesellschaft*) e o interesse universal é o Estado. O problema é que, para o mestre alemão, o universal do Estado é representado pela pessoa do príncipe. “A personalidade do Estado só é real como pessoa: o monarca. A

¹⁰⁵ NETTO, José Paulo. *Marxismo Impenitente: contribuição à história das ideias marxistas*. São Paulo: Cortez Editora, 2004, p. 22.

¹⁰⁶ HEGEL, G. W. F. *Princípios da Filosofia do Direito*. Op. Cit. p. 233-4, §261.

personalidade exprime o conceito como tal; a pessoa contém, ao mesmo tempo, a realidade dele”¹⁰⁷.

A crítica de Marx ao “monarquismo hegeliano” constitui-se em importante elemento para a compreensão da sua concepção de política, pois está relacionada com a inversão hegeliana entre sujeito e predicado. Se, em Hegel, família e sociedade civil são atributos do Estado, em Marx a democracia é a expressão da liberdade porque é construída pelo povo, ou seja, o Estado é, aqui, atributo da sociedade civil, da realidade concreta.

A realidade autêntica, a realidade verdadeira, é a sociedade civil, a *Bürgerliche Gesellschaft*, o sistema econômico, o sistema das necessidades, o homem no trabalho. Ou senão é o povo considerado concretamente em suas disposições singulares, que constitui a realidade autêntica, ou o sujeito verdadeiro¹⁰⁸.

Em outras palavras, em Marx a sociedade civil demanda o Estado. A concepção marxiana é a de uma democracia radical, antagônica ao sistema ternário do Estado monarquista, em que a constituição é o sujeito e a sociedade civil o atributo, o predicado. “Assim como não é a religião que produz o homem, senão o homem é quem cria a religião, assim também não é a constituição que faz o povo, mas este é que produz a constituição”¹⁰⁹.

A propósito da crítica de Marx aos *Princípios da Filosofia do Direito* de Hegel, é importante destacar que não se trata tão somente de uma discordância localizada e particularizada, mas o princípio de uma crítica à totalidade da construção hegeliana, como se verá no próximo capítulo. Tampouco se trata de uma crítica que permaneça restrita às preferências filosóficas de um ou de outro pensador. O contexto histórico obrigou Marx a confrontar a filosofia política do mestre*, pois a crítica do Estado prussiano demandava a minuciosa análise daquela que é considerada a obra mais conservadora de Hegel. A realidade empurrou Marx em direção à crítica da filosofia hegeliana do Estado.

¹⁰⁷ Ibid. §279.

¹⁰⁸ ARON, Raymond. *O Marxismo de Marx*. Op. Cit. p. 129.

¹⁰⁹ CHAGAS, Eduardo. *A Comunidade Ilusória: a teoria do Estado no jovem Marx*. Op. Cit. p. 48.

* Sobre o contexto dessa contenda de Marx contra Hegel, ver os excelentes trabalhos de José Paulo Netto, *Marxismo Impenitente: contribuição à história das ideias marxistas*, principalmente o primeiro capítulo; Celso Frederico, *O Jovem Marx 1843-1844: as origens da ontologia do ser social* e Eduardo F. Chagas, *A comunidade Ilusória: a teoria do Estado no jovem Marx*. Entre notas biográficas, explicações históricas e chaves de leitura, esses livros oferecem a oportunidade de compreender onde se encontrava Marx por ocasião de sua primeira crítica a Hegel.

Marx defende uma democracia radical ainda inexistente, pois para sua fundamentação não basta a *emancipação política* conquistada pelas revoluções civis. Ela deve, isto sim, ser atingida pela supressão das desigualdades sociais com base na economia da sociedade civil, conquistando-se assim a *emancipação humana*¹¹⁰.

Marx vai entender o Estado como expressão da sociedade civil, concordando com Hegel na crítica e refutação das teses jusnaturalistas e contratualistas sobre o Estado. Difere, entretanto, de Hegel, ao demonstrar que este revelou uma compreensão correta, mas invertida da relação entre Estado e sociedade civil. É a sociedade civil (as relações materiais de existência) que gera a necessidade da instância organizativa do Estado. A anatomia da sociedade civil, então, não se revela na constituição do Estado, mas na totalidade das relações produtivas que se dão no seu interior. O Estado é a expressão organizativa dessas relações, porém, como tal, também exerce a função de regulação das relações de produção, demonstrando, à primeira vista, ser ele o detentor do poder determinante da sociedade.

Para a filosofia especulativa, é da ideia real que emanam as partes constitutivas do Estado, como movimento em direção à finitude para, depois, retornar ao infinito como ideia autorrealizada. Trata-se de uma construção humana pela realização da ideia. Para Marx, é o Estado que se constitui em produto do movimento histórico da sociedade civil. Hegel colocou o predicado como sujeito e o sujeito como predicado, Marx inverteu essa relação para chegar à realidade efetiva da sociedade moderna:

A realidade empírica é, portanto, tomada tal como é; ela é, também, enunciada como racional, porém, ela não é racional devido à sua própria razão, mas sim porque o fato empírico, em sua existência empírica, possui um outro significado diferente dele mesmo. O fato, saído da existência empírica, não é apreendido como tal, mas como resultado místico¹¹¹.

O real é racional, mas não por si só. É preciso que a consciência crítica desvende o real para além do fenômeno. A realidade tomada tal como é, significa ser considerada como realidade material, plena de movimento e de transformação, mas que não revela sua verdade, digamos, a olho nu. Ela precisa do escrutínio da consciência crítica para tornar-se realidade humana, para sair de sua imediatez e tornar-se realidade mediada. A liberdade, o

¹¹⁰ SCHMIED-KOWARZIK, Wolfdietrich. Karl Marx: a dialética como fundamento da prática. IN: FLEISCHER, Margot e HENNINFELD, Jochen (orgs). *Filósofos do Século XIX: uma introdução*. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2006, p. 138.

¹¹¹ MARX, Karl. *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*. Op. Cit. p. 31. (WERKE p. 207-8).

indivíduo, a sociedade, são realidades empíricas que, se não são apreendidos como tal, tornam-se mistificados. Para a filosofia especulativa, a realidade é mistificada porque não considera que o fato empírico tenha outro significado além de sua mera existência empírica.

A partir desta crítica ao desenvolvimento especulativo do pensamento hegeliano, Marx depreende que o Estado não diferencia nem determina sua atividade segundo sua natureza específica que é, na verdade, apenas o fenômeno da atividade do Estado. O movimento da sociedade civil, da esfera da produção, é que determina, em última instância, a atividade do Estado. O modo como esta sociedade civil se organiza, como produz e reproduz a si mesma, é o ponto de partida para a compreensão da própria sociedade. Há em Marx clareza de que só se pode entender o Estado a partir da sociedade civil. Se esta é regida pela expropriação, pela injustiça, pelos desequilíbrios sociais, pelo individualismo da iniciativa privada capitalista e pela propriedade privada dos meios de produção, então o Estado surge como instância que confirma e expressa esse mesmo processo, uma instância legitimadora de uma comunidade ilegítima e injusta.

Neste ponto se encontra o núcleo da discordância e da crítica de Marx à filosofia do direito hegeliana. Para o filósofo alemão a sociedade civil resulta daquilo que os indivíduos são na realidade e não do desenvolvimento orgânico da ideia. Os homens reais são o princípio fundante da sociedade civil que demanda as instâncias do Estado e do direito como regulação política. Em Hegel, o princípio fundante é a ideia e a realidade objetiva é tão somente a manifestação desse princípio.

Para Marx, trata-se de inverter essa posição que Hegel assinala entre Ideia-sujeito e fazer do elemento real o verdadeiro sujeito, no qual o processo do pensamento é tão somente sua manifestação. Em outros termos, se para Hegel a Ideia é o demiurgo da realidade, para Marx a realidade é o demiurgo do pensamento; ou seja, Marx põe como predicado o que Hegel considera sujeito e coloca como sujeito o que Hegel julga predicado¹¹².

A partir dessa inversão, pode-se entender que a perspectiva hegeliana para o Estado é conservadora na medida em que procura compatibilizar as revoluções burguesas com a permanência da pessoa do monarca como personalidade que exprime o conceito do Estado. Para Marx, o problema do Estado expresso por uma pessoa é que nisso se justificam as decisões unilaterais através da mistificação desse mesmo Estado mediador e do governante

¹¹² CHAGAS, Eduardo. *A Comunidade Ilusória: a teoria do Estado no jovem Marx*. Op. Cit. p. 45.

que não pertence a nenhuma classe. A universalidade da constituição e das leis, nesse caso, reduz-se ao poder do soberano. “É portanto incorreto fazer do *poder soberano* o *sujeito* e, uma vez que o poder soberano pode ser compreendido como o poder do príncipe, produzir a ilusão de que ele é o senhor *desse* momento, o seu sujeito”¹¹³.

A soberania do príncipe é antagônica à soberania do povo. A monarquia constitucional de Hegel se apresenta como contrária à democracia, pois na monarquia constitucional a soberania do Estado só se efetiva pela vontade de um indivíduo.

Na verdade – alude Marx – a soberania do povo é o protótipo da democracia, que é a verdade da **monarquia**; no entanto, esta não é a verdade daquela. A monarquia só seria uma **democracia** na medida em que fosse uma inconsequência de si mesma. Ambas, portanto, são contraditórias, pois enquanto na **democracia** nenhum dos seus elementos adquire uma representação para além da que lhe corresponde, na monarquia, ao contrário, uma simples parte determina o caráter do todo¹¹⁴.

Fica justificada, na *Filosofia do Direito* de Hegel, a constituição da política como instância reguladora segundo o interesse burguês. Na medida em que o poder do soberano expressa a vontade geral, a vontade individual se efetiva como fazer político e a liberdade queda-se cativa das vontades políticas do indivíduo soberano. Se a organização e a regulação das forças produtivas é uma condição indispensável ao ser humano, também é verdadeiro que a regulação política que justifica a desigualdade social é favorável aos desequilíbrios do capital e incapaz de fazer a análise de seu próprio movimento.

Isto tem importantes implicações para a educação e a contribuição de Marx é aqui essencial, pois ele desvenda a dinâmica do capital quando inverte a lógica hegeliana e evidencia o movimento real da política burguesa e do Estado de direito modernos. Quando não se compreende o efetivo movimento da política na modernidade, propostas irrealizáveis são construídas. Nesta senda, Marx debate com os novos hegelianos a respeito da política e do Estado, fundamentalmente com Arnold Ruge e com Bruno Bauer. Este será o conteúdo do próximo tópico.

¹¹³ MARX, Karl. *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*. Op. Cit. p. 41 (WERKE, p. 221) Grifos do autor.

¹¹⁴ CHAGAS, Eduardo. *A Comunidade Ilusória: a teoria do Estado no jovem Marx*. Op. Cit. p. 47. Grifos do autor.

2.3 A Negatividade da Política em Marx

2.3.1 A Liberdade ameaçada: sociedade civil, política e Estado

Entre 4 e 6 de junho de 1844, houve a insurreição dos tecelões da Silésia. Insatisfeitos com suas precárias condições de trabalho, miséria e com a ganância dos patrões, os tecelões amotinaram-se naquele distrito industrial. Engels, em uma passagem, descreve:

No distrito industrial de Silésia, várias revoltas ocorreram, os trabalhadores do bairro, dependentes quase que inteiramente da manufatura do linho e que sofrem ao não serem capazes de competir contra o produto inglês feito à máquina, estão, já por algum tempo, em condição similar àquela dos tecelões manuais ingleses. Oprimidos pela competição, pelas máquinas e pelos patrões gananciosos, eles finalmente se rebelaram em Peterswalden (Silésia), demolindo a casa de um dono de tecelagem e só foram dispersados quando os militares chegaram. Em Langenbielau, ultrajes de mesma natureza aconteceram, os militares foram expulsos pela população e apenas restauraram a ordem após a chegada de reforços e de terem atirado contra os revoltosos, com várias mortes. Em outros distritos, tumultos aconteceram e até mesmo na capital da província (Breslau) a ordem foi perturbada¹¹⁵.

A insurreição dos trabalhadores silesianos, esmagada cruel e tragicamente pelas tropas governamentais, é o primeiro grande choque de classe entre proletariado e burguesia na Alemanha. Dirigida contra os patrões (industriais e banqueiros), deram novo ímpeto e novo estímulo ao debate e à propaganda socialista e comunista. Diante da constatação de sua miséria, pobreza e exploração pela burguesia, os trabalhadores voltaram-se para o socialismo e o comunismo em busca de emancipação. Porém, isto aconteceu de modo ainda desordenado e caótico, dada a pouca divulgação dos textos socialistas e comunistas, por conta da forte repressão contra a imprensa e contra qualquer manifestação da intelectualidade da esquerda na Prússia.

Sem ideias muito claras sobre o socialismo e o comunismo, as insurreições da Silésia foram movimentos espontâneos, entendendo-se que foram gestados no interior da classe trabalhadora com ódio e revolta contra os patrões, proprietários dos meios de produção e, portanto, tiveram como resultado a tentativa de destruição dos bens dos patrões, ao invés de lutar organizadamente pela superação da subordinação de classe. Embora conhecendo muito

¹¹⁵ Extraído de um texto publicado por Engels no periódico *The Northern Star*, um semanário inglês considerado como o órgão central dos cartistas. O trecho aqui citado pode ser encontrado no seguinte endereço da web: <http://www.marxists.org/portugues/marx/1844/06/29.htm>, acesso em 23/10/2014.

pouco as ideias do socialismo e do comunismo, os trabalhadores tinham clareza de que o programa burguês não contemplava suas necessidades e seus ideais.

Arnold Ruge, a partir de tais fatos, escreve um artigo intitulado *O Rei da Prússia e a reforma social, por um prussiano*. Neste artigo, Ruge (o prussiano) aponta que a limitação da visão política do gabinete do rei não permite entender a revolta silesiana como um acontecimento de caráter universal e não apenas local. Por conta desta limitação, o rei só vê a revolta como um problema de administração. A elevação da particularidade para a universalidade deve ser concretizada pela mentalidade política desenvolvida e, como a Alemanha, para o prussiano, era um país *não político*, então não era capaz de compreender que a miséria e o pauperismo dos distritos industriais não eram um problema local, nem que eram danosos para o conjunto da sociedade.

A supressão dos males sociais precisa, para Ruge, passar pelo intelecto político desenvolvido, somente assim a miséria social poderia ser erradicada. E o pensamento político eleva-se à condição universal com o avanço do Estado. A crítica do prussiano é, também, ao caráter não laico do Estado alemão que, por isto, se encontrava em um estágio inferior quando comparado com os países politicamente mais avançados. A Alemanha, então, seria um país mais atrasado que os países europeus que separaram religião e Estado. A permanência dos males sociais estaria vinculada ao fato de a Alemanha ser um país atrasado politicamente. A política e o Estado modernos não efetivados levariam ao assistencialismo como solução para se tentar resolver a miséria social. Por conta desse atraso, não há a compreensão de que a miséria seja um dano para o conjunto da sociedade, e não apenas para os miseráveis. A causa da continuidade do pauperismo e da miséria, dos males sociais enfim, seria o atraso político das instituições alemãs, que ainda não haviam ascendido à avançada democracia representativa e ao Estado de direito burguês.

O atraso alemão, então, seria culpado, para Ruge, pela concepção de que a causa do pauperismo seja uma falha de administração e de assistência do Estado. Entende o “prussiano” que os fatores burocráticos determinam a pobreza. Quer seja pelo monopólio, pelo liberalismo e livre concorrência, ou pela má administração e má assistência, a pobreza e a miséria são causadas pela burocracia política.

Marx refuta as afirmações do “prussiano”. A relação geral entre política e males sociais não pode ser uma questão de vontade política. As circunstâncias objetivadas historicamente impedem que a vontade política se efetive, oferecendo um conjunto de

soluções bastante limitado para enfrentar os problemas sociais. Não é o atraso político da Alemanha, mas a própria estrutura do Estado, que impede a superação dos problemas sociais. Também não se pode aceitar a tese de que a pobreza e a miséria sejam males próprios de países não desenvolvidos. Quando o Estado está fundado sobre as bases da propriedade privada, da exploração do trabalho, da geração de lucro, o pauperismo é sua consequência necessária, não importando o quão desenvolvido é o país.

O exemplo utilizado por Marx é a Inglaterra, nação mais avançada politicamente no século XIX. Ali havia instituições políticas avançadas e maduras, e também o pauperismo: Marx lembra que o pauperismo dos trabalhadores na Inglaterra não era parcial, mas universal, não se limitava aos distritos industriais, mas se estendia a todos os trabalhadores. Até mesmo nos países mais desenvolvidos econômica e politicamente, o pauperismo é um problema inevitável que nenhuma vontade política é capaz de suprimir.

Ainda quanto à situação apolítica na Alemanha, Ruge salienta que o Rei da Prússia encontra a causa do pauperismo num defeito de administração e de assistência, o que leva a buscar, nas medidas burocráticas e beneficentes (sic), as panaceias contra o empobrecimento geral. Mas esse modo de tratar tal problema – aduz Marx – não é exclusivo do rei prussiano, haja vista que a legislação inglesa sobre a pobreza provém da obrigação imposta às paróquias de socorrer seus trabalhadores pobres, da taxa para os pobres e da caridade legal. Esta legislação, baseada na beneficiência (sic) pela via administrativa, perdurou dois séculos. Depois de longas e dolorosas experiências, o parlamento inglês atribui, equivocadamente, o assustador aumento da pobreza a uma falha administrativa¹¹⁶.

O entendimento, na Inglaterra, também era de que a política seria a responsável pela superação das misérias sociais, porém, a política só é capaz de entendê-las politicamente, atribuindo suas causas à atuação do partido adversário: “nenhum dos partidos encontra a causa na política geral; ao contrário, cada um deles a encontra na política do partido adversário, porém, ambos os partidos sequer sonham com uma reforma da sociedade”¹¹⁷. Assim como na Alemanha, o Estado inglês concebe a miséria social como causada pela vontade política e polariza a responsabilidade dentro da própria estrutura do Estado burguês, culpando o partido da oposição. A estrutura da própria organização social não é questionada e

¹¹⁶ CHAGAS, Eduardo. *A Comunidade Ilusória: a teoria do Estado no jovem Marx*. Op. Cit. p. 65.

¹¹⁷ MARX, K. *Glosas Críticas Marginais ao Artigo “O Rei da Prússia e a Reforma Social”, de um prussiano*. São Paulo: Expressão Popular, 2010, p. 48. Ver também: MARX, K. *Kritische Randglossen zu dem Artikel „Der König von Preußen und die Sozialreform. Von eines Preußen“*. In: MARX, K. e ENGELS, F. *Werke: 1839 bis 1844*. Berlin: Dietz Verlag, Band ,1 p. 395.

o problema é tratado como uma abstração. Cabe ao indivíduo particular progredir, pelo trabalho, a fim de superar sua condição miserável. “Neste país, enquanto a burguesia entende o pauperismo como um malogro da política, os liberais acusam os conservadores, e estes incriminam aqueles de serem a causa da miséria geral”¹¹⁸.

A tese de que a política seja a instância da resolução das misérias sociais é parcial, insuficiente e equivocada. Não importa o nível de avanço do Estado, o único modo de justificar a permanência do pauperismo é justamente considerá-lo como falha administrativa ou de assistência. É a legislação que institui a assistência do Estado pela via administrativa. Legislar sobre a pobreza, a fim de fornecer assistência aos mais necessitados é uma medida paliativa porque não ataca o fundamento da miséria (propriedade privada, exploração do trabalho), não tem a menor possibilidade de eliminar a pobreza.

A caridade do Estado é o meio legal contra o mal social, mas incapaz de combatê-lo e exterminá-lo porque a política burguesa não extermina as causas objetivas da pobreza e nem abala as estruturas da própria sociedade capitalista, ela só ataca efetivamente a expressão mais imediata do problema. O fracasso da caridade social pela via administrativa leva ao desvelamento da faceta mais perversa da mentalidade política: se a administração falha e a assistência é insuficiente, então, a responsabilidade pela miséria e a pobreza é atribuída ao próprio trabalhador. Apesar das medidas administrativas (leis, repressão, impostos), o pauperismo não deixou de avolumar-se.

O assistencialismo de Estado favorece o crescimento do problema na medida em que não combate as causas da miséria social, mas apenas sua expressão imediata. Não havendo solução, dentro do Estado burguês, para o problema do pauperismo, este passa a ser considerado como uma lei da natureza. Se, como afere a teoria Mauthusiana, o aumento da população tende a superar os meios de subsistência, e na medida em que é uma lei “natural” da sociedade humana, então o pauperismo e a miséria são decorrências “naturais” e necessárias, agravadas pela desídia dos trabalhadores. Culpado pela sua miséria e pelos males sociais decorrentes dela é o trabalhador quem passa a ser reprimido e punido pela via administrativa: o entendimento do Estado burguês de que a punição do pobre seja uma forma de discipliná-lo dá consistência à ineficiência desse mesmo Estado em combater, pela administração e pelo assistencialismo, as desigualdades sociais:

¹¹⁸ CHAGAS, Eduardo. *A Comunidade Ilusória: a teoria do Estado no jovem Marx*. Op. Cit. p. 64.

A lição geral que a política da Inglaterra tirou do pauperismo se limita ao fato de que, no curso do desenvolvimento, apesar das medidas administrativas, o pauperismo foi configurando-se como uma instituição nacional e chegou por isso, inevitavelmente, a ser objeto de uma administração ramificada e bastante extensa, uma administração, no entanto, que não tem mais a tarefa de eliminá-lo, mas, ao contrário, de discipliná-lo e eternizá-lo¹¹⁹.

Renunciando ao combate das bases do pauperismo, a administração do Estado burguês encontra a solução paliativa na repressão policial. Impotente que é para eliminar a causa da miséria social, o Estado então se dedica a discipliná-la e reprimi-la, mantendo-a dentro das possibilidades de controle. E porque o Estado deve manter controle e vigilância sobre a pobreza? Entre outras coisas, para evitar que os pobres e miseráveis rebelem-se contra sua condição sub-humana; mas também para evitar a “desagradável” visão da miséria espalhada pelas ruas e praças de suas cidades. “Aquilo que, no começo, fazia-se derivar de uma falta de assistência, agora se faz derivar de um excesso de assistência. Finalmente, a miséria é considerada como culpa dos pobres e, desse modo, neles punida”¹²⁰.

Sendo os pobres culpados pela própria miséria, torna-se caso para o braço armado do Estado administrar, como diz Marx, com “ternura policial”, sempre que o pauperismo ameaça transbordar para os recantos oficiais da sociedade civil. Esta é uma fratura existente na sociedade moderna que Marx identifica: tanto os países atrasados quanto os mais avançados politicamente entendem o problema do pauperismo pela via administrativa. Tratada como problema de gestão, a ação contra o pauperismo é pontual e assistencialista, incapaz de resolver efetivamente a questão. “Com efeito, o Estado não pode fazer outra coisa senão abandonar a miséria ao seu destino e, ao mesmo tempo, facilitar a morte dos pobres”¹²¹.

É a estrutura da sociedade, e não a política, a causa da miséria. Não há medida administrativa que seja capaz de “melhorar” ou humanizar a sociedade capitalista, posto que o problema supera as possibilidades da vontade política. O pauperismo não pode ser resolvido pela administração e/ou assistencialismo, nem pela política burguesa, porque não abala nem questiona as bases das desigualdades. “O Estado não pode eliminar a contradição entre a função e a boa vontade da administração, de um lado, e os seus meios e possibilidades, de

¹¹⁹ MARX, K. *Glosas Críticas Marginais ao Artigo “O Rei da Prússia e a Reforma Social”, de um prussiano*. Op. Cit. p. 54. (WERKE, p. 398).

¹²⁰ Ibid. p. 54, (WERKE, p. 398).

¹²¹ CHAGAS, Eduardo. *A Comunidade Ilusória: a teoria do Estado no jovem Marx*. Op. Cit. p. 66.

outro, sem eliminar a si mesmo, uma vez que repousa sobre essa contradição”¹²². E qual a origem dessa contradição?

A sociedade civil e o Estado modernos são essencialmente diferentes da sociedade civil e do Estado pré-modernos. Nas sociedades Antiga e Medieval, indivíduo e Estado não se separavam, por um lado, e Estado e Religião eram ligados, por outro. Indivíduo e sociedade compunham um só corpo e os interesses individuais não sobrepujavam os interesses sociais. Com a dissolução da sociedade Antiga e Medieval e a constituição da sociedade moderna, a relação entre sociedade civil e Estado transformou-se profundamente.

Na modernidade a sociedade civil individualizou-se e, na sua autodeterminação individual, tornou-se apolítica. Estado e sociedade civil, separados, constituem-se na expressão do indivíduo atomístico e particular, auto-determinado e alienado de suas relações com a totalidade social à qual pertence e que lhe determina o ser, em que o interesse particular é expresso por uma política representativa. No campo desta política representativa, chamada de democrática, os indivíduos são considerados iguais na esfera formal, porém, esta igualdade não se realiza na sociedade real, posto que no capitalismo a geração de lucro e riquezas, a partir da iniciativa particular, está na base da própria organização social. Na política capitalista, a igualdade é uma representação fantasiosa e não resolve os problemas reais, mas os reafirma e conserva.

O indivíduo particular e auto-determinado, independente de obrigações mais amplas com o Estado e livre para negociar com os outros indivíduos constitui-se como o arquétipo do homem ideal da modernidade. A sociedade civil torna-se o conjunto das ações dos indivíduos isolados e atomizados que objetivam unicamente a satisfação dos seus interesses particulares. Na sociedade moderna, a participação política saiu da vida da sociedade civil (a não ser, talvez, no momento de depositar um solitário voto na urna). Quer seja pelo caráter egoísta e auto-determinado do indivíduo moderno ou pela complexificação do Estado, a participação política do homem moderno, que se considera livre e emancipado, reduziu-se a um mínimo tão insignificante que não é mais capaz de influir nos destinos do Estado. “As duras condições de luta pela vida impostas aos trabalhadores excluem-nos, via de regra, da participação no aparelho do Estado como técnicos administrativos”¹²³.

¹²² MARX, K. *Glosas Críticas Marginais ao Artigo “O Rei da Prússia e a Reforma Social”, de um prussiano*. Op. Cit. p. 60. (WERKE, p. 401).

¹²³ KONDER, Leandro. *Marxismo e Alienação: contribuição para um estudo do conceito marxista de alienação*. Op. Cit. p. 185.

Separado da sociedade civil, sem um *ethos*, o Estado surge como a instância de resolução de todos os problemas, mas apenas o faz formal, parcial e pontualmente, pois não tem condições de combater os problemas sociais em sua totalidade. É uma política separada da sociedade, uma política localizada na esfera da formalidade. “Ele repousa sobre a contradição entre vida privada e pública, sobre a contradição entre os interesses gerais e os interesses particulares”¹²⁴. Entretanto, o Estado é profundamente dependente da sociedade civil, pois só encontra razão de existência no seu caráter liberal de administrador das iniciativas particulares. Como instância da universalidade, fica reduzido e refém da particularidade. A esfera do Estado é dependente da esfera privatista da iniciativa particular e, por isto, a participação política torna-se duplamente isolada: primeiro, porque expressa exclusivamente o interesse privado, fragmentário, pois é incapaz de entender universalmente a sociedade; segundo, a política isolou-se da sociedade civil, tornou-se apolítica, amorfa e atomística. Refugiu-se nas engrenagens burocráticas do Estado e, tal qual engrenagens mesmo, realiza o movimento simples, contínuo e repetitivo da administração e da assistência.

O Estado não existe para solucionar os problemas sociais como o pauperismo e a miséria, mas para legitimar uma sociedade ilegítima. É dele a função de garantir a propriedade privada, a iniciativa particular e o mercado. “Mais ainda: frente a consequências que brotam da natureza antissocial dessa vida civil, dessa propriedade privada, desse comércio, dessa indústria, dessa rapina recíproca das diferentes esferas civis, frente a estas consequências, a impotência é a lei natural da administração”¹²⁵. Não podendo fazer mais que assistencialismo ou medidas administrativas, a culpabilização do trabalhador serve como argumento contra a pobreza e a miséria e se torna abandono à própria sorte, criando cidadãos com igualdade jurídica, mas desigualdade real.

Contudo, para Marx, Estado e sociedade civil não se constituem como instâncias diferentes. O Estado é a esfera organizativa da sociedade civil. Nele estão impressas todas as contradições presentes nesta. Este é um ponto importante: em Marx, o Estado é dependente da sociedade civil, não o contrário. Neste aspecto, assim como em tantos outros, o autor alemão expõe uma ruptura com a tradição filosófica. Desde Aristóteles até Hegel, a presença do Estado é tida como insubstituível, necessária, independente. Marx esclarece a dependência do Estado em relação à sociedade civil. De um lado, não é o Estado a esfera que inventa a

¹²⁴ MARX, K. *Glosas Críticas Marginais ao Artigo “O Rei da Prússia e a Reforma Social”, de um prussiano*. Op. Cit. p. 60. (WERKE, p. 401).

¹²⁵ Ibid. p. 60, (WERKE, p. 401).

sociedade civil, mas o contrário: a sociedade civil que se organiza e se torna mais complexa necessita inventar o Estado, que a representa, organiza e expressa; de outro lado, por ser dependente da sociedade civil, o limite do Estado é exatamente o da visão organizativa, administrativa:

O Estado e a organização da sociedade não são, do ponto de vista político, duas coisas diferentes. O Estado é o ordenamento da sociedade. Quando o Estado admite a existência de problemas sociais, procura-os ou em leis da natureza, que nenhuma força humana pode comandar, ou na vida privada, que é independente dele, ou na ineficiência da administração, que depende dele¹²⁶.

Ora, se a atividade organizativa é a função do Estado inventado pela sociedade civil, então seu limite de compreensão dos problemas sociais é haver defeitos de administração. Quando a sociedade civil torna-se um conjunto de indivíduos isolados, atomísticos, apolíticos e a política fica confinada à esfera do Estado, então ela se torna tecnocrática, burocrática, assistencialista e impotente para combater e exterminar os males sociais. “Por isso, a administração deve limitar-se a uma atividade formal e negativa, uma vez que exatamente lá onde começa a vida civil e o seu trabalho, cessa o seu poder”¹²⁷.

Fica estabelecida, assim, uma contradição fundamental na sociedade capitalista entre Estado e sociedade civil. Esta atribui àquele a função administrativa de resolução dos males sociais que, contudo, não podem ser superados porque o Estado constitui-se como expressão da sociedade civil. O Estado não age efetivamente contra a pobreza e a miséria e nem pode agir, porque está a serviço do capital. O Estado capitalista não pode abrir mão do assistencialismo, porque o capital abrevia a vida, ludibria a inteligência, deteriora a consciência, brutaliza o corpo e deprime a autorrealização humana. Em uma sociedade assim, é preciso desenvolver dispositivos que minimizem os efeitos danosos da propriedade privada.

As possibilidades de superação da pobreza estão na superação da propriedade privada. Para tanto, o Estado teria de ser capaz de ir além da contradição entre interesses particulares e interesses gerais. Mas isso significaria o fim do Estado. Entretanto, o argumento sobre a superação da propriedade privada como condição fundamental para a superação da sociedade capitalista requer alguns cuidados. Marx estava ciente de que a erradicação da pobreza só encontra reais condições de se realizar pela superação da propriedade privada, mas também de que a propriedade privada, assim como o pauperismo, são relações sociais e, como tais, parte

¹²⁶ Ibid. p. 59, (WERKE, p. 401).

¹²⁷ Ibid. p. 60, (WERKE, p. 401).

da totalidade do capitalismo. A superação da propriedade privada, unicamente, é, para Marx, insuficiente para a realização da liberdade humana. Juntamente com a propriedade privada, é preciso ultrapassar todo o complexo de relações sociais que compõem o sistema da privação da liberdade que dá corpo à regulação política incapaz de agir efetivamente contra as desigualdades sociais e incapaz, portanto, de superar o estranhamento.

Sem dúvida, o estranhamento, como já foi visto, é produto da totalidade das relações sociais capitalistas que têm por base a propriedade privada dos meios de produção. Como um complexo de relações sociais amplo, a sociedade capitalista obsta a emancipação humana, que só se torna visível no horizonte quando a totalidade das relações sociais capitalistas, entre elas a democracia e o Estado burgueses, forem passíveis de superação. Conforme Mészáros:

Mesmo assim, a análise das relações de propriedade é muito importante em relação à alienação, porque os problemas fundamentais da *liberdade* humana estão intimamente relacionados com elas. Marx coloca a pergunta: como se emancipa o homem da sujeição às forças cegas da necessidade natural? A resposta: “por sua atividade produtiva”, envolve diretamente as relações de propriedade. Pois, necessariamente, toda produção primitiva e feudal, capitalista e socialista, igualmente – tem de ser regulada no quadro das relações de propriedade específicas¹²⁸.

A forma de regulação da produção e da expropriação dos produtos do trabalho é atividade política. A análise das relações de produção, bem como a consecução da liberdade humana é também a análise da política, do princípio regulador e justificador da sociedade fundada na propriedade privada dos meios de produção. Por isso postular reformas, quer seja no sistema educacional ou em qualquer instituição da sociedade burguesa, a partir da forma de regulação que preconiza a manutenção e a justificação da sociedade capitalista, objetivando a melhoria do sistema como um todo, é, na verdade, uma postura política de conservação da ordem social que produz as desigualdades sociais. A crítica de Marx à negatividade da política democrático burguesa é necessária, pois sem ela não é possível compreender o caráter conservador do Estado, impossibilitando ações efetivas em direção à emancipação humana: “Temos, agora, de perguntar: de que maneira, e até que ponto, uma determinada forma específica de propriedade impõe limitações à liberdade humana? Uma nova complicação

¹²⁸ MÉSZÁROS, István. *A Teoria da Alienação em Marx*. São Paulo: Boitempo, p. 140

surge, porque essas limitações podem ou não aparecer também como restrições político-jurídicas diretas”¹²⁹.

A regulação política da forma específica da propriedade privada determina os limites à liberdade. O Estado representa a regulação política na medida em que, através dos mecanismos “político-jurídicos”, impõe maiores ou menores restrições. No caso do Estado democrático burguês, a permanência da propriedade privada dos meios de produção é a medida a partir da qual as restrições à liberdade serão mais ou menos intensas. Conforme os interesses de manutenção e perenização do capital se mostrem ameaçados em maior ou menor grau, maiores ou menores serão também as restrições.

O princípio regulador da política que justifica e naturaliza as relações sociais que restringem a liberdade humana não podem resolver a questão das desigualdades sociais por não serem capazes de possibilitar o desenvolvimento pleno das capacidades humanas, portanto, o Estado político burguês não pode ser emancipador. A escravidão legitimada pelo trabalho assalariado na modernidade não pode ser combatida pelo Estado que, para acabar com a sua impotência, teria de eliminar a si mesmo. Nas palavras de Marx:

Se o Estado moderno quisesse acabar com a impotência da sua administração, teria de acabar com a atual vida privada. Se ele quisesse eliminar a vida privada, deveria eliminar a si mesmo, uma vez que ele só existe como antítese dela. Mas nenhum ser vivo acredita que os defeitos de sua existência tenham a sua raiz no princípio de sua vida, na essência de sua vida, mas, ao contrário, em circunstâncias externas à sua vida. O suicídio é contra a natureza. Por isso, o Estado não pode acreditar na impotência interior da sua administração, isto é, de si mesmo. Ele pode descobrir apenas defeitos formais, casuais, da mesma, e tentar remediá-los. Se tais modificações são infrutíferas, então o mal social é uma imperfeição natural, independente do homem, uma lei de Deus, ou então a vontade dos indivíduos particulares é por demais corrupta para corresponder aos bons objetivos da administração¹³⁰.

A igualdade é igualdade abstrata, pois ainda que defenda a igualdade, o Estado capitalista alimenta a desigualdade. A defesa da igualdade pelo Estado é atividade puramente formal e negativa. O poder não é capaz de intervir na vida civil. Onde começa a sociedade civil, cessa o poder do Estado. Os problemas sociais então não se originam na má administração e/ou na burocracia, mas na estrutura da sociedade do capital. O assistencialismo de Estado tira do centro das atenções questões basilares da superação do

¹²⁹ Ibid. p. 141

¹³⁰ MARX, K. *Glosas Críticas Marginais ao Artigo “O Rei da Prússia e a Reforma Social”, de um prussiano*. Op. Cit. p. 60. (WERKE, p. 402).

pauperismo: a propriedade privada, a exploração do trabalho, a luta de classes. Considerar o problema como defeito de administração e de assistência é considerá-lo em sua parcialidade. A essência da sociedade moderna é tentar resolver os problemas em sua parcialidade.

Quando falham os mecanismos da política, a culpabilização do pobre por sua ignomínia e a criminalização do pauperismo na forma de leis contra a mendicância ou “vagabundagem” são dispositivos que somente as mentalidades políticas mais avançadas podem inventar. Por isso, o Estado mais avançado e poderoso será exatamente aquele que menos probabilidade terá de compreender os males sociais como determinação estrutural de uma sociedade desigual. O limite do intelecto político está justamente em pensar os problemas sociais nos limites da política.

Quanto mais poderoso é o Estado e, portanto, quanto mais político é um país, tanto menos está disposto a procurar no princípio do Estado, portanto no atual ordenamento da sociedade, do qual o Estado é a expressão ativa, autoconsciente e oficial, o fundamento dos males sociais e a compreendê-los o princípio geral. O intelecto político é político exatamente na medida em que pensa dentro dos limites da política. [...] O princípio da política é a vontade. Quanto mais unilateral, isto é, quanto mais perfeito é o intelecto político, tanto mais ele crê na onipotência da vontade e tanto mais é cego frente aos limites naturais e espirituais da vontade e, consequentemente, tanto mais é incapaz de descobrir a fonte dos males sociais¹³¹.

Quanto mais poderoso é o Estado, quanto mais desenvolvido se encontra o capital, menos compreende o fundamento dos males que ele próprio engendra. O modelo do Estado e da política democrático burgueses já demonstrou, nos últimos séculos, não ser capaz de combater os problemas sociais: mesmo nos países mais desenvolvidos da atualidade, a miséria e a pobreza continuam crescendo. Se, de um lado, a política democrático burguesa libertou os indivíduos do jugo das relações sociais feudais, de outro não concretizou a liberdade humana, pois implantou e mantém as relações sociais capitalistas. A liberdade dependente da propriedade privada dos meios de produção é também parcial, porque efetivamente tornou o ser humano livre da servidão, porém, mantendo-o cativo no assalariamento.

¹³¹ Ibid. p. 60, (WERKE, p. 402).

2.3.2 A Liberdade Cativa: os limites da emancipação política

As limitações da emancipação política despontam como fulcrais para a melhor compreensão da educação e do discurso atual a respeito da emancipação pela educação, uma vez que são frequentes as referências ao potencial emancipador da educação, considerada isoladamente, como transformadora da sociedade toda. Ao tomar a religião como corolário para desenvolver sua análise do Estado, Marx destaca a insuficiência da emancipação política para efetivar a liberdade humana. As diferenças existentes entre a emancipação política e a emancipação humana ficam evidentes na análise do pensador alemão. Deste modo, a educação, se entendida como uma instância independente da multiplicidade de determinações que constitui a totalidade das relações sociais, só pode ser considerada no âmbito da emancipação política. Neste sentido, a relação entre Estado, religião e emancipação em Marx, apresenta-se como essencial para a análise da educação.

Em seu texto denominado *Sobre a Questão Judaica*¹³² (que foi escrito como uma resposta de Marx ao texto *A Questão Judaica*, de Bruno Bauer), Marx demonstra que, quando o Estado alemão afirmou-se como um Estado cristão, definiu uma religião oficial, destituindo as demais religiões, entre elas o judaísmo, da igualdade de direitos, a despeito dos bem sucedidos negócios da comunidade judaica. Diante de um Estado oficialmente cristão e segregador de seus direitos, a comunidade judia pleiteava, como exigência central, a liberdade religiosa. Bruno Bauer considera tal exigência uma petição insuficiente dos judeus, uma vez que só reclamavam uma liberdade parcial (religiosa), sem fazer menção à sujeição geral do povo alemão ao Estado cristão. Se na Alemanha ninguém está emancipado da religião cristã, então, que direito têm os judeus de exigirem uma emancipação para a sua? A tese de Bauer é que, como alemães, os judeus deveriam lutar pela emancipação política de todos os alemães, como homens, pela emancipação humana. Mas para Bauer a emancipação humana é entendida como emancipação do homem, no Estado, da dependência da religião.

Ao mesmo tempo em que exige do Estado que abandone seu preconceito religioso, o judeu, na visão de Bauer, recusa-se a abandonar o seu. A verdade é que o Estado cristão não emancipa o judeu porque só pode comportar-se em relação ao judeu como Estado cristão: oferecendo privilégios à religião oficial e segregando as demais religiões, como o judaísmo. Bauer chama ainda a atenção dos judeus nos seguintes termos: “a título de que vós, judeus,

¹³² MARX, K. *Sobre a Questão Judaica*. São Paulo: Boitempo, 2010. Ver também: MARX, K. *Zur Judenfrage* In: MARX, K. e ENGELS, F. *Werke: 1839 bis 1844*. Berlin: Dietz Verlag, Band ,1.

almejais a emancipação? Por causa de vossa religião? Ela é a inimiga mortal da religião do Estado. Como cidadãos do Estado? Não há cidadãos do Estado na Alemanha. Como seres humanos? Vós não sois seres humanos, e tampouco aqueles a quem apelaís”¹³³.

Para Bauer a solução está na abolição da religião. A existência de um Estado cristão (como o prussiano), segregador das demais religiões é expressão da antítese religiosa. Uma antítese só pode ser resolvida quando se torna impossível. A abolição da religião tornaria os homens livres. Tal abolição só pode ser efetivada na superação do Estado religioso, ou da religião oficial de Estado. Bauer entende que a Prússia (absolutista, religiosa) está atrasada em relação aos países europeus que separaram Estado e religião. Nos Estados modernos, o indivíduo pode professar livremente sua religiosidade. A grande dificuldade para a instauração do Estado moderno na Alemanha seria então, para Bauer, a religião.

Somente com a emancipação política o homem se tornaria autônomo. Vivendo sob um Estado racional e laico, os indivíduos se dariam conta de que as diferentes religiões nada mais foram do que etapas do desenvolvimento do espírito humano que, uma vez superadas, levariam os homens a enfrentarem-se não mais no plano religioso, mas no plano crítico, científico. Bauer entende que o abandono da religião pelo Estado constitui a verdadeira efetivação da racionalidade, da eticidade e da emancipação política em relação à religião. A superação da religião consistiria na fundação de um Estado no qual os homens gozassem de direitos iguais e que a lei garantisse a liberdade política a todos os cidadãos. Enquanto o Estado for religioso, não será capaz de emancipar o homem, pois o Estado religioso só pode atuar como Estado religioso: segregando as manifestações (religiosas ou não) que não sejam acordes com as premissas religiosas oficiais, tornando suas leis em leis universais. Quando o Estado adota as leis religiosas, ilusórias, torna-se ele também um Estado ilusório.

Tal Estado não pode, pois, suprimir as raízes da fragmentação e da ilusão humana; ele é, antes, a fonte da imaginação religiosa, à medida que ele aparece, agora, como uma comunidade ilusória, como um universal abstrato, tal como o deus cristão, como um ser ilimitado, todo poderoso, sem o qual o indivíduo pensa não poder subsistir. É, precisamente, nesse Estado representativo democrático-burguês que o indivíduo realiza ilusoriamente a sua vida genérica¹³⁴.

¹³³ MARX, K. *Sobre a Questão Judaica*. Op. Cit. p. 34. (WERKE, p. 348).

¹³⁴ CHAGAS, Eduardo F. O Indivíduo na Teoria de Marx. In: CHAGAS, Eduardo F.; RECH, Hildemar; VASCONCELOS, Raquel; JOVINO, Wildiana M. *Indivíduo e Educação na Crise do Capitalismo*. Fortaleza: Edições UFC, 2012, p. 22.

Reconhecendo os avanços da análise de Bruno Bauer, Marx chama a atenção para o elemento fundamental que limita tal análise: assim como está exposta, a questão judaica é reduzida a um problema especificamente religioso. Na ótica de Bauer, bastaria que o judeu se tornasse ateu e lutasse para que o ateísmo fosse elevado à condição oficial do Estado para que a eticidade ocupasse o seu devido lugar. Em *A Sagrada Família*, publicado no princípio de 1845, descreve Marx:

O senhor Bauer, na condição de *teólogo autêntico*, ainda que *crítico*, para resumir, na condição de *crítico teológico* não podia ir além da *antítese religiosa*. Ele *apenas* podia ver na atitude dos judeus perante o mundo cristão a atitude da *religião judaica* perante a *religião cristã*. Ele inclusive tinha de restaurar *críticamente* a *antítese religiosa* na *antítese* entre a atitude do judeu e a atitude do cristão perante a *religião crítica*, perante o *ateísmo*, fase final do *teísmo*, o reconhecimento *negativo* de Deus. E ele tinha de, ao fim das contas, levado por seu *fanatismo teológico*, *limitar* a capacidade dos “judeus e cristãos dos dias de hoje”, quer dizer, do mundo de hoje, para “chegarem a ser livres” à sua capacidade para conceber e exercer por si mesmo “a crítica” da teologia¹³⁵.

Marx vai discordar de Bauer. A emancipação religiosa é unilateral. Não importa se é o Estado que emancipa ou se é o judeu, mas, numa terceira via de análise crítica, a pergunta que se impõe é: que tipo de emancipação se pretende? Marx entende que o erro de Bauer é concentrar sua crítica apenas no Estado cristão e não no Estado em geral, em não investigar a relação entre emancipação política e emancipação humana. Afirma Marx:

O erro fundamental do texto, a confusão entre a “emancipação humana” e “política” foram descobertos. Em vez de abordar a velha questão judaica em suas “posições exatas”, ela foi abordada e resolvida nas posições em que o desenvolvimento moderno situa as *velhas questões da época* e através das quais essas questões passaram de “questões” do passado a “questões” do presente¹³⁶.

O Estado moderno, laico, de direito e garantidor das liberdades individuais é o Estado da cidadania burguesa em Bauer. Para ele, a questão está na relação entre emancipação política e Estado. Marx reconhece o progresso representado pela emancipação política, mas

¹³⁵ MARX, K. e ENGELS, F. *A Sagrada Família ou a crítica da Crítica crítica contra Bruno Bauer e consortes*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2009, p. 129. Ver também: MARX, K. e ENGELS, F. *Die heilige Familie*. In: MARX, K. e ENGELS, F. *Werke*. Berlin: Dietz Verlag, 1990, V. 2, p. 116. Grifos dos autores.

¹³⁶ Ibid. p. 125, (WERKE, p. 112). Grifo dos autores.

assinala que é insuficiente¹³⁷. A emancipação em relação à religião é uma parte, um fragmento ainda superficial no caminho da autorrealização humana. Se, para Bauer, o Estado moderno é a expressão da liberdade, Marx demonstra que se trata de uma expressão ilusória, impotente para efetivar a liberdade, porque é livre apenas parcial e formalmente. Mesmo nos países em que o Estado moderno foi efetivado, a questão religiosa permanece. Na França a questão judaica tornou-se um caso de emancipação política incompleta: o Estado constitucionalista não adota a religião oficial, porém há uma religião da maioria.

Mas é apenas nos EUA, onde o Estado moderno efetivou-se por completo, que a questão religiosa pode ser observada com maior precisão. Embora haja liberdade, Estado laico e alheio a todos os cultos, uma constituição que não impõe crenças religiosas ou a prática de um culto como garantia de obtenção de privilégios religiosos, ainda assim, os EUA se apresentam como o país da religiosidade, em que um homem não é considerado honesto se não professar uma religião. “A religião, como elaboração espiritual da sociedade civil, aparece então como objetivação da alienação do homem em relação a sua genericidade, porque o homem trata a vida política despojada da vida individual”¹³⁸.

Na verdade, onde o Estado moderno foi efetivado, a religião ganhou mais vigor. A existência da religião não se opõe à perfeição do Estado e, para Marx, a questão não é livrar o homem da religião, porque ela não é empecilho, mas o reflexo de um tipo de sociedade.

Como, porém, a existência da religião é a existência de uma carência, a fonte dessa carência só pode ser procurada na *essência* do próprio Estado. Para nós, a religião não é mais a *razão*, mas apenas o *fenômeno* da limitação mundana. Em consequência, explicamos o envolvimento religioso dos cidadãos livres a partir do seu envolvimento secular. Não afirmamos que eles devam primeiro suprimir sua limitação religiosa para depois suprimir suas limitações seculares. Afirmamos, isto sim, que eles suprimem sua limitação religiosa no momento em que suprimem suas barreiras seculares¹³⁹.

A religião não impõe obstáculos à formação do Estado laico, moderno. Ao contrário, ao ser deslocada da esfera pública para a esfera privada, torna-se ainda mais poderosa, pois preenche as lacunas deixadas pelo próprio Estado. Lá onde está a religião, o Estado não está. Lá onde a existência do indivíduo atomizado da sociedade moderna busca a transcendência de

¹³⁷ MARX, K. *Sobre a Questão Judaica*. Op. Cit. p. 41. (WERKE, p. 356).

¹³⁸ CHAGAS, Eduardo. *A Comunidade Ilusória: a teoria do Estado no jovem Marx*. Op. Cit. p. 58.

¹³⁹ MARX, K. *Sobre a Questão Judaica*. Op. Cit. p. 38. (WERKE, p. 352).

sua condição medíocre, lá está a religião, não o Estado. “A miséria religiosa constitui ao mesmo tempo a *expressão* da miséria real e o *protesto* contra a miséria real. A religião é o suspiro da criatura oprimida, o ânimo de um mundo sem coração, assim como o espírito de estados de coisas embrutecidos. Ela é o *ópio* do povo”¹⁴⁰. Em geral, a religião é o protesto contra a vida insatisfatória, a expressão do descontentamento com o Estado. Não é casual que a religião, tendo sido separada do Estado, apresente-se mais vigorosa lá onde o Estado é ausente, expondo a incapacidade deste para responder aos anseios dos indivíduos.

E, mesmo onde o Estado está presente, sua ação é, inevitavelmente, uma expressão teológica, ele se torna um mediador entre o homem e sua liberdade. O Estado moderno impõe-se como intermediário da não servidão humana, é dele a função de anular politicamente os entraves para a liberdade, assim, o voto feminino, a regulamentação do trabalho, a educação ampla, o banimento do trabalho escravo, entre tantas outras ações, assumem um caráter marcadamente teológico. É uma religião sem religião, vazia dos ritos tradicionais, mas repleta dos ritos seculares do cerimonial do Estado. Por que há tal contradição? Por que, por um lado, apartada do Estado, a religião torna-se mais poderosa lá onde o Estado é ausente? Por que, por outro lado, o Estado apartado da religião só pode conduzir-se, em relação à sociedade civil, de modo religioso? A estas questões Marx responde a partir da análise das diferenças entre emancipação política e emancipação humana. Para Marx, o Estado é constituído pela sociedade civil, portanto, é um poder instituído pela sociedade, em sua forma de organização, com todas as suas contradições.

O Estado moderno, como criação da sociedade civil burguesa, tem a função de protegê-la até mesmo em suas contradições. Suas leis e suas ações são paliativas na medida em que não atacam as contradições basilares desta sociedade. A separação entre esfera pública e esfera privada é uma expressão tanto do Estado moderno quanto da emancipação política que o funda. O Estado, instância da universalidade, é distanciado da sociedade civil, instância da particularidade:

A constituição do estado político e a dissolução da sociedade burguesa nos indivíduos independentes – cuja relação é baseada no direito, assim como a relação do homem que vivia no estamento e na guilda era baseada no privilégio – se efetiva em um só e mesmo ato. O homem, na qualidade de membro da sociedade burguesa, o homem apolítico, necessariamente se

¹⁴⁰ MARX, Karl. *Contribuição à Crítica da Filosofia do Direito de Hegel – Introdução*. São Paulo: Expressão Popular, 2010a, p. 145. Ver também: MARX, K. *Zur kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie - Einleitung*. In: MARX, K. e ENGELS, F. *Werke*. Berlin: Dietz Verlag, 1981. V. 1. p. 378.

apresenta então como o homem *natural*. Os *droits de l'homme* se apresentam como *droits naturels*, pois a *atividade consciente* se concentra no *ato político*. O homem *egoísta* é o resultado *passivo*, que simplesmente *está dado*, da sociedade dissolvida, objeto da *certeza imediata*, portanto, *objeto natural*. A *revolução política* decompõe a vida burguesa em seus componentes sem *revolucionar* esses mesmos componentes nem submetê-los à crítica. Ela encara a sociedade burguesa, o mundo das necessidades, do trabalho, dos interesses privados, do direito privado, como o *fundamento de sua subsistência*, como um *pressuposto* sem qualquer fundamentação adicional, e, em consequência, como sua *base natural*¹⁴¹.

Naturalizadas as relações sociais, a sociedade civil burguesa passa a ser apresentada como sendo a única sociedade possível e o Estado moderno sua expressão máxima. O homem verdadeiro torna-se o homem burguês, membro da sociedade civil. O egoísmo é entendido como sua essência atemporal na busca pela satisfação dos interesses particulares no mundo das necessidades, na exploração do trabalho, no lucro, na competição. É a assim chamada *natureza humana* egoísta que impede a perfeição da eticidade do Estado Moderno, não as contradições impetradas pela sociedade civil burguesa. Sendo livre, é responsabilidade do indivíduo a satisfação de suas necessidades. Enquanto, por um lado, o Estado é liberto das limitações à liberdade, podendo conduzir-se livremente na garantia e conservação das relações sociais burguesas, o indivíduo, tomado como mônada isolada, tem sua liberdade limitada. A questão religiosa expressa esta relação contraditória. O Estado laico libertou-se da religião, mas a limitação religiosa aprofundou-se no âmbito da particularidade. “O limite da emancipação política fica evidente de imediato no fato de o *Estado* ser capaz de se libertar de uma limitação sem que o homem *realmente* fique livre dela, no fato de o Estado ser capaz de ser um *Estado livre* [*Freistaat*, república] sem que o homem seja um homem *livre*”¹⁴².

A emancipação política, então, diz respeito à particularidade. Ao se fazer livre da particularidade religiosa, o Estado transforma esta liberdade em lei universal. Porém, como a sociedade ainda está restrita à religiosidade, a universalidade é fictícia e, portanto, não pode efetivar-se. O mesmo se dá com a emancipação política do homem em relação à servidão. Na passagem da sociedade feudal para a sociedade capitalista, o servo emancipou-se dos laços de servidão que o ligavam ao senhor feudal, recebeu liberdade de vender sua força de trabalho a quem pagasse melhor por ela. Contudo, esta foi (e é) uma liberdade conquistada parcialmente, pois o produto do trabalho continua não pertencendo ao trabalhador. Aliás, a emancipação

¹⁴¹ MARX, K. *Sobre a Questão Judaica*. Op. Cit. p. 53. (WERKE, p. 369). Grifos do autor.

¹⁴² Ibid. p. 38-9. (WERKE, p. 353). Grifos do autor.

política do jugo da servidão obrigou o homem a entregar-se ao jugo ainda mais perverso do trabalho assalariado. A emancipação política garantiu liberdade de vender a força de trabalho, mas aprisionou em relações sociais de exploração ainda mais profundas. “o homem não foi libertado da religião. Ele ganhou a liberdade de religião. Ele não foi libertado da propriedade. Ele ganhou a liberdade de propriedade. Ele não foi libertado do egoísmo do comércio. Ele ganhou a liberdade de comércio”¹⁴³.

O capitalismo destruiu a propriedade privada baseada em direitos de sangue e privilégios religiosos, emancipando politicamente o ser humano em relação à servidão, mas não foi (e não é) capaz de emancipá-lo da propriedade privada individual. A emancipação das relações servis é tida como a conquista da liberdade, que se apresenta como liberdade universal. Porém, uma vez restrita à venda da força de trabalho, é uma liberdade fictícia, uma universalidade ilusória. A abolição, na esfera do Estado, das diferenças de nascimento, de religião, de etnia; a declaração de que estas não sejam diferenças políticas, mas elementos a serem respeitados em todos os membros da sociedade, tendo por base a igualdade de direitos, não ultrapassa o limite da anulação política de tais diferenças. Trata-se de emancipação política na esfera do Estado que não só não é capaz de cessar as diferenças, como de fato as pressupõe. O limite da emancipação política é, exatamente, a elevação de uma abolição parcial a um caráter de universalidade fictícia:

Todavia, não tenhamos ilusões quanto ao limite da emancipação política. A cisão do homem em *público* e *privado*, o *deslocamento* da religião do Estado para a sociedade burguesa, não constitui um estágio, e sim a *realização plena* da emancipação política, a qual, portanto, não anula nem busca anular a religiosidade *real* do homem¹⁴⁴.

A cisão entre o homem público (cidadão) e o homem privado (indivíduo) é uma característica ineliminável do Estado moderno. A emancipação política não é um estágio para a emancipação humana, uma vez que promove a fratura entre o cidadão e o indivíduo privado. A emancipação política é a completude do processo que faz da particularidade da liberdade política uma universalidade fictícia. “A emancipação política é a redução do homem, por um lado, a membro da sociedade burguesa, a indivíduo *egoísta independente*, e, por outro, a *cidadão*, a pessoa moral”¹⁴⁵.

¹⁴³ Ibid. p. 53. (WERKE, p. 369).

¹⁴⁴ Ibid. p. 42. (WERKE, p. 356-7). Grifos do autor.

¹⁴⁵ Ibid. p. 54. (WERKE, p. 370). Grifos do autor.

Estas são questões fundamentais para a educação. A cisão entre o cidadão e o indivíduo como completude da emancipação política revela os limites das propostas reformistas da educação, que desconsideram por completo essa cisão, pois a emancipação pela educação é entendida como a liberdade de realizar-se no mercado de trabalho capitalista, como liberdade ilusória de venda da força de trabalho. A abolição das diferenças de sangue universaliza a sujeição do indivíduo aos ditames de uma ordem social que, a pretexto das liberdades individuais, sepulta o cidadão. A emancipação humana não se apresenta como alternativa nas propostas de reformas educacionais, posto que reduzam a liberdade humana à particularidade da liberdade nos marcos da democracia burguesa.

A emancipação política rebaixa até mesmo a cidadania à condição de garantia da esfera privada, do homem parcial. E, mesmo nestes aspectos isolados da emancipação política, não oferece solução e/ou supressão, mas apenas e tão somente o aforismo moral de solução e/ou supressão. Por isso, Marx elabora uma análise dos direitos do homem e do cidadão, no intuito de demonstrar que o conceito de liberdade elaborado a partir do século XVIII é um processo de universalização de uma particularidade histórica: tais direitos do homem não são direitos universais, a-históricos ou naturais, mas, antes, direitos que só podem ser compreendidos como tais a partir do surgimento da sociedade moderna e só podem constituir-se nos limites dela.

2.3.3 A Liberdade Ilusória: crítica aos direitos do homem e do cidadão

Marx entende os direitos universais do homem e do cidadão, inspirados pela Revolução Francesa, como construção histórica, datados, portanto. Não são inatos ou dádivas da natureza, mas fruto das lutas contra os privilégios de nascimento engendradas pela burguesia em sua fase revolucionária. Tendo se estabelecido como vencedora histórica no confronto com as decadentes estruturas feudais, marcando a derrocada da aristocracia e o nascedouro da sociedade moderna, a burguesia instaura a emancipação política efetivando formal e parcialmente os direitos humanos como se fossem conquistas da humanidade e não dos interesses particulares da própria burguesia, elevados ao *statu* de universalidade.

A questão a ser pensada é que Marx vê na declaração universal dos direitos do homem um passo adiante para a humanidade, mas um passo ainda insuficiente para garantir a emancipação humana. Os direitos humanos são os direitos do homem moderno, portanto,

direitos políticos, que superam os privilégios de nascimento da sociedade medievá e atribuem igualdade formal a todos, independente de serem ricos ou pobres. Digo igualdade formal porque evidentemente aquele que nasce em uma família proprietária privada de meios de produção já é agraciado com um privilégio de nascimento em relação àquele que nasce em uma família proletária.

Tal tipo de privilégio não é mais do príncipe, é do burguês; já não é mais eterno, mas sujeito às instabilidades da produção, distribuição, consumo e lucro. O pressuposto da propriedade privada torna os direitos humanos em meros direitos formais, impossíveis de serem concretizados. A emancipação política da servidão não operou a emancipação humana dos privilégios de nascimento, apenas fez migrar o poder político da aristocracia para a burguesia e, depois, a disputa política no interior da própria burguesia a subdividiu em diferentes partidos. Porém, os princípios fundamentais a partir dos quais o poder político instalou-se nas mãos da burguesia permaneceram não só inalterados, como universalizaram-se na forma de direitos humanos.

Na crítica que Marx elabora a esses direitos, fica muito evidente não só a dependência deles em relação aos fundamentos da política democrático-burguesa, como também sua impossibilidade de realização no contexto capitalista, ou, dizendo de outra forma, sua realização plena como direitos do homem da sociedade moderna, do homem burguês e da comunidade política democrático-burguesa.

Esses direitos humanos são em parte direitos *políticos*, direitos que são exercidos somente em comunhão com outros. O seu conteúdo é constituído pela *participação* na *comunidade*, mais precisamente na comunidade *política*, no *sistema estatal*. Eles são classificados sob a categoria da liberdade política, sob a categoria dos *direitos do cidadão*, os quais, como vimos, de modo algum pressupõem a superação positiva e irrefutável da religião, e, portanto, inclusive por exemplo do judaísmo¹⁴⁶.

Os direitos do homem nada mais são do que os direitos do membro da sociedade civil burguesa, ou seja, do homem egoísta, autodeterminado. Por um lado, os direitos do homem são direitos de um homem cindido da comunidade política, fragmentado. Se os direitos só têm existência de fato como direitos políticos e só se podem realizar de fato na comunidade política, então o homem não político é um homem que não goza de tais direitos; por outro lado, os direitos do cidadão tornam-se uma abstração, pois não é possível haver cidadãos em

¹⁴⁶ Ibid. p. 47. (WERKE, p. 362). Grifos do autor.

uma sociedade em que o homem é egoísta e autodeterminado, fragmentado e cindido da comunidade. “Os Direitos do Homem, virando as costas para o ser genérico, tratam de fixar os direitos civis do homem egoísta entregue aos seus interesses particulares na sociedade civil e indiferente à vida comunitária”¹⁴⁷.

Por isso os direitos do homem só podem ser concebidos, na sociedade burguesa, como direitos políticos (parciais). A abolição política dos limites históricos sobre os quais avançam os direitos do homem não acaba com tais limites, mas, antes, os pressupõem e os conservam ocultos na estrutura política que sobre eles se ergueu. Os direitos do homem na verdade presumem e conservam exatamente aquilo que pretendem superar. Com tais contradições em vista, Marx questiona:

*Os droit's de L'Homme, os direitos humanos, são diferenciados como tais dos droit's du citoyen, dos direitos do cidadão. Quem é esse homme que é diferenciado do citoyen? Ninguém mais ninguém menos que o membro da sociedade burguesa. Por que o membro da sociedade burguesa é chamado de “homem”, pura e simplesmente, e por que seus direitos são chamados direitos humanos? A partir de que explicaremos esse fato? A partir da relação entre Estado Político e a sociedade burguesa, a partir da essência da emancipação política*¹⁴⁸.

O limite dos direitos do homem na sociedade burguesa está justamente em sua universalidade fictícia. Quando são expostos, entendidos e conservados como conquista última da humanidade, revelam o limite de serem condicionados pelas relações entre Estado político e sociedade civil burguesa. Isto fica muito claro já no seu enunciado de que todos os seres humanos têm direito à liberdade, à propriedade, à igualdade e à segurança.

Assim, de um lado, passou a existir o indivíduo egoísta que leva na sociedade burguesa uma vida contrária à sua natureza humana (já que vê o seu semelhante como meio para obter seus interesses privados e, com isso, degrada-se a si próprio) e, de outro, o cidadão vivendo a sua condição de ser social de forma ilusória e imaginária no Estado Político¹⁴⁹.

A cisão entre o indivíduo egoísta e o cidadão imaginário é explícita nos enunciados dos direitos humanos. Em que consiste a liberdade, segundo os parâmetros da sociedade

¹⁴⁷ FREDERICO, Celso. *O Jovem Marx. 1843-1844: as origens da ontologia do ser social*. São Paulo: Expressão Popular, 2009, p. 97.

¹⁴⁸ MARX, K. *Sobre a Questão Judaica*. Op. Cit. p. 48. (WERKE, p. 363-4). Grifos do autor.

¹⁴⁹ FREDERICO, Celso. *O Jovem Marx. 1843-1844: as origens da ontologia do ser social*. Op. Cit. p. 97.

burguesa? A liberdade é o poder do homem para fazer tudo, exceto o que prejudique os outros homens. É o direito, através da lei, que delimita o que prejudica e o que não prejudica os outros seres humanos enquanto exerço minha liberdade. Para Marx: “Trata-se da liberdade do homem como mônada isolada recolhida dentro de si mesma”¹⁵⁰. A liberdade na sociedade civil burguesa é a liberdade do indivíduo segregado, isolado. Portanto, é uma falsa liberdade, pois se constitui como direito do indivíduo de isolar-se, de não reconhecer-se no outro.

O reconhecimento do outro como detentor da mesma liberdade que eu requer a inversão do pressuposto da liberdade tal como é apresentado na declaração. A liberdade individual só pode efetivar-se a partir do reconhecimento, no outro, das mesmas liberdades de que gozo eu. É na relação de alteridade que me reconheço como sujeito e como membro de uma comunidade. O outro ser é a confirmação da minha condição e, se o outro se apresenta diante de mim como ser egoísta, como mônada recolhida em si mesma, expressa não só sua condição de cativo de uma liberdade ilusória, mas também a minha condição de ser não livre. Por isso, a liberdade, na perspectiva burguesa, “não se baseia na vinculação do homem com os demais homens, mas, ao contrário, na separação entre um homem e outro. Trata-se do direito a essa separação, o direito do indivíduo *limitado*, limitado a si mesmo”¹⁵¹.

A verdadeira liberdade, por outro lado, está na união, na afirmação do outro para que eu me afirme, no reconhecimento de mim mesmo expresso pelo reconhecimento do outro. Na perspectiva da sociedade civil burguesa, a aplicação prática da liberdade é a propriedade privada, que também aparece como direito universal do ser humano. O direito à liberdade é o direito à propriedade privada, que pode também ser identificado como o consumo, com a liberdade individual de vender e comprar.

O direito humano à propriedade privada, portanto, é o direito de desfrutar a seu bel prazer (*à son gré*), sem levar outros em consideração, independentemente da sociedade, de seu patrimônio e dispor sobre ele, é o direito ao proveito próprio. Aquela liberdade individual junto com esta sua aplicação prática compõem a base da sociedade burguesa. Ela faz com que cada homem veja no outro homem, não a realização, mas, ao contrário, a restrição de sua liberdade¹⁵².

É a liberdade da não liberdade: a propriedade privada é a afirmação da liberdade burguesa de dispor do fruto do trabalho individualmente como se desejar. Contudo, na

¹⁵⁰ MARX, K. *Sobre a Questão Judaica*. Op. Cit. p. 49. (WERKE, p. 364).

¹⁵¹ Ibid. p. 49. (WERKE, p. 364). Grifo do autor.

¹⁵² Ibid. p. 49. (WERKE, p. 365).

sociedade civil burguesa o fruto do trabalho é expropriado do trabalhador e aproveitado pelo proprietário privado dos meios de produção. Negar a propriedade privada é negar esta liberdade ilusória da sociedade capitalista. O direito à propriedade privada é apresentado, nos direitos humanos, como natural, ahistórico, eterno e não como resultado da exploração histórica. Não é a competência ou a graça divina que garantem que uns poucos detenham a propriedade dos meios de produção e outros possuam apenas sua força de trabalho para vender, mas as relações de exploração que se instituíram historicamente. A legitimação da propriedade privada é a legitimação da não liberdade.

Desfrutar e dispor como lhe aprouver dos próprios bens é desconsiderar a liberdade do outro e não atender às necessidades dos demais homens. É o desconhecimento da origem dos bens, da exploração que os criou, isto faz com que o homem não veja o outro homem como a extensão de sua liberdade, mas como a limitação dela. “A emancipação política, portanto, implica uma conservação dos interesses particularistas à margem do interesse coletivo, mantendo a cisão entre o homem e o cidadão”¹⁵³.

Esta constatação conduz diretamente ao direito humano da igualdade. Em sua concepção burguesa, a igualdade é a aplicação da lei, com a mesma “intensidade”, a todos os membros da sociedade, seja protegendo ou punindo. Mas pensar proprietários e não proprietários como iguais perante a lei é uma idealização não política e não histórica. Primeiro, porque não leva em conta a constituição da propriedade privada dos meios de produção como realização de desigualdades efetivas e, segundo, porque o isolamento do indivíduo na sociedade civil burguesa acentua e pressupõe a desigualdade na competição. Assim, “a *égalité*, aqui em seu significado não político, nada mais é que igualdade da *liberté* acima descrita, a saber: que cada homem é visto uniformemente como mônada que repousa em si mesma”¹⁵⁴.

A igualdade é igualdade formal, distante da realidade de desigualdades efetivas. É a igualdade da liberdade que não existe objetivamente. A aplicação da mesma lei para todos os indivíduos pretensamente os protege, entretanto, é um direito absolutamente irreal em uma sociedade de classes, em que o Estado é o gerente dos interesses privados da classe que faz destes os interesses universais. O direito, a quem caberia assegurar a efetivação da igualdade, não questiona a base da propriedade privada e, portanto, não pode garantir que a lei seja

¹⁵³ FREDERICO, Celso. *O Jovem Marx. 1843-1844: as origens da ontologia do ser social*. Op. Cit. p. 99.

¹⁵⁴ MARX, K. *Sobre a Questão Judaica*. Op. Cit. p. 49. (WERKE, p. 365). Grifos do autor.

igualmente aplicada. A sociedade do capital só assegura igualdade formalmente, tornando-nos coniventes com a imoralidade e as desigualdades reais.

A declaração dos direitos humanos também não confia na efetivação da igualdade. Tanto que é também direito do homem a segurança. A própria ordem no interior da sociedade civil burguesa deve ser garantida pelo poder público através de suas instituições. A acentuada atenção em relação ao direito à segurança revela a face antinatural da sociedade civil burguesa. A segurança deve ser a garantia social de que cada membro da sociedade seja protegido em sua pessoa, suas propriedades e seus direitos. Porém, como a igualdade não existe e uns são mais proprietários do que outros, então há aqueles a quem a segurança protege de outros que não são proprietários, mas têm o direito de ser. A segurança garante que uma classe permaneça detentora da propriedade privada dos meios de produção, se necessário, com a truculência policial, como se pode constatar nos diversos processos de repressão às manifestações de classe, como greve de trabalhadores, reivindicações de estudantes, etc., quando estas ganham proporções ameaçadoras aos interesses do Estado. “Através do conceito de segurança, a sociedade burguesa não se eleva acima do seu egoísmo. A segurança é, antes, a *asseguração* [*Versicherung*] do seu egoísmo”¹⁵⁵.

A segurança deveria ser a garantia da proteção dos direitos, dos bens, da pessoa, enfim. Contudo, na sociedade civil burguesa, a segurança é o braço armado e a violência politicamente autorizada. É a truculência e a brutalidade tornadas oficiais na imediata defesa dos interesses privados, é a segurança da preservação da propriedade privada dos meios de produção e, portanto, a continuidade da falsa igualdade e da liberdade ilusória. A segurança é a preservação do egoísmo.

Nenhum direito humano é capaz de superar o egoísmo da sociedade civil burguesa; eles não atingem as bases desta sociedade e nem dissolvem o homem voltado sobre si mesmo. Os direitos humanos, nesta sociedade, são a preservação da desigualdade, da não liberdade, da insegurança e da desposse; são o engodo histórico imposto para garantir a truculência da propriedade privada e a repressão daqueles que questionam a ordem estabelecida. Quanto mais desenvolvidas as relações sociais capitalistas, maior o egoísmo e a desigualdade. A esfera da comunidade política não atua para e com o homem genérico, mas unicamente concebendo o homem como ser parcial, considerado autêntico apenas na sua determinação como homem burguês. Para Marx:

¹⁵⁵ Ibid. p. 50. (WERKE, p. 366). Grifos do autor.

Esse fato se torna ainda mais enigmático quando vemos que a cidadania, a *comunidade política*, é rebaixada pelos emancipadores à condição de mero meio para a conservação desses assim chamados direitos humanos e que, portanto, o *citoyen* é declarado como serviçal do *homme* egoísta; quando vemos que a esfera em que o homem se comporta como ente comunitário é inferiorizada em relação àquela em que ele se comporta como ente parcial; quando vemos, por fim, que não o homem como *citoyen*, mas o homem como *bourgeois* é assumido como homem *propriamente dito e verdadeiro*¹⁵⁶.

Que os direitos do homem e do cidadão apresentam-se como importante avanço para a humanidade é fato. É fato, também, que esses direitos não avançaram até sua plena efetivação porque foram elaborados no processo que instituiu a burguesia como classe dominante econômica e politicamente. A conquista dos direitos do homem é subsumida à lógica e à dinâmica da sociedade burguesa, regida pela parcialidade da regulação política, que não a supera, pois tem como premissa a ação dos indivíduos de acordo com os interesses de conservação da forma societária. “a vida política se declara como um simples *meio*, cujo fim é a vida da sociedade burguesa”¹⁵⁷. A vida política não é isenta, não tem idoneidade, ela é completamente dependente da sociedade civil burguesa. Os elementos da vida social não possuem enredamento com a comunidade, dão-se na esfera da particularidade atomizada e constituem-se como instrumentos de legitimação desta sociedade.

A realização plena da liberdade humana é impossível na sociedade civil burguesa em que a emancipação política e os direitos do homem são alçados à categoria de condições naturais e tornam-se meramente formais, idealizados e não históricos, não exprimindo sequer a luta humana pela emancipação das relações feudais. Como a sociedade civil burguesa não irá suicidar-se, efetivando direitos para todos de fato, é somente com a sua superação que os direitos humanos poderão realizar-se plenamente. Isto leva à necessidade de analisar a concepção marxiana de emancipação humana.

2.4. A Positividade da Política em Marx

A partir de Marx, a negatividade da política democrático burguesa é bastante clara. Nesta parte do texto, sua positividade será ressaltada quando o pensador alemão considera que

¹⁵⁶ Ibid. p. 50. (WERKE, p. 366). Grifos do autor.

¹⁵⁷ Ibid. p. 51. (WERKE, p. 367). Grifo do autor.

a emancipação humana não pode ser efetivada a partir da dinâmica da sociedade atual. Na sociedade moderna a política deslocou-se da sociedade civil para a esfera do Estado. Mas fazer política é necessário, até para exigir do Estado que ações contra ele mesmo sejam implementadas. A superação do aspecto negativo da política, ou dos problemas sociais, não está em tomá-los como problemas administrativos e assistencialistas, mas de desconstruir a política burguesa a fim de enfrentar as contradições do capital. Deste modo, o autor alemão nega a política em seu modelo moderno, burguês e representativo, em que o seu conteúdo afastou-se do mundo real e da sociedade civil. Mas afirma a necessidade da política que não esteja subsumida à lógica e à dinâmica burguesas. Nega a política do engodo e da dominação, mas afirma a política libertária de superação da sociedade do capital.

2.4.1 A liberdade à vista: pela superação da alienação

O limite fundamental do pensamento político é, exatamente, ser pensamento político, pois só pensa dentro dos limites da política. Quanto mais avançado o pensamento político, tanto maior sua miopia para os males sociais, uma vez que só consegue entendê-los a partir de sua própria estrutura. Relacionando os limites do pensamento político com os conflitos atuais, Mészáros reconhece o momento histórico em que vivemos como uma era proeminentemente política, cuja função, no entanto, é frontalmente conflitiva com a transformação social necessária à emancipação humana. Nas palavras do filósofo húngaro:

É assim que o Estado do sistema do capital alcança sua enorme importância, não só como a estrutura reguladora global das relações *políticas* contingentes, mas também como um constituinte material essencial do sistema em seu todo, sem o qual o capital não poderia firmar-se como a força controladora do modo estabelecido de reprodução sóciometabólica¹⁵⁸.

Mas até mesmo essa constituinte material essencial do sistema do capital, a fim de controlar e regular o modo de produção, repousa sobre o princípio fundamental da política. E qual é esse princípio? A vontade. Mas a vontade é unilateral, é desejo de potência e busca pelo poder de realização. Sendo unilateral, crê em seu poder supremo até o limite em que a vontade de um indivíduo se sobreponha a todos os demais, porém, permanece incapaz de

¹⁵⁸ MÉSZÁROS, István. *Atualidade Histórica da Ofensiva Socialista*. São Paulo: Boitempo, 2010, p. 157. Grifo do Autor.

constatar a fonte e a origem dos problemas sociais. O intelecto político enxerga a vontade como capaz de emancipar na exata medida em que sua consciência política individual se engrandece. Para o pensamento político, a capacidade cultural é a condição para a emancipação política, que não deve ser entendida como a superação dos males sociais, mas a busca pela substituição de um modelo de Estado por outro. Complementa Marx:

Quanto mais evoluído e geral é o intelecto político de um povo tanto mais o proletariado – pelo menos no início do movimento – gasta suas forças em insensatas e inúteis revoltas sufocadas em sangue. Uma vez que ele pensa na forma política, vê o fundamento de todos os males na vontade e todos os meios para remediá-los na violência e na derrocada de uma determinada forma de Estado¹⁵⁹.

O intelecto político falseia o conhecimento, não só do Estado, mas também daqueles que lutam contra o Estado burguês. Esta visão deficitária, esse olhar míope, faz parecer que a miséria cria um intelecto miserável. A miséria e a pobreza seriam então seus próprios algozes na medida em que provém delas um intelecto político incapaz de descobri-las e superá-las. Marx corrige esta concepção demonstrando que não é a miséria e a pobreza que criam o intelecto político, mas, ao contrário, é o bem estar. “O intelecto político é um espiritualista e é concedido a quem já possui e desfruta das comodidades”¹⁶⁰.

Proveniente das classes que já desfrutam de comodidades, o intelecto político não descobre a miséria e não é capaz de pensar nela fora dos limites da própria política. Portanto, não é a falta de cultura dos pobres que encaminha uma política pobre, mas a imposição dos interesses de classe é que gera uma expressão da política, assistencialista e de cunho técnico-administrativo, que encontra eco na pobreza, que, por sua vez, não é culpa do pobre, mas da estrutura da propriedade privada, na qual se baseia a sociedade capitalista: “desse modo, o seu intelecto político lhes tornou obscuras as raízes da miséria social, falseou o conhecimento dos seus objetivos reais e, desse modo, o seu intelecto político enganou o seu instinto social”¹⁶¹.

A superação da pobreza e da miséria política, entendida como emancipação, é parcial, insuficiente e incompleta, pois é apenas emancipação política de uma estrutura de Estado. A superação da miséria humana não pode ser completa sem a superação da totalidade da forma societária sobre a qual se fundam os princípios da propriedade privada, da divisão do trabalho,

¹⁵⁹ MARX, K. *Glosas Críticas Marginais ao Artigo “O Rei da Prússia e a Reforma Social”, de um prussiano*. Op. Cit. p. 74. (WERKE, p. 407).

¹⁶⁰ Ibid. p. 73, (WERKE, p. 406).

¹⁶¹ Ibid. p. 74, (WERKE, p. 407).

da exploração pela mais valia, do trabalho abstrato*. Para Marx, o Estado moderno não é uma comunidade livre, universal ou voltado para o bem comum, mas é fundado na exploração do trabalho. Na síntese de Chagas:

O Estado assegura e reproduz a divisão da sociedade em classes e, desse modo, conserva a sobrepujança dos proprietários dos meios de produção sobre os não-proprietários. Em síntese, o Estado é um Estado de classe, uma entidade particular que, em nome de um suposto interesse geral, consigna apenas os interesses comuns de um dado grupo social particular¹⁶².

Uma sociedade de contradições, de conflito de classes, de exploração do trabalho, não pode legitimar um Estado que se ocupe do bem da comunidade, mas apenas da desigualdade, da violência e da propriedade privada. A sociedade civil moderna é atomizada em indivíduos cuja principal atividade é a busca pela satisfação de interesses egoístas e narcísicos. Contraditoriamente, embora cada indivíduo busque isoladamente a satisfação de suas necessidades, é na comunidade, na associação e cooperação com outros indivíduos que se encontra a saciedade das necessidades. É para que haja alguma harmonia que se ergueram instituições como o Direito, a Política e, evidentemente, o Estado.

A estrutura do Estado é então desenvolvida para que haja harmonia relativa entre as necessidades individuais e os interesses coletivos. E a harmonia é relativa porque, no caso do Estado burguês, a divisão dos poderes (executivo, judiciário e legislativo) importa menos que a direção para a qual todos eles juntos apontam: a garantia da permanência da propriedade privada e a repressão de tudo aquilo que a ameace. Desta maneira, quando a lei afirma que todos os homens são iguais, trata-se meramente de uma igualdade formal, posto que nenhum dos poderes constituídos é capaz de garantir seu cumprimento.

O cidadão pertence à comunidade ilusória do Estado, porque só existe na formalidade. Na realidade o trabalhador está isolado da comunidade política, isolado de sua própria essência. Na sociedade do capital, onde o trabalho é explorado, o trabalhador torna-se pobre não só materialmente, mas espiritualmente. O Estado legitima uma sociedade ilegítima, e o faz a partir de sua tecnocracia. O Estado burguês não é capaz de garantir relações políticas de

* Na segunda parte das *Glosas Críticas Marginais*, Marx aborda um tema de fundamental importância: o isolamento dos homens da comunidade, que o Estado, pretensamente, deveria representar e manter coesa. Esta questão é essencial, pois dela emana já as primeiras considerações sobre a alienação, que Marx irá aprofundar e sistematizar em um texto contemporâneo ao *Glosas*, que, porém, só ganhou publicação já no século XX: *Manuscritos Econômico-Filosóficos de 1844*.

¹⁶² CHAGAS, Eduardo. *A Comunidade Ilusória: a teoria do Estado no jovem Marx*. Op. Cit., p. 104.

igualdade, pois se constitui como uma comunidade de indivíduos unidos por frágeis relações de necessidade e, para além disto, o indivíduo está em completo isolamento em relação à totalidade dessa comunidade, não encontra nela uma sua representação legítima, mas, antes, uma limitadora de suas necessidades egoístas; bem como não encontra no outro indivíduo um companheiro ou companheira, mas um oponente.

A instância política, então, institui uma falsa comunidade, formalizada na letra fria da lei, mas muito distante de realizar-se objetivamente na sociedade. A realidade efetivada, na verdade, assegura à classe que detém o poder político e econômico todos os direitos e à classe trabalhadora todo o ônus da manutenção material da sociedade. O trabalhador, pobre e miserável, não encontra na comunidade política outra coisa que a exploração, violência e distância dos instrumentos do Estado que formalmente garantiriam a igualdade. O trabalhador é assim isolado de sua própria vida, de sua própria existência. Afirma Marx:

Mas a comunidade da qual o trabalhador está isolado é uma comunidade inteiramente diferente e de uma outra extensão que a comunidade política. Essa comunidade, da qual é separado pelo seu trabalho, é a própria vida, a vida física e espiritual, a moralidade humana. A essência humana é a verdadeira comunidade humana. E assim como o desesperado isolamento dela é incomparavelmente mais universal, insuportável, pavoroso e contraditório do que o isolamento da comunidade política, assim também a supressão desse isolamento e até uma reação parcial, uma revolta contra ele, é tanto mais infinita quanto infinito é o homem em relação ao cidadão e a vida humana em relação à vida política¹⁶³.

O isolamento do trabalhador é uma decorrência da comunidade falsa preconizada pela política e pelo Estado, que só podem garantir uma comunidade formal em que igualdade e liberdade não se efetivam, mas, ao contrário, distanciam-se do trabalhador. E não se efetivam porque onde uma classe detém o poder político e econômico, lança mão de tais poderes a fim de perpetuar a exploração. Com isto, o trabalhador explorado encontra-se estranhado de sua essência, que é o próprio trabalho. Em uma sociedade classista, aquilo que é produzido pela classe trabalhadora é apropriado por aqueles que detém o poder político e econômico e as potências criadas pelo trabalhador são o gozo do proprietário privado dos meios de produção e voltam-se contra o próprio trabalhador como forças hostis e estranhas. O próprio produto do trabalho impõe-se ante o trabalhador como algo estranho e independente dele. Ao não se

¹⁶³ MARX, K. *Glosas Críticas Marginais ao Artigo “O Rei da Prússia e a Reforma Social”, de um prussiano*. Op. Cit. p. 75-6. (WERKE, p. 408).

reconhecer naquilo que é sua atividade vital, o trabalhador não se reconhece em relação ao mundo, nem em relação aos demais indivíduos, nem em relação a si mesmo.

O proletariado, ao aceitar as regras do jogo político, enreda-se no Estado burguês e em seu formalismo jurídico, que, perversamente, enquadra os trabalhadores como proprietário privado da mercadoria força de trabalho. Com isso, regride-se ao particularismo inerente ao arcabouço legal que ordena e nivela as diversas “partes” da sociedade civil¹⁶⁴.

Os primeiros elementos da teoria da alienação em Marx estão postos claramente em seus textos de 1843 a 1845. A política democrático burguesa não é capaz de resolver as mazelas do capitalismo, porque o desenvolvimento humano é limitado nesta sociedade. Apenas pensando outra forma de sociedade, em que os homens sejam realmente autônomos e livres, sem Estado e em que as relações entre os indivíduos sejam mediadas pelo trabalho, é que uma política que promova a emancipação humana pode ser concebida. Uma sociedade assim só pode ser conquistada a partir da ação consciente dos homens em direção à superação das relações sociais capitalistas. Tal conquista só pode vir através de uma revolução, ou, do declínio da velha sociedade capitalista e do velho poder político burguês.

Marx entende que todas as revoluções têm sua origem no isolamento do indivíduo em relação à comunidade. Porém, alerta que nem toda revolução se afigura da mesma forma: uma revolução que exploda a partir do desesperado isolamento do homem da comunidade política será inevitavelmente uma revolução das classes privadas de influência e poder político contra as classes detentoras dele. Portanto, uma tal revolução, embora constitua um avanço importante na conquista de direitos humanos essenciais, é parcial e limitada. É o caso, por exemplo, da Revolução Francesa, em que o Estado que se pretendia libertador tornou-se prisioneiro de suas próprias vicissitudes.

Por outro lado, uma revolução que seja social provém do sufocante isolamento do homem de sua própria essência, na explicação de Marx:

Uma revolução social se situa do ponto de vista da totalidade porque – mesmo que aconteça apenas em um distrito industrial – ela é um protesto do homem contra a vida desumanizada, porque parte do ponto de vista do indivíduo singular real, porque a comunidade, contra cuja separação o indivíduo reage, é a verdadeira comunidade do homem, é a essência humana¹⁶⁵.

¹⁶⁴ FREDERICO, Celso. *O Jovem Marx. 1843-1844: as origens da ontologia do ser social*. Op. Cit. p.118.

¹⁶⁵ MARX, K. *Glosas Críticas Marginais ao Artigo “O Rei da Prússia e a Reforma Social”, de um prussiano*. Op. Cit. p. 76. (WERKE, p. 408).

A diferença decisiva está no fato de que, numa revolução política, não há superação do Estado como totalidade abstrata baseada na separação entre indivíduo e sociedade civil; ao passo que em uma revolução social a libertação pela qual se luta é a da essência humana cativa nos meandros do intelecto político incapaz de alcançá-la. Ao libertar-se politicamente das condições de classe, o homem não se liberta das contraditórias relações políticas, apenas conquista uma certa liberdade de escolha. Ao libertar-se humanamente, supera as relações formais e a contradição entre a vida coletiva e a liberdade individual.

Para Marx, toda revolução é necessariamente política e social, porque é uma manifestação de superação da velha ordem. “Toda revolução dissolve a velha sociedade; nesse sentido é social. Toda revolução derruba o velho poder; nesse sentido é política”¹⁶⁶. Porém, quando uma revolução detém-se na dissolução do velho poder político, ela é parcial, insuficiente e não liberta o ser humano, emancipa politicamente, mas não efetiva a liberdade humana, não promove o reencontro do homem com sua essência. O duplo caráter da política, em Marx, é bem claro. Por um lado, como mantenedora de relações sociais formais que não se efetivam objetivamente, a política mantém o isolamento do homem de sua essência, posto que não é capaz de efetivar a igualdade a não ser na forma de um direito abstrato. Por outro lado, a transformação da sociedade é inevitavelmente um ato político, porque exige do processo revolucionário a dissolução do velho poder. Ao mesmo tempo em que afirma as desigualdades, a política é um importante instrumento revolucionário. “Contudo, se é parafrásico ou absurdo uma revolução social com alma política, é racional, ao contrário, uma revolução política com alma social. A revolução em geral [...] é um ato político. Por isso, o socialismo não pode efetivar-se sem revolução”¹⁶⁷.

Para Marx, a destruição e dissolução da velha ordem social não podem prescindir da política. A grande diferença entre esta perspectiva e a revolução política é que, tão logo o objetivo do socialismo surgir no horizonte, logo que ele comece a organizar uma sociedade mais livre, os andrajos da política devem ser abandonados. A política é negativa para Marx porque não tem limites, quer melhorar aquilo que não pode ser melhorado; quer resolver contradições formalmente (na lei), mas não é possível que as profundas contradições do capital sejam resolvidas por leis. A política é negativa, então, também porque ela não é feita pela totalidade da sociedade, mas por políticos que, no mais das vezes, são incapazes. Quando

¹⁶⁶ Ibid. p. 77, (WERKE, p. 409).

¹⁶⁷ Ibid. p. 77, (WERKE, p. 409).

a sociedade não é capaz de se autodeterminar, e a política passa a considerar os problemas sociais como falhas administrativas, então a direção e a justificativa para a ineficiência e permanência das mazelas passa a ser moral. Em se tornando moral, assimila também a condição de ser pragmatista, resolvendo situações pontuais, sem compreender os fundamentos dos problemas. Com isto, a política torna-se engodo e estranhamento.

A emancipação humana só pode ser conquistada pelos indivíduos organizados em torno do ideal de transformação radical da sociedade. A política precisa ser combatida com a política. É com a política social que se combate o Estado burguês. Porém, não com a política baseada na vontade, porque esta é uma forma de política que não se constitui como antítese do intelecto político moderno. A positividade da política em Marx está na negação da política do Estado burguês para se chegar até a oposição às ações pontuais, à postura contrária e de denúncia ao formalismo político e à conscientização da classe trabalhadora sobre as condições concretas de alienação e exploração do trabalho. A Revolução é também um ato político.

2.4.2 *A Liberdade Libertada: Emancipação Humana*

O homem não pode ser verdadeiramente livre na emancipação política. A parcialidade política tornou-se universalidade ilusória na efetivação dos direitos humanos como direitos do homem burguês, entendido como mônada isolada. Um importante elemento da crítica de Marx aos direitos do homem está no fato de que eles tomam a parcialidade da emancipação política como totalidade ilusória da emancipação humana, naturalizando a parcialidade como lei eterna e essência a-histórica do homem. Para Marx, “a liberdade do homem egoísta e o reconhecimento dessa liberdade constituem, antes, o reconhecimento do movimento *desenfreado* dos elementos espirituais e materiais que constituem seu teor vital”¹⁶⁸.

Por ser parcial, limitada, a emancipação política não liberta o ser humano efetivamente, mas o faz cativo, prisioneiro do próprio egoísmo. A própria estrutura que, no início da sociedade moderna, pretendia a liberdade do homem, tornou-se o calabouço da liberdade, não aboliu seus entraves, mas os aprofundou. O entendimento ahistórico de que a propriedade privada seja eterna, natural e independente das relações sociais construídas pelos próprios seres humanos é um empecilho para a realização da emancipação humana.

¹⁶⁸ MARX, K. *Sobre a Questão Judaica*. Op. Cit. p. 52. (WERKE, p. 369). Grifo do autor.

Marx frisa que essa contradição se efetiva na oposição do homem como ser genérico abstrato e como ser concreto particular. Desse modo, a emancipação humana, em sua totalidade, só será possível quando o homem, na vida cotidiana, se tornar um ser genérico concreto e converter a sua força material numa força emancipadora¹⁶⁹.

A conservação da sociedade burguesa não efetiva a liberdade porque reduz o humano ao solipsismo do indivíduo egoísta. Para ser livre, a humanidade precisa superar a propriedade privada dos meios de produção, pois a estrutura que aprisiona mantém as desigualdades e ostenta os grilhões da não liberdade na forma do Estado político burguês: “A *necessidade prática*, o *egoísmo*, é o princípio da *sociedade burguesa* e se manifestará em sua forma pura no momento em que a sociedade burguesa tiver terminado de gerar o Estado político.”¹⁷⁰.

Em sua estrutura, a sociedade civil burguesa não pode efetivar a liberdade humana: a contradição entre capital e trabalho, a competição, o egoísmo, são os óbices à liberdade; suas consequências estão no aprofundamento da miséria, da exploração, da dissolução da consciência da relação vital, necessária, do homem com o mundo natural e com os demais seres humanos, a redução da subjetividade à mera necessidade prática: “A visão que se obtém da natureza sob a dominação da propriedade privada e do dinheiro é o desprezo real, a degradação prática da natureza, que de fato se pode constatar na religião judaica, ainda que apenas em forma de ilusão”¹⁷¹.

O movimento histórico mostra que a mesma estrutura social que aprisiona gesta as condições de sua superação, que está condicionada às possibilidades efetivamente objetivadas, na sociedade. A necessidade da emancipação só pode existir em um contexto de alienação e estranhamento, tornando-se luta por sua superação nos limites que se impõem historicamente. Somente com a ascensão histórica do capitalismo é que a emancipação humana surge no horizonte como possibilidade efetiva.

A transcendência positiva simplesmente não pode, portanto, ser vista como a “negação da negação”, isto é, em termos meramente políticos. Sua realização só pode ser concebida na universalidade da prática social como um todo. Ao mesmo tempo, contudo, devemos enfatizar que, como um elo intermediário necessário, o papel de uma política consciente de seus limites, bem como de suas funções estratégicas na totalidade da prática social, é decisivo para o êxito de uma transformação socialista da sociedade¹⁷².

¹⁶⁹ CHAGAS, Eduardo. *A Comunidade Ilusória: a teoria do Estado no jovem Marx*. Op. Cit. p. 60.

¹⁷⁰ MARX, K. *Sobre a Questão Judaica*. Op. Cit. p. 58. (WERKE, p. 374). Grifos do autor.

¹⁷¹ Ibid. p. 58, (WERKE, p. 375).

¹⁷² MÉSZÁROS, István. *A Teoria da Alienação em Marx*. Op. Cit. p. 148.

Realizar a emancipação humana, porém, não pode ser tido como um processo “natural” da sociedade. Se assim fosse, confirmar-se-ia uma essência natural ahistórica do homem, concepção cuja posição de Marx era frontalmente contrária. A natureza humana não é algo fixado mecanicamente pelos processos biológicos mas, antes, é produzida pelo próprio homem historicamente, a especificidade da natureza humana está na história humana, é na transformação histórica que reside a efetiva natureza humana. “O denominador comum de todos esses poderes humanos é a *sociabilidade*. Mesmo os nossos cinco sentidos não são simplesmente parte de nossa herança animal. São desenvolvidos e refinados humanamente como resultado de processos e atividades sociais”¹⁷³.

As relações sociais baseadas na contradição entre capital e trabalho obstaculizam o desenvolvimento dos poderes humanos e, por isso, a emancipação humana demanda a superação da propriedade privada dos meios de produção, da exploração da mais valia, da redução do mundo humano ao indivíduo egoísta e burguês. A emancipação humana é projeto consciente de superação dos grilhões do mundo capitalista. “Emancipação, portanto, não é algum ideal prefixado a realizar, mas simplesmente auto-organização (sic) e desenvolvimento universal do trabalho, enquanto atividade livre e essencial da própria individuação”¹⁷⁴.

Tal projeto não será efetivado sem a luta pelo fim das condições que aprisionam a humanidade na mediocridade. A negação dos direitos do homem na perspectiva burguesa, por exemplo, é a negação desta ordem social que agrilha, é a negação da própria propriedade privada. A emancipação humana só pode ser realizada quando houver o equilíbrio entre a liberdade do homem como indivíduo, em sua relação com a natureza, com os demais indivíduos e em relação a si mesmo. São inegáveis os avanços conquistados em relação à liberdade humana dentro da sociedade capitalista:

Mas a emancipação humana só estará plenamente realizada quando o homem individual real tiver recuperado para si o cidadão abstrato e se tornado *ente genérico* na qualidade de homem individual na sua vida empírica, no seu trabalho individual, nas suas relações individuais, quando o homem tiver reconhecido e organizado suas “*forces propres*” [forças próprias] como forças *sociais* e, em consequência, não mais separar de si mesmo a força social na forma da força *política*¹⁷⁵.

¹⁷³ Ibid. p. 145.

¹⁷⁴ CHASIN, José. Democracia Política e Emancipação Humana. In: CHASIN, J. *Ad Hominem 1 – Tomo III – Política*. São Paulo; Estudos e Edições Ad Hominem, 2000. Edição Especial, p. 97.

¹⁷⁵ MARX, K. *Sobre a Questão Judaica*. Op. Cit. p. 54. (WERKE, p. 370). Grifos do autor.

Nem a parcialidade da insurreição política, que postula a substituição de uma forma do Estado por outra e, se promove uma emancipação parcial, não toca os fundamentos daquilo que se opõe à liberdade efetiva do ser humano. Tampouco a revolta social contra as instituições da sociedade existente que, se expressam a real desigualdade social, sem o fundamento teórico se transformam em instrumentos para justificar a violência oficial como meio para resguardar a ordem social. A revolução é a dissolução da totalidade da sociedade burguesa, portanto, não só da política burguesa, mas também e fundamentalmente, de sua sociabilidade. Na síntese de Chasin:

Em Marx, o estado (sic) e a política em geral, como domínio separado, deve ser superado através de uma transformação radical do complexo social. A ação social perspectivada não poderá ser uma revolução política, mas social, sob pena de pagar o ônus de ficar travada dentro dos confins das formas políticas antiquadas. A revolução social visa a remover a contradição entre parcialidade e universalidade que as revoluções políticas do passado sempre reproduziram, submetendo a sociedade em seu complexo ao domínio da parcialidade política, em benefício do setor ou setores dominantes da sociedade civil. O agente social da emancipação é o proletariado¹⁷⁶.

A verdadeira emancipação humana situa-se na perspectiva da totalidade, é necessidade que cria poderes e poderes que criam necessidades. Somente a partir do entendimento de que a sociedade é processo de transformação se torna possível conceber o ser humano não estranhado a partir da sociedade do estranhamento e a superação da política e do Estado burguês a partir da sociedade burguesa. Até mesmo a crítica de Marx à emancipação política e seu postulado pela construção de uma transformação profunda da sociedade a partir das “próprias forças” dos indivíduos é, de certo modo, um produto da sociabilidade burguesa.

Quer dizer, a emancipação social situa-se na perspectiva da totalidade, porquanto é um protesto do homem contra a vida inumana, é a verdadeira comunidade do homem, a essência humana; já a emancipação prática consiste, pelo contrário, numa universalização abstrata, que subsiste graças à oposição entre a vida genérica do homem e a sua vida individual. Portanto, a partir da crítica aos limites do poder político, Marx advoga a supressão progressiva da máquina estatal, ou seja, a extinção gradual do Estado numa sociabilidade plenamente humana¹⁷⁷.

¹⁷⁶ CHASIN, José. Democracia Política e Emancipação Humana. In: Op. cit. p. 97.

¹⁷⁷ CHAGAS, Eduardo. *A Comunidade Ilusória: a teoria do Estado no jovem Marx*. Op. Cit. p. 68-9.

A emancipação humana é a restituição do mundo ao próprio homem, porque, no mundo burguês tudo se encontra desumanizado, a exploração do trabalho, a alienação, a propriedade privada, são óbices para a emancipação do homem. Quando os interesses políticos, individuais, egoístas, tiverem sido superados pelas próprias forças do homem, quando seu ser genérico estiver presente em suas relações individuais, no seu dia a dia, quando a política, ou seja, a organização das forças sociais, nunca mais for separada do homem como força social, então, a emancipação humana será uma realidade.

2.4.3 A Liberdade Efetiva: revolução e subjetividade rica

A necessária superação da contradição entre capital e trabalho, a eliminação da não vida em que se constitui o estranhamento e a realização plena das potencialidades humanas em uma sociedade unificada são processos que só podem ser concebidos a partir do entendimento de que o homem, em sua atividade produtiva, é *causa sui* de toda sociedade. É exatamente por conta desta premissa que Marx não pode deixar de reconhecer o papel civilizatório do capitalismo, como, por exemplo, derrubar as barreiras regionais estabelecendo uma universalização das relações sociais. Contudo, Marx entendeu, antes de todos e melhor que ninguém, que tais relações se efetivam como universalização ilusória, pois são baseadas no mercado. Sendo mediada pelo valor de troca, que é abstrato e independente do conteúdo da mercadoria, ou do trabalhador, a sociedade capitalista transformou o trabalho humano em trabalho abstrato, estabelecendo uma sociabilidade fraturada entre possuidores de meios de produção e não possuidores (força de trabalho). Para o advento de uma sociedade humana sem fraturas, é mister a transformação profunda da sociedade capitalista.

Embora se constitua como passo importante para a humanidade, a sociedade do capital possui limites e contradições que, em última instância, gestam os elementos que encaminham sua superação. Marx nunca preconizou uma volta idílica ao passado, nunca negou o desenvolvimento tecnológico, mas defendeu o comunismo como a superação do capitalismo, como a possibilidade de os poderes humanos serem finalmente libertados e de os indivíduos encontrarem sua autorrealização. A necessidade do comunismo é engendrada pelo próprio movimento do capitalismo. O comunista não é um “traidor” infiltrado na sociedade capitalista, mas a oposição necessária produzida pelo próprio movimento do capital. Mudar o mundo é função do materialismo prático, o comunismo. A revolução tem conhecido fracassos

sistemáticos, dando a impressão de que o projeto revolucionário seria apenas um sonho que se esfumou e encontra-se hoje em grande crise. Na verdade, a crise é do capital, onde homens partidos comandam homens igualmente partidos.

O ponto em que se encontra a sociedade hoje obriga os indivíduos a apropriarem-se da totalidade das forças produtivas. A transformação da sociedade, a emancipação humana, não é apenas uma necessidade de manifestação livre de si, para o indivíduo contemporâneo, a emancipação humana é, sobretudo, assegurar a existência da humanidade. O desenvolvimento limitado do humano que se verifica na sociedade capitalista certamente obsta a organização dos indivíduos a fim de encaminhar iniciativas para a transformação profunda da sociedade. Porém, é exatamente no interior da mais profunda e renitente repressão que as forças que resultarão em sua superação encontram-se em gestação. Mas, a apropriação da totalidade das forças produtivas é condicionada pelas próprias forças produtivas. Isto significa dizer que, na medida em que as forças produtivas do capital se tornaram uma totalidade mundial no interior da qual há o jogo de forças das particularidades nacionais, cabe ao indivíduo revolucionário apropriar-se da totalidade de tais forças, a universalidade deve ser a marca ineliminável da emancipação humana.

A apropriação é, ainda, condicionada pelo modo como tem de ser realizada. Ela só pode ser realizada por meio de uma união que, devido ao caráter do próprio proletariado, pode apenas ser uma união universal, e por meio de uma revolução na qual, por um lado, sejam derrubados o poder do modo de produção e de intercâmbio anterior e o poder da estrutura social e que, por outro, desenvolva o caráter universal e a energia do proletariado necessária para a realização da apropriação; uma revolução na qual, além disso, o proletariado se despoje de tudo o que ainda restava de sua precedente posição social¹⁷⁸.

A apropriação da universalidade das forças produtivas só se pode efetivar pela totalidade dos proletários (trabalhadores). O desenvolvimento de uma “totalidade de faculdades” implica o desenvolvimento de capacidades intelectuais dos trabalhadores a fim de apropriarem-se da totalidade das forças produtivas. É certo que o próprio processo revolucionário irá desenvolver as “faculdades dos indivíduos”, entretanto, se não houver, *a priori*, subjetividades ricas, a própria emancipação humana fica comprometida. Não basta que as forças produtivas do capital tenham encontrado seu limite e/ou que a sua crise o lance em

¹⁷⁸ MARX, Karl e ENGELS, Friedrich. *A Ideologia Alemã*. Op. Cit. p. 73-4. (WERKE, p. 68).

derrocada, sem uma subjetividade revolucionária rica, a barbárie torna-se assustadoramente mais próxima no horizonte do que a emancipação humana.

É fato, no entanto, que a arma da crítica não pode substituir a crítica das armas, o poder material tem de ser derrubado pelo poder material, no entanto, também uma teoria se transforma em poder material assim que se apodera das massas. A teoria se apodera das massas assim que se evidencia *ad hominen* [no homem], e de fato ela se evidencia *ad hominen* tão logo se torna radical. Ser radical significa agarrar a questão pela raiz. Mas a raiz é, para o ser humano, o próprio ser humano¹⁷⁹.

Marx tem clareza de que nenhuma transformação social é possível sem que haja, além da força revolucionária, uma força intelectual crítica. O poder material do conflito e do confronto não pode prescindir do poder da crítica para dar ao processo revolucionário um caminho, um horizonte, em que seja possível enxergar a emancipação humana. Uma revolução que lance mão apenas da crítica da arma está fadada a se tornar um banho de sangue inútil; uma revolução que permaneça apenas no campo da crítica não é revolução, mas apenas um vago ladrar no deserto. Para que uma transformação social seja viável, a própria realidade material deve demandar a arma da crítica. “A teoria só se efetiva num povo na medida em que representa a caracterização de suas necessidades. Serão as necessidades teóricas imediatas, necessidades práticas? Não basta o pensamento insistir na sua caracterização, é preciso que a própria realidade insista no pensamento”¹⁸⁰.

É na realidade, na vida cotidiana, no dia a dia destruidor, nas idas e vindas do próprio movimento histórico que as condições e a necessidade da transformação profunda da sociedade se impõem. Mas não como a necessidade de tornar as condições presentes na sociedade mais justas, isto seria uma reforma. Na verdade, a necessidade da emancipação humana deve surgir como necessidade profunda de o homem reencontrar-se com sua própria humanidade; como necessidade de alimento, abrigo e calor para toda humanidade, mas também como necessidade estética, de filosofia, de cultura e de poesia; como demanda por aquilo que na sociedade ainda não existe, como desejo coletivo de que o ser humano realize plenamente suas potencialidades. “Uma revolução radical só pode ser a revolução de necessidades radicais, cujas condições prévias e procedências estão justamente ausentes”¹⁸¹.

¹⁷⁹ MARX, Karl. *Contribuição à Crítica da Filosofia do Direito de Hegel – Introdução*. Op. Cit. p. 44. (WERKE, p. 385).

¹⁸⁰ Ibid. 46-7, (WERKE, p. 386).

¹⁸¹ Ibid. p. 47. (WERKE, p. 387).

De que maneira se conhece as condições e procedências ausentes? Pela identificação das falhas, desequilíbrios e limites presentes. As falhas presentes na sociedade capitalista não são nem podem ser eternas, contudo, sua revolução em uma sociedade que supere as falhas presentes também não pode efetivar-se espontaneamente. A humanidade precisa demandar os potenciais ausentes, precisa agir conscientemente na direção da concretização daquilo que ainda não existe. A revolução radical da sociedade não é um sonho utópico, mas uma possibilidade objetiva de que a humanidade seja capaz de transformar as atuais condições de vida, tomando a história em suas mãos. Sonho utópico, na verdade, é a crença de que as instituições organicamente responsáveis pela miséria humana sejam capazes de “melhorar” a sociedade capitalista através da política democrático burguesa. A revolução radical é a expressão de uma realidade que demanda o pensamento crítico na ação crítica e a ação crítica de pensar de forma emancipadora: é a demanda pela práxis.

Mas esta transformação não tem meios de concretização senão pela ação de uma classe social radicalmente acorrentada à desumanidade e brutalidade da sociedade capitalista, uma classe que, por seu sofrimento, representa a oposição à totalidade das relações capitalistas. Segundo Marx, referindo-se aos trabalhadores alemães:

Uma classe da sociedade civil que não constitui classe da sociedade civil, uma camada social que seja a dissolução de todas as camadas sociais, um setor que possua caráter universal em virtude dos seus sofrimentos universais e que não se arrogue um *direito particular* já que é vítima não de uma *injustiça particular* mas da *injustiça por excelência*, que não possa mais provocar a título *histórico* mas somente *humano*, que não se encontre em oposição unilateral às consequências mas sim em oposição multilateral às circunstâncias do sistema político alemão, enfim, um setor que não possa se emancipar sem se emancipar de todos os outros setores da sociedade; o qual, numa palavra, representa a *perda total* do ser humano e que, portanto, só pode conquistar-se por meio da *recuperação completa do ser humano*. Essa dissolução da sociedade como camada social particular é o proletariado¹⁸².

Embora a referência de Marx seja à realidade alemã, os elementos universais da superação da ordem social capitalista estão presentes neste trecho de seu texto de juventude. Somente quando o homem perder-se de si, exteriorizar-se no mundo e reconhecer a si próprio no mundo, sem mais estranhamento, é que poderá recuperar-se completamente como ser humano. Esse processo tem de ser processo consciente de indivíduos capazes de compreender sua condição no mundo e de exigir a realização plena das potencialidades humanas. Perder-se

¹⁸² Ibid. p. 54, (WERKE, p. 390).

de si significa exteriorizar-se, apropriar-se da totalidade das relações concretizadas historicamente; significa pôr-se para fora de sua atual condição de sofrimento e brutalização. A “perda total do ser humano” é o movimento consciente para fora e para além da miséria humana produzida pelo capital a fim de revolucioná-lo, de transformá-lo radicalmente. A “recuperação completa do ser humano” é a própria emancipação humana realizada. O reconhecimento da própria condição desumana criada pelo capital é um dos fatores indispensáveis para que, a partir de então, o humano se reconheça como humano apenas no seu ser genérico, e não mais naquilo que desumaniza.

Para transformar a sociedade é necessário diminuir a fronteira do conhecimento entre as classes. A condição atual faz com que a classe trabalhadora se torne submissa e reprimida à classe possuidora não só materialmente, mas também e fundamentalmente submissa e inerte culturalmente. Sem o conhecimento teórico não há domínio teórico e, sem domínio teórico, não há possibilidade de a classe trabalhadora superar o domínio ideológico da classe dominante. Daí a necessidade de intelectuais revolucionários para a elaboração de uma política revolucionária e verdadeiramente democrática e social, a fim de se opor à política, ideologia e dominação burgueses.

Se é absurdo pensar na transformação do mundo tendo como base a vontade individual ou a transformação do indivíduo, não é, contudo, absurdo considerar que a transformação do mundo deve ter determinação recíproca com a transformação do indivíduo. A transformação que mantém no horizonte da humanidade a perspectiva de um mundo mais humano para todos contém já a afirmação de uma subjetividade também transformada e transformadora que, na medida em que efetiva a liberdade humana, traz consigo a efetivação da liberdade individual que constrói uma sociedade sem desigualdades, uma sociedade do trabalho social, concretizando uma subjetividade rica, independente, com capacidade de desenvolver infinitamente suas potencialidades.

Esse processo demanda uma educação que não se limite unicamente à formação pragmática e conformista ao mercado de trabalho capitalista. A perspectiva de um mundo mais humano demanda uma educação que retorne à função de elevar as subjetividades, uma educação que não seja a justificadora da perenização dos limites da sociedade atual, mas que se efetive como questionadora da atual ordem social. Tal processo educacional inexistente no contexto da sociedade burguesa. No próximo capítulo se encaminhará uma discussão, a partir de Marx, do caráter positivo da educação.

CAPÍTULO III

EDUCAÇÃO E EMANCIPAÇÃO

O Método Marxiano e a Apreensão do Real

Mão de Obra

Mohammed Ashaf não vai à escola.

Desde que sai o sol até que a lua apareça,

Ele corta, recorta, perfura, arma e costura bolas de futebol,

Que saem rodando da aldeia paquistanesa de Umar Kot para os estádios do mundo.

Mohammed tem onze anos. Faz isso desde os cinco.

Se soubesse ler, e ler em inglês, poderia entender a inscrição que ele prega em cada uma de suas obras:

Esta bola não foi fabricada por crianças.

(Eduardo Galeano, Bocas do Tempo).

O filósofo marxista István Mészáros, em sua conhecida obra *A Teoria da Alienação em Marx*, afirma que nenhuma sociedade pode durar sem um sistema próprio de educação¹⁸³. As sociedades existem e se mantêm por intermédio dos atos dos indivíduos que a compõem e que, em seu interior, buscam realizar seus fins próprios. A reprodução bem sucedida desses indivíduos, cujos fins próprios não devem negar a essência da própria sociedade é a chave para a sua manutenção e perenização. Com isto, pode-se entender a educação, na condição de processo de manutenção, aperfeiçoamento e transformação das civilizações como sendo, sem dúvida, essencial.

O papel político da educação merece destaque: pela manutenção ou pela transformação, os conhecimentos das gerações anteriores são acumulados pelas gerações mais jovens. O caráter formativo (educacional), desse modo, é inevitavelmente inserido na existência humana. Contudo, quando entendido como algo abstrato, especulativo e fenomênico, esse caráter formativo parece intrínseco a cada indivíduo, parece que a “natureza humana” fornece já todo o instrumental para que cada um desenvolva livre e independentemente suas capacidades. Este erro leva a se considerar que cada indivíduo pode

¹⁸³ Cf. MÉSZÁROS, I. *A Teoria da Alienação em Marx*. Op. Cit. p. 263.

ser capaz de emancipar-se por si só, bastando que desenvolva consciência dos limites e das desigualdades presentes na realidade existente.

Em diferentes momentos da história, a transmissão do acúmulo de conhecimentos por uma geração à próxima assumiu diferentes formas, mas seu conteúdo sempre consistiu em preparar as gerações mais jovens para os embates da vida futura. Esta característica permanece até os dias atuais, porém, com as complexificações que o desenvolvimento das forças produtivas demandou. É fato também que tal processo é necessariamente histórico. Até mesmo os anseios individuais e os fins próprios para os quais cada indivíduo dispense sua força, inteligência e capacidades são indelevelmente históricos. Nas palavras do marxista Inglês Terry Eagleton:

Acontece que ninguém pode desejar algo cuja noção lhe escape. Não posso almejar me tornar um corretor da bolsa se sou um escravo ateniense. Posso ser voraz, aquisitivo e religiosamente devotado a meus próprios interesses, mas não posso ser um capitalista enrustido, assim como não posso aspirar a ser um neurocirurgião, se vivo no século XI¹⁸⁴.

Embora possa parecer que as mudanças nos hábitos e no saber fazer humanos sejam dados *a priori*, na verdade levam muito tempo e estão relacionados com as mudanças nas formas de pensamento e sentimento enraizados na sociedade, a partir do modo de produção da vida. A preocupação com o meio ambiente, a capacidade em lidar com os diferentes produtos tecnológicos da informática e o livre mercado são exemplos de fenômenos sociais construídos historicamente e transmitidos às gerações mais jovens pelos processos de formação social, quer sejam formais ou não. Nesse sentido, a reprodução bem sucedida dos indivíduos no interior da sociedade ganha papel político na medida em que se torna a chave para a compreensão dos processos de manutenção ou transformação da sociedade. A educação, entendida como processo formativo dos indivíduos que perseguem seus fins próprios, ganha significação política e pode ser dirigida à perenização ou à transformação das relações sociais. Daí sua fundamental importância para a existência humana.

É nessa perspectiva que o método marxiano se mostra essencial para a reflexão acerca das relações entre emancipação humana e educação. Os fundamentos materialistas dialéticos do método dão corpo ao entendimento de que, se é verdadeiro que a educação se constitui como formadora dos indivíduos a fim de viverem em sociedade, é também verdadeiro que a

¹⁸⁴ EAGLETON, T. *Marx Estava Certo*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2012, p. 83.

sociedade, em sua realidade efetiva, é repleta de contradições que não podem ser desprezadas ou idealizadas, mas conhecidas e superadas. Por isso, não basta que o postulado da emancipação seja reduzido à elevação da consciência dos indivíduos. O próprio pensamento está fundado em bases materiais das quais é impossível ser separado, a não ser se não houver mais seres humanos no mundo. O pensar, produto da consciência, só pode ser concebido como processo dialético cuja base é a realidade material, não há expressão do pensamento que não se relacione com o real. Deste modo, os momentos do método marxiano pressupõem e dão consistência à formação humana rica. A investigação e a exposição, embora relativas à economia política, são momentos de apreensão do real e, por isso, são também momentos de apreensão da educação, uma vez que ela é parte da realidade.

3.1 – A Educação a partir do Método Marxiano

3.1.1 Matéria e Pensamento: os fundamentos materialistas do método e a educação

É importante ter clareza sobre a materialidade da realidade quando o tema a ser abordado é a educação, pois esta é, necessariamente, um processo de apreensão da materialidade da vida humana, quer seja pela apropriação dos conhecimentos científicos formalmente transmitidos; ou dos valores, saber fazer, concepções de mundo e crenças informalmente confiados, a partir das relações entre os indivíduos ao longo da história na família, na sociedade civil ou na religião, por exemplo. Em se tratando de uma pesquisa que pretende contribuir para a reflexão a respeito da educação a partir das categorias marxianas do trabalho, da alienação (estranhamento), da emancipação e da política, é importante tecer considerações sobre as fundamentais diferenças existentes entre o materialismo em Marx e o materialismo do qual ele é acusado e ao qual ele mesmo fez duras críticas.

Moraes inicia um de seus textos afirmando que “a matéria em movimento não tem impasses, nem mesmo em sentido metafórico. É no mundo dos viventes que eles ocorrem, notadamente na evolução das espécies orgânicas”¹⁸⁵. Com efeito, a substância, a matéria, antecede e funda a consciência. A matéria é o elemento indispensável para a existência do ser social. É por isso que algumas considerações sobre o materialismo em geral são essenciais para a compreensão de seu significado no método marxiano.

¹⁸⁵ MORAES, João Quartim de. Imperialismo e Guerra. In: PINHEIRO, Milton (org). *A Reflexão Marxista sobre os Impasses do Mundo Atual*. São Paulo: Outras Expressões, 2012, p. 171

As inúmeras formas assumidas pela matéria compõem o complexo conjunto da natureza. Desde a mais corriqueira gota de água, até as mais espetaculares explosões estelares, a matéria apresenta infinitas formas, elaborados temas, compondo a totalidade da existência. Engels, ao falar dos avanços científicos de seu tempo em *Introdução à Dialética da Natureza*, registra a importante característica imanente à matéria, descoberta intuitivamente pelos gregos e empiricamente verificada por seus contemporâneos:

E assim retornamos à concepção que os grandes fundadores da filosofia grega tinham da natureza, desde o menor até o maior, do grão de areia até o Sol, dos protistas até os seres humanos, a eterna ascensão e queda no rio incessante do movimento de mudança da existência. Somente com a diferença substancial de que o que foi uma intuição genial dos gregos é para nós resultado de rigorosa pesquisa científica experimental e, por isso, uma forma muito mais precisa e uma aparência mais clara¹⁸⁶.

A aparente serenidade do universo é enganadora. A transitoriedade é uma constante ineliminável da matéria, embora muitas vezes imperceptível. Os múltiplos fenômenos do universo são as múltiplas formas da matéria em seu eterno movimento, que se constitui como propriedade fundamental e que diz respeito ao processo de interminável transformação. A substância material apresenta uma infinidade de transformações, quer seja ao nível microscópico ou macroscópico; que têm lugar em um lapso de segundo ou que levam centenas de milhares de anos para completarem-se; nas singelas moléculas ou nas imponentes galáxias. A mais monolítica estrutura material é, em si mesma, um complexo devir.

Os fenômenos da natureza, tais como podem ser observados, analisados, compreendidos e transformados são compostos, em sua base primeira, por elementos inorgânicos. É a matéria inorgânica que está na essência de tudo que existe, é o dado primário, o princípio fundante, que se realiza como movimento infindável de transformação proporcionando, no decorrer de bilhões de anos, a constituição dos tijolos básicos da vida: as moléculas de aminoácidos. Os alicerces da vida orgânica são blocos formados por elementos inorgânicos que constituem o complexo primário sobre o qual se elevaram todos os demais. Toda forma de vida, desde as mais básicas, até os organismos complexos, é composta por moléculas inorgânicas. A mais corriqueira reprodução celular é um evento presidido por detalhes finamente calibrados pelos blocos fundamentais da vida.

¹⁸⁶ ENGELS, Friedrich. *Dialektik der Natur – Einleitung*. In: MARX, Karl e ENGELS, Friedrich. *Werke*. Berlin: Dietz Verlag, 1978, Band 20, p. 320. (pp. 311 – 327).

Essas questões gerais do materialismo estão presentes no decorrer da obra e no método de Marx, mas são também características do materialismo vulgar, assim denominado pela rigidez dogmática de suas categorias; pela incompreensão da dialética; pela preponderância da matéria sobre o pensamento. Estes postulados são comuns tanto para os filósofos Iluministas do século XVIII quanto para os empiristas*. É também a partir destes postulados que se construiu uma acusação muito comum feita a Marx, que diz respeito a ele ser um materialista, um reducionista que faz do pensamento e da consciência coisas determinadas pela matéria, reflexos dela. Tal crítica alimenta outra acusação, também comum, ao pensamento marxiano: sendo um materialista, Marx subordinaria todas as relações humanas, toda complexidade subjetiva, à categoria econômica, ou seja, Marx seria um reducionista econômico. Tais críticas contêm em si mesmas os limites de compreensão e de apreensão da obra marxiana, revelando muito mais as suas deficiências do que problemas efetivos em Marx.

O problema com a concepção vulgar do materialismo é considerar que tudo que existe é, fundamentalmente, matéria e, por isso, toda realidade reduz-se a aspectos dessa matéria, particularmente os seres humanos, que seriam meras funções mecânicas dela. Até mesmo o pensamento consistiria no reflexo da matéria no cérebro. Entendida como passiva em relação à matéria, a consciência pode ser fixada como imutável, bem como as relações sociais e, com isto, a própria sociedade pode ser apresentada como organização imutável e, portanto, impossível de ser transformada. No dizer de Lukács, há dois momentos para esse materialismo empirista:

O velho empirismo possuía um caráter ontológico com frequência ingênuo: era ontológico enquanto assumia como ponto de partida o insuperável caráter de ser dos fatos dados; e era ingênuo porque se limitava por princípio a tais datidades imediatas e não se preocupava com as mediações ulteriores, frequentemente deixando de lado até mesmo as conexões ontológicas decisivas. Só no empirismo que nasce sobre uma base positivista ou mesmo neopositivista é que essa ontologia ingênua, acrítica, desaparece para dar lugar a categorias manipulatórias construídas abstratamente¹⁸⁷.

* Não é objetivo deste texto tratar especificamente as concepções e as diferenças entre os Iluministas e os empiristas. Embora sejam fundamentais, há trabalhos importantes que se ocuparam de analisar mais detalhadamente tais diferenças e seus impactos na educação, sob uma perspectiva marxiana. A obra de Gilberto Luiz Alves, *A Produção da Escola Pública Contemporânea*, contém uma interessante e bem documentada discussão sobre as concepções filosóficas, históricas e educacionais dos Iluministas. Os principais pensadores Iluministas são: Diderot, Voltaire, Rousseau e D'Alembert. Já os principais pensadores empiristas são: Locke, Hume, Berkeley e Stuart Mill.

¹⁸⁷ LUKÁCS, György. *Para uma Ontologia do Ser Social I*. Op. Cit. p. 292.

O fundamento desse materialismo vulgar reside na compreensão de que o conhecimento humano é fundado nas percepções, na apreensão dos sentidos em relação à materialidade do mundo. Esta não é uma perspectiva desinteressada politicamente, ao contrário, traz em si interesses de manutenção e justificação do existente ao afirmar que todo conteúdo da mente é necessariamente duplo: *primeiro*, é pelos sentidos que o mundo adentra a consciência e, *segundo*, as ideias não podem existir *a priori*, pois são provenientes das impressões. Como toda impressão é necessariamente parcial, particular, as ideias só podem existir como ideias sobre determinadas impressões especificamente e, portanto, não é possível haver ideias absolutas. Com isto, a coisa sentida e percebida é exatamente aquilo que aparenta imediatamente.

Eagleton esclarece ainda que esta concepção materialista vulgar, presente nos pensadores Iluministas do século XVIII e nos empiristas era considerada por Marx como algo totalmente ideológico, uma vez que se concebia a mente humana como uma folha em branco que recebe impressões sensoriais do mundo material e, a partir de tais impressões, formam suas ideias*. Com isto, os Iluministas acreditavam que, se fossem tais impressões manipuladas de modo a criar um determinado tipo de pensamento, seria possível o progresso racional da humanidade. Eagleton salienta que aqui também não se trata de algo inocente. “As ideias em questão eram aquelas de uma elite de pensadores de classe média defensores do individualismo, da propriedade privada e do livre mercado, bem como da justiça, da liberdade e dos direitos humanos”¹⁸⁸.

A perspectiva dos pensadores Iluministas do século XVIII e dos empiristas não coincide com o pensamento de Marx. O materialismo vulgar é conveniente a uma determinada forma de organização societária, posto que esteja assentado na prosperidade, tema bastante estimado pela burguesia. O materialismo em Marx tem nuances específicas, diferenciando-se de seus antecessores e fundando uma perspectiva que em nada se assemelha ao materialismo atribuído a ele.

* Um exemplo desta concepção é a conclusão a que chega John Locke ao final de sua conhecida obra sobre a educação: “Além disso, eu acho que um príncipe, um aristocrata e o filho de um burguês comuns devem ter diferentes formas de parentalidade. Mas aqui só foram expostos alguns pontos de vista gerais, referindo-se à finalidade principal e aos objetivos da educação, e pensados para o filho de um burguês que, sendo então muito pequeno, eu simplesmente considero como uma folha de papel em branco ou cera que pode ser moldada de acordo com o gosto e estilo de cada um”. LOCKE, John. *Pensamientos sobre La Educación*. Madrid: Ediciones Akal. 1986, p. 275.

¹⁸⁸ EAGLETON, Terry. *Marx Estava Certo*. Op. Cit. p. 109.

Evidentemente, Marx deve à tradição filosófica os fundamentos do seu materialismo, mas refuta energicamente as limitações dos Iluministas em termos de entendimento a respeito da relação entre matéria e pensamento, bem como dos empiristas quanto ao desenvolvimento das teses defendidas pela economia política. Entre elas, está aquela que concebe a vida social como algo regido por leis fixas, naturais, universais e abstratas que persistem ainda hoje. Segundo tal tese, há uma essência humana imutável, egoísta e gananciosa, que só pode ser controlada e devidamente regulada a partir das leis e da organização da sociedade segundo os parâmetros burgueses.

Marx não compactua com essa ideia, ao contrário, demonstra que tal tese não pode sustentar-se, pois a essência humana não é imutável, e o faz a partir da constatação empírica de que é o caráter ativo e criativo do homem que, ao se colocar em metabolismo com a natureza, transforma não só a natureza em objetos para a satisfação de suas carências, mas também a si próprio no processo. É a partir da luta pela existência que o ser humano constrói sua história, pois o faz em sociedade e, portanto, necessariamente transmitindo e recebendo dos demais indivíduos os conhecimentos sobre a natureza e sobre os outros indivíduos sem os quais não seria possível a civilização humana. Na célebre passagem de *O Capital*, Marx esclarece que é pelo trabalho que o homem se põe em relação com a natureza, impulsionando sua própria natureza:

Ele se confronta com a matéria natural como uma potência natural [*Naturmacht*]. A fim de se apropriar da matéria natural de uma forma útil para sua própria vida, ele põe em movimento as forças naturais pertencentes a sua corporeidade: seus braços e pernas, cabeça e mãos. Agindo sobre a natureza externa e modificando-a por meio desse movimento, ele modifica, ao mesmo tempo, sua própria natureza. Ele desenvolve potências que nela jazem latentes e submete o jogo de suas forças a seu próprio domínio¹⁸⁹.

Esta passagem deixa claro que, em Marx, o ser humano não é algo diferente da natureza, mas uma sua potência, que estabelece com ela uma relação recíproca. O ser humano é natureza que adquiriu consciência de si. A diferença fundamental pontuada aqui é a concepção dialética do materialismo, com a qual Marx refuta o materialismo vulgar que toma o ser humano como produto mecânico do meio e a consciência como reflexo ahistórico da realidade. Isto faz do materialismo marxiano algo bem diferente, que rompe com a tradição, conservando, entretanto, sua essência. Harvey analisa esta passagem da seguinte maneira:

¹⁸⁹ MARX, Karl. *O Capital: crítica da economia política*. Op. Cit. p. 255. (WERKE, p. 192).

Não podemos transformar o que se passa ao nosso redor sem transformar a nós mesmos. Inversamente, não podemos transformar a nós mesmos sem transformar o que se passa ao nosso redor. O caráter unitário dessa relação dialética, mesmo que implique uma “exteriorização” da natureza e uma “interiorização” do social, jamais pode ser eliminado. Tal dialética da transformação constante de si mesmo mediante a transformação do mundo, e vice-versa, é fundamental para entendermos a evolução das sociedades humanas, assim como a evolução da própria natureza¹⁹⁰.

Não há para Marx a determinação pura e simples da matéria sobre a consciência; tampouco a submissão do pensamento à imediatez da realidade material, ao contrário, o momento do pensamento e da consciência é o homem estabelecendo com o mundo material (a natureza) uma relação simbiótica, pois só pode permanecer em relação à matéria, sobre ela imprimir suas marcas, na medida em que dela extrair aquilo de que necessita para existir. Este é um pressuposto fundamental no materialismo de Marx: só pode haver pensamento e consciência se existirem seres humanos reais, vivendo vidas reais em um mundo real, e vice-versa. Por isso, indivíduos humanos lutando pela existência é a condição *sine qua non* para a história humana, este pressuposto está sintetizado em *A Ideologia Alemã* da seguinte maneira:

O primeiro pressuposto de toda a história humana é, naturalmente, a existência de seres humanos vivos. O primeiro fato a constatar é, pois, a organização corporal desses indivíduos e, por meio dela, sua relação dada com o restante da natureza. [...] Esse modo de produção não deve ser considerado meramente sob o aspecto de ser a reprodução da existência física dos indivíduos. Ele é, muito mais, uma forma determinada de sua atividade, uma forma determinada de exteriorizar sua vida, um determinado *modo de vida* desses indivíduos. Tal como os indivíduos exteriorizam sua vida, assim são eles. O que eles são coincide, pois, com sua produção, tanto com *o que* produzem como também o *modo como* produzem. O que os indivíduos são, portanto, depende das condições materiais de sua produção¹⁹¹.

O pensamento toma forma no processo de transformar o mundo existente em coisas que não existiam antes ou de reordenar esse mesmo mundo material, atribuindo-lhe funções que não existem em sua fenomenalidade natural. O pensamento é gestado a partir das

¹⁹⁰ HARVEY, David. *Para Entender o Capital*. São Paulo: Boitempo, 2013, p. 114

¹⁹¹ MARX, Karl e ENGELS, Friedrich. *A Ideologia Alemã*. Op. Cit. p. 87. (WERKE, p. 20-1). Grifos do autor.

necessidades corporais humanas. “Pode-se afirmar, então, que o pensamento é uma necessidade material”¹⁹². Prossegue Eagleton:

O materialismo para Marx significava partir do que, de fato, são os seres humanos em lugar de partir de algum ideal nebuloso ao qual pudéssemos aspirar. Somos, para início de conversa, uma espécie de seres corpóreos, práticos e materiais. Qualquer outra coisa que fôssemos, ou pudéssemos ser, teria de derivar desse fato fundamental¹⁹³.

A explicação de Eagleton dá fundamento ao ponto de partida do método em Marx: o filósofo alemão parte do fato real existente. Mas, partir do fato real é também característico do materialismo vulgar, desde o empirismo até o positivismo. Contudo, Marx não parte do fato real existente da mesma maneira que o materialismo vulgar, para ele, não se deve partir de uma realidade dada, nem de ideias fictícias, hipostasiadas, mas de uma construção real a partir do real. A consciência humana resulta da interação entre o ser carente e a natureza. É no envolvimento inevitável do ser humano com a natureza que se torna possível a transformação da matéria em algo que satisfaça as carências. Ao mesmo tempo em que a natureza estabelece o humano, ela é também o reconhecimento do trabalho realizado. Por isso, para Marx, o fato real é o próprio ser humano. Qualquer tipo de análise que se baseie em uma perspectiva marxista deve ter clareza de que os seres humanos como realmente são é um dado material e dialético, pois, para ser, o humano necessita sua complexidade física e necessita reproduzir suas condições de existência, portanto, necessita ser histórico e social. Nas palavras de Marx:

O indivíduo produzindo em sociedade – por isso, o ponto de partida é naturalmente, a produção dos indivíduos socialmente determinada. O caçador e o pescador, singulares e isolados, pelos quais começam Smith e Ricardo, pertencem às ilusões desprovidas de fantasia das robinsonadas do século XVIII, ilusões que de forma alguma expressam, como imaginam os historiadores da cultura, simplesmente uma reação ao excesso de refinamento e um retorno a uma vida natural mal entendida. Da mesma maneira que o contrato social de Rousseau, que pelo contrato põe em relação e conexão sujeitos por natureza independentes, não está fundado em tal naturalismo. Essa é a aparência, apenas a aparência estética das pequenas e grandes robinsonadas¹⁹⁴.

¹⁹² EAGLETON, Terry. *Marx Estava Certo*. Op. Cit. p. 113.

¹⁹³ Ibid. p. 109.

¹⁹⁴ MARX, Karl. *Grundrisse*. São Paulo: Boitempo; Rio de Janeiro: Editora da UFRJ; 2011, p. 39. Ver também: MARX, Karl: Einleitung zu den „Grundrissen der Kritik der Politischen Ökonomie”. In: MARX, Karl e ENGELS, Friedrich. *Werke*. Berlin: Dietz Verlag, 2005, p. 19.

Tomando como ponto de partida o indivíduo produzindo socialmente, portanto, produzindo de forma determinada, Marx rejeita o sujeito fixo e isolado, desencarnado e distante do mundo. Para ele, o objeto do conhecimento jamais é fixo e determinado, pois é produto da atividade histórica. Com isto, o filósofo alemão demonstra que até mesmo o modo como se dá o conhecimento do objeto não pode ser isolado. Até mesmo o sujeito cognoscente deve ser entendido como uma prática social e histórica e, exatamente por ser histórico (encarnado, material), tanto o sujeito cognoscente quanto o objeto do conhecimento podem ser transformados. Em seus *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, afirma Marx:

Portanto, o caráter *social* é o caráter universal de todo o movimento; *assim como* a sociedade mesma produz o *homem* enquanto *homem*, assim ela é *produzida* por meio dele. A atividade (*Tätigkeit*) e a fruição, assim como seu conteúdo, são também os *modos de existência* segundo a atividade *social* e a fruição *social*. A essência *humana* da natureza está, em primeiro lugar, para o homem *social*; pois é primeiro aqui que ela existe para ele na condição de *elo* com o *homem*, na condição de existência sua para o outro e do outro para ele; é primeiro aqui que ela existe como fundamento da sua própria existência *humana*, assim como também na condição de elemento vital da efetividade humana. É primeiro aqui que sua existência *natural* se lhe tornou a sua existência *humana* e a natureza [se tornou] para ele o homem. Portanto, a *sociedade* é a unidade essencial completada (*vollendete*) do homem com a natureza, o naturalismo realizado do homem e o humanismo da natureza levado a efeito¹⁹⁵.

Pensamento e consciência só podem existir em relação com a natureza, que, não obstante, é o objeto do pensamento e da consciência. Somente como ser social, ou seja, como ser que produz sua existência em cooperação com os outros seres humanos, é que o homem pode tornar-se um ser que pensa. O elo entre o homem e a natureza é, desde o início, social, porque o pensamento é uma necessidade material que se desenvolve na relação com o mundo material. Isto porque, para pensar, é preciso pensar sobre alguma coisa, o pensamento demanda o outro (o objeto), e é a natureza, a matéria em movimento, o outro do pensamento e da consciência humana.

O homem só existe como ser social quando atua sobre o fundamento de sua existência. Atuando, o pensamento e a consciência são transformadores da sua própria situação, pois é na atividade (*Tätigkeit*) que o ser humano altera a matéria natural. Qualquer instrumento produzido é uma extensão de si, uma potencialização de seu corpo e, portanto, uma expansão de sua consciência. É a partir do processo da vida real que se representa o desenvolvimento

¹⁹⁵ MARX, Karl. *Manuscritos Econômico-Filosóficos*. Op. Cit. p. 106. (WERKE, p. 506). Grifos do autor.

dos reflexos e suas repercussões. As ideias não podem ser transpostas aprioristicamente, pois são expressões das condições reais da vida. Este é um pressuposto histórico que dá ao ser humano um estatuto criativo e prático, o ser humano é, para Marx, ser ativo diante do mundo que, somente por sua atividade produtiva cria as condições de sua existência, sua história.

O fundamento das ideias reside no fato de que a consideração de um assunto não pode ser desprovida de pressupostos, e os pressupostos do método de Marx são os seres humanos inseridos em um contexto. Não há ser humano isento das determinações que dão sentido à sua existência. A anterioridade do ser em relação à consciência é um fato histórico incontornável, que remete às questões educacionais quando demanda da consciência a apreensão da anterioridade histórica a fim de atuar e transformar o presente. Para Marx, este é um pressuposto fundamental:

Esse modo de considerar as coisas não é isento de pressupostos. Ele parte de pressupostos reais e não os abandona em nenhum instante. Seus pressupostos são os homens, não em quaisquer isolamento ou fixação fantásticos, mas em seu processo de desenvolvimento real, empiricamente observável, sob determinadas condições. Tão logo seja apresentado esse processo ativo de vida, a história deixa de ser uma coleção de fatos mortos, como para os empiristas ainda abstratos, ou uma ação imaginária de sujeitos imaginários, como para os idealistas¹⁹⁶.

Também nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos*¹⁹⁷, Marx expressa tal pressuposto quando considera que o homem enquanto homem é o indivíduo que tem sua atividade e fruição como atividade e fruição sociais. Somente assim a existência humana é efetiva, somente como atividade e fruição social o indivíduo confirma-se como indivíduo humano. Evidentemente, a existência efetiva humana do indivíduo deve ter como fundamento a internalização do acúmulo histórico que precede a existência individual. Caso não seja capaz de internalizar a linguagem, por exemplo, o indivíduo fica de todo impossibilitado de expressar sua subjetividade. Portanto, a atividade e a fruição individuais de modo algum contrariam ou antagonizam a atividade e a fruição sociais, porque não são imediatamente individuais e tampouco imediatamente sociais. A externalização é a confirmação da mediação social que, internalizada pelo indivíduo, exprime sua singularidade, sua diferença em relação aos demais. Tal diferença só pode ser efetiva socialmente. Nesta direção, reflete Eagleton:

¹⁹⁶ MARX, Karl e ENGELS, Friedrich. *A Ideologia Alemã*. Op. Cit. p. 94-5. (WERKE, p. 27).

¹⁹⁷ Cf. MARX, Karl. *Manuscritos Econômico-Filosóficos*. Op. Cit. p. 107. (WERKE, p. 538).

Assim, em certo sentido a consciência é sempre, de alguma forma, “tardia”, como a razão é tardia numa criança. Antes que sequer cheguemos a refletir, estamos sempre situados em um contexto material, e nosso pensamento, por mais abstrato e teórico que pareça, é moldado essencialmente por esse fato¹⁹⁸.

As ideias, produtos do pensamento, não podem ser autônomas, pois o pensamento não é independente das condições materiais. As bases do pensamento só podem ser compreendidas a partir da objetividade material. Em primeira instância, o pensamento é a expressão da realidade material. Esta realidade possui uma essência, que só pode ser explicitada quando o pensamento vai além da fenomenalidade da matéria, somente possível quando a matéria é considerada em seu processo eterno de transformação, de contradição, de devir. “Pensar e ser são, portanto, certamente *diferentes*, mas [estão] ao mesmo tempo em *unidade mútua*”¹⁹⁹.

A história humana consiste na ação intencional sobre a natureza a fim de retirar-lhe e transformar os seus elementos em coisas que satisfaçam as carências humanas. Neste processo, nem natureza, nem ser humano, emergem da mesma maneira como iniciaram o processo, ambos transformam-se. Por ser necessário ao ser humano transformar o mundo à sua volta, tornou-se necessário pensar:

Se a natureza simplesmente despejasse seus tesouros pujantes em nossas bocas agradecidamente abertas, ou se (tomara não) apenas precisássemos comer uma vez na vida, talvez não carecêssemos pensar. Em vez disso, poderíamos simplesmente ficar deitados e nos divertir. Mas a natureza, infelizmente, é bem mais sovina do que isso, e o corpo humano é assolado por desejos que precisam ser sempre satisfeitos²⁰⁰.

É por isso que a sociedade não pode ser defrontada com o indivíduo como uma abstração, as “robinsonadas” às quais Marx se refere dizem respeito exatamente à perspectiva materialista vulgar, considerada por ele como abstrata. A externalização da existência humana só pode ser efetiva como externalização do indivíduo, como ação do indivíduo a partir da reconstrução da realidade no pensamento. Portanto, o indivíduo só é para si na relação com a natureza e com os demais indivíduos. Com a natureza porque, embora ser natural, o indivíduo precisa ultrapassar sua própria natureza, o que significa não ser mais identificado com as

¹⁹⁸ EAGLETON, Terry. *Marx Estava Certo*. Op. Cit. p. 114.

¹⁹⁹ MARX, Karl. *Manuscritos Econômico-Filosóficos*. Op. Cit. p. 108. (WERKE, p. 539). Grifos do autor.

²⁰⁰ EAGLETON, Terry. *Marx Estava Certo*. Op. Cit. p. 122.

determinações naturais. Em certo sentido, o indivíduo é mais humano quanto mais se distancia de seu ser natural e distancia-se deste através das objetivações provenientes de sua atividade vital. É quando sai de si em sua ação sobre o mundo natural, imprimindo-lhe a marca humana e retornando a si como ser transformado e transformador, que o indivíduo diferencia-se do seu ser natural, permanecendo, contudo, um ser de natureza.

Mas tal condição só é possível na medida em que o indivíduo se relaciona com os demais indivíduos. A atividade consciente da objetivação só pode se efetivar na relação que os indivíduos estabelecem entre si. A fruição dos sentidos só tem significado quando se apresenta como relação entre a fruição dos diferentes indivíduos. A própria atividade humana consciente só pode ser consciente na relação social que inventa a mediação da linguagem, instrumento compartilhado, ensinado, aprendido, transformado e transformador da realidade humanizada. O mais elevado pensamento é, portanto, uma relação social que criou seu significado. Até para ser solitário, o indivíduo precisa do outro indivíduo. A sociedade se torna, então, órgão humano quando é apreendida como um órgão corporal individual. Na formulação de Marx:

Da mesma maneira, os sentidos e o espírito do outro homem se tornaram a minha *própria* apropriação. Além destes órgãos imediatos forma-se, por isso, órgãos *sociais*, na *forma* da sociedade, logo, por exemplo, a atividade em imediata sociedade com outros, etc., tornou-se órgão da minha *externação de vida* e um modo da apropriação da vida *humana*²⁰¹.

O indivíduo, então, só pode ser indivíduo para si a partir da necessária condição de existir em relação com os demais indivíduos e com a natureza. É nesta relação que tanto os sentidos naturais do indivíduo são humanizados quanto os sentidos sociais são apreendidos como a própria externação da vida humana. A atividade humana que se torna, tão logo seja externada, uma relação social, transforma os sentidos físicos dos seres humanos em sentidos sociais, teóricos, expressivos da vida humana. Do mesmo modo, tão logo o indivíduo participa da atividade humana, internaliza os sentidos sociais como parte de si, como integrante da totalidade do corpo humano.

A objetivação da essência humana como atividade teórica e prática indica que, para dar um sentido humano ao mundo, foi preciso que os indivíduos, atuando coordenadamente, humanizassem os próprios sentidos físicos que, então, deixam de ser sentidos meramente

²⁰¹ MARX, Karl. *Manuscritos Econômico-Filosóficos*. Op. Cit. p. 109. (WERKE, p. 540). Grifos do autor.

físicos, passando a apreender a realidade também como sentidos teóricos. Deste modo o mundo material é abstraído em teoria que busca aprofundar o conhecimento sobre a realidade e a teoria retorna ao mundo material para desvendar-lhe a essência, mas também para testar-se no cotejamento com o real, para modificar-se na medida em que a realidade desnuda-se e apresenta novas formas, novos elementos, novas possibilidades de sentido humanizado para os sentidos humanos.

Cada uma das descobertas e cada nova possibilidade de conhecimento que se abre aos sentidos humanos é uma nova conquista humana que, quando não está disponível a todos os indivíduos, torna-se fator de desigualdade, de estranhamento, de brutalização e limitação dos sentidos humanos. É por isso que as conquistas humanas não podem ser identificadas com a mera vontade, pois esta é necessariamente determinada não só pelas condições impostas pela natureza, mas também pelo desenvolvimento das forças produtivas criadas pela humanidade. Portanto, o indivíduo só pode ser indivíduo para si na medida em que apreende em si as conquistas humanas ao longo da história, desde a linguagem que necessita aprender para comunicar-se até os mais avançados contributos das ciências e da tecnologia.

A história, então, consiste na constante tensão dialética entre as carências humanas e suas condições objetivas de satisfazê-las transformando e reordenando a natureza. A história humana é um fato material, não uma construção da razão ou uma casualidade proporcionada pela percepção imediata da matéria. A satisfação das carências e a consequente produção de novas carências é a própria história e, conforme Eagleton, é o que chamamos de espírito, porque o espírito humano não é desencarnado. Desde a elevação do espírito pela arte até a política, que pode exprimir o que de melhor ou pior há no humano, a história é a efetivação da base material do espírito humano.

Antes que possamos pensar, precisamos comer, e a palavra “comer” leva à questão de todo um modo de produção social. Também precisamos nascer, e a palavra nascer leva à seara dos laços de sangue, da sexualidade, do patriarcado, da reprodução sexual e daí por diante. Antes que cheguemos a refletir sobre a realidade, já estamos envolvidos com ela de forma prática e emocional, e nosso raciocínio acontece dentro de tal contexto²⁰².

Não há precedência da consciência sobre a realidade, porque só pode haver consciência inserida em um contexto, e isto significa que o mundo exterior contém a

²⁰² EAGLETON, Terry. *Marx Estava Certo*. Op. Cit. p. 119.

consciência, que pode, por sua vez, compreendê-lo, transformá-lo, reordená-lo e, ainda assim, permanecer como conteúdo dele. O ser humano não pode começar a pensar a partir do nada e nem seu pensamento pode ser mero reflexo da substância material, mas, na medida em que é consciência do mundo, é já um poder material. A teoria não é apenas teoria, mas um modo de filiação ao mundo e, como produção material do homem, é também instrumento de transformação da realidade.

É assim que Marx entende o pensamento: uma teoria é, necessariamente, a reconstrução do real pelo pensamento que, ao reconstruí-lo, é capaz de compreendê-lo, desvendar-lhe a essência e transformá-lo. Portanto, ao descrever o mundo como ele realmente é, ela não se limita e nem parte da consciência pura e simples, mas oferece um instrumento que se constitui como um passo para a transformação da insatisfatória realidade existente em direção a uma situação mais desejável. Em *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel – Introdução*, texto já analisado neste trabalho, Marx trata dessa questão ao afirmar que “a teoria só é efetivada num povo na medida em que é a efetivação de suas necessidades”²⁰³.

Esta não é uma declaração de que a consciência seja um reflexo passivo da realidade, mas de que a consciência é determinada pela existência social que é, necessariamente, produção social que satisfaz carências e cria outras tantas. Mas este é um aspecto inicial do pensamento. A complexificação dos modos de produção ao longo da história tornou o pensamento bem mais independente de sua fundação, criando a cultura. As formas mais elevadas de raciocínio, os conceitos formais, como o direito, a política, a educação, etc., são, em última instância, determinados pela realidade social. As relações de produção determinam a existência das instituições sociais. A produção dessas instituições pode parecer distante da materialidade, mas só existem pela afirmação ou negação dessa materialidade. Na síntese de Eagleton: “Seria estranho topar com uma sociedade feudal pujante na qual a maioria das ideias em circulação fosse fortemente antifeudalista”²⁰⁴.

Em Marx, o pensamento é uma necessidade material e as carências corporais do ser humano moldam seu modo de pensar. A satisfação das carências e a consequente produção de novas carências é a própria história, que demanda o pensamento. Pensar é uma necessidade material que pressupõe o ser social ativo e criativo e, necessariamente, uma organização social que permita a transmissão dos conhecimentos acumulados às gerações mais jovens. Por isso, a história humana seria virtualmente impossível se a unidade dialética da transformação

²⁰³ MARX, Karl. *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*. Op. Cit. p. 152. (WERKE, p. 386).

²⁰⁴ EAGLETON, Terry. *Marx Estava Certo*. Op. Cit. p. 124.

recíproca entre humano e natureza não fosse acompanhada pela transmissão, às gerações mais jovens, das conquistas efetivadas pelas gerações anteriores.

A transmissão dos conhecimentos acumulados para as gerações mais jovens é a efetivação do homem transcendendo a si mesmo. Isto significa que, pelo trabalho, o ser humano (encarnado, corpo que é) produz, em metabolismo com a natureza, as extensões de si que lhe possibilitam voar, ir aos abismos abissais, conhecer as manifestações microscópicas da vida e os majestosos eventos astronômicos. Na síntese de Marx:

É verdade que também o animal produz. Constrói para si um ninho, habitações, como a abelha, o castor, a formiga, etc. No entanto, produz apenas aquilo de que necessita imediatamente para si ou para sua cria; produz unilateral[mente], enquanto o homem produz universal[mente]; o animal produz apenas sob o domínio da carência física imediata, enquanto o homem produz mesmo livre da carência física, e só produz, primeira e verdadeiramente, na [sua] liberdade [com relação] a ela; o animal só produz a si mesmo, enquanto o homem reproduz a natureza inteira; [no animal] o seu produto pertence imediatamente ao seu corpo físico, enquanto o homem se defronta livre[mente] com o seu produto. O animal forma apenas segundo a medida e a carência da species à qual pertence, enquanto o homem sabe produzir segundo a medida de qualquer species, e sabe considerar, por toda a parte, a medida inerente ao objeto; o homem também forma, por isso, segundo as leis da beleza²⁰⁵.

Por produzir primeira e verdadeiramente livre da carência física, o ser humano é capaz de produzir para além da sobrevivência imediata, transcendendo a si mesmo quando faz a própria história em unidade mútua com a natureza, e, com isto, podendo ir ao passado e conhecer as conquistas humanas, transformar o presente a partir do conhecimento do passado e projetar o futuro sabendo das transformações do presente. O materialismo de Marx concebe o humano como ser ativo, criativo e em unidade com a natureza e, por isso, capaz de transcender a si próprio na arte, na história, na filosofia, na educação, etc.

Para a educação, o materialismo de Marx traz contribuições importantes, pois reconhece a história como uma construção humana concretizada a partir do metabolismo entre homem e natureza. A transformação da substância material não pode ser reiniciada a cada geração, é preciso que o “rio incessante do movimento de mudança” seja transmitido, aprendido, reconstruído e transformado. Para tanto, processos educacionais são essenciais a cada momento histórico. Com isto, negam-se as abstrações que pretendem ver na história uma construção alheia às necessidades materiais humanas. Uma perspectiva marxiana da educação

²⁰⁵ MARX, Karl. *Manuscritos Econômico-Filosóficos*. Op. Cit. p. 85. (WERKE, p. 517).

deve retomar, a partir do materialismo de Marx, a história como fio condutor das conquistas humanas, Childe recupera esta questão quando esclarece:

O inventor do telégrafo já tinha à sua disposição um corpo de conhecimento tradicional, acumulado desde as épocas pré-históricas, até a produção e transmissão da eletricidade. Assim, muito antes, o inventor do navio a vela já havia aprendido a construir a canoa escavada no tronco de árvore, e a navegar com ela, e a manufaturar uma esteira ou tecer. Ao mesmo tempo, os novos movimentos necessários para fazer funcionar o telégrafo e o barco a vela terão de ser ensinados, tão logo o invento se generalize. As regras adequadas serão acrescentadas à tradição social, a fim de serem aprendidas pelas gerações subsequentes²⁰⁶.

A transcendência de si é um aspecto fundamental para a educação, uma vez que só é possível ao homem transcender a si próprio se houver, na organização social, um processo de transmissão do acúmulo de conhecimentos produzidos a partir do metabolismo do homem com a natureza. Isto significa compreender que, sem o reconhecimento do processo histórico como norteador do desenvolvimento humano, não é possível pensar em uma educação que contribua efetivamente para a emancipação humana. Na perspectiva do materialismo de Marx, em que o homem é ativo e criativo; em que sua atividade e fruição são sociais; em que a produção é também transformação de si e do mundo natural do qual é parte integrante; a educação é constituída como a guardiã do acúmulo histórico da humanidade por ser processo histórico de reprodução social do ser humano.

3.1.2 As Bases Reais do Pensamento: a crítica marxiana ao idealismo especulativo

Um aspecto importante do método de Marx é a sua concepção da dialética. Por um lado, o movimento incessante de mudanças demanda a transmissão, a aprendizagem, a reconstrução e a transformação histórica e, por outro, é preciso que haja uma teoria capaz de expressar a materialidade histórica do homem como ser ativo e criativo. Tal teoria não pode tomar o sujeito independentemente de suas condições objetivas, das determinações imanentes à realidade e, portanto, deve ser capaz de revelar o movimento histórico do fazer humano. Netto, ao explicar o que significa teoria para Marx, escreve que “a teoria é o movimento real

²⁰⁶ CHILDE, Gordon. *A Evolução Cultural do Homem*. Op. Cit. p. 45.

do objeto transposto para o cérebro do pesquisador – *é o real reproduzido e interpretado no plano ideal (do pensamento)*”²⁰⁷.

Para Netto, em Marx as manifestações espirituais do homem não podem ser concebidas isoladamente, como construções independentes, mas em relação necessária com o real. Esta tese, simples em sua formulação, traz em si o cerne da crítica de Marx ao método especulativo. Ao entender o homem como ser ativo e criativo, produto e produtor da própria história, Marx não se coloca apenas em oposição ao materialismo vulgar, mas também às perspectivas subjetivistas advindas da filosofia idealista.

Essa oposição materializa-se na crítica de Marx ao idealismo hegeliano, significando seu rompimento com a totalidade da construção especulativa. O filósofo alemão é herdeiro confesso da filosofia hegeliana, mas é também seu crítico mais tenaz. A dialética hegeliana é a dialética do pensamento puro e, para Marx, o pensamento puro é a inversão do real, portanto, ao mesmo tempo em que não podia aceitar a dialética hegeliana, especulativa e idealista, Marx tampouco podia dela desembaraçar-se. O resultado do embate de Marx com Hegel é a inversão da filosofia hegeliana que, para Lukács, impacta em consequências importantes para a própria dialética enquanto tal:

E isso porque a separação e confusão entre sujeito e predicado, a hipóstase de determinações predicativas em substâncias que supostamente existem por si mesmas, não aparece apenas no idealismo em sua versão hegeliana. Manifesta-se sob outra forma também em Platão, ou seja, na hipóstase do *eidos* em um lugar transcendente situado para além da realidade, bem como, numa forma igualmente diversa, isto é, numa acepção subjetivista, em Kant, para quem as categorias do mundo real (causalidade, multiplicidade, etc), separadas da matéria da qual são as determinações mais gerais, aparecem como “conceitos puros do entendimento”²⁰⁸.

No movimento da crítica à filosofia hegeliana, Marx elabora uma crítica do idealismo em geral, expondo suas mais fundamentais contradições. A inversão da filosofia hegeliana apresenta-se, então, como a única via possível para uma abordagem do real que não coloca o sujeito no lugar do predicado e o predicado no lugar do sujeito, e essa inversão implica adotar uma postura materialista. Não se trata, para Marx, de uma decisão individual apenas, mas da constatação de que a dialética hegeliana justifica não somente o Estado burguês, mas também

²⁰⁷ NETTO, José Paulo. *Introdução ao Estudo do Método de Marx*. São Paulo: Expressão Popular, 2011, p. 21. Grifos do autor.

²⁰⁸ LUKÁCS, György. *O Jovem Marx e Outros Escritos de Filosofia*. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 2009, p. 148-9. Grifo do autor.

os privilégios de nascimento e a estratificação em classes sociais, “pelo caráter contraditório de sua tendência apologética, que via a ‘auto-realização’ (sic) final da ideia como sendo o Estado capitalista moderno”²⁰⁹.

A estrutura da sociedade resulta daquilo que os indivíduos são na realidade e não daquilo que aparentam ser. Este é um fator que diferencia Marx do modo idealista de considerar a essência humana. Para o autor alemão, a essência humana não é estática ou isolada das condições materiais de existência, tampouco é a elas submissa ou por elas determinada. O pressuposto fundamental neste modo marxiano de analisar a realidade são os homens reais, que vivem vidas reais, sob condições reais que nunca os abandonam:

A produção de ideias, de representações, da consciência, está, em princípio, imediatamente entrelaçada com a atividade material e com o intercâmbio material dos homens, com a linguagem da vida real. O representar, o pensar, o intercâmbio espiritual dos homens ainda aparecem, aqui, como emanção direta de seu comportamento material. O mesmo vale para a produção espiritual, tal como ela se apresenta na linguagem da política, das leis, da moral, da religião, da metafísica etc. de um povo²¹⁰.

Marx e Engels expõem a construção da essência humana a partir de sua base material, elaborando o fundamento materialista dialético do ser consciente e histórico. Imaginar que seja a consciência a única criadora das relações humanas é imaginar que o espírito seja autossuficiente, é tirar o ser humano de sua relação metabólica com a natureza e com os demais seres humanos. Para além do que os homens pensam de si mesmos, é preciso compreender como eles são na realidade; e nenhuma realidade pode ser compreendida sem que haja uma ação prática do homem. O conhecimento e a consciência só podem se desenvolver a partir da ação prática que obriga o ser humano a conceituar o real.

O método marxiano não é, nem poderia ser, produto da inspiração subjetiva de seu autor. Tampouco poderia constituir-se como uma construção aligeirada, eclética e imediata. Na verdade, o desenvolvimento do método marxiano perpassa várias de suas obras, posto que a inversão da filosofia hegeliana só se coloca como uma necessidade efetiva na medida em

²⁰⁹ MÉSZÁROS, István. *Filosofia, Ideologia e Ciência Social*. São Paulo: Boitempo, 2008, p. 130.

²¹⁰ MARX, Karl e ENGELS, Friedrich. *A Ideologia Alemã*. Op. Cit. p. 93-4. (WERKE, p. 26).

que Marx se apropria da economia política. Os *Manuscritos Econômico-Filosóficos de 1844* formam a base primeira para este desenvolvimento*. Nas palavras de Lukács:

Embora economia e filosofia sejam tratadas separadamente nos *Manuscritos*, as duas críticas se iluminam reciprocamente, antes de mais nada porque Marx sublinha com ênfase a situação histórica similar destas duas orientações clássicas, já que reconheceu a expressão burguesa ideologicamente mais elevada da sociedade capitalista com todas as suas contradições²¹¹

Na medida em que Marx notava a necessidade das categorias da dialética para desvendar a economia política burguesa, também se convencia de que a dialética, em sua versão hegeliana, permanecia aprisionada no movimento do pensamento puro. Por isso, os *Manuscritos* ocupam lugar de destaque no desenvolvimento do método. A dialética hegeliana justificava as conclusões da economia política clássica, por não se dirigir à existência efetiva do homem. Diz Marx:

Mas na medida em que Hegel apreendeu a negação da negação – conforme a relação positiva que nela reside, como a única e verdadeiramente positiva, e conforme a relação negativa que nela reside, como o ato unicamente verdadeiro e como o ato de auto-acionamento de todo ser – , ele somente encontrou a expressão *abstrata, lógica, especulativa* para o movimento da história, a história ainda não *efetiva* do homem enquanto um sujeito pressuposto, mas em primeiro lugar *ato de produção, história da geração* do homem²¹².

A dialética é a chave para a compreensão das relações sociais ao longo da história, mas somente quando tomada a partir da produção da vida real, ou seja, a partir do movimento da vida real. Marx entende haver dois erros na dialética hegeliana: Em primeiro lugar, a apreensão de Hegel da essência estranhada humana como movimento puro do pensamento que termina com o saber absoluto. Toda história e toda exteriorização não passam, portanto, da produção do pensar puro e todo estranhamento consiste na oposição entre o pensar puro e a efetividade sensível. Em segundo lugar, o espírito como verdadeira essência do homem. Se, por um lado, o conhecimento da essência espiritual do homem requer que a consciência

* É verdade que a crítica à filosofia hegeliana já está presente em obras como *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*, entretanto, a crítica da filosofia e da dialética hegelianas feita sobre bases particularmente materialistas aparece pela primeira vez nos *Manuscritos*.

²¹¹ LUKÁCS, György. *O Jovem Marx e Outros Escritos de Filosofia*. Op. Cit. p. 181.

²¹² MARX, Karl. *Manuscritos Econômico-Filosóficos*. Op. Cit. p. 118-9. (WERKE, p. 570). Grifos do autor.

humana seja sensivelmente humana, por outro, as obras humanas são tidas como essencialmente espirituais. O Estado, a sociedade e tudo mais são essencialmente espirituais.

Em sua versão especulativa, a dialética não responde às questões da realidade histórica. O objeto apropriado pelo pensamento teria de ser analisado como princípio, como sujeito do pensamento, e não mais como seu predicado. O apropriar-se do objeto não pode ter como princípio a consciência de si hipostasiada, mas o real em sua materialidade e complexidade. Para Marx, é preciso superar o objeto da consciência, pois a objetividade abstrata não corresponde à essência humana, uma vez que o objeto a ser reapropriado pela consciência não é unilateral, ele não retorna simplesmente à consciência, mas precisa ser desvendado, desbravado pelo pensamento.

Eis uma contribuição fundamental para a educação em uma perspectiva marxiana. A exterioridade é o objeto da consciência, que deve ser apropriado pelo pensamento, interiorizado. O objeto é, antes de tudo, o próprio ser humano exteriorizado e, portanto, é objeto posto ao vir a ser do homem. Tanto para Marx quanto para Hegel, o homem em questão é o indivíduo moderno. Mas é em Marx que o homem é entendido como ser que se exterioriza como subjetividade essencialmente objetiva e que se confirma em sua atividade e no produto dessa atividade, portanto, como ser cuja essência é histórica.

O ser objetivo atua objetivamente e não atuaria objetivamente se o objetivo não estiver posto em sua determinação essencial. Ele cria, assenta apenas objetos, porque ele é apenas assentado mediante esses objetos, porque é, desde a origem, *natureza*. No ato de assentar não baixa, pois, de sua “pura atividade” a um *criar* do *objeto*, mas sim seu produto *objetivo* apenas confirma sua atividade *objetiva*, sua atividade enquanto atividade de um ser natural objetivo²¹³.

Como ser histórico, o objeto da consciência do homem é, para Marx, externo ao indivíduo, enquanto que para a filosofia hegeliana esse objeto é a própria consciência de si. Com esta inversão, Marx põe fora do indivíduo aquilo que Hegel havia localizado dentro; estabelece como externo aquilo que a dialética hegeliana havia dado como interno e vê como extrínseco ao homem o sentido de suas possibilidades e capacidades. A satisfação das carências só pode ser efetivada a partir da exterioridade da natureza. As carências são as confissões do corpo de que as possibilidades e capacidades humanas são exteriores ao

²¹³ Ibid, p. 126-7 (WERKE, p. 577). Grifos do Autor.

indivíduo. A natureza fora de si, independente, é o objeto do qual o ser deve se apropriar e integrar a si, ao seu corpo, como manifestação e confirmação de vida do próprio ser.

Um ser que não tenha sua natureza fora de si não é nenhum ser *natural*, não toma parte na essência da natureza. Um ser que não tenha nenhum objeto 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, seu ser não é nenhum [ser] objetivo²¹⁴.

Um ser, então, que não encontre a realização e a confirmação de si como manifestação de vida na exterioridade, na natureza e nos objetos externos a ele e dele independentes, é um não ser, não existe. O humano só pode existir, como ser sensível, se os objetos que confirmam sua vida forem externos a ele, quando as pulsões que o confirmam como ser dotado de poderes e faculdades existirem fora dele, quando os objetos externos a ele se constituírem como objetos de sua necessidade. O indivíduo só confirma sua existência na exteriorização de objetos reais, cada objeto externo a ele é uma confirmação de sua própria existência.

Neste ponto reside a inversão materialista de Marx em relação à filosofia e à dialética hegelianas. O ser único, conforme o entendimento marxiano, não tem um objeto fora de si e, portanto, não pode existir. A partir do momento em que se admite o ser único, é preciso admitir este ser como outro de si mesmo, como realidade diferente de si, tornando-se objeto de si mesmo. Em Marx um ser que não é objeto de outro ser supõe a inexistência do ser. Na síntese de Costa: “Vê-se que Marx procura centrar sua posição no reconhecimento do ser enquanto objetividade sensível afirmando, no entanto, que na vida humana o caráter relacional da objetividade se transforma em motor que a impulsiona à atividade”²¹⁵.

Um ser não objetivo, então, é apenas um não existente. Só é verdadeiro o ser para o qual o objeto está fora de si, o ser obrigado a relacionar-se com o objeto efetivo confirma-se como ser efetivo. O caráter relacional é a negação do objeto fora de si, seja esse objeto uma coisa ou o outro indivíduo, na negação o ser se confirma, se distingue e se efetiva como ser carente, padecente. A negação do objeto exterior pelo ser sensível só pode ser gesto de sofrimento porque significa perder-se de si a fim de retornar a si como ser transformado. “Ser

²¹⁴ Ibid, p. 127 (WERKE, p. 578). Grifos do Autor.

²¹⁵ COSTA, Mônica H. M. da. A Exteriorização da Vida nos Manuscritos Econômico-Filosóficos de 1844. In: *Ensaio AD Hominem*. São Paulo: Estudos e Edições AD Hominem; nº 1 Tomo IV, 2001 (pp. 165 – 214), p. 168.

sensível, isto é, ser efetivo, é ser objeto do sentido, ser objeto *sensível*, e, portanto, ter objetos sensíveis fora de si, ter objetos de sua sensibilidade. Ser sensível é ser padecente”²¹⁶.

O pensar não pode ser uma efetividade em si mesmo, não pode ser pensar para si mesmo e não pode ser também pensar unicamente para fora de si. O pensar necessita dos sentidos para captar a realidade que é, por sua vez, realidade humana, pois já foi tocada e transformada historicamente pelo ser humano. Os objetos dos sentidos humanos são, ao mesmo tempo, herança histórica e devir, passado e futuro, permanência e transformação. A fixação da individualidade só existe como fixação do ser genérico. Não há individualidade que se forme sem a determinação da história produzida pelas gerações de homens e mulheres que trabalharam, amaram, lutaram, padeceram, enfim, existiram. A individualidade do século XXI é determinada de modo essencialmente diferente da individualidade do século XI, pois a essência dos objetos sensíveis externos já está fundamentalmente transformada.

Esta formulação de Marx é oposta a Hegel, para quem o objeto é nulo e o saber é o único vir a ser da consciência na medida em que esta sabe o ser não distinto do objeto. A autoexteriorização da consciência é o saber mais e melhor do objeto não distinto, apenas em sua aparência²¹⁷. Esta é a ilusão da especulação, que apresenta a consciência fingindo ser efetivamente. Marx entende que a consciência de si, em Hegel, não atinge a esfera da sensibilidade, da vida real, porque está retida no puro pensar. Ademais, quando a consciência suprasse o objeto enquanto autoexteriorização, termina por confirmar esse mesmo objeto exteriorizado, restaurando-o, ou seja, confirma a aparência do objeto²¹⁸.

Para Marx, então, é impossível à filosofia e à dialética hegelianas alcançar o objeto a partir do pensamento puro, sendo necessária uma inversão materialista do idealismo hegeliano. Este talvez seja o principal contributo ao método marxiano advindo dos *Manuscritos Econômico-Filosóficos de 1844*, “cuja originalidade inovadora reside [...] no fato de que, [...] as categorias econômicas aparecem como as categorias da produção e da reprodução da vida humana, tornando assim possível uma exposição ontológica do ser social sobre as bases materialistas”²¹⁹.

Resulta da filosofia hegeliana um ser humano considerado como objetivação do espírito absoluto e não como ser condicionado socialmente, um ser cuja liberdade só se pode

²¹⁶ MARX, Karl. *Manuscritos Econômico-Filosóficos*. Op. Cit. p. 128. (WERKE, p. 579). Grifos do Autor.

²¹⁷ Cf. MARX, Karl. *Manuscritos Econômico-Filosóficos*. Op. Cit. p. 128-9. (WERKE, p. 580).

²¹⁸ Cf. Ibid. p. 130, (WERKE, p. 581).

²¹⁹ LUKÁCS, György. *Para uma Ontologia do Ser Social I*. Op. Cit. p. 284-5.

concretizar na realidade do Estado moderno. Em Hegel, então, o homem moderno ganha as nuances de um ser que se desenvolve na direção da autorrealização do espírito na forma do Estado. O elemento especificamente humano da autoconstrução na relação com a natureza é muito restrito na filosofia hegeliana, na explicação de Mészáros: “certamente, nessa concepção, o espaço para as determinações históricas reais, isto é, determinações que reconheceriam o peso objetivo do passado e do presente sem bloquear o futuro, teria que ser extremamente limitado”²²⁰.

Como para Marx o ideal é a manifestação do real, e o real não exprime a contemplação idealista conveniente à realização do espírito, foi necessário fazer a crítica do método especulativo, posto que na filosofia hegeliana em particular, e na filosofia idealista em geral, a substância e a essência das coisas são concebidas a partir da ideia de realidade e não da realidade mesma: se há uma ideia de homem, então os homens concretos derivam da ideia absoluta de homem. Não importa, para o método especulativo, partir do próprio homem, isto significaria tomar o efeito pela causa. Diferente disto, para Marx a investigação não pode partir da ideia abstrata, mas deve ser a investigação que busca imergir, adentrar, desvendar o objeto real concreto.

Marx faz isso em *A Sagrada Família*²²¹, de 1845, obra que contém muitas anotações retiradas dos *Manuscritos*. Nesta primeira parceria com Engels, encontra-se a crítica aos filósofos hegelianos de esquerda. No capítulo intitulado “O Mistério da Construção Especulativa”, Marx analisa a construção especulativa em geral, que concebe a criação do mundo material a partir de categorias abstratas, ou, o passar do ser conceitual irreal a um ser conceitual real, ou ainda, o passar da ideia geral, do conceito universal, para as categorias concretas. Para essa análise, o filósofo alemão utiliza a metáfora das frutas*. Em essência, o indivíduo forma a representação “a fruta” a partir das frutas reais para, em seguida, imaginar a representação obtida a partir das frutas reais como algo externo a ele, como algo existente fora dele, chegando a considerar a representação como a verdadeira essência da fruta real. Assim, “a fruta” é estabelecida como substância das frutas reais.

²²⁰ MÉSZÁROS, István. *Filosofia, Ideologia e Ciência Social*. São Paulo: Boitempo, 2008, p. 132.

²²¹ MARX, Karl e ENGELS, Friedrich. *A Sagrada Família*. Op. cit.

* Será interessante exercício o leitor substituir o conceito universal “a fruta”, na exposição de Marx, pelo conceito universal “o ser”, mais adequado à construção especulativa. Ou, ainda, o conceito universal “o Homem”. Este exercício ajudará a esclarecer o modo pelo qual o pensamento idealista (especulativo) desenvolve suas categorias.

Digo, portanto, que o essencial da pêra não é o ser da pêra, nem o essencial da maçã é o ser da maçã. Que o essencial dessas coisas não é sua existência real, passível de ser apreciada, através dos sentidos, mas sim, o ser abstraído por mim delas e a elas atribuído, o ser da minha representação, ou seja, “a fruta”. É certo que meu entendimento finito, baseado nos sentidos, *distingue* uma maçã de uma pêra e uma pêra de uma amêndoa, contudo, minha razão especulativa considera esta diferença sensível algo não essencial e indiferente²²².

A filosofia idealista retira a essência da coisa e a eleva a uma ideia abstrata, externa à própria coisa. A “substância” é o ideal pensado, a verdadeira essência das coisas. Deste modo, a essência não é mais a coisa real, perceptível aos sentidos, mas uma ideia atribuída a ela e que a ela só corresponde idealmente, uma vez que não pode ser efetivada em cada coisa a não ser abstratamente. A substância é a categoria especulativa geral. Todas as frutas passam a possuir a mesma substância: o ser “a fruta”. Passam então a ser reconhecidas, acima de tudo, como “fruta”, substância geral, e as frutas reais não expressam mais sua essência material, real, física, mas apenas o atributo de sua representação substancial ideal: “a fruta”. Já a maçã, a pêra e a amêndoa aparecem para o pensamento especulativo como as formas da substância. A percepção imediata distingue entre as formas, mas é o pensamento especulativo que declara a universalidade da essência, aquilo que está na maçã, na pêra e na amêndoa, mas que não se percebe imediatamente a não ser pela reflexão especulativa.

Pela substância universal é preciso chegar à forma particular dos diferentes tipos de fruta materiais e concretas. Marx observa, porém, que é muito difícil, a partir da representação abstrata, engendrar as frutas reais, pois é necessário ao pensador especulativo perguntar porque a substância universal se particulariza nas formas das diferentes frutas. Corre-se o risco de adaptar a concretude material da fruta à categoria abstrata, uma vez que a variedade de formas contradiz a intuição especulativa da unidade, da substância universal.

A resposta do pensamento especulativo a esta questão é a constatação de que “a fruta”, substância universal, não é algo inerte e morto, mas ao contrário, é dinâmica e viva. A substância universal é puro movimento que diferencia-se de si em seu devir. Há aqui o movimento da transcendência de si na dinâmica que faz das formas particulares elementos necessários à existência da substância universal “a fruta”. A existência das formas particulares é essencial para a explicação da própria “fruta”. Na síntese de Marx:

²²² Ibid. p. 72 (WERKE, p. 60). Grifo do autor.

“A fruta” já não é mais, portanto, uma unidade carente de conteúdo, indiferenciada, mas sim uma unidade na condição de “totalidade” das frutas, que acabam formando uma “*série organicamente estruturada*”. Em cada fase dessa série “a fruta” adquire uma existência mais desenvolvida e mais declarada, até que, ao fim, na condição de “síntese” de todas as frutas é, ao mesmo tempo, a *unidade* viva que contém, dissolvida em si, cada uma das frutas, ao mesmo tempo em que é capaz de engendrar a cada uma delas, assim como, por exemplo, cada um dos membros do corpo se dissolve constantemente no sangue ao mesmo tempo em que é constantemente engendrado por ele²²³.

A forma é a aparência do geral. No método especulativo parte-se do global idealizado e as coisas são aparência, manifestação desse geral. A diferença entre as formas não é essencial, a verdadeira diferença só pode ser estabelecida pela razão especulativa. Depois de fazer a abstração e chegar à substância geral, a especulação precisa voltar à realidade para ter uma aparência de conteúdo real. Porém, para Marx, é impossível ao método especulativo sair da abstração para o real sem renunciar à própria abstração. O problema fundamental da construção especulativa é que a ideia não explica a realidade, se não for construída a partir da realidade. Isto porque se deve partir do real para chegar ao abstrato. Partir do abstrato não faz chegar ao real e, na construção especulativa, a ideia abstrata na verdade substitui a realidade ao ponto de as coisas reais perderem sua existência concreta e se apresentarem como forma, aparência, da ideia. As coisas reais deixam de ter existência própria. O problema de se partir da ideia é a homogeneização das diferenças do mundo real.

O que interessa fundamentalmente à filosofia especulativa é, portanto, o ato de engendrar a *existência* dos frutos reais e profanos e o fato de dizer de um modo misterioso que há maçãs, pêras, amêndoas e passas. Mas as maçãs, pêras, amêndoas e passas que voltamos a encontrar no mundo especulativo não são mais do que maçãs *aparentes*, pêras *aparentes*, amêndoas *aparentes* e passas *aparentes*, pois são momentos vitais “da fruta”, desse *ser intelectual* abstrato e, portanto, *seres intelectivos* abstratos elas mesmas²²⁴.

A especulação reencontra as frutas reais apenas como significado sobrenatural. Quando o pensamento especulativo retorna da abstração para as frutas reais, atribui a elas significados abstratos que não brotaram do solo real, mas do pensamento. Uma conexão abstrata se fixa entre as frutas reais, por serem todas elas emanações “da fruta”. Marx chama essa conexão de “mística”, pois o interesse fundamental da especulação é demonstrar a

²²³ Ibid. p. 73-4 (WERKE, p. 61). Grifos do autor.

²²⁴ Ibid. p. 74 (WERKE, p. 61-2). Grifos do autor.

unidade do conceito em suas manifestações e como tal conceito se realiza em cada uma das frutas particulares. As frutas não possuem mais valor em suas características materiais, “*mas sim em sua característica especulativa, através da qual ela assume um lugar determinado no processo vital ‘da fruta absoluta’*”²²⁵.

Um dos problemas mais emblemáticos dessa construção especulativa é a necessidade de adaptar os dados da realidade material aos esquemas abstratos. Assim, as propriedades materiais que definem os objetos passam a ser adaptadas ao intelecto abstrato, furtando aos objetos materiais aqueles elementos que não estão de acordo com a construção especulativa. A própria atividade do intelecto especulativo procura fazer com que a representação abstrata reflita a coisa em si. “Desta maneira, esse procedimento metodológico, que é uma exposição dissimulada, e não real, da própria coisa, leva o homem a tomar o desenvolvimento especulativo como real e o desenvolvimento real por especulativo”²²⁶.

A partir da constatação de Chagas, cabe uma reflexão sobre o discurso da emancipação pela educação em particular, e sobre a educação sob a égide do capitalismo em geral. Tendo por fundamento uma concepção abstrata de liberdade que se realiza como ideal educacional no interior da ordem social do capital, as concepções ditas emancipatórias tratam a liberdade como uma categoria especulativa que não reflete a realidade, mas a adapta, tal qual uma cama de Procusto, àqueles ideais abstratamente concebidos, desconsiderando por completo a realidade objetiva. Nessas concepções, a realização plena da liberdade e da emancipação está circunscrita à realização plena do Estado burguês. A conexão entre a concepção abstrata e a educação real é a crença de que toda realidade efetiva do contexto educacional seja uma emanção da ideia de educação emancipatória.

O conceito especulativo de educação teria uma unidade que se realiza em cada uma das manifestações particulares, por isso, o regionalismo, o multiculturalismo, a realidade local e o subjetivismo ganham ênfase nas propostas ditas emancipatórias, pois eles demonstram a unidade do conceito abstrato e sua realidade objetiva deixa de ter importância, pois só possui valor a construção especulativa de “educação emancipatória”. Deste modo, a educação substitui o real pela representação abstrata desse real e, quando realiza sua intervenção, o faz a partir de categorias abstratamente construídas, que não correspondem à realidade concreta, obrigando à exposição dissimulada do real, a fim de que ele se encaixe na abstração, e não

²²⁵ Ibid. p. 74. (WERKE, p. 62). Grifos do autor.

²²⁶ CHAGAS, Eduardo F. O Método Dialético em Marx. In: JIMENEZ, S; OLIVEIRA, J. L. de; SANTOS, D. *Marxismo, Educação e Luta de Classes*. Fortaleza: EDUECE/IMO/SINTSEF, 2008, p. 50.

que a abstração tenha como ponto de partida o real. Esta não é, como se verá, uma postura politicamente desinteressada ou ingênua, mas uma postura de conservação do existente.

Marx demonstra, a partir da metáfora das frutas, como a ideia passa a ter primazia sobre a materialidade que, impotente, é o campo para sua realização. É importante ressaltar que o filósofo alemão não nega a abstração, como já foi visto no item sobre o materialismo, mas a afirma como capacidade intelectual do ser humano em sua infundável relação metabólica com a natureza. Sem a abstração, o ser humano seria incapaz de proceder às análises fundamentais, tornando impossível a existência do mundo especificamente humano. Mas Marx traz a abstração para sua base material ao operar a inversão do método hegeliano.

Para o idealismo especulativo, a ideia é, como se notou, o demiurgo (o sujeito) do real, pois este é produto do pensamento que se aprofunda em si, movimentado em si mesmo. Assim sendo, o movimento do pensamento aparece aqui como ato produtor e o mundo produzido surge como realidade única. Hegel confunde, no dizer de Marx, o processo lógico com o real, tomando este apenas como fenômeno, aparição do lógico, escamoteando, assim, suas contradições e conflitos. A dialética hegeliana é a dialética do pensamento puro²²⁷.

O pensamento puro, como já foi dito, é para Marx a inversão do real e, daí vem a necessidade do filósofo alemão de inverter a inversão e recolocar o movimento do real sobre os próprios pés. Neste ponto reside a crítica de Marx à dialética hegeliana. O método de Hegel transcende o objeto, mantém-se por cima do finito, transformando-o em objeto da ideia e do pensamento e, com isto, justifica o modo pelo qual se organiza a própria sociedade, concebendo-a como um produto da ideia.

A ilusão idealista de Hegel surge [...] precisamente porque o processo ontológico do ser e da gênese é aproximado em demasia do processo do compreender, necessário no plano cognoscitivo; aliás, este último chega a ser entendido como o substituto e até mesmo como uma forma ontologicamente superior do primeiro²²⁸.

Fica assim decifrado o mistério da construção especulativa, exposto por Marx na metáfora das frutas. A ideia é a substância infinita que engendra a matéria. O Estado é o universal infinito, o espírito ativo que se opõe à matéria passiva. Desta forma, para entender o papel político da educação a partir da construção especulativa, é necessário entender que, em

²²⁷ Ibid. p. 50.

²²⁸ LUKÁCS, György. *Para uma Ontologia do Ser Social I*. Op. Cit. p. 288.

Hegel, cabe ao Estado apresentar a solução para as desigualdades sociais, posto que se trate do espírito ativo. Cada questão material deverá então encontrar uma solução política conforme a racionalidade do Estado²²⁹. A ideia é o demiurgo da realidade na construção especulativa e justifica a existência da realidade tal qual ela é. Na explicação de Chagas:

Com efeito, o procedimento metodológico usado aqui por Hegel é o seguinte: a Ideia (Estado) é o sujeito determinante, o princípio fundante, e os sujeitos reais, a família e a sociedade civil, são predicados, momentos objetivos da ideia. Marx inverte esta orientação de Hegel e faz do elemento real (a sociedade civil) o verdadeiro sujeito, no qual o pensamento (o Estado Político) é tão somente sua manifestação. Em outros termos, se em Hegel há a inversão do empírico em especulativo, pois, para ele, a Ideia é o demiurgo da realidade, para Marx a realidade efetiva é o demiurgo do pensamento; isto significa que Marx põe como condicionado, determinado, produto ou predicado (o Estado) o que Hegel considera condicionante, determinante, produtor ou sujeito, e situa como sujeito (a sociedade civil) o que Hegel julga predicado²³⁰.

O método dialético de Hegel mistifica a existência real ou material do Estado, uma vez que não toma como ponto de partida os sujeitos reais que definem sua natureza e conteúdo. O mesmo ocorre quando o método especulativo toma a produção humana como objeto. A história real é exposta como expressão abstrata, lógica e especulativa. Em Hegel a história é o resultado do desenvolvimento da produção do Espírito abstrato, posto que somente o espírito constitua a autêntica essência do homem. Todas as manifestações materiais, como por exemplo, a riqueza, o poder do Estado, a sociedade civil, a estratificação em classes sociais são, em Hegel, fenômenos espirituais. Estas questões são absolutamente indispensáveis para se pensar o papel político da educação, posto que não se trate de uma concepção ingênua, mas, ao contrário, de uma justificação para as relações sociais existentes. As concepções de educação que a tomam como emancipatória no interior da ordem social do capital assumem a postura política da conservação e perenização sociabilidade burguesa.

²²⁹ Cf. LÖWY, Michael. Política. In: RENAULT, Emmanuel; DUMÉNIL, Gérard; LÖWY, Michael. *Ler Marx*. São Paulo: Editora UNESP, 2011, p. 18.

²³⁰ CHAGAS, Eduardo F. O Método Dialético em Marx. In: JIMENEZ, S; OLIVEIRA, J. L. de; SANTOS, D. *Marxismo, Educação e Luta de Classes*. Fortaleza: EDUECE/IMO/SINTSEF, 2008, p. 58-9 (pp 45-62).

3.1.3 O Método Marxiano e a Educação

Marx atribui importância fundamental aos momentos da investigação e da exposição para a efetivação do método. A investigação é o momento da apropriação da realidade material pelo pensamento em seus pormenores, em seu desenvolvimento histórico, em suas contradições e em suas conexões, ou seja, é o apoderar-se da matéria em suas múltiplas determinações, é a reconstrução do real imediato pelo pensamento como real concreto. Somente quando esse movimento de apropriação é realizado se pode proceder à exposição da realidade material, como reflexão sobre o real que, para o observador menos atento, pode parecer uma construção *a priori* do pensamento. Nas palavras de Marx:

Sem dúvida, deve-se distinguir o modo de exposição segundo sua forma, do modo de investigação. A investigação tem de se apropriar da matéria [Stoff] em seus detalhes, analisar suas diferentes formas de desenvolvimento e rastrear seu nexos interno. Somente depois de consumado tal trabalho é que se pode expor adequadamente o movimento real. Se isso é realizado com sucesso, e se a vida da matéria é agora refletida idealmente, o observador pode ter a impressão de se encontrar diante de uma construção *a priori*.²³¹

Embora os momentos da investigação e da exposição tenham suas especificidades, eles não podem ser distanciados ou separados. Isso significaria a redução na compreensão da essência da realidade. Para a educação, é fundamental que a investigação e a exposição se constituam como elementos da formação humana, evitando assim o reducionismo das construções apriorísticas baseadas na “experiência pessoal”, subjetivistas, sem que tal experiência seja investigada e compreendida em suas contradições e em seu desenvolvimento histórico.

Chagas²³² explica que o método de Marx diz respeito à reconstrução, no plano ideal, do movimento imanente do objeto de estudos, que não se dá à compreensão nem pela experiência direta (empiricista) e nem pela vontade subjetiva (idealista) puramente. Esclarece ainda o autor que o real imediato deve ser reconstruído e reproduzido pelo pensamento (não *construído* ou *produzido*) como categoria mental concreta. Por isso mesmo, na perspectiva marxiana, a investigação do objeto deve constituir-se como a apropriação das determinações do próprio objeto pelo pensamento como apropriação analítica, reflexiva, cujo objetivo é

²³¹ MARX, Karl. Pós-fácio da 2ª Edição. In: Op. cit. p. 90. (WERKE, p. 27).

²³² Cf. CHAGAS, Eduardo F. O Método Dialético em Marx. In: Op. Cit. p. 61.

avançar para além da aparência e da imediatez do objeto. Como já foi exposto no presente capítulo, o método dialético de Marx é oposto à filosofia hegeliana, contrário à economia política e ao empirismo imediatista, porque o filósofo alemão entendeu serem eles incapazes de apreender a lógica e a racionalidade imanentes ao real, ao passo que:

O método dialético de Marx tem como sujeito o próprio real, a lógica da coisa e não a coisa da lógica, do conceito, razão pela qual ele nem é um método subjetivista, tal como o idealismo especulativo acrítico e abstrato, que pressupõe um pensamento autonomizado enquanto demiurgo do real, isto é, um sujeito que dá, a partir da ideia, sentido à realidade, tomando-a como um caos desordenado, nem um método puramente objetivo, como o empirismo acrítico, o positivismo, que toma o pensamento como atividade passiva e a realidade como algo já acabado, pronto, dada imediatamente pela experiência direta, assumindo e ratificando ingenuamente a sua existência empírica, positiva²³³.

Essa é uma reflexão significativa para a educação. A partir da investigação analítica e reflexiva do objeto, pressuposta pelo método marxiano, pode-se evitar as tendências subjetivistas e imediatistas em educação. Quando se trata de categorias como emancipação e política, por exemplo, é preciso refutar a ideia de que o indivíduo isolado, em sua atitude particular, seus gostos e interesses singulares unicamente, deva dirigir o processo e as ações educativas. O subjetivismo e o imediatismo não encontram eco no método de Marx, porque refletem uma concepção acrítica da realidade, implicando uma permanência na superficialidade do fenômeno, sem desvendar-lhe a essência. Tanto a ideia de que o indivíduo isolado seja capaz de educar-se a si próprio quanto de que seja pelo fazer “prático” que o conhecimento se constrói, quando tomadas como centro do processo educacional, refletem unicamente a imediatez da coisa, e não a coisa em sua essência.

Retirando o invólucro místico das concepções subjetivistas e imediatistas, o método dialético de Marx desvenda a essência do objeto. Quando parte da existência real, a investigação analítica e reflexiva recusa a divisão entre pensamento e ação, entre fazer e pensar e, por isso, opõe-se à especulação e ao empirismo acríticos. Esta é uma posição firmada por Marx e Engels em *A Ideologia Alemã* (1845-6), obra em que consolidam a perspectiva dialética materialista, a partir da qual se entende, por exemplo, que as ideias pertencem a uma época, e não o contrário. A investigação do real ganha contornos formativos em Marx porque a teoria, para o filósofo alemão, só pode realizar-se na externalidade, no

²³³ CHAGAS, Eduardo F. O Método Dialético em Marx. In: Op. Cit. p. 61.

objeto posto fora do homem. A teoria que adentra e se apropria da raiz do real torna-se força material. Na famosa passagem da obra, afirmam Marx e Engels:

Os homens, ao desenvolverem sua produção e seu intercâmbio materiais, transformam também, com esta sua realidade, seu pensar e os produtos de seu pensar. Não é a consciência que determina a vida, mas a vida que determina a consciência. No primeiro modo de considerar as coisas, parte-se da consciência como do indivíduo vivo; no segundo, que corresponde à vida real, parte-se dos próprios indivíduos reais, vivos, e se considera a consciência apenas como *sua* consciência²³⁴.

Mas o real é contraditório, ele não se dá à compreensão imediatamente, a função da investigação reflexiva e analítica é buscar os fundamentos das contradições do real. A investigação, no método dialético de Marx, é formativa, ela pressupõe a realização do indivíduo na exterioridade do objeto, uma vez que sujeito e objeto não se separam, pois, se é verdadeiro, por um lado, que o sujeito é o investigador do real, por outro, não é o sujeito quem determina a realidade unicamente. As ideias são sempre ideias sobre alguma coisa e, para compreender seus fundamentos, é preciso entender que elas não são desprovidas de algum pressuposto. Para Marx o pressuposto do método são os seres humanos apreendidos em sua vida real e nas condições objetivas dessa vida real. E a vida real é repleta de contradições, plena de movimento.

As ideias não possuem existência autônoma, antes, elas só podem ser compreendidas a partir de condições materiais objetivas. Dito de outra forma, somente a partir da exterioridade objetivada é possível reconstruir idealmente o real, que possui uma essência para além da aparência imediata, fenomênica. Mas, longe de se caracterizar como imutável, a essência do real é pleno movimento de transformações, posto ser histórica. A essência do real só pode ser desnudada pela consciência tendo por base suas condições objetivas. A investigação que não ultrapassa a aparência é uma investigação parcial e inevitavelmente falseada: “Ali onde termina a especulação, na vida real, começa também, portanto, a ciência real, positiva, a exposição da atividade prática, do processo prático de desenvolvimento dos homens. As fraseologias sobre a consciência acabam e o saber real tem de tomar o seu lugar”²³⁵.

Para Marx e Engels, as ideias só podem existir quando são formas de apropriação do real. São, portanto, expressão do modo de ser, da forma como a realidade se apresenta. A

²³⁴ MARX, Karl e ENGELS, Friedrich. *A Ideologia Alemã*. Op. Cit. p. 94. (WERKE, p. 27).

²³⁵ Ibid. p. 95. (WERKE, p. 27).

investigação analítica e reflexiva é aquela que, para além da aparência geral da realidade, busca apreender o movimento, a dinâmica das relações materiais, efetivas, que dão sustentação às ideias. No dizer dos autores:

A produção de ideias, de representações, da consciência, está, em princípio, imediatamente entrelaçada com a atividade material e com o intercâmbio material dos homens, com a linguagem da vida real. O representar, o pensar, o intercâmbio espiritual dos homens ainda aparecem, aqui, como emanção direta de seu comportamento material²³⁶.

O método dialético de Marx não se apropria da realidade como mero conjunto de fatos isolados e estáticos, mas como movimento, como dinâmica com relações em seu interior. A realidade é mutável por ela mesma e também pelos indivíduos que são, em princípio, partícipes da realidade e, por sua vez, determinados por ela. Neste ponto cabe salientar que o indivíduo transformador da realidade não é o indivíduo isolado ou abstraído das relações sociais, mas o indivíduo social. Por isso a emancipação não pode ser a emancipação do indivíduo puramente, ou a emancipação no interior das relações sociais que aprisionam o trabalhador nos grilhões do assalariamento; tampouco a emancipação pode frutificar a partir unicamente da tomada de consciência do indivíduo. A totalidade da classe trabalhadora deve se apropriar da totalidade da realidade como atividade prática que demanda a consciência, mas, para apropriar-se da realidade, é preciso apropriar-se da totalidade da realidade, que condiciona o próprio processo de apropriação por parte do indivíduo. Para os trabalhadores, esta é uma condição fundamental, pois a emancipação humana passa necessariamente pela apropriação da totalidade das forças produtivas, conforme Marx e Engels:

Essa apropriação é, além disso, condicionada pelos indivíduos que se apropriam. Somente os proletários atuais, inteiramente excluídos de toda autoatividade, estão em condições de impor uma autoatividade plena, não mais limitada, que consiste na apropriação de uma totalidade de forças produtivas e no decorrente desenvolvimento de uma totalidade de capacidades²³⁷.

Nas condições atuais da sociedade capitalista, a única alternativa para a transformação profunda está na apropriação da totalidade das forças produtivas, expressa na apropriação da totalidade dos instrumentos de produção. Esta é uma tarefa para a qual a educação se torna

²³⁶ Ibid. p. 93 (WERKE, p. 26).

²³⁷ Ibid. p. 73 (WERKE, p. 68).

elemento preponderante, pois toda apropriação é uma forma de desenvolvimento das capacidades e potencialidades dos indivíduos, que exige a investigação analítica e reflexiva da realidade e a exposição crítica dessa mesma realidade. Uma tomada de consciência prática, dinâmica e atuante é a única via possível para a emancipação da sociedade toda e é uma tarefa educacional, mas não pode reduzir-se apenas a tomar conhecimento das desigualdades. A tomada de consciência como atividade teórica precisa ser demandada pela miserável realidade dos trabalhadores, que está estranhada da riqueza social produzida. Conforme Lukács:

Para o proletariado, conhecer com a máxima clareza sua situação de classe é uma necessidade vital, uma questão de vida ou morte, porque sua situação de classe só é compreensível quando toda sociedade pode ser compreendida, porque seus atos têm essa compreensão como condição prévia, inelutável. A unidade da teoria e da práxis é, portanto, apenas a outra face da situação social e histórica do proletariado. Do ponto de vista do proletariado, o autoconhecimento coincide com o conhecimento da totalidade; ele é, ao mesmo tempo, sujeito e objeto do seu próprio conhecimento²³⁸.

Evidencia-se o caráter formativo do método de Marx. Em sua essência, não pode ser separado da atividade crítica prática que, por sua vez, não pode ser desvinculada da apreensão da totalidade das relações sociais historicamente produzidas como totalidade contraditória. O conhecimento da realidade é fulcral para a emancipação. O próprio método de Marx tem suas origens nas condições desumanas, produtos históricos do capitalismo. Permanece, no entanto, o alerta: o fato de o método de Marx ter origem nas condições imediatas de desigualdade social não significa que a consciência de tais desigualdades seja dada imediatamente, é preciso que os trabalhadores investiguem a realidade, que a reconstruam e a transformem, e esta é uma tarefa que demanda a formação, que demanda uma instituição educacional que não se reduza ao subjetivismo e ao empirismo acríticos. Ainda com Lukács:

A consciência do proletariado a respeito da realidade social, de sua própria condição de classe e de sua vocação histórica, e o método da concepção materialista da história também são produtos desse mesmo processo de evolução histórica, que o materialismo histórico – pela primeira vez – reconhece adequadamente e em sua realidade²³⁹.

A essência do método não pode, então, ser separada da atividade crítica prática. O conhecimento da realidade não pode ser desvinculado do ponto de vista do proletariado.

²³⁸ LUKÁCS, György. *História e Consciência de Classe*. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 97.

²³⁹ Ibid. p. 99.

Contudo, ainda que o método tenha origem nas condições concretas do proletariado, não significa que o conhecimento de sua condição de classe seja dada imediatamente. A efetivação da reconstrução do real pelo pensamento, a partir do próprio real, como concreto pensado, é uma demanda da própria realidade. Para a educação esta é uma questão decisiva, pois a permanência no empirismo é insuficiente para desvendar o real. A formação de seres humanos verdadeiramente capazes de superar o estranhamento do trabalho sob a égide do capitalismo, de tomar a história em suas mãos, passa pelo entendimento de que a educação assuma um caráter de totalidade, entendida aqui como a predominância do todo sobre as partes e que se apresenta em todos os domínios. Esclarece Lukács:

A ciência proletária é revolucionária não somente pelo fato de contrapor à sociedade burguesa conteúdos revolucionários, mas, em primeiro lugar, devido à essência revolucionária do seu método. *O domínio da categoria da totalidade é o portador do princípio revolucionário da ciência*²⁴⁰.

Um projeto educacional voltado para a emancipação humana deve então partir do método de Marx, porque o desvendamento da essência do real necessita da perspectiva da totalidade, não atingida nem pelo empirismo da economia política clássica, nem pelo idealismo especulativo. Apesar das diferenças, em Marx estão sintetizados os métodos empirista e hegeliano, pois Marx parte do real, tal como os empiristas, mas diferentemente destes, o pensamento não é somente o reflexo do real espelhado no cérebro. Assimila também Hegel quanto à concepção do movimento, da transitoriedade, do potencial crítico e do esforço do pensamento ao trabalhar o conceito e reconstruir o objeto. Diferente de Hegel, entretanto, Marx entende ser o real o demiurgo das ideias. A reconstrução do real pelo pensamento como concreto pensado necessita considerar o real em suas contradições e em suas múltiplas determinações, partindo sim do real imediato, mas chegando ao real pensado, reconstruído pelo pensamento a partir das determinações da realidade efetiva, como concreto pensado. “Em síntese, o método da reconstrução do real por meio do pensamento e da exposição (ou apresentação) crítica desse próprio real”²⁴¹.

Este pressuposto do método é importante para a educação, pois a apreensão do mundo necessita ser a apreensão de objetos externos ao indivíduo, que não se dão à compreensão simplesmente por existirem. A confirmação do indivíduo como indivíduo humano está

²⁴⁰ Ibid. p. 105-6. Grifos do autor.

²⁴¹ CHAGAS, Eduardo F. O Método Dialético de Marx: investigação e exposição crítica do objeto. In: *Síntese – Revista de Filosofia*. Belo Horizonte: V. 38, nº 120, 2011, p. 69.

exatamente na existência de objetos exteriores a ele, não há possibilidade de ser humano sem que haja a apropriação da externalidade dos objetos reais que, por consequência, são objetos socialmente reais, pois já foram tocados e transformados por gerações de seres humanos anteriores ao indivíduo a ser educado. Somente o fato de terem existido gerações anteriores já nos obriga a uma existência determinada por suas produções. Explica Konder: “Cada geração encontra, legada pela geração anterior, determinada estrutura social organizada, determinado estatuto de propriedade, determinadas relações sociais de produção. Encontra, igualmente, determinadas forças sociais produtivas, desenvolvidas até um certo ponto que foi alcançado no tempo da geração precedente”²⁴².

Pode-se acrescentar que o método de Marx, justamente por se contrapor ao empirismo imediatista e à especulação abstrata, constitui-se como valioso procedimento para a educação. Na medida em que parte do real, não como imediato fenomênico, mas como realidade histórico social que deve ser reconstruída pelo pensamento a fim de ser compreendida e superada, constitui-se como procedimento necessariamente formativo do pensamento crítico. Apropriar-se do movimento do real é um processo formativo porque impõe descobrir as determinações históricas nas quais estão assentadas as relações sociais. O conhecimento produzido pelas gerações anteriores de homens e mulheres que, através de seu trabalho, de suas reflexões, suas lutas e sacrifícios formam o solo no qual germinam os modos de ser e de viver do presente constitui a própria essência da educação a partir do método marxiano. É a apropriação do movimento do real como fundamento para a formação humana que eleva a consciência ao conhecimento da totalidade das relações na sociedade existente, com vistas a transformá-la em uma sociedade de homens e mulheres verdadeiramente livres.

3.2 Educação e Política: a crítica do papel político da educação sob o capital

No bojo das considerações a respeito do método marxiano, não há elementos que apresentem uma alternativa “positiva” ou a elaboração de uma proposta “comunista” para a educação, bem como não há a determinação de uma “pedagogia” que se coloque como alternativa às condições existentes na sociedade capitalista no que tange à educação. O que é evidente a partir do método de Marx são os momentos da investigação e da exposição, formativos na medida em que exigem do sujeito que se aproprie da externalidade do mundo

²⁴² KONDER, Leandro. *Marxismo e Alienação: contribuição para um estudo do conceito marxista de alienação*. Op. cit. p. 50.

objetivado. Supor que, a partir disto, uma “pedagogia marxiana” possa ser extraída para fundamentar um encaminhamento comunista para a educação é uma contradição em termos. Sendo Marx um autor que muito parcimoniosamente falou sobre o comunismo, não teria ele razões para opinar sobre uma possível e futura “educação comunista”.

Mas, a partir do método de Marx é perfeitamente possível compreender as limitações e contradições da sociedade existente a fim de superá-las, bem como que o futuro da classe trabalhadora está ligado ao desenvolvimento humano, que lhe é negado e que passa pela organização e implementação de alternativas para a educação nos moldes da sociedade capitalista. Por isso, diante de uma forma societária degradante e desumana para o trabalhador, o caminho para a emancipação humana relaciona-se com uma formação que preserve as crianças e os jovens da degradação e da desumanidade (imanentes ao sistema do capital). Ainda, não se trata de uma idealista “educação do futuro”, mas de transformações na educação existente, tampouco se trata de reformar aquilo que está posto em termos de educação, mas, antes, de explorar as contradições expostas no próprio cerne da sociedade do capital, trazendo para junto dos interesses dos trabalhadores uma educação que instrumentalize a transformação social profunda. Nas palavras de Marx:

A parte esclarecida da classe trabalhadora compreende muito bem, contudo, que o futuro de sua classe assim como o futuro da humanidade dependem completamente da educação de uma geração de trabalhadores adolescentes. Sabe que, acima de tudo, as crianças e os jovens trabalhadores devem ser protegidos dos efeitos perniciosos do sistema atual²⁴³.

Em Marx não há uma negação pura e simples da educação burguesa, mas a disposição de superá-la a partir de suas próprias contradições. A contradição expressa na educação é a contradição imanente à própria sociedade capitalista, qual seja, a da formação do cidadão em contradição com o interesse individual, reforçando o individualismo e a competição. Além disso, deforma a essência histórica do ser humano que, pelo trabalho, necessitou transmitir às gerações futuras os conhecimentos e conquistas acumulados. Sob o látigo da produção capitalista, as possibilidades históricas que constituíram a essência humana e que dão origem às conquistas contemporâneas são deformadas e negadas, mantendo-se apenas aqueles elementos úteis à preparação pragmática para o trabalho estranhado.

²⁴³ MARX, K. Instruktionen für die Delegierten des Provisorischen Zentralrats zu den einzelnen Fragen. In MARX, K. e ENGELS, F. *Werke: September 1864 bis Juli 1870*. Berlin: Dietz Verlag, 1975. Band 16, p. 194.

Por isso, o modo pelo qual a educação deve proteger as crianças e os jovens dos perniciosos efeitos da sociedade capitalista é contribuindo para a superação da ignorância política acerca das desigualdades imanentes ao capitalismo, bem como a compreensão de que o verdadeiro interesse dos trabalhadores não é uma certificação para a escravidão assalariada, mas sim fruir plenamente da vida, coisa que só se pode efetivar pelo desenvolvimento integral do ser humano, impossível em uma organização social em que o sistema educacional não pode garantir que cada indivíduo conte com igualdade de condições sociais para desenvolver-se diferentemente dos demais. Explica Konder:

Mas a organização da sociedade baseada na propriedade privada não dá aos homens *condições iguais para que eles se desenvolvam desigualmente*. Os filhos dos capitalistas usufruem das vantagens de uma formação e de uma herança que não beneficiam os filhos dos operários. Em nome da desigualdade natural, o sistema sanciona uma desigualdade artificial e nega idênticas possibilidades de desenvolvimento aos indivíduos²⁴⁴.

As possibilidades para que a emancipação humana se efetive passam necessariamente pela transformação profunda da sociedade, o que implica a luta pelo poder político, através da qual os trabalhadores deverão tomar para si o processo de formação das gerações futuras, a partir de pressupostos completamente diferentes daqueles adotados pela sociedade burguesa. É evidente que a educação, por si só, não pode ser o centro irradiador da transformação social radical, mas a adoção de um processo de formação das gerações futuras pelos trabalhadores é, para Marx, o fermento dessa transformação. Nas palavras do autor:

Não resta dúvida de que a inevitável conquista do poder político pela classe trabalhadora garantirá ao ensino teórico e prático da tecnologia seu devido lugar nas escolas operárias. Mas tampouco resta dúvida de que a forma capitalista de produção e as condições econômicas dos trabalhadores que lhe correspondem encontram-se na mais diametral contradição com tais fermentos revolucionários e sua meta: a superação da antiga divisão do trabalho. O desenvolvimento das contradições de uma forma histórica de produção constitui, todavia, o único caminho histórico de sua dissolução e reconfiguração²⁴⁵.

Da mesma forma que a educação não pode, por si só, ser o centro irradiador da transformação social, a tomada do poder político pelos trabalhadores tampouco pode se

²⁴⁴ KONDER, Leandro. *Marxismo e Alienação: contribuição para um estudo do conceito marxista de alienação*. Op. Cit. p. 184.

²⁴⁵ MARX, Karl. *O Capital: crítica da economia Política*. São Paulo: Op. Cit. p. 558. (WERKE, p. 512).

efetivar sem a apropriação, pela classe trabalhadora, da totalidade dos instrumentos teóricos que somente pela educação podem ser transformados em força revolucionária. A educação da classe trabalhadora oferecida pelo Estado burguês, porém, atende inevitavelmente aos interesses que ele representa, constituindo-se como preparação para o mercado de trabalho a partir da assimilação de migalhas de conhecimentos, que não são suficientes sequer para uma formação mínima do trabalhador.

O Estado moderno, forjado historicamente como instância legitimadora e justificadora dos interesses do capital (como já foi visto anteriormente) é, também, o gerente e o regulador político da sociedade civil. O intelecto político, ou, a vontade política, é o dístico da função de regulação do Estado. A elaboração de legislação e de estratégias políticas que dão suporte e naturalizam as relações sociais historicamente construídas resultam no jogo de interesses em constante tensão no interior da sociedade civil. O Estado moderno é o depositário da defesa e da manutenção da ordem social capitalista e, portanto, seu interesse na educação não pode ir além dos interesses do capital na educação dos trabalhadores. Isto reduz as possibilidades do Estado em relação à superação das desigualdades sociais. Quando as possibilidades de superação de tais desigualdades dependem exclusivamente do intelecto político burguês, então são muito limitadas as possibilidades de que efetivamente sejam superadas, pois, ao ser depositário dos interesses do capital, o Estado dispõe do intelecto político como instrumento de perenização das desigualdades, e não de sua superação.

Com tal limitação, que não é opcional, mas histórica e imanente, a vontade política do Estado moderno fica reduzida à confirmação das relações capitalistas e, conseqüentemente, de suas contradições intestinas. Neste contexto, o interesse do Estado na educação deve ser compreendido como a confirmação e a consolidação das contraditórias relações sociais burguesas. A capacitação profissional como potencial de emancipação do trabalhador compreende dois aspectos problemáticos: o primeiro deles é o da impossibilidade do Estado em prover capacitação profissional a todos os trabalhadores. Como uma medida administrativa, a educação profissionalizante deveria ser oferecida em quantidade e qualidade para a totalidade dos trabalhadores, porém, tal não é possível, pois o Estado não possui os meios para encaminhar uma iniciativa universal de formação profissional dos trabalhadores. Com isto, aquilo que, segundo o intelecto político burguês, é emancipador, não pode emancipar a totalidade dos trabalhadores, consistindo em reforço das desigualdades sociais.

O segundo aspecto é conceitual. Ao entender a educação como emancipadora pela preparação profissional, fica exposta uma concepção, tanto de educação quanto de emancipação, superficiais e insuficientes. Para o intelecto político burguês, educação é a assimilação de conhecimentos úteis para a empregabilidade do trabalhador, portanto, a formação politécnica consiste em capacitar o trabalhador em diversos ramos profissionais, garantindo sua empregabilidade; já emancipação é entendida como ascensão social. A mobilidade social é tomada como independência do trabalhador, como liberdade para consumir. Assim, a concepção de educação baseada no intelecto político burguês concebe a formação do trabalhador como preparação para o mercado de trabalho e empregabilidade como emancipação. Não pode haver engano mais deletério para os trabalhadores, posto que tal concepção naturaliza e eterniza sua condição de escravidão assalariada.

Em *Glosas Críticas Marginais ao Artigo “O Rei da Prússia e a Reforma Social”*, por um Prussiano, de 1844²⁴⁶, já analisado neste trabalho no capítulo sobre a política, Marx refuta a tese segundo a qual as desigualdades sociais tenham como fundamento a vontade política. Segundo tal tese, o atraso político seria o responsável pela existência das desigualdades sociais e apenas o intelecto político mais avançado seria capaz de erradicar o mal social. Entre os elementos que apresenta para a refutação da tese, demonstra que o mais desenvolvido intelecto político de seu tempo (a Inglaterra do século XIX) não era capaz de superar as desigualdades sociais, uma vez que elas escapam completamente às suas possibilidades. O intelecto político burguês, posto em movimento pelo Estado, só pode lidar com as contradições inevitáveis como problemas administrativos, ou com soluções assistencialistas. Por fim, a culpa pela miséria recai sobre a incúria do pobre.

Na concepção burguesa, para que o indivíduo progrida e supere sua condição deficitária, a educação é o caminho mais seguro. A falta de formação e cultura do trabalhador é o motivo fundamental de sua miserável condição. Por não entender as leis que regem a sociedade, o trabalhador não é capaz de ascender socialmente e, por sua ignorância, promove rebeliões²⁴⁷. O fracasso em remediar a miséria é, conforme a concepção burguesa, causado pela má educação dos trabalhadores. Os indivíduos particulares que não cuidam de sua própria educação, são responsabilizados por sua condição miserável universalmente existente.

²⁴⁶ MARX, K. *Glosas Críticas Marginais ao Artigo “O Rei da Prússia e a Reforma Social”*, de um Prussiano. Op. Cit.

²⁴⁷ Cf. Ibid. p. 50, (WERKE, p. 396).

Trata-se de uma inversão absurda das razões que levam à desigualdade social e ao pauperismo. Ao explorar a força de trabalho, o capital rouba as possibilidades de formação humana do trabalhador, excetuando-se aquela educação que visa municiá-lo com os conhecimentos imediatamente necessários à ordem social. Até por isso, a formação do trabalhador para a manutenção das diferenças sociais criadas pelo próprio capital não podem ser superadas. Primeiro, a sociedade do capital exaure as forças físicas e intelectuais do trabalhador, transformando sua vida em uma não vida de luta diária contra a miséria de sua condição no trabalho e, depois, transforma a pobreza, a desigualdade e até mesmo os protestos contra as desumanas condições sociais sob o capital em responsabilidade do próprio trabalhador, culpando-o por ser bruto.

Mas, tomando-se como verdadeira a conclusão do intelecto político burguês, se a totalidade das crianças tivesse acesso à educação; se os trabalhadores não mais descuidassem de sua formação e passassem a compreender as leis que regem a sociedade capitalista, então não haveria mais rebeliões de trabalhadores e as desigualdades sociais seriam superadas? Com educação para toda a população pobre, a situação de gritantes desigualdades seria menos degradante? Como tal educação seria possível? Segundo o intelecto político burguês, fundado na vontade, o Estado pode decretar, como rito sumário, que todas as crianças sejam imediatamente matriculadas e educadas. Isto eliminaria a pobreza e a miséria? Marx responde a esta questão nos seguintes termos: “Para educar as crianças, é preciso alimentá-las e libertá-las da necessidade de trabalhar para viver. Alimentar e educar as crianças abandonadas, isto é, alimentar e educar todo o proletariado que está crescendo, significaria eliminar o proletariado e o pauperismo”²⁴⁸.

Como o Estado burguês não tem interesse e tampouco poder para eliminar a pobreza, só pode recorrer a medidas paliativas, até porque não encontrará jamais no próprio Estado e na organização da sociedade os fundamentos dos males sociais. Para acabar com a dualidade da educação na sociedade burguesa, será preciso que se acabe com o proletariado e o pauperismo. Mas isto significa pôr fim ao próprio Estado burguês, que se assenta exatamente na contradição entre capital e trabalho e, portanto, não pode, por suas próprias forças, encetar o fim do proletariado e do pauperismo. Por isso, “por mais que os Estados tivessem se

²⁴⁸ Ibid. p. 57, (WERKE, p. 400).

ocupado do pauperismo, sempre se ativeram a medidas de administração e de assistência, ou ainda mais, desceram abaixo da administração e da assistência”²⁴⁹.

Educar as crianças requer que estejam bem alimentadas, que haja uma condição prévia de igualdade na sociedade que possibilite o pleno desenvolvimento das capacidades humanas e que não haja luta de classes, caso contrário, a classe possuidora dos meios de produção emprega a força do Estado para eternizar a dependência do trabalhador. A educação como instituição pública, laica e independente politicamente do Estado não se efetiva na sociedade capitalista, ao contrário, embora seja em grande medida oferecida para todos, constitui-se como um mecanismo dependente das políticas de Estado que visam a manutenção das condições sociais vigentes e o alargamento da distância entre as classes, mantendo os trabalhadores dependentes não só do ponto de vista material, como também intelectual. Neste sentido, a intervenção do Estado na educação era repudiada por Marx por se constituir como mais um controle do aparato estatal burguês sobre o trabalhador.

A idealizada concepção de educação do intelecto político burguês não considera as contradições imanentes à própria ordem social capitalista, a não ser como defeitos pontuais, imperfeições contingentes que podem ser remediadas com a gestão pública, estatal, dos problemas. Tal concepção lança um véu sobre a expressão mais sombria e perversa da “falta de educação” do trabalhador: pela exploração extrema que obriga homens, mulheres e crianças a jornadas de trabalho desumanas, impossibilitando-lhes o ingresso em instituições de ensino, a própria organização societária burguesa encetou a miséria e a ignorância do trabalhador desde os primórdios do capitalismo. A atribuição de que seja a falta de educação do trabalhador a responsável pelas desigualdades sociais é uma demonstração dos limites da própria mentalidade política burguesa em lidar com as contradições imanentes ao capital.

Não é a falta de cultura (educação) dos trabalhadores que encaminha uma política pobre, mas a imposição dos interesses de classe é que gera uma expressão da política, assistencialista e de cunho técnico-administrativo, que encontra eco na pobreza que, por sua vez, não é culpa do pobre, mas da estrutura da sociedade que se baseia na apropriação privada da produção social. “Desse modo, o seu intelecto político tornou obscuras as raízes da miséria social, falseou o conhecimento dos seus objetivos reais e, desse modo, o seu intelecto político enganou seu instinto social”²⁵⁰.

²⁴⁹ Ibid. p. 58, (WERKE, p. 400).

²⁵⁰ Ibid. p. 74, (WERKE, p. 407).

Até mesmo a parte da burguesia que concebe a existência das desigualdades sociais só o faz em sua particularidade imediata. A falta de educação do pobre é uma particularidade que só pode ser compreendida no interior da universalidade das relações sociais que a engendram. Também as soluções inventadas pelo intelecto político burguês são particulares, como por exemplo, a legislação que torna a educação para todos compulsória. Na prática, tal legislação não é capaz de realizar seu intento, pois não vai além da proposta de uma educação para todos formal e ilusória, sem atacar o cerne das desigualdades sociais.

Em um texto de 1875, intitulado *Crítica ao Programa de Gotha*, Marx assenta as conclusões da juventude. Trata-se de um escrito crítico a respeito do programa do partido operário alemão. Por conta da unificação entre as organizações operárias alemãs (partido operário alemão, por um lado, e o partido social democrata, por outro), o esboço de seu programa comum chegou às mãos de Marx que prontamente tratou de apontar suas imprecisões e os problemas de seu conteúdo, pois não estava disposto a comprometer-se com tais ideias, que pendiam claramente para uma posição social democrata, conforme explica o próprio Marx em sua carta a Bracke²⁵¹.

Organizado em quatro partes, este pequeno texto trata, ponto a ponto, os traços fundamentais do programa do partido operário alemão. Na quarta parte, dirige-se à educação, tecendo considerações sobre as proposições de uma educação igual para todos, oferecida pelo Estado.

*Educação Popular igual? Que se entende por isto? Acredita-se que na sociedade atual (que é a de que se trata), a educação pode ser igual para todas as classes? O que se exige é que também as classes altas sejam obrigadas pela força a conformar-se com a modesta educação dada pela escola pública, a única compatível com a situação econômica, não só do operário assalariado, mas também do camponês*²⁵².

Marx assume uma posição de classe contrária à abstrata “educação popular para todos” reclamada pelo partido social democrata alemão, entre outras coisas, porque conhecia muito bem as deletérias consequências da lei fabril inglesa e sua intencional ineficácia em implementar a educação para todos, uma vez que a sociedade existente não só não comporta

²⁵¹ Cf. Carta de Marx a W. Bracke. In: Marx, K. e Engels, F. *Obras Escolhidas*. São Paulo: Alfa Ômega, s/d, p. 207-8, Vol. 2. Ver também: MARX, K. Brief na Wilhelm Bracke. In: MARX, K. e ENGELS, F. *Werke: 1839 bis 1844*. Berlin: Dietz Verlag, Band 19. p. 19.

²⁵² MARX, K. *Crítica ao Programa de Gotha*. IN: MARX, K. ENGELS, *Obras Escolhidas*. São Paulo: Editora Alfa-Ômega, s/d, Vol. 2, p. 223. Ver também: MARX, K. Kritik des Gothaer Programms. In: MARX, K. e ENGELS, F. *Werke: 1839 bis 1844*. Berlin: Dietz Verlag, Band 19. p. 30.

uma tal iniciativa, como, fundamentalmente, não tem interesse algum em pôr ao alcance de todo o proletariado em formação os conhecimentos com potencial de emancipá-lo. Na sociedade existente, uma educação popular para todos significaria tornar igual, em qualidade e quantidade, o nível educacional dos filhos da classe possuidora e dos filhos da classe trabalhadora. Porém, seria necessário tirar da escravidão assalariada os filhos dos trabalhadores, uma vez que, para estes, o tempo destinado à escolarização consiste em uma diminuta quantidade de horas no interior de instituições destituídas dos recursos necessários à instrução minimamente suficiente.

Diante desta constatação, infere-se que Marx distingue dois níveis educacionais: um dirigido para a classe possuidora dos meios de produção e da superestrutura política, garantindo a conservação da dinâmica social existente; o outro nível educacional é o da instrução dos filhos dos trabalhadores, que não tem por princípio qualquer elevação espiritual, mas o reforçamento do treinamento para o trabalho estranhado, uma vez que põe em destaque a preparação profissional. Deste modo, o postulado do partido social democrata alemão soa idealista para Marx, pois se trata de uma tarefa impossível de ser realizada sem uma transformação profunda da sociedade.

Além do mais, o modelo educacional dual, completamente entregue aos interesses de perenização do capital, não é capaz de oferecer uma educação superadora dos limites de classe e, portanto, superadora do estranhamento. Tanto para os filhos das classes dirigentes quanto para os filhos dos trabalhadores, a educação é parcial, reducionista e fenomênica, pois está comprometida com os interesses políticos que, em momento algum, apontam para a elevação espiritual do ser humano. Então, exigir uma educação igual para todos a partir da mesma forma de organização societária que criou a dualidade dessa educação é, além de contraditória, impossível.

Isso de *educação popular a cargo do Estado* é completamente inadmissível. Uma coisa é determinar, por meio de uma lei geral, os recursos para as escolas públicas, as condições de capacitação do pessoal docente, as matérias de ensino, etc., e velar pelo cumprimento destas prescrições legais mediante inspetores do Estado, como se faz nos Estados Unidos, e outra coisa completamente diferente é designar o Estado como educador do povo! Longe disto, o que deve ser feito é subtrair a escola a toda influência por parte do governo e da Igreja²⁵³.

²⁵³ Ibid. p. 223 (WERKE, p. 30).

Educação pública a cargo do Estado significa vincular o interesse do Estado à educação. Tendo em vista que os interesses do Estado não podem ser contrários aos interesses da ordem social que ele representa, uma educação pública a cargo do Estado significa um processo de instrução e formação de indivíduos que tomem como seus os interesses do Estado. Acontece que os interesses do Estado democrático burguês são a manutenção e o aprofundamento das relações sociais que dão origem ao indivíduo como múnica e ao cidadão abstrato. Além da sua parcialidade e do caráter ilusório da comunidade burguesa, onde quer que exista educação pública a cargo do Estado as lutas de classe e as eventuais conquistas dos trabalhadores são transformados em atos criminosos, uma vez que se dirigem contra os fundamentos da ordem social que dá nascimento ao Estado moderno.

Marx lembra ainda que, onde quer que o Estado burguês tenha se estabelecido como educador do povo, as classes possuidoras dos meios de produção têm suas despesas com educação pagas à custa dos impostos de todos. O filósofo alemão entende que o Estado moderno, quando toma para si a função de educar o povo, impregna a educação com os interesses que representa. O poder de regulação política do Estado democrático burguês torna-se poder ideológico que estabelece a legitimidade das relações sociais desiguais baseadas na propriedade privada dos meios de produção e na exploração da força de trabalho. A educação, como expressão da elevação da subjetividade humana, torna-se expressão da não vida quando legitima o trabalho estranhado e a lógica social do capital.

Embora não refute totalmente o Estado como garantidor material da educação, Marx recusa a influência da política governamental ou da religião sobre a educação, resguardando autonomia tanto na formação e qualificação de pessoal docente, como nos conteúdos a serem ensinados, garantindo a liberdade de conteúdo. Isto não quer dizer, tampouco, que concorde com o lema liberal da liberdade de consciência. A liberdade de conteúdos diz respeito a uma educação independente das influências políticas e religiosas mantenedoras da ordem social burguesa, resgatando a ciência como potencializadora do ser humano. São as influências políticas e religiosas sobre a educação que fazem resplandecer, vitorioso, o espírito capitalista sobre a legislação educacional, bem como aprisiona a ciência ao seu talante.

Por isso mesmo, e ainda que seja verdadeira a afirmação de que não é do interesse do capital uma educação que eleve a classe trabalhadora acima do imediato e do pragmático, o Estado burguês não pode desinteressar-se totalmente da educação. Embora muitos sejam os canais pelos quais a reprodução da democracia burguesa seja efetivada, a educação é a via

oficial para a preparação da força de trabalho. É preciso compreender que, se é verdadeiro que o capital não tem interesse sobre a educação dos filhos dos trabalhadores, é sobre a formação rica que recai tal desprezo. Há grande interesse na formação e na reprodução social da força de trabalho que toma como seus os objetivos do capital.

Atento a esta particularidade, Marx entendeu que não é do interesse do Estado burguês que a classe trabalhadora seja completamente destituída de educação. Embora caótica, insalubre, desestruturada e, no mais das vezes, desprovida das condições e do interesse na formação universal do homem, a formação que conserva as relações capitalistas, que naturaliza a servidão assalariada e que potencializa o individualismo e a competição é eficiente para encontrar, na classe trabalhadora, recrutas da manutenção da ordem social existente. Vista desta maneira, mesmo em meio às mais inclementes limitações, a educação torna-se uma instituição essencial para a manutenção e robustez do capital. Conforme Marx:

Um homem sem fortuna, mas com energia, firmeza, capacidade e conhecimento dos negócios pode sim transformar-se em capitalista (aliás, no modo capitalista de produção avalia-se de maneira mais ou menos exata o valor comercial de cada um), e essa circunstância – tão louvada pela economia apologética, por mais que sem cessar traga à cena, para se confrontarem com os capitalistas individuais já existentes, novos e importunos aventureiros – robustece o domínio do capital, amplia-lhe a base e permite-lhe recrutar sempre novas forças das camadas inferiores da sociedade. O mesmo ocorria na Idade Média: a Igreja Católica formava sua hierarquia com as melhores cabeças do povo, pondo de lado a posição, nascimento e fortuna, o que era um dos principais meios de fortalecer o domínio do clero e de subjugar os leigos. Quanto mais uma classe dominante é capaz de acolher em seus quadros os homens mais valiosos das classes dominadas, tanto mais sólido e perigoso é o seu domínio²⁵⁴.

Sendo de todo impossível uma formação escolar independente das influências políticas e religiosas do Estado burguês, então há uma função determinante no processo educacional, dirigido à formação de trabalhadores comprometidos com a ordem social que os massacra, mas também como captadora de potenciais úteis ao fortalecimento e perenização da ordem social vigente. É do interesse do capital que, dentre os trabalhadores, aqueles que se destaquem como possíveis ideólogos burgueses sejam alçados a novas posições no interior da forma societária existente. À pergunta sobre o que realmente a sociedade burguesa quer com a

²⁵⁴ MARX, K. p. *O Capital*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1991, Livro 3, Vol. V, p. 688-9. Ver também: MARX, Karl. *Das Kapital: Kritik der politischen Ökonomie*. IN: MARX, Karl e ENGELS, Friedrich. *Werke*. Berlin: Dietz Verlag, Band 23 Buch III, p. 614.

educação formal dos trabalhadores, pode-se apontar para a formação de quadros que mantenham a ordem social, mas também para a transformação desses mesmos trabalhadores em capitalistas potenciais.

Para tanto, é preciso que a educação seja estruturada de tal forma que responda aos interesses e necessidades, sempre em transformação, do capital. Este foi o sentido da instituição de escolas politécnicas, profissionalizantes e agrícolas, bem como foi também o sentido da instituição de reformas educacionais e sociais que colocaram no centro da formação do trabalhador a preparação para lidar com os mais variados e tecnologicamente avançados instrumentos de trabalho. A formação de quadros capacitados e flexíveis para adaptarem-se às constantes transformações da produção capitalista requer constantes reformas, não só na legislação fabril, como também na educação como formação de trabalhadores capacitados a assumirem seus postos no mecanismo da produção, mas também comprometidos com a ordem social do capital.

Em outro texto, intitulado *O Salário*, manuscrito anexo a *Trabalho Assalariado e Capital*, de 1849, Marx afirma que a reforma educacional é muito apreciada pela burguesia, principalmente a reforma da educação profissional²⁵⁵. Não desconsiderando o avanço tecnológico, que substitui trabalho complexo por trabalho simples, aprofundando a divisão técnica do trabalho e o estranhamento do trabalhador, as reformas educacionais, conforme o interesse da classe dirigente do capital, garantem que o trabalhador seja mais flexível, mais capacitado e que a inexistente formação intelectual dos trabalhadores, apesar do aumento dos anos de escolarização, não exerça influência direta sobre seu salário. Em sua esclarecedora síntese, diz Marx:

O propósito real da educação, para os economistas filantropos, é que o trabalhador conheça o maior número possível de ramificações do trabalho, de modo que, se ele é jogado para fora de um ramo pela aplicação de novas máquinas ou por uma mudança na divisão do trabalho, ele instale-se em outro ramo o mais facilmente possível²⁵⁶.

O trabalhador deve tornar-se uma espécie de gerente de sua própria miséria, um vendedor de si mesmo aos mais variados ramos do trabalho. É preciso, então, que a educação recebida pelo trabalhador capacite-o a lidar com as flutuações e com o caráter marcadamente

²⁵⁵ Cf. MARX, K. Arbeitslohn. In: MARX, K. e ENGELS, F. *Werke*: Berlin: Dietz Verlag, Band 6, 1975.

²⁵⁶ MARX, K. Arbeitslohn. In: MARX, K. e ENGELS, F. *Werke*: Berlin: Dietz Verlag, Band 6, p. 546.

inconstante da produção capitalista, podendo com isto alçar-se, eventualmente, a uma condição de empreendedor se for sagaz o suficiente. Para tanto, é preciso que se aproprie dos interesses do capital como sendo seus. A educação não pode ser, então, meramente profissionalizante, tampouco instrumentalizar o trabalhador com conhecimentos que promovam suas possibilidades de emancipação, mas deve contar com exortações morais que elevem ao entendimento e aceitação da naturalidade do capital e de sua perenidade.

Quando o trabalhador, em sua formação, necessita tornar-se flexível, empreendedor, capacitado, disciplinado, ambicioso e confiante nas suas possibilidades de ascensão social, revela-se uma formação humana contrária aos interesses da classe trabalhadora e adequada aos interesses de expansão do capital, representado pela classe detentora dos meios de produção e, portanto, do poder político sobre a sociedade. Em outras palavras, o trabalhador, em sua fragmentada formação, é levado a assumir como seus os interesses de classe que não o beneficiam, mas, ao contrário, reforçam as ideias de naturalização e perenização do capital. A educação assume importante papel político ao instruir os indivíduos não só em sua formação profissional, mas ao amortecer a contradição entre indivíduo moderno e cidadão.

Ao defender e reforçar a sociabilidade burguesa, a educação assume postura política de conservação e recrudescimento dos ideais burgueses. A formação moral do cidadão, que incute no trabalhador ideais e princípios contrários ao seu interesse de classe constitui convencimento e aceitação dos interesses particulares de uma classe por outra classe, confirmando um processo político de preservação da ordem social do capital. Com isto, converte-se o trabalhador em indivíduo comprometido com a ordem social que o devora. A educação para a cidadania, que inclui princípios morais e religiosos, além da profissionalização, são expressões do caráter eminentemente político assumido pela educação sob o capital, promovendo a aceitação e a naturalização dos interesses do capital como sendo próprios dos trabalhadores.

CAPÍTULO IV

EDUCAÇÃO: Atualidade e Transição

*O homem livre não é aquele que decide o que quer, como quer e onde quer.
O homem livre é aquele que, conhecendo as leis da natureza e as de seu corpo, não se deixa vencer
pelo exterior, mas sabe dominá-lo.*
(Baruch Espinosa)

Percorrer os fundamentos do método marxiano a fim de melhor compreender a educação é envidar esforços por caminhos ainda pouco explorados. Em que pese os valiosos estudos de vários pesquisadores, no Brasil, que tomam o materialismo histórico e dialético como base para seus estudos, com significativas contribuições*, os escritos de Marx sobre o tema ainda permanecem pouco explorados. A dificuldade é reconhecida por Lombardi: “como se sabe, Marx e Engels não se preocuparam em analisar especificamente a educação ou o ensino, e muito menos em discutir ou propor uma teoria pedagógica”²⁵⁷.

Não há, em Marx, uma alternativa “positiva” à educação burguesa. Para o filósofo alemão, a supressão da ordem social capitalista significa a abolição de todas as relações sociais burguesas, desde a política e a religião até a educação. Seria tão idealista e abstrato opor à concepção burguesa uma alternativa “positiva”, quanto é idealista e abstrato supor que a ordem social que criou, alimentou e fez recrudescer as desigualdades sociais mais profundas e brutalizadoras da história seja capaz de compensar suas contradições com reformas ou com a humanização das relações capitalistas através de auxílios, assistencialismo e redistribuição de renda sem atacar as bases do capital. Para Marx, mesmo quando faz apontamentos a respeito da educação, trata-se de refletir sobre a sociedade existente, a única sobre a qual é possível, aliás, elaborar reflexões. Portanto, até mesmo quando Marx pensa em como a educação deve ser, é a partir e em contraposição com a sociedade existente que ele pensa.

* Destacam-se, aqui, entre os estudiosos brasileiros, Demerval Saviani, Newton Duarte; José Claudinei Lombardi, Gilberto Luiz Alves, Lígia Klein, apenas para citar alguns nomes mais notórios.

²⁵⁷ LOMBARDI, José Claudinei. *Educação e Ensino na Obra de Marx e Engels*. Campinas: Editora Alínea, 2011, p. 11.

Por outro lado, em suas diversas obras, questões de cunho educacional emergem em meio a análises mais amplas. Por exemplo, a questão da emancipação é inevitavelmente relacionada com uma formação humana capaz de elevar a consciência para a ação efetiva de superação da ordem social vigente; outro exemplo está na análise que Marx realiza sobre a divisão do trabalho e a alienação: a divisão do trabalho em intelectual e manual pressupõe processos de formação humana diferenciados para burgueses e trabalhadores e, do mesmo modo, o estranhamento do trabalho impossibilita o desenvolvimento integral do homem. A formação/educação é um fator primordial, sem o qual não é possível aos trabalhadores elevarem-se ao nível e acima dos possuidores dos meios de produção, porque o indivíduo revolucionário é uma subjetividade rica, capaz de apreender as forças produtivas existentes e transformá-las em forças produtivas sociais e, no processo, emancipar a humanidade toda.

A fim de resguardar o rigor da análise, é preciso considerar que os escritos de Marx a respeito da educação não eliminam nem desconsideram o método marxiano, analisado no capítulo anterior. Os apontamentos de Marx sobre a educação a tomam como necessariamente histórica, opondo-se às concepções de que seja uma ideia que paira sobre a cabeça dos homens, iluminando-lhes o destino. Na perspectiva marxista, a educação deve ser analisada como um campo da atividade humana construído conforme as condições objetivas que correspondem ao desenvolvimento das forças produtivas e das relações de produção. Como campo da atividade humana, pela educação é possível a crítica profunda da sociedade burguesa e das condições contraditórias do modo de produção capitalista, possibilitando a elaboração de premissas gerais para uma educação que contribua efetivamente com a emancipação humana.

O objeto de estudos do filósofo alemão foi compreender a totalidade das relações sociais capitalistas e isto dá, já, uma pista segura sobre o caráter e o teor de suas notas sobre a educação: elas estão inseridas em uma totalidade histórica e não há sentido em considerá-las fora dessa totalidade. As notas sobre a educação formam uma parte da grande sinfonia que é a análise da totalidade das relações sociais capitalistas, que Marx tão metodicamente esmiuçou e que infelizmente deixou inacabada. Como parte da totalidade das relações sociais, a educação é entendida por Marx como um dos elementos de reprodução social que, sob o látigo do capital, só se torna importante na medida em que contribui para a formação de trabalhadores mais eficientes. Por isso, de modo geral, as anotações de Marx sobre a educação só fazem sentido no contexto de análises mais amplas. No dizer de Lombardi:

Para o marxismo, não faz o menor sentido analisar abstratamente a educação, pois essa é apenas uma dimensão da vida dos homens que, tal qual qualquer outro aspecto da vida e do mundo existente, se transforma historicamente, acompanhando e articulando-se às transformações por que passa a produção da existência humana. A educação (e nela todo o aparato escolar) não pode ser entendida como esfera estanque e separada da vida social. Pois está profundamente inserida no contexto em que surge e se desenvolve, também vivenciando e expressando os movimentos contraditórios que emergem do processo das lutas entre classes e frações de classe²⁵⁸.

Os apontamentos deixados por Marx a respeito da educação, por um lado, denunciam o caráter ilusório da sociabilidade burguesa e da formação para a cidadania abstrata e, por outro, esclarecem o modo pelo qual se devem entender as relações entre educação (o aparato escolar e a formação do cidadão burguês) e a política democrático burguesa, revelando o caráter dual da educação. Sob as condições existentes, a educação é ineficaz e inerte para a formação do ser humano em sua totalidade, mostrando-se incapaz de contribuir para o desenvolvimento das potencialidades humanas; mas, ela é bastante eficaz em sustentar e reproduzir a força de trabalho conforme as demandas do capital.

Embora dirigida aos seus contemporâneos, a voz de Marx ecoa pelos séculos com grande ressonância, quer seja revelando o caráter ilusório da formação do cidadão abstrato, ou os interesses e limites do Estado burguês em relação à educação. O delineamento de reflexões sobre a educação em Marx, a despeito de serem esparsas e não serem sistemáticas, dão estofamento à crítica do seu caráter conservador, reformista e perenizador da sociedade capitalista, criando também um corpo de considerações que sustentam ideias sobre a educação em uma perspectiva mais crítica na sociedade capitalista, a partir de suas contradições imanentes.

Os documentos oficiais a respeito da educação na atualidade são importantes para a análise aqui empreendida, na medida em que demonstram preocupação com seu papel como formadora da força de trabalho, como instância que possibilita a mobilidade social, a formação cidadã e a busca pela harmonização das relações sociais capitalistas, sob a bandeira da emancipação. Contudo, se a preparação pragmática e imediatista para o mercado de trabalho permanecesse como único tom em tais documentos, então sua aridez expressaria mui claramente as contradições imanentes à sociabilidade burguesa, bem como a impossibilidade

²⁵⁸ Ibid. p. 11.

das instâncias de regulação política em implementar as promessas de educação universal e suficiente para todos os indivíduos.

Por isso, há nos documentos oficiais um forte apelo moral e apologético que transforma os postulados mais deletérios para os trabalhadores em objetivos desejáveis, com aparência cidadã e convincentes de que os valores e interesses burgueses são aqueles que os trabalhadores devem adotar. Neste sentido, tais documentos são essencialmente políticos: por um lado, constituem-se como instrumentos reguladores da sociedade civil, por outro, como argumento de convencimento sobre a eficiência administrativa do Estado na manutenção e na organização da sociedade civil, particularmente na educação.

Neste capítulo final, como expressão da atualidade da educação, tal como apresentada nos documentos oficiais das instituições políticas burguesas, é analisada a partir do documento denominado *Relatório da UNESCO sobre a Educação para o Século XXI**, no intuito de demonstrar que, na impossibilidade de concretização da emancipação humana na sociedade existente, o apelo moral à formação cidadã abstrata se efetiva como a única forma possível para a educação. Por ser, o relatório, expressão importante do modo de pensar a educação como instituição capaz de contribuir para a superação das desigualdades sociais nos marcos do capitalismo e por ser também a base orientadora de grande parte das propostas educacionais atualmente, constitui-se como importante fonte para a pesquisa.

Na segunda parte do capítulo, apresentam-se as anotações de Marx sobre a educação em *O Capital*, notas cuja importância consiste em demonstrar que a formação do trabalhador só se torna objeto do interesse da sociedade burguesa quando representa uma necessidade para o desenvolvimento do capital. Embora distante no tempo em relação ao relatório da UNESCO, a análise feita por Marx a respeito da educação nos albores da indústria moderna traz, em sua essência, a exposição de problemas iminentes à sociedade do capital que não estão superadas no relatório, apesar deste se referir à circunstância atual do capitalismo flexível. A terceira parte do capítulo explora o modo como Marx pensou a educação em várias obras. Ao salientar as contradições iminentes ao capital e demonstrar que, no interior dessas contradições são gestadas as possibilidades de efetivação da emancipação humana e da superação do capitalismo, o filósofo alemão dá corpo ao entendimento de que há, na educação, um duplo caráter de negação e afirmação do humano.

* DELLORS, Jacques. *Educação: um tesouro a descobrir*. São Paulo: Cortez / Brasília; MEC: UNESC, 1998.

4.1 – A Atualidade da Educação

Por que é preciso elaborar considerações sobre a educação na atualidade? Qual a importância, para a tese aqui apresentada, de se analisar um documento oficial sobre a educação em meio à discussão a respeito do tema nos escritos clássicos de Marx? Estas são questões que, a essa altura, podem ser levantadas, pois, aparentemente, discutir a atualidade da educação a partir de um documento oficial destoa do desenvolvimento da pesquisa até aqui. Entretanto, o que aparentemente é destoante, na verdade, se configura como elemento importante para a compreensão da educação a partir do pensamento marxiano, posto que a atualidade da educação seja a expressão das relações sociais da atual fase do capitalismo e, exatamente por isso, mantêm sua essência.

A concretude da educação na atualidade vem expressa no documento que se analisará na primeira parte deste capítulo, bem como sua inserção como uma das dimensões de uma ordem social para a qual a educação só ganha importância na medida em que se apresenta como dimensão fundamental à sua manutenção, como componente da fase atual do capitalismo, a educação está em consonância com elementos que já se vislumbravam no século XIX, como, por exemplo, a necessidade de fluidez do trabalhador nos marcos da inconstância e da mutabilidade da produção capitalista.

Neste sentido, o *Relatório da UNESCO sobre a Educação para o Século XXI* se apresenta como um documento importante para se compreender o movimento geral da educação. Por sua amplitude e por sua importância, bem como por sua defesa de uma sociabilidade essencialmente burguesa, ele é uma fonte da qual não se pode fugir ao se considerar a educação na atualidade. Como o relatório não supera nem evoca transformações na essência da sociedade capitalista, as considerações de Marx, em *O Capital*, num primeiro momento, e em vários escritos sobre a educação ao final do capítulo, são fundamentais para expor a contradição da educação nos marcos da sociedade existente. A essência do capital permanece inalterada no documento atual da UNESCO, e ninguém fez uma crítica mais profunda a essa essência do que Marx. Por isso, considerar o relatório neste capítulo dá concretude às argumentações até aqui desenvolvidas sobre o trabalho, a política, o método marxiano e a educação, bem como apresenta os limites existentes em uma proposta marcadamente reformista.

4.1.1 – A Educação sob o Capital e a Reforma para não Mudar

Seja pela necessidade de formação de força de trabalho capacitada para lidar com instrumentos de produção tecnologicamente mais complexos; ou nas adequações e ajustes que objetivam tornar a educação mais afinada com o cumprimento da função de universalização do capital, as reformas educacionais sempre tiveram lugar de destaque no desenvolvimento da sociedade burguesa. Alves, em seu *A Produção da Escola Pública Contemporânea*²⁵⁹, observa que nem sempre houve uma concepção unívoca para a escola pública, ou uma ideia comum sobre o papel do Estado naquilo que diz respeito à sua influência sobre a educação.

Ainda conforme Alves, a educação pública foi organizada, primeiro, nas nações em que o desenvolvimento do capital se encontrava mais adiantado, como a Inglaterra e a França, nos séculos XVIII e XIX²⁶⁰. Ainda assim, as reformas nos sistemas educacionais permanecem como demandas inexoráveis por conta do caráter inconstante e mutável da produção capitalista. Mas as reformas, independentemente da forma discursiva em que se apresentam, não ultrapassam os fundamentos da forma societária sobre a qual pretendem implantar melhorias. É assim que, através de reformas e adequações educacionais, configurou-se o atual “sistema de educação”.

As reformas pontuais na educação surgem então como propostas de melhoria para um aspecto da totalidade da sociedade e, com isto, pretendem que a particularidade do sistema educacional promova mudanças substantivas na universalidade da sociedade. Sobre os limites dessa espécie de proposição, Alves esclarece:

Por outro lado, deve-se reconhecer que essas formas singulares últimas têm um limite, pois não podem ser obstáculos às tendências imanentes ao processo de universalização do capital. Em função de tal universalização, que se expressa em sua plenitude na integração do mercado mundial, pode-se afirmar que são comuns os determinantes em última instância e as linhas mais gerais do processo de produção material da *escola pública*²⁶¹.

A reforma possui limites insuperáveis, pois pretende melhorar aquilo que não pode ser melhorado; pretende fazer avançar aquilo que se encontra irreversivelmente estagnado; pretende eliminar aspectos indesejáveis mantendo os desejáveis. Uma reforma, enfim,

²⁵⁹ Cf. ALVES, Gilberto Luiz. *A Produção da Escola Pública Contemporânea*. Campinas: Autores Associados; 2006, p. 44.

²⁶⁰ Ibid. p. 44.

²⁶¹ Ibid. p. 44.

pretende fazer funcionar mudanças sem, no entanto, tocar os fundamentos daquilo que demanda a mudança. A reforma educacional, desde aquelas implementadas no século XIX até as que se encontram hoje em vigor, mantêm as mesmas características gerais: concentram-se nos elementos fenomênicos e os tomam como essenciais, concretizando uma inversão entre sujeito e predicado. Por isso, as reformas são conservadoras do modelo existente.

O Relatório da UNESCO sobre a Educação para o Século XXI, elaborado por uma comissão presidida por Jacques Dellors e intitulado: *Educação: um tesouro a descobrir*, é um bom exemplo de uma concepção reformista para a educação que pretende encaminhar avanços e melhorias, refutando os aspectos problemáticos da sociedade existente. No entanto, tais avanços e melhorias não devem sublevar o modelo socioeconômico existente, conforme se lê no relatório: “Há que se recordar, também, que a Comissão está consciente das missões que cabem à educação, a serviço do desenvolvimento econômico e social”²⁶².

A educação a serviço do desenvolvimento socioeconômico, conforme propõe o relatório, revela já dois aspectos importantes de uma concepção reformista: em primeiro lugar, o modelo socioeconômico não é entendido como a raiz das desigualdades sociais, mas como fundamento que dá unidade à sociedade, para cujo desenvolvimento a educação deve contribuir; em segundo lugar, como não há questionamentos sobre a base econômica, o encaminhamento é a formação de força de trabalho adequada para a sociedade existente. Ora, o desenvolvimento da atual base socioeconômica é justamente aquilo que produz as desigualdades sociais, portanto, a proposição do relatório de que a missão da educação seja contribuir para o desenvolvimento socioeconômico não encaminha a superação das desigualdades. Mais adiante se lê:

Dito isto, e voltando à educação, a Comissão pensa que sistemas mais flexíveis, com maior diversidade de cursos, e com possibilidade de transferências entre diversas categorias de ensino ou, então, entre a experiência profissional e o retomar da formação, constituem respostas válidas às questões postas pela inadequação entre a oferta e a procura de emprego²⁶³.

O relatório da UNESCO revela aqui a “alma”, por assim dizer, do interesse da sociedade burguesa pela educação: a formação de força de trabalho capaz de mover-se diante da instabilidade (flexibilidade) do mercado de trabalho. Sennett explicou a flexibilidade como

²⁶² DELLORS, Jacques. *Educação: um tesouro a descobrir*. Op. Cit. p. 17.

²⁶³ Ibid. p. 17.

sendo a capacidade de um corpo em ceder e recuperar-se. Por mais que se dobre a uma determinada força, cessada a força, o corpo deve retornar à sua forma original. Na organização e regulação do trabalho sob o jugo capitalista, no entanto, a ênfase da flexibilidade se concentra em apenas um desses aspectos:

Em termos ideais, o comportamento humano flexível deve ter a mesma força tênsil: ser adaptável a circunstâncias variáveis, mas não quebrado por elas. A sociedade hoje busca meios de destruir os males da rotina com a criação de instituições mais flexíveis. As práticas de flexibilidade, porém, concentram-se mais nas forças que dobram as pessoas²⁶⁴.

É assim que, quando o relatório da UNESCO preconiza uma formação flexível para o trabalhador, na verdade não está procurando uma solução para a emancipação, mas, ao contrário, aprofundando a sujeição do trabalhador às demandas do mercado de trabalho. Esta perspectiva se apresenta ainda mais seriamente vinculada à capacitação do indivíduo para o trabalho ao definir que é preciso que cada um utilize seus potenciais a fim de aprender e se aperfeiçoar, tornando-se apto a utilizar corretamente tais potenciais. Para tanto, é importante que se constitua uma educação básica de qualidade. Conforme o relatório:

A este propósito, referimos a necessidade de encaminhar para uma “sociedade educativa”. É verdade que toda a vida pessoal e social oferece oportunidades de progredir no saber e no saber fazer. Somos, então, levados a privilegiar este aspecto da questão, e a pôr em relevo o potencial educativo dos modernos meios de comunicação, da vida profissional, ou ainda das atividades de cultura e lazer²⁶⁵.

Embora não descarte a educação formal, uma educação básica de qualidade, segundo o relatório, deve privilegiar os aspectos não formais como a vida profissional ou as atividades culturais e de lazer. O indivíduo, a fim de alcançar sucesso, deve aprender a aprender, deve encaminhar-se de modo a explorar, na sociabilidade burguesa, elementos que beneficiem sua trajetória e levem ao sucesso ou, à empregabilidade. O conceito de educação permanente presente no relatório põe no indivíduo a responsabilidade integral por sua própria formação. Não há, portanto, a perspectiva de superação da ordem social que “dobra” o trabalhador, mas sim a adequação da formação à oferta e à procura de um emprego. Uma formação mais

²⁶⁴ SENNETT, Richard. *A Corrosão do Caráter: as consequências pessoais do trabalho no novo capitalismo*. Rio de Janeiro/São Paulo: Editora Record, 2000, p. 53.

²⁶⁵ DELLORS, Jacques. *Educação: um tesouro a descobrir*. Op. Cit. p. 18.

flexível, conforme o relatório, seria capaz de reduzir o insucesso escolar, minimizando o “enorme desperdício de recursos humanos”²⁶⁶.

Um novo lugar para o trabalho, em uma sociedade cujo avanço da ciência e da técnica é inexorável, impõe, ainda segundo o relatório, considerar a importância dos aspectos cognitivos e imateriais na produção de bens e serviços. A sociedade futura requer indivíduos capazes de manusear e consumir produtos tecnológicos e, com isto, evitar o aumento do desemprego e da exclusão social. Para alcançar tal objetivo, o relatório considera como ideal uma educação que seja permanente. Tal encaminhamento é vantajoso para a educação e para o mercado de trabalho, pois evita a indesejável especialização, com a vantagem da flexibilidade, da acessibilidade e da diversidade:

É a ideia de educação permanente que deve ser repensada e ampliada. É que, além das necessárias adaptações relacionadas com as alterações da vida profissional, ela deve ser encarada como uma construção contínua da pessoa humana, dos seus saberes e aptidões, da sua capacidade de discernir e agir²⁶⁷.

Mas, sobre qual “pessoa humana” fala o relatório? Quais saberes e aptidões são mais desejáveis? A capacidade de discernir e agir diz respeito a qual objeto? A educação permanente preconizada pelo relatório diz respeito ao conhecimento de si e do mundo por meio das mediações históricas a partir das quais o indivíduo constrói sua identidade. Na sociedade capitalista, contudo, como lembra Schlesener, “o indivíduo adapta-se às necessidades e exigências do modo de produção, que orientam tanto a inserção no mercado de trabalho quanto o sentido da vida de cada indivíduo”²⁶⁸.

A educação permanente, tal como indicada no relatório, traz uma proposta de reforma que procura tornar desejável ao trabalhador aquilo que o desumaniza. A flexibilidade, a acessibilidade e a mobilidade tratam de qualidades requisitadas pelo mercado de trabalho capitalista. Desconsidera-se, aqui, o desenvolvimento histórico do ser humano, elevando a naturalidade das atuais condições de desigualdade social a um *statu* de condição humana. As ideias de manutenção da condição assalariada aparecem como alternativas únicas para a formação do indivíduo, portanto, a “pessoa humana” da qual fala o relatório é o trabalhador, mantido em sua condição de assalariamento, de sujeição às demandas do capital. As relações

²⁶⁶ Ibid. p. 17.

²⁶⁷ Ibid. p. 18.

²⁶⁸ SCHLESENER, Anita Helena. Educação e Emancipação: limites e possibilidades. IN: *Germinal: marxismo em debate*. Salvador: V. 5, Nº 1, Jun. 2013, p. 60.

persistentes da atual forma societária são apresentadas como o espaço e o tempo no interior dos quais o trabalhador deve aprender a aprender, a discernir e a agir.

Uma questão que perpassa a concepção de educação permanente como aspecto fundamental do relatório da UNESCO é a política. Como já foi visto anteriormente, o intelecto político só entende a superação de um problema a partir da vontade política e das medidas de administração. O relatório não foge a esse entendimento, uma vez que representa a mais avançada expressão do intelecto político da atualidade: “E chegamos, assim, a uma das maiores dificuldades de qualquer reforma: as políticas a adotar em relação aos jovens e adolescentes que terminam o ensino primário. Políticas que cubram o período que decorre até à entrada na vida profissional ou no ensino superior”²⁶⁹.

Políticas que respondam às necessidades da entrada na vida profissional ou na universidade significam, para a comissão que escreveu o relatório, a diversificação de campos de atuação para o jovem e o adolescente, combinado com uma formação flexível o suficiente para assegurar “a cada adolescente que seu destino não está definitivamente traçado entre os catorze e os vinte anos”²⁷⁰. O problema aqui é que a comissão expressa o entendimento de que, pela via da política, seja possível que a diversidade na oferta de oportunidades de encaminhamentos profissionais sejam implementados, eliminando-se o desemprego e a sensação de isolamento.

Considerando-se o ponto de vista da comissão como correto, considerando que pela via da política seja possível determinar a diversificação da oferta de possibilidades de aprofundamento nos estudos e no início da vida profissional, caberia então ao Estado realizar tais iniciativas. A pergunta que se impõe imediatamente é: se o Estado burguês possui o poder de eliminar os problemas relativos à educação e à formação profissional diversificada, de qualidade e suficiente, então, por que já não o fez? E por que não o faz nos países subdesenvolvidos, que mais necessitam de tal organização para a educação?

A resposta a essa questão é simples, mas com importantes implicações: o Estado burguês não pode resolver os problemas sociais pela via da política, porque o Estado burguês não pode encaminhar mudanças e transformações nos fundamentos do modo de produção que o sustenta como instância reguladora e administrativa. Para efetuar os encaminhamentos propostos pelo relatório da UNESCO, seria necessário que todas as crianças e adolescentes estivessem bem alimentados, bem abrigados e bem protegidos dos males sociais. Mas tal

²⁶⁹ DELLORS, Jacques. *Educação: um tesouro a descobrir*. Op. Cit. p. 22.

²⁷⁰ Ibid. p. 23.

situação não é possível sob o capitalismo, de modo que, por mais que a vontade política seja retirar da sociedade os seus aspectos não desejáveis, a realidade impossibilita que a proposta do relatório se efetive.

O ponto de vista aparentemente ingênuo da comissão não pode levar a um erro de julgamento. Trata-se de um ponto de vista comprometido com a manutenção e perenização da sociedade capitalista e da política democrático burguesa, embora revestida de alusões retóricas a problemas sociais, percebidos não como decorrência das contradições iminentes do próprio capitalismo, mas superficialmente abordados como problemas de administração e gestão políticas. Na declaração do próprio relatório:

Visto sob este prisma, o aperfeiçoamento do sistema educativo exige que os políticos assumam todas as suas responsabilidades. [...] Só os responsáveis políticos podem, tendo em conta todos os elementos, suscitar debates de interesse geral, que são de necessidade vital para a educação. Trata-se de um assunto que diz respeito a todos, é o nosso futuro que está em causa e a educação pode, precisamente, contribuir para a melhoria do destino de todos e de cada um de nós²⁷¹.

O tom apologético a respeito do poder da educação e a confiança cega na capacidade da política democrático burguesa revelam muito mais os limites no interior dos quais se movimenta a argumentação do relatório do que caminhos efetivos para a superação das desigualdades sociais. Um projeto educacional que procure oferecer possibilidades e contribuições para a educação necessita ter clareza sobre qual é o homem desejável e contra qual modelo de formação humana se luta. No relatório, a proposta de reforma pela via da política não apresenta o ideal a ser perseguido, mas, ao contrário, se pretende que a mesma forma de organização societária que dá origem às desigualdades sociais encaminhe um destino melhor para todos e cada um de nós.

A redução dos problemas sociais à atuação messiânica da política é tão imprecisa quanto incompatível com a realidade concreta. A política democrático burguesa não é capaz de encaminhar a superação da sociedade do capital, a não ser superando a si mesma. Assim, só pode oferecer soluções pontuais e provisórias, insuficientes para atingir a universalidade da sociedade. O próprio relatório reforça este fato ao subordinar a melhoria do destino de todos e cada um de nós ao “aperfeiçoamento” da educação, diante do aprofundamento das desigualdades que tornam os indivíduos competidores entre si, isolados e concupiscentes.

²⁷¹ Ibid. p. 28.

Sendo o caráter reformista do relatório expressão de um limite em relação às possibilidades da educação como emancipadora da sociedade, ou, como depositária de um destino melhor para todos e para cada um de nós, fica claro que o caminho da política não é capaz de superar as profundas contradições presentes na sociedade burguesa, em particular na educação. Não havendo possibilidades efetivas para a superação das contradições, o relatório da UNESCO recorre à formação para a cidadania como solução para a educação.

4.1.2 – A Educação sob o Capital e a Cidadania Abstrata

O conceito de cidadania presente no relatório da UNESCO e corrente na atualidade tem seus preceitos básicos sintetizados no ensaio de T. H. Marshall: *Cidadania e Classe Social*, publicado como um dos capítulos do livro *Cidadania, Classe Social e Status*²⁷². Esta obra clássica do pensamento sociológico é peça fundamental para se compreender, inicialmente, o conceito de cidadania para a sociedade democrático burguesa. Para o sociólogo inglês, a cidadania é constituída por três elementos: civil, político e social. Cada um desses elementos diz respeito a um aspecto da vida dos indivíduos, refletindo também conquistas ao longo da história. Na descrição de Marshall:

O elemento civil é composto dos direitos necessários à liberdade individual - liberdade de ir e vir, liberdade de imprensa, pensamento e fé, o direito à propriedade e de concluir contratos válidos e o direito à justiça. Este último difere dos outros porque é o direito de defender e afirmar todos os direitos em termos de igualdade com os outros e pelo devido encaminhamento processual. Isto nos mostra que as instituições mais intimamente associadas com os direitos civis são os tribunais de justiça. Por elemento político se deve entender o direito de participar no exercício do poder político, como um membro de um organismo investido da autoridade política ou como um eleitor dos membros de tal organismo. As instituições correspondentes são o parlamento e conselhos do Governo local. O elemento social se refere a tudo o que vai desde o direito a um mínimo de bem-estar econômico e segurança ao direito de participar, por completo, na herança social e levar a vida de um ser civilizado de acordo com os padrões que prevalecem na sociedade. As instituições mais intimamente ligadas com ele são o sistema educacional e os serviços sociais²⁷³.

²⁷² MARSHALL, T. H. Cidadania e classe social. In: *Cidadania, classe social e status*. Rio de Janeiro: Zahar, 1967, p. 57- 114.

²⁷³ Ibid. p. 63-4.

Em que pese o fato de o autor referir-se especificamente à sociedade inglesa da década de 60 do século XX, os elementos universais da cidadania burguesa aparecem como fundamentos da participação do indivíduo na comunidade política. A concretização dos direitos à cidadania tem como prerrogativa o estabelecimento de deveres, obrigações dos indivíduos para com o Estado. A cidadania, então, é o reconhecimento, pelo Estado, das prerrogativas (direitos e deveres) de cada indivíduo no que tange à sua participação na comunidade política. A educação, na descrição de Marshall, está vinculada ao elemento social como depositária formal dos conhecimentos acumulados. A herança social é expressa pelos conhecimentos necessários à vida civilizada e ao bem estar econômico, contribuindo para a melhoria das condições de vida de todos os indivíduos. Saes avalia a classificação de Marshall da seguinte forma:

Marshall nos propõe, assim, uma classificação dos direitos individuais que equivale na prática a um quadro de indicadores concretos da cidadania. Essa classificação se estabelece segundo o critério, mais implícito que explícito, da esfera da atividade social onde o Estado reconhece prerrogativas a todos os indivíduos: a esfera da produção e do trabalho; a esfera da atividade política; e a esfera do consumo. Da utilização implícita desse critério, temperada com a observação histórica, resulta a conhecida classificação marshalliana dos direitos²⁷⁴.

A observação da classificação de cidadania de Marshall é importante para se compreender o modo pelo qual o relatório da UNESCO apresenta a função social da educação. Em uma sociedade na qual o estranhamento do trabalho é a negação de o trabalhador realizar-se como ser social, a proposta de reforma da educação através da melhor adequação dos sujeitos às demandas do capital não visa a liberdade humana efetiva e nem o desenvolvimento de uma consciência crítica, mas apenas uma cidadania restrita às prerrogativas do Estado burguês, ou seja, uma cidadania ilusória, domada, um estranhamento intolerável transformado em condição humana.

A contradição que se apresenta entre a formalidade da proposta de reforma da educação contida no relatório da UNESCO e a realidade desumanizante da educação sob o capitalismo torna muito clara a distância existente entre a concepção de cidadania abstrata e a concretude de uma realidade embrutecida. A única possibilidade para uma “humanização” da

²⁷⁴ SAES, Decio Azevedo Marques de. Cidadania e Capitalismo: uma crítica à concepção liberal de cidadania. IN: PROGRAMA DE FORMAÇÃO DA CNTE/APP-Sindicato/UFPR. *A Expressão do Marxismo nos Movimentos Sociais: a proposta do fórum paranaense em defesa da escola pública*. Curitiba: Julho/2009; Fascículo 2, p. 11.

educação a que a sociedade capitalista pode chegar é, exatamente, o aforismo moral de uma educação cidadã.

Confrontada com a crise das relações sociais, a educação deve, pois, assumir a difícil tarefa que consiste em fazer da diversidade um fator positivo de compreensão mútua entre indivíduos e grupos humanos. A sua maior ambição passa a ser dar a todos os meios necessários a uma cidadania consciente e ativa, que só pode realizar-se, plenamente, num contexto de sociedades democráticas²⁷⁵.

A concepção de democracia com a qual se trabalha, aqui, é a democracia burguesa que, como já se viu antes, não é capaz de encaminhar a liberdade humana, mas apenas uma liberdade ilusória. Ao preconizar o direito de todos à liberdade, à igualdade, à propriedade, à segurança e à educação, a democracia burguesa elimina idealmente os problemas sociais, transferindo ao indivíduo a responsabilidade sobre seu sucesso ou seu fracasso. A eliminação das desigualdades sociais ocorre apenas na formalidade do Estado e da política burguesa. A desigualdade efetiva, a contradição entre capital e trabalho, permanece intocada. A igualdade formal não corresponde à desigualdade real que poda as possibilidades de desenvolvimento das potencialidades humanas dos trabalhadores, bem como suas possibilidades de participação cidadã, conforme explica Konder: “A instrução é cara; a instrução de nível superior exige tempo, dedicação. As duras condições de luta pela vida impostas aos trabalhadores excluem-nos, via de regra, da participação no aparelho do Estado como técnicos, administradores”²⁷⁶.

Em condições desiguais não pode haver igualdade de oportunidades e se torna impossível, se tomada como ponto de partida a realidade concreta, a recomendação do relatório da UNESCO. Na verdade, a “cidadania consciente e ativa” só poderia ser materializada na superação da sociedade que origina as diferenças sociais, não a partir e no interior dela. Por um lado, fica implícita no relatório a impotência da educação, no contexto atual, em superar as contradições presentes; por outro, ao não ser capaz de encaminhar transformações profundas, a educação para a cidadania reduz-se, conseqüentemente, à valorização da solidariedade e da convivência pacífica entre os indivíduos: “Ajudar a transformar a interdependência real em solidariedade desejada, corresponde a uma das tarefas

²⁷⁵ DELLORS, Jacques. *Educação: um tesouro a descobrir*. Op. Cit. p. 52.

²⁷⁶ KONDER, Leandro. *Marxismo e Alienação: contribuição par um estudo do conceito marxista de alienação*. Op. Cit. p. 185.

essenciais da educação. Deve, para isto, preparar cada indivíduo para se compreender a si mesmo e ao outro, através de um melhor conhecimento do mundo”²⁷⁷.

As questões que se colocam, obrigatoriamente, são as seguintes: nas condições atuais, o melhor conhecimento do mundo pelo indivíduo é uma garantia de desenvolvimento da solidariedade? Em uma sociedade na qual a cisão entre o indivíduo egoísta e cidadão ilusório se aprofundam, quais as reais possibilidades para a participação política do indivíduo nas decisões e encaminhamentos do Estado? Quando o relatório pressupõe a igualdade entre os indivíduos, expressa em sua interdependência, desconsidera que se trata de uma igualdade meramente formal: a igualdade de todos os indivíduos se tornarem proprietários privados.

Embora o relatório não ignore a existência de desigualdades sociais, recorre à solução, já demonstrada por Marx e analisada no segundo capítulo da tese, de que uma melhor educação seja capaz de superar tais desigualdades ao transmitir aos indivíduos um melhor conhecimento do mundo, portanto, a ignorância e a falta de educação são as causas das desigualdades:

A educação manifesta aqui, mais do que nunca, o seu caráter insubstituível na formação da capacidade de julgar. Facilita uma compreensão verdadeira dos acontecimentos, para lá da visão simplificadora ou deformada transmitida, muitas vezes, pelos meios de comunicação social, e o ideal seria que ajudasse a cada um tornar-se cidadão deste mundo turbulento e em mudança, que nasce cada dia perante nossos olhos²⁷⁸.

Não é objetivo do relatório refletir a respeito de uma educação que contribua para a superação dos fundamentos da desigualdade. Ao invés disso, considera ser possível que cada indivíduo egoísta se torne um cidadão melhor em um mundo turbulento. Mas o relatório parece desconsiderar que, nas condições existentes, exatamente o indivíduo egoísta é que se institui como cidadão. A “compreensão verdadeira” dos acontecimentos só pode levar à formação do indivíduo deformado, apolítico e concupiscente. Nas condições existentes, não é possível eliminar as características indesejáveis do mundo turbulento mantendo as desejáveis, como a solidariedade e o respeito pelas diferenças. Somente a superação de tal contradição torna possível a eliminação do modelo de ser humano existente, encaminhando uma nova forma de relação social, em que cada indivíduo tenha possibilidades iguais de se desenvolver de forma diferente dos demais. Contudo, no relatório da UNESCO, a formação de cidadãos

²⁷⁷ DELLORS, Jacques. *Educação: um tesouro a descobrir*. Op. Cit., p. 47.

²⁷⁸ Ibid. p. 47.

melhores parece ser uma tarefa puramente educacional. A partir da educação, uma maior consciência, por parte do indivíduo, de si mesmo e do mundo, assentam a formação de cidadãos capazes de conviver solidariamente, eliminando os aspectos indesejáveis da sociedade pela vontade de cada um.

Ora, se o relatório da UNESCO pretende que, pela educação, cidadãos melhores sejam formados para um mundo turbulento e em mudança, então, considera que os cidadãos existentes não são os ideais. E por que não são? Porque, justamente, vivem em um mundo turbulento, em que o próprio modo de produção encontra-se em crise e no qual a cisão entre o cidadão abstrato e o indivíduo egoísta não encontra solução. O relatório inverte sujeito e predicado, pois entende que melhores cidadãos podem eliminar as características indesejáveis do mundo quando, na verdade, é a constituição histórica de uma sociedade turbulenta que leva ao desenvolvimento do indivíduo egoísta que se contrapõe ao único cidadão possível nesse contexto: o cidadão ilusório.

Complementando a concepção abstrata de um cidadão solidário, o relatório passa então a considerar o papel da educação como sendo uma espécie de remendo às fissuras existentes na sociedade. O vínculo social baseado nos interesses comuns e nas culturas específicas aparece como a característica desejável para a qual o cidadão deve ser preparado:

Em todo o mundo, a educação, sob suas diversas formas, tem por missão criar, entre as pessoas, vínculos sociais que tenham a sua origem em referências comuns. Os meios utilizados abrangem as culturas e as circunstâncias mais diversas; em todos os casos, a educação tem como objetivo essencial o desenvolvimento do ser humano em sua dimensão social. Define-se como vínculo de culturas e de valores, como construção de um espaço de socialização, e como cadinho de preparação de um projeto comum²⁷⁹.

A redução da cidadania em “espaços de socialização” revela não só a inversão entre os elementos da formação humana no interior da democracia burguesa, mas também e especialmente a redução da educação em formadora de “vínculos sociais”, entendidos, estes, como convivência entre os indivíduos. É evidente que a educação, desde a escola formal até a formação mais ampla da convivência social, cria vínculos sociais, posto que seja atividade histórica do ser humano. Mas esta não pode ser a “missão” da educação. Vínculos sociais são

²⁷⁹ Ibid. p. 51.

criados em todas as formas de sociabilidade. Desde que são seres históricos, os indivíduos criam vínculos sociais, pois não é possível existir indivíduo fora das relações históricas.

Em uma indústria, no setor de bens e serviços, nas relações de compra e venda de mercadorias, vínculos sociais são construídos, embora essas instâncias não tenham por “missão” a sua criação. “Vínculos sociais” não podem ser compreendidos, unicamente, como o respeito pela diversidade dos indivíduos, uma vez que as relações de exploração e expropriação entre possuidores de meios de produção e trabalhadores também são vínculos sociais. Em uma acepção mais ampla, vínculos sociais não prescindem da democracia burguesa para serem estabelecidos. A função social da educação, seja ela formal ou não formal, é a transmissão dos conhecimentos historicamente acumulados às gerações mais jovens, de modo que estas possam avançar, transformando os fundamentos da sociedade. O apelo a uma educação cuja “missão” se reduza à criação de vínculos sociais revela muito mais da crise da sociedade capitalista do que, propriamente, uma função educacional.

Ademais, tal entendimento da educação reduz o problema aos moldes da democracia burguesa, à orientação moral dos indivíduos para o exercício de uma cidadania abstrata, que nunca se efetivou. A orientação moral torna-se a única alternativa diante da impossibilidade de concretização de transformações sociais profundas. A partir daí, a concepção de cidadania fica reduzida à sociabilidade nos marcos da democracia liberal burguesa.

Mas é, sobretudo, pela *formação para a justiça* que se pode reconstruir o núcleo de uma educação moral das consciências que supõem uma cultura cívica feita de inconformismo e de recusa perante a injustiça e capacitem para uma cidadania ativa em que a responsabilidade de intervenção se substitua a uma mera cidadania por delegação²⁸⁰.

Não é desconsiderada, neste trabalho, a legítima intenção do relatório da UNESCO em ser um instrumento que encaminhe melhorias efetivas para a educação. Entretanto, como sua abordagem parte de uma perspectiva conservadora, suas conclusões não podem ultrapassar os limites do intelecto político ao qual está necessariamente vinculada. Desse modo, o relatório só pode conceber a cidadania crítica como busca pela justiça a partir dos parâmetros da democracia burguesa. A recusa da injustiça recorre às instâncias do Estado de direito, que procura na legislação e na legalidade os elementos que minimizem a injustiça. Mas a legislação, no Estado burguês, é a legislação que mantém, justifica e pereniza a sociedade

²⁸⁰ Ibid. p. 223. Grifos do relatório.

capitalista, portanto, as próprias injustiças contra as quais a “cidadania ativa”, conforme o relatório, deve se levantar. No entendimento do relatório, entre as injustiças contra as quais a cidadania da recusa deve se manifestar está o próprio sistema econômico:

O novo curso da história que, desde 1989, tem provocado o triunfo de uma lógica econômica implacável, baseada na lei do mais forte e subordinada às exigências de um neoliberalismo sem alma, impõe necessariamente um *sobressalto de nossa consciência, um despertar ético* ante a questão social fundamental que o aumento das desigualdades no mundo constitui²⁸¹.

Até mesmo quando reconhece a inegável lógica predatória da sociedade atualmente, o relatório não é capaz de negar suas próprias bases conservadoras ao tratar o “neoliberalismo sem alma” como algo que suscite “sobressalto à consciência” e “despertar ético”. Mesmo diante do recrudescimento do pauperismo e do reconhecimento das enormes desigualdades sociais, o relatório trata da questão como um conflito ético, para o qual a educação deve prover a formação de uma cidadania da recusa. O aumento das desigualdades no mundo, observado pelo relatório, não pode ser amenizado a partir de uma proposta de cidadania cativa nos meandros da própria organização social que produz tais desigualdades.

Para ser coerente com o próprio diagnóstico, o relatório deveria reivindicar uma cidadania da recusa das bases materiais sobre as quais se erguem as relações sociais que originam o aumento das desigualdades. Para ser coerente, o relatório teria de propor a formação de um cidadão da sociedade burguesa que não fosse burguês. Tal coisa é impossível e, portanto, ao relatório só resta tratar dos problemas relacionados à formação do cidadão ilusório como questões morais e éticas. “Do ponto de vista qualitativo, pelo contrário, há muitos pontos fracos e falhas, na formação de cidadãos do mundo capazes de viver em paz uns ao lado dos outros no século XXI. Mais precisamente, a dimensão ética ou moral da educação é atualmente muito mais pobre do que era no antigo regime”²⁸².

O apelo à cidadania como única forma possível de humanização da educação no interior do capitalismo; a igualdade abstrata postulada como solidariedade e aceitação das diferenças; o direcionamento da educação como formadora de vínculos sociais baseados em interesses comuns; uma cidadania ativa entendida como recusa das injustiças nos marcos da legalidade burguesa e, por fim, o apelo ao “sobressalto da consciência” e ao “despertar ético”

²⁸¹ Ibid. p. 221. Grifos do relatório.

²⁸² Ibid. p. 253.

como direções para a formação de cidadãos melhores para a sociedades existente constituem os encaminhamentos conservadores, reformistas e mantenedores da sociedade burguesa contidos no relatório da UNESCO.

Essas proposições não demandam qualquer perspectiva de emancipação humana, pois estão restritas às possibilidades e interesses da organização social que origina as abissais desigualdades sociais. O papel apologético da educação recebe, no relatório, um lugar de destaque. Pela educação é possível a superação da ignorância e a formação de cidadãos melhores, mais solidários, capazes de agir eticamente e de tomar decisões morais condizentes com a aceitação das diferenças. Contudo, tal concepção é abstrata na medida em que não considera que o cidadão idealizado não pode ser “construído” nem pela educação exclusivamente, nem no interior da sociedade capitalista.

Embora não seja objetivo do relatório fazer referência à emancipação humana, suas proposições dão corpo a uma concepção de educação que, pela eliminação dos atributos considerados “ruins” no interior da sociedade, seja capaz de elevar as consciências a uma sociabilidade mais humanizada. O caminho para tal feito está na tomada de consciência das diferenças entre povos, culturas, saberes e fazeres, além, é claro, da postura ética de respeito a tais diferenças. Em franco contraste com a realidade da sociedade burguesa, o relatório idealiza uma sociabilidade em que os indivíduos não são indivíduos históricos, em que o egoísmo burguês desapareça pela ação de uma educação formadora de vínculos sociais e estimuladora de uma moral que contrarie tudo aquilo que o indivíduo necessita para sobreviver na dinâmica da sociedade capitalista. Nas palavras de Newton Duarte:

A prática pedagógica que não se reduza ao nível da inserção do indivíduo na sociedade em-si, mas que tenha por objetivo fundamental que esse homem viva uma socialidade para-si, não terá como valores norteadores, aqueles ditados pelas relações sociais fetichizadas, mas sim aqueles que, surgidos nas contradições da realidade social, contêm potencialmente a força de criação de uma realidade não determinada pelas relações de dominação²⁸³.

A formação para a cidadania é abstrata e ilusória no relatório da UNESCO porque concebe o cidadão como indivíduo da sociedade burguesa, como sujeito em uma comunidade ilusória. O relatório fetichiza as relações sociais quando supõe que seja possível a formação de cidadãos melhores a partir de uma reforma que reverta o papel da educação em criadora de

²⁸³ DUARTE, Newton. *A Individualidade Para-Si: contribuição a uma teoria histórico social da formação do indivíduo*. Campinas: Autores Associados, 1999, p. 119-20.

vínculos sociais. Não se aborda ou se considera, em momento algum, a superação da realidade social marcada pelas relações de dominação, no interior da qual se pretende um cidadão mais solidário e um indivíduo menos egoísta. Evidentemente, não se trata de uma perspectiva ingênua. O relatório não parte de bases conservadoras por não ter ciência das desigualdades ou daquilo que as origina. Há, aqui, um encaminhamento político e ideológico, bastante claro, na direção de uma formação humana que, embora declare a necessidade da mudança, efetiva ações de manutenção e perenização da sociedade capitalista.

4.1.3 – A Educação ao longo da vida e a Formação para o Trabalho Assalariado

A perspectiva reformista do relatório da UNESCO demonstra o comprometimento do documento com a manutenção das bases da sociedade capitalista. A concepção de educação para a cidadania se revela abstrata, posto que pressuponha um cidadão ilusório e não é capaz de superar a dicotomia com o indivíduo egoísta. Neste ponto, cabe perguntar: qual o objetivo de uma reforma da educação que preconiza a manutenção da ordem social existente e encaminha sugestões a respeito do cidadão ideal para o século XXI? Nos marcos da sociedade capitalista, qual é o fundamento material que justifica o relatório e qual a direção efetiva que ele aponta? A própria comissão que redigiu o documento esclarece a questão ao situar a formação para o mercado de trabalho no centro da educação para o século XXI. O meio para tal feito está na educação ao longo da vida, que se institui como a expressão de uma sociedade educativa, na qual o trabalho ocupa um “novo” lugar: “Com os progressos atuais e previsíveis da ciência e da técnica, e a importância crescente do cognitivo e do imaterial na produção de bens e serviços, todos devemos convencer-nos das vantagens de repensar o lugar ocupado pelo trabalho e seus diferentes estatutos, na sociedade do amanhã”²⁸⁴.

Este postulado expõe o modo pelo qual se entende o papel da educação no relatório da UNESCO. O lugar ocupado pelo trabalho deve ser repensado e, com ele, todo o sistema de formação do trabalhador. Relacionar a educação com o trabalho é uma necessidade, porém, por conta da concepção reformista do relatório, não pode ir além e recomendar a superação da contradição entre capital e trabalho, uma vez que isto implicaria recomendar a superação da própria sociedade capitalista. A concepção de trabalho também deve ser destacada no

²⁸⁴ DELLORS, Jacques. *Educação: um tesouro a descobrir*. Op. Cit. p.18.

relatório. Aqui, o trabalho é identificado com empregabilidade, não há uma concepção mais ampla dessa categoria.

Desta maneira, a melhoria da qualidade da educação, desde o ensino fundamental até a universidade, só pode estar relacionada com a formação para o trabalho assalariado, recluso nos limites e necessidades do capital, não questionando o estranhamento. Não há nada novo aqui. A formação para o trabalho assalariado é um dístico da educação sob a égide do Estado burguês desde a criação das escolas politécnicas no século XIX. O ponto importante a ser salientado é que a educação do século XXI, na perspectiva do relatório, deve fortalecer a formação do trabalhador em cooperação com as instâncias profissionais, uma clara retomada da concepção oitocentista da Inglaterra. Nas palavras do relatório:

Seria bom, talvez, dar mais atenção ao reforço das soluções informais existentes e à formação em serviço, desenvolvendo acordos de parceria com os empregadores em todos os setores, e recorrendo mais às novas técnicas de ensino. [...] Será, pois, necessário um apoio financeiro das autoridades para levar os empregadores, por um lado, a oferecer formação durante o emprego a todo o seu pessoal e em especial aos jovens, e, por outro, para os levar a conceder licenças para formação aos trabalhadores que queiram prosseguir estudos pós-escolares²⁸⁵.

Fica bem clara, também, a contradição da qual a educação, nos marcos do capitalismo, não pode escapar: ela precisa que a força de trabalho ofereça respostas adequadas às variáveis e inconstantes expectativas da produção, circulação e consumo capitalistas, porém, para isto se vê obrigada a colocar o trabalho no centro da formação dos indivíduos. É através das instâncias educacionais que o Estado encaminha grande parte da reprodução da força de trabalho. Mas a inevitável tensão em que se constitui o processo educacional com ênfase na formação dos indivíduos para o trabalho requer cuidados constantes. Em que pesem os fatos de que o trabalho, colocado no centro da formação do trabalhador assalariado do capital, seja estranhado e de que a formação oferecida seja pragmática, imediatista e parcial, em seu interior estão contidas as possibilidades de superação da contradição entre capital e trabalho. Esta questão será abordada mais adiante.

É de se considerar que a ênfase na formação para o trabalho constitui, desde o século XIX até as proposições do relatório, o núcleo ideológico e político das mais diversas

²⁸⁵ Ibid. p. 137.

propostas educacionais*. A formação do trabalhador adequado às diferentes fases do capitalismo em detrimento da formação humana mais ampla, a capacitação profissional como panaceia para a desigualdade social e a preparação do trabalhador para a instabilidade do mercado de trabalho indicam o cenário, presente no relatório, de esvaziamento do significado mais amplo do trabalho e supõe a substituição contínua de trabalho complexo por trabalho simples. Em relação à formação do trabalhador, reconhece o relatório:

A rapidez das alterações tecnológicas fez, de fato, surgir em nível das empresas e dos países, a necessidade de flexibilidade qualitativa da mão-de-obra. Acompanhar e, até, antecipar-se às transformações tecnológicas que afetam permanentemente a natureza e a organização do trabalho tornou-se primordial. [...] A formação permanente da mão-de-obra adquire, então, a dimensão de um investimento estratégico que implica a mobilização de vários tipos de atores: além dos sistemas educativos, formadores privados, empregadores e representantes dos trabalhadores estão convocados de modo especial²⁸⁶.

A convocação feita aqui pelo relatório está de acordo com a reestruturação produtiva que procura superar o Taylorismo/Fordismo, implementando formas mais flexíveis e dinâmicas para a produção, circulação e consumo capitalistas. Como não é possível elaborar reformas no modo de produção sem levar em conta o trabalhador, que é quem produz efetivamente, a reestruturação produtiva necessita substituir o trabalhador do modelo anterior a fim de concretizar as mudanças pretendidas. Tarefa impossível sem que se estabeleçam, também, reformas no sistema educacional.

Qualquer reestruturação na base produtiva demanda reformulações nas instituições sociais. Embora a adaptabilidade do trabalhador às mudanças tecnológicas seja algo apreciado desde o século XIX, como veremos, a ênfase atual no aprender a aprender faz parte de um processo de reformulação de tais instituições sociais na direção pretendida como ideal para a atual fase do capitalismo. Portanto, todo comportamento ou organização institucional que não estejam de acordo com a reestruturação flexível devem ser superados, como coisas ultrapassadas.

* Demerval Saviani, em seu clássico *Escola e Democracia*, já indicava tal fato ao descrever como as diferentes tendências pedagógicas prometiam a superação das desigualdades sociais através de uma educação dedicada à formação para o trabalho assalariado. Cf. SAVIANI, Demerval. *Escola e Democracia*. Campinas: Autores Associados, 2000.

²⁸⁶ Ibid. p.71.

É desse modo que a oposição ao modelo Taylorista/Fordista se efetiva na recusa de um conjunto de atividades definidas *a priori*; no abandono do controle moral e social do trabalhador; na rejeição do reconhecimento claro do lugar que esse trabalhador ocupa na hierarquia; na não aceitação de um modo de pensar e fazer, individual e coletivamente, definidos e previsíveis, enfim, rotineiros; na negação de padrões de comportamento socialmente aceitos e de atributos individuais compatíveis com a subserviência à organização do trabalho nos moldes do Taylorismo/Fordismo. “Os manuais e revistas de negócios hoje tendem a retratar o comportamento flexível como exigindo o desejo de mudança; mas na verdade trata-se de um determinado tipo de mudança, com determinadas consequências para nosso senso de tempo”²⁸⁷.

As mudanças só podem existir de duas maneiras: em primeiro lugar, existem as mudanças que ocorrem na superfície, mas que não abalam as estruturas daquilo que se pretende mudar. Por exemplo, por mais avançado tecnologicamente que seja um automóvel, seu princípio, sua estrutura, continua sendo exatamente a mesma dos primeiros automóveis. Em segundo lugar, existem as mudanças em profundidade, que transformam as bases daquilo que mudou. Quando Nicolau Copérnico, seguido de Giordano Bruno, Galileu Galilei e Johannes Kepler demonstraram as evidências de que a Terra não é o centro do universo; de que as órbitas não são círculos perfeitos e que não existe uma esfera cristalina ao redor dos planetas, encaminharam mudanças que abalaram os fundamentos do conhecimento científico que perduravam há 2000 anos, abrindo as portas para a ciência moderna.

Não há, contudo, mudanças que não se efetuem no interior do movimento histórico. A mudança é, necessariamente, em relação a algo. Até mesmo a mudança mais superficial é a tentativa de reformar algum aspecto da realidade, sem tocar suas bases. As mudanças na educação para as quais aponta o relatório da UNESCO possuem esse caráter. A questão central é que a ênfase na formação flexível não toca a essência da exploração do trabalho e funciona como um engodo político e ideológico, inibindo movimentos e proposições de mudanças profundas, realmente emancipatórias. Isso fica claro quando, em concordância com a reestruturação produtiva, se preconiza a formação de um indivíduo idealmente mais capaz de trabalhar em equipe, de respeitar diferenças e, como explica Semeraro:

²⁸⁷ SENNETT, Richard. *A Corrosão do Caráter: as consequências pessoais do trabalho no novo capitalismo*. Op. Cit. p. 55.

Este novo ciclo do capital encontra sua maior produtividade não tanto no sistema da grande indústria, mas nas energias intelectuais exigidas pelos complexos mecanismos do terciário, pela expansão do setor de serviços, pelo investimento maciço na ciência e na tecnologia. Em poucos anos, passamos da sociedade fordista à sociedade informatizada, do “operário-massa” ao “operário-avulso”. Enquanto o sistema de trabalho fordista e taylorista era orientado a mecanizar o corpo e a disciplinar a vida familiar e social, o atual modelo concentra sua dominação na mente, atinge o imaginário e o inconsciente do trabalhador-consumidor, isolado e disperso socialmente²⁸⁸.

Esses elementos da reestruturação produtiva estão presentes, como mudanças desejáveis e que não afetam as estruturas da sociedade capitalista, no relatório da UNESCO. A rotina do trabalho nos moldes considerados antigos, a satisfação adiada, o controle do tempo e a autodisciplina são sistematicamente negados em nome de propostas mais flexíveis de formação, menos dedicadas à formação humana e mais à formação pragmática para o trabalho. Para Sennett: “a ética do trabalho é a arena em que mais se contesta hoje a profundidade da experiência”²⁸⁹.

O encaminhamento da educação como instância capaz de municiar o indivíduo com habilidades cognitivas e comportamentais suficientes e eficientes para a realização de tarefas cada vez menos rotineiras e mais flexíveis tem como indicação, no relatório, a educação ao longo da vida. Esta é apresentada como instância que potencialmente neutraliza os problemas decorrentes do desemprego através de uma atuação mais concentrada na formação de um trabalhador capaz de aprender a aprender, que significa, resumidamente, que o indivíduo deve aprender a conhecer, a fazer, a viver com outros indivíduos e a ser. Ao longo da vida, o sujeito deve ser capaz de assimilar as mudanças (superficiais) na dinâmica do trabalho (empregabilidade) e garantir seu lugar no mercado. Conforme o relatório:

Para fazer face ao problema do desemprego é preciso repensar a concepção atual de educação, eliminar os contextos que afetam a escolaridade obrigatória, para prever, na perspectiva da educação ao longo de toda a vida, vários períodos de aprendizagem. O conceito de sociedade educativa devia levar, também, à redução da diferença entre trabalho qualificado e não qualificado que é, no mundo atual, uma das fontes fundamentais de desigualdade²⁹⁰.

²⁸⁸ SEMERARO, Giovanni. A Concepção de “Trabalho” na Filosofia de Hegel e de Marx. In: Op. Cit. p. 101.

²⁸⁹ SENNETT, Richard. *A Corrosão do Caráter: as consequências pessoais do trabalho no novo capitalismo*. Op. Cit. p. 117.

²⁹⁰ DELLORS, Jacques. *Educação: um tesouro a descobrir*. Op. Cit. p. 231.

Neste ponto, o relatório da UNESCO apresenta a essência de seu conceito de educação ao longo da vida: a educação não deve se restringir à instituição escolar; a escolaridade obrigatória é um período de aprendizagem que deve preparar o indivíduo para os demais períodos de aprendizagem ao longo da vida, por isso, deve ser repensada e inserida no contexto de uma idealística sociedade educativa, que ultrapassaria os limites formativos da escolaridade formal. Esta é ainda fundamental como provedora de certificação, mas é na capacidade de aprender a aprender que reside a verdadeira formação do indivíduo, que assimila no seio da própria sociedade os conhecimentos úteis e necessários para se manter e sobreviver no mercado de trabalho.

A sociabilidade burguesa não é tocada nessa proposta. Tampouco o trabalho assalariado capitalista. Na verdade, a concepção de educação ao longo da vida significa a manutenção da condição de assalariamento, com a vantagem, para o capital, de que o trabalhador se torna completamente responsável por seu sucesso ou fracasso. Caso assimile e desenvolva as capacidades de aprendizagem pragmáticas relacionadas com a substituição de “trabalho qualificado” por trabalho “não qualificado”, então os processos formativos presentes na “sociedade educativa” se mostram eficientes; caso não consiga, é a desídia do trabalhador que o impede de aproveitar as chances recebidas.

Na perspectiva do relatório, o indivíduo, a partir da educação ao longo da vida, deve ser capaz de conduzir sua própria existência em um contexto de mudanças sempre muito rápidas e inesperadas, próprias da reestruturação produtiva e da globalização. Nesse contexto, as relações humanas modificam-se também, assim como as relações dos indivíduos com o espaço e o tempo. Porém, não deixam de ser relações burguesas.

As alterações que afetam a natureza do emprego, ainda circunscritas a uma parte do mundo, vão, com certeza, generalizar-se e levar a uma reorganização dos ritmos de vida. A educação ao longo de toda a vida torna-se, assim, para nós, o meio de chegar a um equilíbrio mais perfeito entre trabalho e aprendizagem bem como ao exercício de uma cidadania ativa²⁹¹.

O relatório, no entanto, não explica como se encontra um equilíbrio perfeito entre o indivíduo devotado a seus interesses, condutor da própria vida, e a cidadania ativa que decorreria disto. O problema posto aqui permanece o mesmo com o qual se depararam Hegel e Marx, cada um deles partindo do pressuposto do movimento histórico: como compatibilizar

²⁹¹ Ibid. p. 105.

e harmonizar a relação entre o indivíduo moderno, autodeterminado e atomístico, com o cidadão na sociedade hodierna? Para Hegel, é na expressão do Estado que o indivíduo se encontra com o cidadão, na realização da ideia absoluta cada mônada é capaz de encontrar seu lugar na estrutura da sociedade. Já para Marx, o Estado é a expressão de uma sociedade desigual e o cidadão, nesta comunidade política, é um cidadão ilusório. A alternativa é a transformação profunda, a superação definitiva da sociedade que cria as desigualdades.

Há ainda o fato de que o relatório não discute a desintegração da cidadania no contexto da reestruturação produtiva, ou, no contexto da sociedade em constante mutação na qual cada indivíduo deve ser capaz de conduzir-se por si próprio, a fim de sobreviver. O apelo ao respeito às diferenças e às capacidades de trabalhar em grupo não escondem a tendência em se considerar o outro como obstáculo ao sucesso individual, portanto, um inimigo, um competidor em potencial. É nesse contexto que se apresenta a educação ao longo da vida como processo de qualificação que estabelece os padrões desejáveis para o trabalhador.

Os empregadores substituem, cada vez mais, a exigência de uma qualificação ainda muito ligada, a seu ver, à ideia (sic) de competência material, pela exigência de uma competência que se apresenta como uma espécie de coquetel individual, combinando a qualificação, em sentido estrito, adquirida pela formação técnica e profissional, o comportamento social, a aptidão para o trabalho em equipe, a capacidade de iniciativa, o gosto pelo risco²⁹².

A qualificação do trabalhador desejável não passa unicamente pela formação técnica específica, mas também pelo desenvolvimento de comportamentos considerados ideais. Se é verdadeira a recusa aos padrões Tayloristas/Fordistas, é igualmente verdadeiro que tais padrões devem ser substituídos por outro. Trata-se da mudança que não abala os fundamentos do capital, pois aquilo que na perspectiva reformista do relatório é identificado como qualificação, efetiva-se, para o trabalhador, como o sucumbir de suas capacidades e potencialidades a um novo patamar de parcialidade; a uma padronização ainda mais cruel e degradante, distante de uma formação humana que contribua para o desenvolvimento integral do indivíduo como ser social.

A educação a serviço do desenvolvimento socioeconômico, provedora de “qualificação” para as mudanças da sociedade e o conceito de educação ao longo de toda a vida como direção mais segura para o novo indivíduo, que deve ser capaz de se conduzir em

²⁹² Ibid. p. 94.

meio a um mundo turbulento e mutável, são proposições do relatório da UNESCO que encaminham uma perspectiva educacional pragmática e imediatista, segundo a qual a utilidade empírica é a medida que deve pautar a educação, envolvendo tudo que deve ser aprendido ou ensinado.

Trata-se de uma concepção que transforma o indivíduo que aprende em um objeto que reproduz e conserva um discurso aporístico do processo de aprendizagem como algo democrático. Na verdade, a concepção de educação ao longo da vida, tal como apresentada no relatório, é meritocrática, tecnocrática e se reduz à lógica e à dinâmica do capital, pois em momento algum encaminha reflexões que indiquem a superação do trabalho assalariado. “Não se pressupõe aqui o sonho de uma sociedade emancipada e organizada em torno de interesses coletivos, mas se entende que a escola tem a função de formar para o trabalho numa sociedade marcada pela divisão social, limite no qual atua a escola pública”²⁹³.

A educação ao longo da vida é apresentada como a solução para problemas complexos: a formação do trabalhador “qualificado” e o desenvolvimento da cidadania ativa. Sendo a escolarização formal incapaz de preparar o indivíduo para o mundo mutável e turbulento, o aprender a aprender é apresentado como solução por ser capaz de inserir o sujeito no contexto das mudanças constantes da sociedade. Apesar de sua apresentação otimista, o conteúdo que subjaz ao relatório indica a educação ao longo da vida, tal como é defendida, como um processo de internalização, pelos indivíduos, dos interesses e limites burgueses como se fossem necessidades dos trabalhadores.

Trata-se de uma inversão que coloca o interesse do capital como universalidade ilusória, levando à defesa de seus fundamentos como princípios supra-históricos, próprios da natureza humana. A educação ao longo da vida é a produção e reprodução do homem burguês como única possibilidade para a humanidade. O esvaziamento do papel da formação humana universal reduz o indivíduo a um “aprendedor” constante de funções cada vez mais empíricas, pragmáticas. O conhecimento da técnica não se dirige a seus fundamentos, mas à parcialidade mais atomizada e simples, desconectada da totalidade histórica que a demandou e criou.

Mészáros contesta tal concepção. Embora não analise especificamente o documento da UNESCO, o filósofo húngaro refletiu sobre a educação ao longo da vida, mostrando não haver ser humano que não aprenda desde a juventude até a velhice. Mas uma coisa bem diferente é o processo de internalizar como limites pessoais aquilo que a particularidade do

²⁹³ SCHLESENER, Anita Helena. Educação e Emancipação: limites e possibilidades. In: Op. Cit. p. 60.

capital, tomada como universalidade abstrata, impõe como naturalmente peculiar ao ser humano. Questiona Mészáros:

A grande questão é: o que é que aprendemos de uma forma ou de outra? Será que a aprendizagem conduz à autorrealização dos indivíduos como “indivíduos socialmente ricos” humanamente (nas palavras de Marx), ou está ela a serviço da perpetuação, consciente ou não, da ordem social alienante e definitivamente incontrolável do capital?²⁹⁴

Por um lado, é fato que aprender ao longo da vida é um traço humano e incontestável. Desde que existe como ser social, o indivíduo aprende por todo seu tempo de vida. Por outro, tão incontestável quanto o aprender ao longo da vida é o fato de aquilo que se aprende ser tão importante quanto o aprender em si. Sob as condições impostas pelo capital, cada indivíduo deve internalizar como seus os interesses de reprodução da sociedade capitalista. Em um sentido amplo, a educação é um dos instrumentos pelos quais a legitimação das relações sociais capitalistas é efetivada.

As instituições formais de educação certamente são uma parte importante do sistema global de internalização. Mas apenas uma parte. Quer os indivíduos participem ou não – por mais ou menos tempo, mas sempre em número de anos bastante limitado – das instituições formais de educação, eles devem ser induzidos a uma aceitação ativa (ou mais ou menos resignada) dos princípios reprodutivos orientadores dominantes da própria sociedade, adequados a sua posição na ordem social, e de acordo com as tarefas reprodutivas que lhe foram atribuídas²⁹⁵.

A internalização é incorporar as particularidades do capital como universalidade homogeneizante a cujo talante fica submetida toda e qualquer aspiração pessoal. Neste sentido, fica claro que a educação não é a força principal da consolidação ideológica do capital, mas é absolutamente indispensável à internalização, pelas pessoas, dos limites gerais tomados como limites pessoais. A cidadania ativa, conforme é apresentada pelo relatório da UNESCO, diz respeito à aceitação do modelo societário do capital, embora recusando elementos considerados indesejáveis, a educação ao longo da vida, no relatório, indica a conformidade com os limites institucionalizados.

É neste sentido que a educação ao longo da vida é apresentada como instância capaz de maximizar o melhor da ordem social existente, minimizando o pior. Com isto, apresenta

²⁹⁴ MÉSZÁROS, István. *Educação para Além do Capital*. São Paulo: Boitempo, 2008, p. 47.

²⁹⁵ Ibid. p. 44.

um encaminhamento para a formação do indivíduo pragmático, flexível, para quem a utilidade imediata é a medida de tudo que deve ser aprendido. É o imperativo da concepção reformista que, embora ancorada ao processo histórico, não apresenta uma proposta que tenha por fundamento o movimento histórico, mas antes, nega-o na imediatez das necessidades atuais do capital. Encontra-se, aqui, um dos problemas dos projetos considerados transformadores na educação: por desconsiderar que a educação se constitua como processo histórico, buscam transformações que não levam em conta as contradições sociais, resultando que, a despeito da boa vontade e do interesse legítimo em encaminhar melhorias, terminem por reproduzir os mesmos problemas que intentam superar.

A divisão técnica do trabalho, o estranhamento, a propriedade privada dos meios de produção, a insuficiência da política democrático burguesa e a impotência do Estado em implementar as transformações mais profundas são, sistematicamente, ignorados pelas propostas ditas emancipadoras, incluindo-se, aqui, o relatório da UNESCO. Neste ponto, retomar as anotações de Marx a respeito da educação, no contexto da análise mais ampla, em *O Capital*, pode lançar luzes sobre os encaminhamentos para uma proposta educacional que contribua para a superação da concepção reformista.

4.2 A Educação em O Capital: a permanência da formação para o trabalho assalariado

À época em que Marx elabora sua análise da sociedade capitalista, a preocupação com a formação de trabalhadores melhor capacitados para lidar com a maquinaria fabril e mais “fluídos” para lidar com os instrumentos tecnologicamente mais avançados e em constante mudança exigia instituições capazes de preparar minimamente a força de trabalho para as demandas sempre cambiantes do capital, tais instituições constituíram-se como escolas politécnicas, profissionalizantes e agrícolas.

Atualmente, a expansão de institutos de ciência e tecnologia, além do ensino profissionalizante, demonstra que a demanda pela preparação da força de trabalho, pragmática e imediatista, flexível e capaz de aprender ao longo da vida acentuam a exploração do trabalho, tornando ainda mais violenta a essência do próprio capital: “Por outro lado, a reestruturação produtiva do capital pela tecnologia avançada e a globalização da produção, ao mesmo tempo em que concentra sem precedentes riquezas em poucos conglomerados

financeiros, penaliza o trabalhador com a intensificação da exploração, a precariedade e a flexibilização das leis trabalhistas”²⁹⁶.

A retomada dos escritos de Marx a respeito da educação no contexto de sua análise mais ampla, em *O Capital*, procura rever a essência do próprio capital. A acentuação da precarização do trabalho, o aprofundamento da concentração de riquezas e o “novo ciclo” da produção são firmemente enraizados nas premissas primeiras do capital, minuciosamente analisadas por Marx. O delineamento do trabalho como formação humana é também algo a ser considerado, uma vez que a contradição da educação na sociedade capitalista já se apresentava como um problema que necessitava encontrar resolução. O retorno aos escritos de Marx pode clarear o modo pelo qual a educação, atualmente, não encaminha mudanças profundas, mas apenas e tão somente o aprofundamento das desigualdades já identificadas pelo filósofo alemão.

Em *O Capital*, um dos aspectos abordados por Marx é o caminho que vai da manufatura até a indústria moderna, demonstrando como esse processo determina a divisão do trabalho, aprofundando a compreensão do duplo caráter do trabalho no capitalismo, já exposto nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos*. A análise da progressiva deterioração do trabalho leva o filósofo alemão a denunciar as péssimas condições de vida do trabalhador, sua brutalização no contexto da produção capitalista, o declínio do seu corpo e, inevitavelmente, o modelo educacional forjado no contexto do capital a fim de assegurar a manutenção das condições existentes.

O eixo da análise de Marx a respeito da manufatura e da indústria moderna é a divisão do trabalho. A partir da história do desenvolvimento da produção capitalista, Marx constata a evolução de um processo histórico aberto à investigação e à análise. Com isto, está em oposição aos expoentes da economia política, que viam o desenvolvimento da produção capitalista como um processo natural. Na análise de Harvey, Marx dá ênfase nos processos de produção ao analisar o movimento que vai do artesanato e da manufatura até a grande indústria e a maquinaria²⁹⁷. Nesta retomada do processo de constituição da produção capitalista, o filósofo alemão não só expõe a degradação do trabalhador submetido à produção industrial tecnologicamente mais avançada, como delineia o modo pelo qual o desenvolvimento de novos instrumentos de produção impacta diretamente na formação dos trabalhadores. Sobre a importância dos meios de produção, explica Marx:

²⁹⁶ SEMERARO, Giovanni. A Concepção de “Trabalho” na Filosofia de Hegel e de Marx. In: Op. Cit. p. 101.

²⁹⁷ Cf. HARVEY, David. *Para Entender o Capital*. Op. Cit. p. 188.

O que diferencia as épocas econômicas não é “o que” é produzido, mas “como”, “com que meios de trabalho”. Estes não apenas fornecem uma medida do grau de desenvolvimento da força de trabalho, mas também indicam as condições sociais nas quais se trabalha. Entre os próprios meios de trabalho, os de natureza mecânica, que formam o que podemos chamar de sistema de ossos e músculos da produção, oferecem características muito mais decisivas de uma época social de produção do que aqueles meios de trabalho que servem apenas de recipientes do objeto do trabalho e que podemos agrupar sob o nome de sistema vascular da produção, como tubos, barris, cestos, jarros, etc.²⁹⁸.

O desenvolvimento dos meios de produção define um modo específico de organização da própria sociedade. Neste modo de organização, a divisão das funções no trabalho é decisiva. A divisão do trabalho em intelectual e manual é importante para a melhor compreensão da educação nos marcos do capitalismo. O filósofo alemão, ao expor o modo pelo qual tal divisão se instituiu, bem como ao tecer considerações sobre a educação nesse período, apresenta o caráter dual da educação na sociedade capitalista, demonstrando que seu caráter não é emancipador, mas reforçador das desigualdades. Em Marx há a convicção de que a riqueza social, produzida pelo trabalhador coletivo, ao ser apropriada pelo proprietário particular dos meios de produção, resulta em pobreza absoluta para o trabalhador individual. O modelo capitalista, em seu início, aponta já para a inevitável brutalização do trabalhador ao opor pensamento e ação, trabalho intelectual e trabalho manual.

Esse processo de cisão começa na cooperação simples, em que o capitalista representa diante dos trabalhadores individuais a unidade e a vontade do corpo social de trabalho. Ele se desenvolve na manufatura, que mutila o trabalhador, fazendo dele um trabalhador parcial, e se consoma na grande indústria, que separa do trabalho a ciência como potência autônoma de produção e a obriga a servir ao capital²⁹⁹.

A divisão do trabalho que se institui com a manufatura já é uma forma de existência do capital, mutiladora não só do corpo do trabalhador, como de sua mente. O fato de a manufatura não ter ainda o desenvolvimento de instrumentos tecnológicos que determinam o ritmo e o tempo da produção não significa que seja menos predatória, mas que, em sua dinâmica própria, principia a fragmentação do trabalhador. O confinamento em uma atividade única e parcial no processo produtivo deforma as capacidades e a subjetividade do

²⁹⁸ MARX, K. *O Capital: crítica da economia política*. Op. Cit. p. 259. (WERKE, p. 194-5).

²⁹⁹ Ibid. p. 435, (WERKE, p. 382).

trabalhador. Na formulação de Harvey: “o resultado disso é um ‘empobrecimento do trabalhador’ e uma séria perda de ‘forças produtivas individuais’. As subjetividades políticas e intelectuais não permanecem imunes”³⁰⁰.

Quando um número significativo de trabalhadores exerce sua atividade produtiva sob o comando de um mesmo capital (o proprietário privado dos meios de produção), a divisão do trabalho se torna uma necessidade técnica para o acréscimo da produção. Ao desenvolver a força individual de trabalho de forma parcial, atribuindo-lhe uma única função no processo produtivo, a divisão técnica do trabalho potencializa a produção do trabalhador coletivo, mas deforma o trabalhador individual.

Certo atrofiamento espiritual e corporal é inseparável mesmo da divisão do trabalho em geral na sociedade. Mas como o período manufatureiro leva muito mais longe essa cisão social dos ramos de trabalho e, por outro lado, somente por meio dessa divisão peculiar consegue alcançar o indivíduo em suas raízes vitais, ele é o primeiro a fornecer o material e o impulso para a patologia industrial³⁰¹.

À medida que decompõe o trabalho, subdividindo-o e especializando as ferramentas, a manufatura forma o trabalhador parcial e assenta o indivíduo moderno. O trabalho intelectual é aqui uma função especializada, dedicada ao planejamento da produção, está separado do trabalho manual e submetido ao controle e à vontade do capital. Encontra-se, na contradição entre o trabalhador parcial (indivíduo) e o trabalhador coletivo (força de trabalho geral submetida ao capital), a mesma relação e a mesma oposição da política democrático burguesa, qual seja, a oposição entre o indivíduo moderno como mônada e o cidadão como abstração. Quando os diferentes grupos de trabalhadores individuais são combinados em um organismo produtivo, essa força produtiva é uma organização social e, portanto, política, do trabalho.

Ela não só desenvolve a força produtiva social do trabalho exclusivamente para o capitalista, em vez de para o trabalhador, como o faz por meio da mutilação do trabalhador individual. Ela produz novas condições de dominação do capital sobre o trabalho. E assim ela aparece, por um lado, como progresso histórico e momento necessário de desenvolvimento do processo de formação econômica da sociedade e, por outro, como meio para uma exploração civilizada e refinada³⁰².

³⁰⁰ HARVEY, David. *Para Entender o Capital*. Op. Cit. p. 184.

³⁰¹ MARX, K. *O Capital: crítica da economia política*. Op. Cit. p. 437. (WERKE, p. 384).

³⁰² Ibid, p. 438, (WERKE, p.386).

Embora inegavelmente represente progresso histórico, a manufatura, contudo, não é somente um meio de produzir mais mercadorias, ela cria também uma hierarquia social entre trabalhadores mais hábeis e trabalhadores menos hábeis, assentando uma força política significativa naquele grupo de trabalhadores cujo conhecimento é indispensável à produção. A reorganização da divisão do trabalho pela manufatura resulta também em uma reordenação social e, necessariamente, política. O ritmo e a qualidade da produção dependiam dos trabalhadores hábeis, maduros e experientes, demandando muito tempo para sua formação e, por consequência, tornando esse trabalhador valioso. Muito embora a mutilação da subjetividade política do trabalhador seja um fato incontestável, também não se pode ignorar que as insurreições contra as condições precárias de trabalho impostas pela manufatura fazem parte da história de resistência dos trabalhadores. A indisciplina dos trabalhadores resulta em impedimentos sérios à manufatura naquilo que tange ao apossar-se da produção social em sua totalidade. Nessas circunstâncias, a indisciplina dos trabalhadores se constituía como resistência política e impedia que o capital se apoderasse de todo o tempo do trabalhador.

E, como a habilidade artesanal permanece a base da manufatura e o mecanismo global que nela funciona não possui qualquer esqueleto objetivo independente dos próprios trabalhadores, o capital trava uma luta constante com a insubordinação deles³⁰³.

A manufatura é intrinsecamente dependente da força de trabalho, por isso, incapaz de reduzir o tempo necessário para a produção de mercadorias. O desenvolvimento da indústria moderna transformou profundamente o modo como se produz e a exploração do trabalhador. Na síntese de Marx³⁰⁴, enquanto na manufatura a força de trabalho é o ponto de inflexão da produção, na indústria mecanizada moderna os meios de produção assumem uma posição de maior relevância. A ferramenta simples é substituída pela máquina complexa, trazendo consequências muito significativas para os trabalhadores e potencializando como nunca antes na história da humanidade a produção de mercadorias.

A indústria moderna mecanizada resulta em maior deformação do trabalhador e seu impacto reduz suas condições de vida a um nível deplorável. Embora se trate de uma análise feita por Marx da classe trabalhadora da Inglaterra do século XIX, é muito sintomática e de impressionante atualidade, uma vez que a lógica imanente do capital permanece a mesma. A

³⁰³ Ibid, p. 442, (WERKE, p. 389).

³⁰⁴ Cf. Ibid, p. 445, (WERKE, p. 391).

maquinaria da indústria moderna elimina a necessidade do trabalhador hábil, possibilitando o aumento do uso da força de trabalho, barateando a produção de mercadorias. Neste ponto é possível compreender melhor a recomendação do relatório da UNESCO quando aponta a substituição de trabalho complexo por trabalho não complexo como ideal para a solução do desemprego. A máquina substitui a força muscular humana, em um primeiro momento, tornando o trabalhador um elemento da produção responsável por alimentá-la e corrigir-lhe os defeitos de funcionamento.

A máquina da qual parte a Revolução Industrial substitui o trabalhador que maneja uma única ferramenta por um mecanismo que opera com uma massa de ferramentas iguais ou semelhantes de uma só vez e é movido por uma única força motriz, qualquer que seja sua forma. Temos, aqui, a máquina, mas apenas como elemento simples da produção mecanizada³⁰⁵.

A manufatura não pode prescindir da força muscular, da habilidade e do conhecimento do trabalhador no processo produtivo. Com o desenvolvimento da tecnologia, que resulta na maquinaria, a força de trabalho não precisa mais dos conhecimentos e das habilidades que a máquina reproduz. Outrora era preciso conhecer o ritmo adequado a ser aplicado na fiação para utilizar o fuso e a roca, agora estes instrumentos são postos em movimento por um ritmo mecânico e constante; outrora era preciso a força muscular como energia motriz na utilização das mais variadas ferramentas, agora tais ferramentas estão incorporadas a máquinas movidas por energia motriz retirada do vapor, mais estável e mais controlável.

À medida que torna prescindível a força muscular, a maquinaria converte-se no meio de utilizar trabalhadores com pouca força muscular ou desenvolvimento corporal imaturo, mas com membros de maior flexibilidade. Por isso, o trabalho feminino e infantil foi a primeira palavra de ordem da aplicação capitalista da maquinaria! Assim, esse poderoso meio de substituição do trabalho e de trabalhadores transformou-se prontamente num meio de aumentar o número de assalariados, submetendo ao comando imediato do capital todos os membros da família dos trabalhadores, sem distinção de sexo nem idade. O trabalho forçado para o capitalista usurpou não somente o lugar da recreação infantil, mas também o do trabalho livre no âmbito doméstico, dentro de limites decentes e para a própria família³⁰⁶.

A força de trabalho que não poderia ser aproveitada na manufatura é agora útil ao capital. Tornando-se tão barata ao capitalista que chegava ao limite extremo de apenas suprir

³⁰⁵ Ibid, p. 449 , (WERKE, p. 396).

³⁰⁶ Ibid, p. 468 , (WERKE, p. 416).

as necessidades imediatas de existência. O valor da força de trabalho, antes determinada pelo necessário para manter o trabalhador individualmente e à sua família, passa agora a ser dividida pela família inteira. O resultado disto é o achatamento do tempo de trabalho necessário para a reprodução do trabalhador e um incrível aumento do tempo cedido gratuitamente ao capitalista. A jornada de trabalho não se tornou menor, nem menos intensa, mas, ao contrário, o capitalista agora conta com as jornadas de trabalho somadas de toda a família, ao custo de apenas uma.

Tal o grau de exploração, que o trabalhador não vende mais apenas a sua força de trabalho ao capitalista, mas também as forças de trabalho de sua mulher e filhos. Marx identifica as abjetas condições de vida dos trabalhadores com a indústria moderna como sendo um verdadeiro mercado de escravos. Tamanha essa servidão assalariada que a força de trabalho infantil passa a ser utilizada com volúpia e crueldade nunca antes vista³⁰⁷. O aprofundamento da exploração do trabalho excedente significa o aprofundamento da divisão técnica do trabalho e, por consequência, o aprofundamento do estranhamento do trabalhador relativamente ao produto e ao processo da produção, pois está diante de instrumentos de trabalho que não compreende e tampouco domina a não ser em sua operação mais imediata.

O grupo organizado da manufatura é substituído pela conexão entre o trabalhador principal e seus poucos auxiliares. A distinção essencial ocorre entre os trabalhadores que estão realmente ocupados com a máquina-ferramenta (inclusive alguns trabalhadores que tomam conta da máquina-motriz e a alimentam) e seus auxiliares (que são quase exclusivamente crianças). Entre os auxiliares podem ser incluídos os que alimentam a máquina com o material a ser trabalhado. Ao lado dessas duas classes principais, há um pessoal pouco numeroso, que se ocupa com o controle de toda a maquinaria e a repara continuamente, como os engenheiros, mecânicos, marceneiros, etc. É uma classe de trabalhadores de nível superior, uns possuindo formação científica, outros dominando um ofício; distinguem-se dos trabalhadores de fábrica, estando apenas agregados a eles. Sua divisão de trabalho é puramente técnica³⁰⁸.

³⁰⁷ Cf. Ibid, p. 470, (WERKE, p. 418). Neste trabalho o objetivo não é tratar especificamente da força de trabalho infantil, a não ser na medida em que ajude a esclarecer a denúncia de Marx da educação sob o capital. Por tratar-se de tema complexo e que necessita de exaustiva pesquisa, não se aprofundará a discussão sobre o trabalho infantil. Recomenda-se a leitura do próprio Marx, em *O Capital*, principalmente no capítulo XIII; de Engels em *Situação da Classe Trabalhadora na Inglaterra*, principalmente os capítulos “Resultados” e “Os diferentes ramos da indústria”. Estudiosos brasileiros que tematizaram o trabalho infantil em parte de seus estudos ou especificamente, são: J. C. Lombardi, em *Educação e Ensino na Obra de Marx e Engels* e M. A. Nogueira, em *Educação, Saber, Produção em Marx e Engels*.

³⁰⁸ Ibid, p. 492, (WERKE, p. 442).

A divisão técnica do trabalho na indústria moderna pressupõe formação diferenciada entre os trabalhadores ocupados com a operação da máquina, seus auxiliares e aqueles cuja função é manter e melhorar o desempenho, não só das máquinas, mas também dos trabalhadores menos qualificados, principalmente mulheres e crianças. O aspecto de formação humana pelo trabalho se torna desfigurado pela divisão técnica. Conforme Marx, tal divisão do trabalho determina que haja trabalhadores com algum domínio científico. Aos demais (operadores e auxiliares), basta uma formação parcial e limitada para operar a máquina. Ao mesmo tempo em que se aprofunda a exploração do trabalho excedente, se abre um abismo de desigualdade na formação dos próprios trabalhadores. Mais adiante será abordada a questão da ciência como instrumento de subjugação do trabalho ao capital.

A situação é ainda mais aviltante na medida em que o trabalho na indústria mecanizada se torna tão parcializado, específico e de gestos tão simples, que o valor da força de trabalho despenca, possibilitando ao capitalista empregar força de trabalho infantil nas funções mais elementares e/ou humilhantes. Tamanha a bestialidade da exploração da força de trabalho infantil que, a partir da mobilização dos próprios trabalhadores adultos, o parlamento inglês viu-se obrigado a limitar o trabalho de mulheres e crianças através de uma lei fabril³⁰⁹. Embora facilmente burlada pelos capitalistas, a lei fabril inglesa do século XIX introduz na cena histórica a instituição escolar, sustentada pelo Estado e dirigida aos filhos dos trabalhadores, contudo:

O espírito da produção capitalista resplandece com toda claridade na desleixada redação das assim chamadas cláusulas educacionais das leis fabris, na falta de um aparato administrativo, sem o qual esse ensino compulsório se torna, em grande parte, ilusório, na oposição dos fabricantes até mesmo a essa lei do ensino e nos subterfúgios e trapaças práticas a que recorrem para burlá-la³¹⁰.

A lei fabril instituía a obrigatoriedade de que as crianças permanecessem na escola por um determinado número de horas semestralmente (150 horas) e que a criança deveria comparecer à sala de aula entre oito da manhã e seis da tarde, ali permanecendo por, no mínimo, duas horas e meia por dia. Após cumpridas as 150 horas, poderiam voltar ao

³⁰⁹ Cf. Ibid, p. 469, (WERKE, p. 418). Sugere-se também a leitura do pós-fácio à edição de 1892 de *A Situação da Classe Trabalhadora na Inglaterra*.

³¹⁰ Ibid, p. 473, (WERKE, p. 422).

trabalho³¹¹. Na prática, a escola para os filhos dos trabalhadores consistia em um depósito caótico de crianças de variadas idades em turmas superlotadas supervisionadas por mestres escola, muitas vezes, semi-analfabetos. O ambiente insalubre e nefasto se constituía como um aprisionamento obrigatório e necessário ao cumprimento de uma lei ilusória que em momento algum objetivou oferecer aos filhos dos trabalhadores formação científica e humana que possibilitasse a superação de sua condição sub-humana. Segue uma descrição de Horner, citado por Marx:

No entanto, não é apenas nesses antros lamentáveis que as crianças recebem certificados escolares sem nenhuma instrução, pois em muitas outras escolas, apesar de o professor ser competente, seus esforços fracassam quase que por completo em meio à turba desnordeante de crianças de todas as idades, a partir de 3 anos. Seus ganhos, miseráveis no melhor dos casos, dependem inteiramente do número de *pence* que ele recebe do maior número possível de crianças que possam ser espremidas numa sala. A isso se acrescenta o módico mobiliário escolar, a falta de livros e outros materiais didáticos e o efeito deprimente que exerce sobre as pobres crianças uma atmosfera viciada e fétida. Estive em muitas dessas escolas, onde vi turmas inteiras de crianças fazendo absolutamente nada; e isso é atestado como frequência escolar, e tais crianças figuram, na estatística oficial, com educadas (*educated*)³¹².

Trata-se de uma denúncia feita por um inspetor de fábrica inglês do século XIX. A aviltante “instrução” oferecida aos filhos da classe trabalhadora naquele período histórico remete ao desinteresse do capital pela formação dos trabalhadores para além do mínimo necessário ao desempenho e ao rendimento como trabalhador assalariado. Desde que aptos a trabalhar, pouco importa se, na escola, aprendem ou não, bem como sua idade ou sexo, uma vez que, para o trabalho assalariado, o conhecimento dos gestos simples e um vocabulário limitado são suficientes.

Neste ponto, é inevitável uma relação com o relatório da UNESCO. Muito embora represente considerável avanço em termos de reflexão sobre o papel da educação em uma fase do capital diferente daquela analisada por Marx, há, na descrição do filósofo alemão, elementos que remetem ao documento da UNESCO. A formação mínima necessária, pragmática e imediatista para a manutenção da condição de assalariamento do trabalhador é um desses elementos. A permanência na instituição formal de ensino como uma parte da

³¹¹ Cf. Ibid, p. 474, (WERKE, p. 424).

³¹² HORNER, L. *Reports of Inspector of Factory, for 30th April 1857*, pp. 17-8. Citado por MARX, K. *O Capital: crítica da economia política*. São Paulo: Boitempo, 2013, Livro I, Volume I, p. 474. Ver Também: MARX, K. e ENGELS, E. *Das Kapital: Kritik der politischen Ökonomie*. IN: MARX, K. e ENGELS, F. *Werke*. Berlin: Dietz Verlag, Band 23, Erste Band, Buch I. p. 423.

formação do trabalhador é outro. No relatório, assim como na descrição de Horner, a permanência na instituição formal de ensino é limitada, o conteúdo a ser ensinado e aprendido importa pouco, mas a certificação é importante. Embora refletindo sobre a educação na atualidade, o relatório da UNESCO retoma a concepção oitocentista da Inglaterra do século XIX de formação do trabalhador assalariado. Não é de surpreender que em pleno século XXI as situações descritas por Horner possam ser facilmente reconhecidas nas instituições de ensino destinadas aos filhos dos trabalhadores.

Retomando a descrição de Horner, a obrigatoriedade da frequência escolar não estava isenta das trapaças dos capitalistas, que recrutavam jovens com “aparência” de serem mais velhos através de anúncios em jornais³¹³. Tais leis fabris também não podiam, assim como as leis educacionais atuais não podem, ultrapassar a lógica da exploração capitalista se são escritas por um parlamento de representantes comprometidos com o capital. A produção capitalista permaneceu intocada nas leis fabris inglesas do século XIX, assim como permanece intocado o interesse do capital nas leis concernentes à educação na atualidade. O desinteresse do capital na formação humana do trabalhador é tão evidente na lei fabril quanto o é nos documentos atuais, expondo seu caráter ilusório na redação confusa e na falta de condições adequadas à concretização de suas cláusulas. Na prática, tais documentos são inertes, desvirtuados conforme o interesse do capital e burlados a fim de garantir a exploração extrema da mais valia relativa. Em outra passagem, Horner esclarece o papel desempenhado pelo Estado na promulgação da lei fabril:

A culpa cabe unicamente ao poder legislativo, por ter aprovado uma lei enganosa (*delusive law*), que, sob a aparência de cuidar da educação das crianças, não contém um único dispositivo que assegure o cumprimento desse pretenso objetivo. Nada determina, salvo que as crianças, durante certa quantidade e horas diárias (3 horas), devem permanecer encerradas entre as quatro paredes de um lugar chamado escola, e que o patrão da criança deve receber semanalmente um certificado emitido por uma pessoa que assina na qualidade de professor ou professora³¹⁴.

Ilusória, falseada, burlada e intencionalmente impotente diante das circunstâncias objetivas da exploração violenta da força de trabalho infantil e feminina, as leis fabris que Marx analisa reforçam a subjugação dos trabalhadores ao estrito interesse do capital, ainda

³¹³ Cf. MARX, K. *O Capital: crítica da economia política*. Op. Cit. p. 470. (WERKE, p. 418).

³¹⁴ HORNER, L. *Reports of Inspector of Factory, for 30th April 1857*, pp. 17-8. In: Op. cit. p. 473. (WERKE, p. 422).

que ao custo do futuro dos jovens trabalhadores. Diante da irracionalidade absurda instituída pela racionalidade do avanço tecnológico e com a obrigatoriedade da frequência escolar da ilusória lei fabril, Marx reflete:

Mas a devastação intelectual, artificialmente produzida pela transformação de seres humanos imaturos em meras máquinas de fabricação de mais-valor – devastação que não se deve confundir com aquela ignorância natural-espontânea que deixa o espírito inculto sem estragar sua capacidade de desenvolvimento, sua própria fecundidade natural – acabou por obrigar até mesmo o Parlamento inglês a fazer do ensino elementar a condição geral para o uso “produtivo” de crianças menores de 14 anos em todas as indústrias sujeitas à lei fabril³¹⁵.

Marx denuncia um sistema educacional que, em seus primeiros momentos, expressava total desprezo pela formação dos filhos dos trabalhadores e que, com o inevitável avanço tecnológico das máquinas, foi obrigado a pôr à disposição desses mesmos trabalhadores uma formação politécnica, porém limitada, com a finalidade de desenvolver os requisitos necessários à formação do trabalhador eficiente, fluído e adaptável. Com o desenvolvimento da maquinaria, ou seja, da ciência como impulso na produção, a formação específica do trabalhador como simples alimentador da máquina já não se mostra tão eficiente. Foi preciso elevar as capacidades da força de trabalho, adaptando-a às necessidades da produção. Não era mais possível o avanço do capital se a produção se mantivesse subordinada a uma mecanização imutável. Cada ramo da produção encontra meios mais tecnicamente convenientes, aperfeiçoando-os e tornando mais complexos os instrumentos de trabalho (máquinas). A constante transformação dos processos produtivos através de instrumentos de trabalho cada vez mais complexos é um distintivo do modo de produção capitalista.

A tecnologia descobriu as poucas formas fundamentais do movimento, sob as quais transcorre necessariamente, apesar da diversidade dos instrumentos utilizados, toda ação produtiva do corpo humano, exatamente do mesmo modo como a mecânica não deixa que a maior complexidade da maquinaria a faça perder de vista a repetição constante das potências mecânicas simples. A indústria moderna jamais considera nem trata como definitiva a forma existente de um processo de produção. Sua base técnica é, por isso, revolucionária, ao passo que a de todos os modos de produção anteriores era essencialmente conservadora³¹⁶.

³¹⁵ MARX, K. *O Capital: crítica da economia política*. Op. Cit., p. 473. (WERKE, p. 421-2).

³¹⁶ Ibid. p. 557, (WERKE, p. 510-1).

O desenvolvimento de novos instrumentos de produção revoluciona constantemente a produção capitalista. Este é um dístico da sociedade do capital, posto que é nesta forma societária que a ciência ganha impulso como aliada da produção. Ao reproduzir cada vez mais precisamente os gestos humanos na produção e, ao incorporar novas e até então inexistentes funções, a tecnologia exigiu do trabalhador maior flexibilidade para ser enviado a diferentes ramos da produção conforme as circunstâncias assim demandavam. A própria divisão do trabalho se queda em constante transformação, lançando continuamente enormes contingentes de trabalhadores nas diferentes funções assumidas. O trabalhador é exigido agora não só em relação às capacidades físicas submetidas ao tempo, ao ritmo e ao movimento da máquina, mas também em sua mobilidade para deslocar-se nas diferentes funções dentro de uma fábrica e de fábrica em fábrica, de cidade em cidade, adaptando-se constantemente a ambientes e instrumentos de produção diferentes.

Não somente a base técnica da produção é continuamente transformada conforme a ciência provê o capital de mais tecnologia, mas a própria organização social decorrente da produção capitalista é constantemente revolvida, criando solo fértil para as mais diversas manifestações e produtos, aos mais inesperados comportamentos e à agudização do individualismo. Embora o avanço da tecnologia crie, de fato, uma infinidade de novas possibilidades, que lance enormes contingentes de trabalhadores a novas e inesperadas relações interpessoais, esse mesmo avanço “reproduz, em sua forma capitalista, a velha divisão do trabalho com suas particularidades ossificadas”³¹⁷.

O problema que se apresenta é a da demanda de trabalhadores, ao mesmo tempo, aptos a atuar em diferentes funções e disponíveis às idiossincrasias do capital. Para o trabalhador cresce a insegurança, pois pode perder, a qualquer momento, seus meios de subsistência. Ao revolucionar constantemente o instrumento de trabalho, a tecnologia retira do trabalhador até mesmo a possibilidade de exercer sua função estranhada perante a máquina. Agora é esta que determina a atividade, a sociabilidade e a vida do trabalhador. Foi a necessidade da indústria moderna de contar com trabalhadores mais preparados para as variações e mudanças que levou à reformulação do interesse do capital sobre a educação do trabalhador.

Não basta mais que haja abundância de força de trabalho, é preciso que esta esteja capacitada para as constantes transformações na base técnica da produção. Como isto não é possível sem a apropriação de alguns fundamentos científicos, agora o trabalhador precisa ter

³¹⁷ Ibid. p. 557, (WERKE, p. 511).

uma formação mais integral, ou seja, precisa ter uma formação que o capacite a transitar entre as diferentes atividades e entre os diferentes instrumentos de trabalho postos à disposição do capital pela ciência. A solução encontrada foi fazer valer a lei fabril, instituindo o treinamento e a capacitação dos trabalhadores nos fundamentos das ciências e no manuseio de instrumentos de trabalho tecnologicamente mais avançados.

Uma fase desse processo de revolucionamento, constituída espontaneamente com base na grande indústria, é formada pelas escolas politécnicas e agrônômicas, e outra pelas *écoles d'enseignement professionnel* [escolas profissionalizantes], em que filhos de trabalhadores recebem alguma instrução sobre tecnologia e manuseio prático de diversos instrumentos de produção³¹⁸.

Com isto, o próprio movimento de expansão e complexificação dos instrumentos de trabalho na dinâmica do capital exigiu-lhe uma concessão à formação (ainda que insuficiente, registre-se) dos filhos dos trabalhadores. Foi a dinâmica do capital que demandou a educação conjugada com o trabalho. Embora ainda insatisfatória e desinteressada pela elevação espiritual do ser humano, o fato é que a contradição instalada é, para Marx, um movimento importante, posto que tende a avolumar-se até tornar-se insustentável no interior do próprio capital: a tecnologia incorporada à produção exige que a formação dos trabalhadores seja cada vez mais complexa, tornando esses trabalhadores potencialmente mais capazes de lidar com os instrumentos de trabalho do que seus próprios criadores. Aquilo que se constitui historicamente como avanço para a humanidade, na ordem do capital torna-se submissão e estranhamento para o trabalhador, mas contém já as contradições que Marx entende inevitáveis para a supressão do próprio capital.

É um fato indubitável que a maquinaria não é, por si mesma, responsável por “liberar” os trabalhadores de sua dependência em relação aos meios de subsistência. [...] Como, portanto, considerada em si mesma, a maquinaria encurta o tempo de trabalho, ao passo que, utilizada de modo capitalista, ela aumenta a jornada de trabalho; como, por si mesma, ela facilita o trabalho, ao passo que, utilizada de modo capitalista, ela aumenta sua intensidade; como, por si mesma, ela é uma vitória do homem sobre as forças da natureza, ao passo que, utilizada de modo capitalista ela subjuga o homem por intermédio das forças da natureza; como, por si mesma, ela aumenta a riqueza do produtor, ao passo que, utilizada de modo capitalista, ela o empobrece, etc³¹⁹.

³¹⁸ Ibid. p. 558, (WERKE, p. 512).

³¹⁹ Ibid. p. 513, (WERKE, p. 464-5).

Fica registrado o entendimento de que os avanços tecnológicos proporcionados pela indústria moderna não podem ser desprezados. O desenvolvimento das forças produtivas é uma vitória da humanidade. Potencialmente, a tecnologia, expressão do avanço científico humano, é a constituição do conhecimento da essência da realidade. A ciência como instância de liberdade em relação à dependência das forças naturais é a expressão mais sublime da capacidade humana de produzir os instrumentos que se constituem como mediadores de sua relação com a natureza, de externalizar-se objetivando o mundo natural e atribuindo-lhe significado. Entretanto, uma vez subjugada pelos interesses e pela lógica imanente do capital, a ciência se apresenta como vitória do trabalhador coletivo, incrementando a produção a níveis jamais registrados; contudo, ao mesmo tempo, efetiva-se como derrota para o trabalhador individual, pois a riqueza produzida (tanto material quanto espiritual) não é desfrutada pela humanidade em seu conjunto, mas apropriada particularmente.

A ciência, força humana para desvendar a essência da realidade, transformou-se em debilidade e fraqueza ao ser cooptada pela lógica da produção capitalista; a liberdade que a ciência potencialmente oferece é transmutada em aprisionamento quando transforma o trabalho produtivo em repetição anacrônica; a elevação do espírito humano que a ciência potencialmente contém converte-se em embrutecimento e estranhamento do trabalhador individual. A ciência, conquista que potencializa as capacidades humanas para além de seus limites naturais é, sob o capitalismo, uma força independente do trabalhador, superior a ele, mais poderosa do que ele: é uma força humana que se tornou estranha ao próprio ser humano, aprofundando o estranhamento do trabalhador em relação à natureza e em relação a si próprio. A separação, sob a indústria moderna, entre trabalho manual e trabalho intelectual, marca a subsunção final da ciência ao capital.

A efetivação da produção mecanizada marca a emergência de um trabalhador que se depara com os produtos tecnológicos não como conquistas humanas, mas como expressões de sua servidão assalariada. A formação politécnica e profissionalizante, embora tenha a peculiaridade de colocar o trabalho no centro da educação, exprime a divisão mais severa entre trabalho manual e trabalho intelectual, pois oferece como formação o manuseio imediato e o conhecimento pragmático mínimo para que o trabalhador torne-se produtivo, disciplinado e devotado aos interesses do capital. O fundamento científico é algo que só possui valor em

sua utilização imediata, transformando-se em entidade superior ao trabalhador, que não o domina em sua totalidade, mas apenas na medida exata de sua utilidade prática.

Todo trabalho na máquina exige instrução prévia do trabalhador para que ele aprenda a adequar seu próprio movimento ao movimento uniforme e contínuo de um autômato. Como a própria maquinaria coletiva constitui um sistema de máquinas diversas, que atuam simultânea e combinadamente, a cooperação que nela se baseia exige também uma distribuição de diferentes grupos de trabalhadores entre as diversas máquinas³²⁰.

Na forma da tecnologia aplicada à produção capitalista, a ciência se faz estranha ao trabalhador. Além do mais, a força de trabalho precisa ser suficientemente fácil de manobrar para ser movida no interior da fábrica para diferentes funções ou, conforme o interesse e as demandas do capital, transferida para outros ramos da produção, outras cidades, etc. Ao longo da vida, o trabalhador deve acumular as capacidades úteis à produção, bem como aprender a operar os mais diversos mecanismos, exigindo formação e reformulação constante da força de trabalho. Desde o momento em que a mecanização da indústria se concretiza, aprender a lidar com diferentes máquinas, ser capaz de entender seu funcionamento para operá-las e adaptar seu corpo às demandas dos autômatos obriga o trabalhador a aprender constantemente. Este é o sentido oculto da educação ao longo da vida nos marcos do capitalismo.

As escolas politécnicas, as escolas profissionalizantes e as diversas instituições de ensino transformam-se em importantes centros para a reprodução da força de trabalho. Tendo a tecnologia atingido um nível em que se tornou indispensável ao trabalhador apreender fundamentos das ciências para operar as máquinas, a reprodução da força de trabalho passou a demandar instituições formais. O próprio custo da força de trabalho é redefinido e o tempo obrigatório da criança nas escolas deixa de ser uma mera formalidade para tornar-se tempo de especialização e profissionalização. O tempo de escolarização passa a ter importância para a capacitação do trabalhador e a formação de trabalhadores que formam trabalhadores tornou-se uma necessidade, constituindo-se o corpo docente nas instituições de ensino.

É de se considerar que a ênfase na formação profissional constitui ainda hoje o cerne ideológico e político das propostas educacionais. As reformas costumam defender a formação técnico/pragmática em detrimento da formação humana mais ampla; a profissionalização como panaceia dos males sociais; a formação ao longo da vida como atualização profissional

³²⁰ Ibid. p. 492, (WERKE, p. 443).

que eliminaria o desemprego; a independência e a liberdade do aprendiz em escolher aquilo que deseja aprender como forma de expressar as necessidades do mercado, indicando um cenário que esvazia o significado do trabalho e substitui trabalho complexo por trabalho simples. Lombardi reflete sobre a educação como sendo um tema ideológico e politicamente apreciado pela burguesia no contexto da total separação entre trabalho manual e intelectual.

O aumento da escolaridade não somente não tem importância para a empregabilidade (como se diria atualmente) do trabalhador, como também não exerce influência direta ou indireta sobre o seu salário, mas essa educação somente tem a função de formação moral, pela qual se transmitem os princípios burgueses³²¹.

O aumento da escolaridade, visando a maior capacitação profissional/pragmática é do interesse do capital, entretanto, a formação moral tem papel importante, uma vez que incute no trabalhador os ideais e a perspectiva produtiva e consumidora, juntamente com uma ideologia individualista e competitivista. Esta condição traz grandes vantagens ao capital, que vê a força de trabalho excedente multiplicar-se em poucos anos. Ao trabalhador não há vantagem alguma, pois a formação pragmática e fundada em princípios científicos regradados, mais a subsunção de seu corpo e inteligência ao ritmo, ao tempo e ao movimento da máquina, deforma-o, exaure suas forças, aprofunda a divisão entre a ciência e o fazer empírico.

Enquanto o trabalho em máquinas agride ao extremo o sistema nervoso, ele reprime o jogo multilateral dos músculos e consome todas as suas energias físicas e espirituais. Mesmo a facilitação do trabalho se torna um meio de tortura, pois a máquina não livra o trabalhador do trabalho, mas seu trabalho de conteúdo. Toda produção capitalista, por ser não apenas processo de trabalho, mas, ao mesmo tempo, processo de valorização do capital, tem em comum o fato de que não é o trabalhador quem emprega as condições de trabalho, mas, ao contrário, são estas últimas que empregam o trabalhador; porém, apenas com a maquinaria essa inversão adquire uma realidade tecnicamente tangível. Transformado num autômato, o próprio meio de trabalho se confronta, durante o processo de trabalho, com o trabalhador como capital, como trabalho morto a dominar e sugar a força de trabalho viva. A cisão entre as potências intelectuais do processo de produção e o trabalho manual, assim como a transformação daquelas em potências do capital sobre o trabalho, consoma-se, como já indicado anteriormente, na grande indústria, erguida sobre a base da maquinaria³²².

³²¹ LOMBARDI, José Claudinei. *Educação e Ensino na Obra de Marx e Engels*. Op. Cit. p. 147.

³²² MARX, K. *O Capital: crítica da economia política*. Op. Cit. p. 494-5. (WERKE, p. 445-6).

Quando o instrumental de trabalho, seja ele a máquina a vapor da Inglaterra do século XIX ou a fábrica controlada eletronicamente pela tecnologia robótica do século XXI, confronta-se com o trabalhador como um poder, uma potência maior e mais poderosa do que ele, está posta a condição para o estranhamento, para que as potências produzidas pelo ser humano se lhe confrontem com potências independentes dele, superiores a ele. O instrumental de trabalho que se confronta com o trabalhador não é outra coisa senão a ciência, apartada da totalidade dos seres humanos, submissa e subtraída de seu potencial libertário por sua limitação aos interesses do capital. A ciência, potencialmente emancipadora, quando subsumida pelo capital, é instrumento de submissão do trabalhador.

Fica assim configurada uma condição contraditória: ao trabalhador coletivo uma vitória sobre as forças da natureza, uma produção jamais antes alcançada, com o potencial de suprir as necessidades materiais imediatas de toda a humanidade; contudo, a habilidade e a inteligência do trabalhador individual são despojadas e desaparecem como uma fração insignificante do imenso volume representado pelo trabalho social. O poder libertário da ciência torna-se uma força de aprisionamento quando a imensa riqueza produzida pelo trabalhador coletivo é apropriada pelo capital e, ao trabalhador individual é oferecida a mais devassa pobreza material e espiritual.

A habilidade detalhista do operador de máquinas individual, esvaziado, desaparece como coisa diminuta e secundária perante a ciência, perante as enormes potências da natureza e do trabalho social massivo que estão incorporadas no sistema da maquinaria e constituem, com este último, o poder do “patrão”³²³.

Agora, a ciência não se constitui somente como um poder físico sobre o trabalhador, não se trata mais apenas de máquinas, robôs ou computadores. Como força incorporada ao sistema de produção e exploração do capital, a ciência constitui-se como um poder político sobre o trabalhador e, por isso, ainda mais inacessível à sua formação. O poder político do controle e da regulação das relações sociais conforme o interesse da classe materialmente dominante é exercido através do saber científico como instrumento de manutenção, naturalização e perpetuação das condições sociais existentes. A subordinação do trabalhador à escravidão assalariada é também uma servidão política porque oprime o trabalhador em sua

³²³ Ibid. p. 495. (WERKE, p. 446).

totalidade, constituindo-se como aprisionamento, apesar do discurso de liberdade do liberalismo burguês. Conforme Marx:

O código fabril, em que não figura a divisão de poderes tão prezada pela burguesia, e tampouco seu ainda mais prezado sistema representativo, de modo que o capital, como um legislador privado e por vontade própria, exerce seu poder autocrático sobre seus trabalhadores, é apenas a caricatura capitalista da regulação social do processo de trabalho, regulação que se torna necessária com a cooperação em escala ampliada e o uso de meios coletivos de trabalho, especialmente a maquinaria. No lugar do chicote do feitor de escravos, surge o manual de punições do supervisor fabril³²⁴.

Pode-se acrescentar, levando em conta a análise realizada anteriormente que, no século XXI, o cerceamento não é mais externo, mas internalizado pelo próprio trabalhador. Não mais chicotes de feitores ou manuais de punições, mas a própria inconstância do mercado de trabalho que obriga o trabalhador individual a tornar-se disponível às idiossincrasias do capital. O cerceamento é internalizado pelo trabalhador como comportamento desejável do novo homem. Aquilo que se constituía como externalidade da regulação social passou a ser internalizado pelo trabalhador como atitude do homem ideal para a época atual, como finalidade mais moderna, como símbolo de um desenvolvimento que põe o trabalho em um novo patamar. A negação dos padrões considerados antigos e sua pretensa substituição por uma perspectiva mais flexível da formação do trabalhador transferem para o indivíduo a assimilação e a defesa dos valores e interesses do capital, deletérios para os trabalhadores.

Na dinâmica e na lógica do capital, o regime de ordenamento social mais aceitável é aquele que garante a maior e mais eficiente exploração do trabalho excedente. Por isso, a divisão dos poderes, a democracia representativa, o Estado de direito e o sacrossanto direito de ir e vir podem ser revertidos rapidamente em poder único de um governante, autocracia, Estado de exceção e sérios impedimentos e controles ao indivíduo, caso represente vantagem ao sistema do capital. O fato é que, sob a ilusória e deformada ideia de liberdade na sociedade democrático burguesa, a ciência subsumida desempenha importante papel político, qual seja, o de ser mais um dos artifícios a serviço do capital para a elevação da produtividade através da extrema exploração, mas também como justificativa ideológica. Resulta de tal exploração a extração da mais valia relativa, que, na síntese de Marx, relaciona e esclarece o papel da ciência como instrumento ideológico do capital:

³²⁴ Ibid. p. 496. (WERKE, p. 447).

No interior do sistema capitalista, todos os métodos para aumentar a força produtiva social do trabalho aplicam-se à custa do trabalhador individual; todos os meios para o desenvolvimento da produção se convertem em meios de dominação e exploração do produtor, mutilam o trabalhador, fazendo dele um ser parcial, degradam-no à condição de um apêndice da máquina, aniquilam o conteúdo de seu trabalho ao transformá-lo num suplício, alienam ao trabalhador as potências espirituais do processo de trabalho na mesma medida em que a tal processo se incorpora a ciência como potência autônoma, desfigura as condições nas quais ele trabalha, submetem-no, transformam seu tempo de vida em tempo de trabalho, arrastam sua mulher e seu filho sob a roda do carro de Jagrená* do capital³²⁵.

A ciência, que deve ser a ferramenta da curiosidade humana, do desejo humano em conhecer a essência da realidade, instrumento do pensamento que, por buscar aquilo que se oculta por detrás da aparência, quer ser crítico e, portanto, radical, passa a ser, no capitalismo, instrumento de inércia. A ciência passa a manifestar, contraditoriamente, o desinteresse pela realidade por detrás da aparência, passa a ser uma criadora de realidades “virtuais”, muitas vezes afastando o interesse pelas contradições da vida real. Desta maneira, os avanços tecnológicos proporcionados pela ciência constituem-se como instrumento político de confirmação, manutenção e perenização da forma social existente. É com a tecnologia que a história pode ser negada, reconfigurada e falseada; é com a tecnologia que a realidade pode ser pintada em cores brandas e é com a tecnologia que a divisão técnica do trabalho atinge seu mais crítico nível.

Não apenas é negado ao trabalhador o conhecimento do processo produtivo, mas também o reconhecimento de sua própria história como classe. Cada trabalhador individual passa a ser uma peça no imenso mecanismo (ou, hoje em dia, sistema integrado eletrônico) da produção, circulação e consumo capitalistas e, como tal, torna-se trabalhador fragmentado, um indivíduo isolado, uma mônada, destituído dos instrumentos teóricos (entre eles a ciência) capazes de enriquecer sua subjetividade. Cada trabalhador, individualmente, repete e reproduz, como se fossem seus, os objetivos e metas do capital.

* No original: “Juggernaut-Rad”. Em nota à página 352, na edição brasileira de *O Capital*, utilizada neste estudo, lê-se: “uma das formas do deus Vishnu. O culto de Jagrená se caracterizava por um elevado grau de fanatismo religioso, incluindo rituais de autoflagelação e autossacrifício extremos. Em certos dias festivos, os fiéis se jogavam sob as rodas de um carro (o “carro de Jagrená”), sobre o qual se encontrava uma figura de Vishnu-Dschagannat” (2013, p. 352).

³²⁵ Ibid. p. 720. (WERKE, p. 674).

Também para os trabalhadores idealmente mais “qualificados”, as imposições do capital deturpam a subjetividade. Sua formação técnica leva a compreender especificamente os diferentes momentos da produção, mas não os capacita a entender os motivos e a perversa lógica que os dirige. Tanto para aqueles que desempenham funções que não exigem conhecimentos avançados quanto para aqueles cuja função demanda formação técnica e científica, permanece a fragmentação e o estranhamento, pois para ambos, a formação é destinada ao trabalho assalariado. Não contempla a formação humana numa perspectiva mais ampla, pois até mesmo os conhecimentos técnicos e científicos são administrados na quantidade e qualidade absolutamente necessários ao desempenho de sua função.

4.3 – O Trabalho no Centro da Educação

Ainda que pragmática e imediatista; desprezando a formação mais ampla do trabalhador; restrita aos limites da formação para o mercado de trabalho; promotora dos interesses do capital como se fossem interesses dos trabalhadores; reduzida às demandas desumanas da produção, circulação e consumo capitalistas, a educação revela uma contradição imanente ao próprio capital, que não passou despercebida por Marx: a formação do trabalhador, ainda que deformada na sociedade capitalista, precisa centrar sua atenção na preparação para o trabalho. É bem verdade que é ao trabalho estranhado e à servidão assalariada que se dirige tal preparação, porém, o fato de centrar o trabalho é, já, uma contradição que deve ser observada com mais atenção.

Nas oportunidades em que foi instado a refletir sobre a educação, Marx apoiou-se no trabalho produtivo. O filósofo alemão entende as abissais desigualdades que transformam a vida do trabalhador em uma não vida de submissão às demandas do capital; constata que a formação do trabalhador não prescinde dos fundamentos científicos necessários à pragmática e imediata utilização da força de trabalho e conhece os interesses do Estado burguês de naturalização, recrudescimento e perenização da ordem social capitalista através da formação que leva cada indivíduo a tornar-se um capitalista em potencial a partir do acolhimento dos melhores quadros como adições valiosas ao domínio do capital. Entretanto, Marx também reconhece a importância do desenvolvimento da ciência aplicada à produção, elabora reflexões que negam a forma capitalista assumida pela educação, mas não seus avanços em relação à elevação dos potenciais dos trabalhadores.

O entendimento é de que o trabalho, indispensável à existência humana, não pode ser retirado de qualquer projeto educacional. No caso da sociedade capitalista, a instituição de escolas politécnicas, agrárias e de ensino profissionalizante demonstra claramente a necessidade de que as novas gerações de trabalhadores se apropriem do acúmulo histórico da humanidade, ainda que de forma limitada e precária, pragmática e esvaziada. Portanto, é coerente que em suas considerações a respeito da educação, Marx, por um lado, reconheça no trabalho produtivo o eixo em torno do qual a formação integral do ser humano deva ser realizada e, por outro, reprove veementemente o modo pelo qual a formação dos trabalhadores se efetiva na sociedade capitalista. Em um texto denominado *Instruções aos Delegados do Conselho Central Provisório a Propósito de Diversas Questões (AIT)*, de 1867, diz Marx:

Nós consideramos a tendência da indústria moderna de fazer cooperar as crianças e jovens de ambos os sexos na grande obra da produção social como uma tendência progressista, saudável e legítima, embora a maneira pela qual esta tendência se realize sob o domínio do capital seja uma abominação³²⁶.

Para o filósofo alemão, o trabalho é o fundamento do humano, com a ressalva de que a particularidade histórica da inserção dos jovens e das crianças no trabalho sob as condições do capital seja uma abominação. O trabalho não é, para Marx, um problema, pois provê alimento para o corpo e para o espírito; a criança e o jovem que não aprendem a trabalhar estão condenados a sofrer com os próprios preconceitos; é saudável que a instrução das crianças e dos jovens ocupe-se com os fundamentos do trabalho. O problema está na exploração capitalista da força de trabalho infantil e juvenil na sua impiedosa lógica produtiva. Através do trabalho desenvolvem-se as relações sociais, a política, os princípios morais e éticos; pelo trabalho a curiosidade sobre a realidade pode despertar e abrir os caminhos para a ciência, a filosofia, a arte. O trabalho estranhado sob o capitalismo desenvolve relações sociais, políticas, morais e éticas também estranhadas, deformando a própria concepção de humanidade e, do mesmo modo, a curiosidade científica, a reflexão filosófica e a inspiração artística, tornando-se estranhadas por não mais tomarem o humano em sua universalidade, mas apenas como fragmento, como mônada. Sob o domínio do capital, o trabalho deixa de ser produtivo para tornar-se repetição anacrônica, mutilando o ser humano ao impedir o desenvolvimento universal de suas potencialidades.

³²⁶ MARX, K. Instruktionen für die Delegierten des Provisorischen Zentralrats zu den einzelnen Fragen. In Marx, K. e Engels, F. *Werke*. Berlin: Dietz Verlag, 1975. Band 16, p. 193.

O capital necessita, immanentemente, elevar a produtividade e, para tanto, o sacrifício dos trabalhadores é justificado, inclusive os sacrifícios decorrentes da formação para o trabalho, voltada para a preparação das futuras gerações nos conhecimentos e habilidades úteis à imediatez da expansão do capital que se configura como uma formação deformadora. Ao mesmo tempo em que transformou e ampliou a base produtiva, em que inaugurou uma era de potencial fartura para a humanidade, o capitalismo tornou o trabalho tão simplificado que o trabalhador, ao realizar sua atividade, fica impedido de ir além do imediato, fenomênico e fugaz presente. Com isto, a função assumida pela educação é a formação instantânea, a preparação especializada submetida ao mercado de força de trabalho e esvaziada de conteúdos e conhecimentos significativos para a emancipação humana.

Marx entende que, em uma sociedade racional, o trabalho produtivo, não capitalista, para todos, inclusive adolescentes e crianças a partir dos nove anos, é algo absolutamente indispensável, não só pela contribuição social do trabalho produtivo para a totalidade da sociedade, como também por seu potencial humanizador. A educação elementar deve ser então ministrada em relação com o trabalho produtivo que é, para o filósofo alemão, o contraveneno a uma sociedade que degrada o trabalhador “a um mero instrumento para a acumulação do capital e fez dos pais, por sua própria miséria, comerciantes de escravos dos próprios filhos”³²⁷.

Fica expresso o duplo caráter da educação sob o jugo do capital: por um lado, indissolúvelmente ligada ao trabalho, reconhecendo-o tacitamente como fulcral para a formação do indivíduo e, por outro lado, pela necessidade imanente ao capital de aumento constante da produção, está ligada à particularidade estranhada do trabalho. Eis a abominação que escandaliza Marx. Embora seja o trabalho a condição *sine que non* para a formação de subjetividades ricas, sob o capitalismo o trabalho estranhado é a base de apoio para a educação, que termina por oferecer uma formação fragmentária e distorcida, eternizando a condição de assalariamento. Entretanto, Marx aponta possibilidades em relação à educação do trabalhador a partir da compreensão e da exploração da contradição acima descrita.

O filósofo alemão entende que as crianças e adolescentes, filhos da classe trabalhadora, devam ser protegidos da exploração irracional do trabalho na sociedade capitalista³²⁸. Para tanto, os trabalhadores devem, eles mesmos, tomarem para si a responsabilidade pela educação de seus filhos e, como contraveneno ao interesse pragmático e

³²⁷ Ibid. p. 194.

³²⁸ Ibid. p. 194.

imediatista da educação sob o capital, devem dirigir a formação das crianças e adolescentes à superação da ignorância e à compreensão do verdadeiro interesse dos jovens, que é o desenvolvimento humano pleno. Este é um intento que só pode se concretizar a partir da combinação entre educação e trabalho produtivo.

Mas é importante destacar que a combinação entre trabalho produtivo e educação só é possível a partir do momento em que os trabalhadores reconheçam suas forças e que as organizem; quando assimilarem o cidadão e o indivíduo; quando não separarem de si o poder social na forma de poder político. Só então será possível impor ao Estado leis gerais que não fortalecerão o poder do Estado, mas os trabalhadores como classe efetivamente. É na organização dos trabalhadores em torno de leis gerais que beneficiem a classe como um todo que reside a transformação da “razão social” (o saber sobre as necessidades da classe trabalhadora) em “potência social”³²⁹, ou, a transformação do saber em poder político para a transformação profunda da sociedade.

Somente nesse momento a educação poderá assumir o decisivo papel de transformar a realidade material em objeto do pensamento, da razão, mas também a razão e o pensamento em instrumentos de desnudamento do real. A materialização da teoria é a transformação da crítica à sociedade burguesa em músculos, cérebro e mãos, é fazer da teoria a arma da crítica. Pela educação combinada com o trabalho produtivo e dirigida pelos trabalhadores, no entendimento de Marx, deve-se buscar a elevação das crianças e dos jovens ao seu pleno desenvolvimento humano, à plena consciência de sua condição social como indivíduo histórico. Para além da ignorância generalizada entre a classe trabalhadora, cabe à educação a efetivação da arma da crítica.

Para Marx, crianças e adolescentes não devem trabalhar, a menos que o trabalho seja combinado com a educação. Diferentemente da concepção burguesa de educação, que a entende pragmaticamente como um meio para se garantir empregabilidade e politecnia como múltipla profissionalização, em Marx o caráter politécnico da educação é compreendido como desenvolvimento integral do ser humano, que só pode ser efetivado a partir da combinação entre educação e trabalho produtivo. Neste sentido, a formação politécnica é capaz de elevar a classe trabalhadora ao seu desenvolvimento pleno, suplantando a débil formação oferecida aos filhos dos trabalhadores na atual forma societária. É nesta direção, sob o controle dos trabalhadores, que Marx propõe os três aspectos que devem nortear a educação politécnica.

³²⁹ Ibid. p. 194.

Por educação nós entendemos três coisas:

Primeiro: *educação intelectual*.

Segundo: *educação do corpo*, como é dado nas escolas de ginástica e nos exercícios militares.

Terceiro: *formação politécnica*: que proporciona os princípios gerais de todos os processos de produção e, simultaneamente, a criança e o jovem dedicam-se à utilização prática e o manuseio dos instrumentos elementares de todos os ramos de trabalho³³⁰.

O primeiro aspecto da proposição de Marx, a *educação intelectual*, deve ser entendido como o desenvolvimento da consciência sobre as conquistas históricas da humanidade. O passo em frente que significou o trabalho para a humanização do ser humano e, a partir dele, o desenvolvimento da consciência sobre a realidade material. Não diz respeito à intelectualização estéril, posto que seria uma reprodução do pensamento especulativo, mas de tomar a realidade efetiva como objeto do pensamento que quer descobrir a essência que se esconde por detrás do fenômeno. A retomada do estudo dos clássicos (desde a literatura até a ciência) como produções humanas, históricas, contraditórias e expressivas de momentos importantes da trajetória humana se apresenta como um caminho para a educação intelectual. Trata-se da elevação espiritual das crianças e dos jovens, desde a história e a filosofia até os mais elevados conceitos científicos; desde o domínio da linguagem até a apropriação da arte, nas palavras de Childe:

Para as crianças, que tanto têm a aprender, o método imitativo seria fatalmente lento. Nas sociedades humanas a instrução é dada tanto pela explicação como pelo exemplo; aperfeiçoaram elas, gradualmente, instrumentos de comunicação entre seus membros. Com isto, produziram uma nova espécie de equipamento que pode, adequadamente, ser chamado de *espiritual*³³¹.

A educação intelectual, na proposta de Marx, tem a direção clara de, a partir do desenvolvimento histórico da humanidade, elevar culturalmente os jovens filhos dos trabalhadores. Não basta que se tome consciência da história de lutas da própria classe, é preciso que se elevem culturalmente as consciências, que subjetividades ricas humanamente sejam formadas. Childe parece complementar a concepção marxiana ao entender a instrução das crianças, desde as mais priscas eras, como processo que desenvolve o equipamento

³³⁰ Ibid. p. 195.

³³¹ CHILDE, G. *O que Aconteceu na História*. Op. Cit. p. 13.

espiritual humano, tanto pela explicação quanto pelo exemplo. Evidentemente, se há explicação e exemplo, então há já uma organização social do trabalho e um desenvolvimento social do equipamento espiritual humano. A educação intelectual, para Marx, trata da formação do espírito, da criatividade e do entendimento da trajetória e das conquistas humanas.

A propósito do segundo aspecto do entendimento marxiano da educação, pode-se encontrar em *A Ideologia Alemã* suas primeiras formulações. Marx e Engels são enfáticos ao afirmar que a primeira premissa de toda história humana é a existência de indivíduos humanos vivos e em condições de produzir sua existência, fato que pode ser constatado pela existência corporal dos indivíduos humanos³³². Dedicar à educação do corpo um importante papel em sua proposta para a educação dos filhos dos trabalhadores não é, para Marx, uma questão meramente biologicista ou moral, não se trata de disciplinar o corpo ou aumentar-lhe as forças para que o trabalhador suporte, placidamente, jornadas cada vez mais intensas e destruidoras, ou, ainda, não se trata, para o filósofo alemão, de educar o corpo para uma idealizada assepsia burguesa-cristã. Para Marx, o corpo humano é a expressão do fundamento natural que permanece na sociedade humana, à parte todos os avanços tecnológicos. Conforme Childe:

Tal como nos outros animais, há decerto uma base fisiológica corporal para o equipamento do homem, e que pode ser resumida em duas palavras, mãos e cérebro. Dispensadas do trabalho de transportar o corpo, nossas patas dianteiras transformaram-se em instrumentos delicados, capazes de uma surpreendente variedade de movimentos sutis e precisos. Para controlá-los e colocá-los em relação com as impressões recebidas de fora pelos olhos e outros sentidos, tornamo-nos possuidores de um sistema nervoso excepcionalmente grande e complexo³³³.

Intrínseca, inevitável e essencial, a conexão entre ser humano e natureza constitui-se em conexão da própria natureza com uma de suas partes. O estranhamento do homem em relação à natureza é o fundamento da exploração desordenada dos recursos naturais e do desrespeito por todas as demais formas vivas. Por isso, a educação corporal, além de preparar para os embates da vida, devolve ao humano sua relação atávica com a natureza. Educação intelectual e educação do corpo complementam-se: o pensamento só pode ser pensamento verdadeiramente humano se for corporal e as mãos só se tornam mãos humanas quando

³³² Cf. MARX, K. e ENGELS, F. *A Ideologia Alemã*. Op. Cit. p. 87. (WERKE, p. 20-21).

³³³ CHILDE, G. *O que Aconteceu na História*. Op. Cit. p. 10-11.

movidas pelo pensamento. Através dos sentidos apreende-se o mundo, que é desvendado pelo cérebro e transformado pelos membros conforme as necessidades humanas.

O terceiro aspecto do entendimento marxiano sobre a educação diz respeito à formação politécnica. Para Marx, essa formação é muito mais e vai além da pura e simples multiprofissionalização, não se tratando apenas de apreender os fundamentos das mais variadas profissões. Para o filósofo alemão, é a partir do trabalho produtivo que a formação politécnica deve firmar suas bases. Isto significa entender que o trabalho é o fundamento a partir do qual a realidade material deve ser descoberta, compreendida em sua essência e transformada de modo a satisfazer as necessidades humanas. A formação politécnica é a introdução do jovem à formação integral do ser humano a partir da experiência com os mais variados instrumentos historicamente produzidos pelo e para o trabalho. Childe comenta, a respeito dos instrumentos:

O equipamento do homem, porém, difere significativamente dos recursos utilizados pelos outros animais, que os transportam em si mesmos, como parte do corpo. [...] O homem não dispõe de quase nenhum equipamento desse gênero e perdeu mesmo alguns de tais recursos, que lhe eram naturais nas épocas pré-históricas. Foram substituídos por instrumentos, órgãos não-corporais (sic) que fabrica, utiliza e despreza, segundo suas conveniências³³⁴.

Fabricar órgãos não corporais, instrumentos com os quais media sua relação com a natureza, possibilitou ao ser humano descobrir a regularidade dos processos naturais, abrindo caminho para a ciência. Do mesmo modo, a formação politécnica é a síntese da educação do corpo e da educação intelectual, é a partir da formação politécnica que o jovem pode ser introduzido aos conhecimentos e ao método científico, à evolução da ciência desde os primeiros instrumentos não corporais até a robótica avançada e compreender a importância do trabalho para a transformação do mundo natural em um mundo humanizado. Somente no contexto de uma organização da educação que combine dialeticamente a formação politécnica com a educação intelectual e do corpo é que a ciência poderá, enfim, libertar-se do jugo do capital e tornar-se um instrumento de emancipação humana.

Compreendendo as deletérias consequências da legislação fabril sobre a educação, ainda que reforçando o ensino, para os filhos dos trabalhadores, de tecnologias e manejo de diferentes instrumentos de produção, Marx identifica a necessária conjugação, na educação

³³⁴ Ibid. p. 10.

burguesa, entre instrução e trabalho; entretanto, vê também que tal conjugação torna contraditória a própria essência da educação burguesa, uma vez que o trabalho produtivo pode ser o caminho para a conquista do poder político pelos trabalhadores, a partir de sua organização, e há de ser também a conquista da educação que combine instrução, ginástica e trabalho produtivo. Na análise de Lombardi:

Essa educação politécnica e de formação omnilateral somente será efetivamente conquistada quando o proletariado obtiver o poder político. Isso não significa que, sob as condições econômicas, sociais e políticas da forma capitalista de produção, não haja possibilidade de, contraditoriamente, se avançar na construção dos germes dessa educação do futuro. Ao contrário, no entendimento de Marx, ela também é condição para aguçar as próprias contradições na medida em que contribui para a formação de trabalhadores mais conscientes e menos alienados. Uma educação que, superando a divisão entre o trabalho manual e intelectual, entre saber e fazer, entre trabalho, instrução e ginástica, volte-se para a formação integral do homem³³⁵.

Com isso, Lombardi nos lembra que uma tal proposta educacional não pode ser fruto de uma perspectiva ingênua, mas o resultado de uma análise que leva em conta a charlatanice daquilo que se convencionou denominar de formação profissional à época de Marx e que, *mutatis mutandi*, permanece como charlatanice nas propostas conservadoras e de qualificação de trabalhadores da atualidade. Embora as críticas de Marx façam referência à situação dos trabalhadores no século XIX, apresenta uma surpreendente atualidade, uma vez que a difusão de um ensino pobre para os pobres ganhou força com a expansão das instituições privadas de ensino superior no Brasil e, mais recentemente, com a expansão das próprias instituições públicas de ensino técnico.

É importante ressaltar que uma organização da educação tal como Marx propõe exige, ao menos, uma organização dos trabalhadores compatível com o objetivo a ser alcançado, posto que, sob a batuta do capital, uma proposta como esta pode facilmente ser deformada em compartimentos estanques e sem qualquer relação entre si, ou, o que seria ainda pior, ser transformada em uma balbúrdia multidisciplinar em que todos os elementos se confundem ao ponto de não mais serem reconhecíveis em suas especificidades, deturpando completamente sua essência dialética. O método marxiano subjaz à proposta em sua totalidade e em seus aspectos específicos, permitindo compreendê-la como uma organização que visa o desenvolvimento integral do ser humano, mas também relacionada com o contexto histórico.

³³⁵ LOMBARDI, José Claudinei. *Educação e Ensino na Obra de Marx e Engels*. Op. Cit. p. 157-8.

Sob o jugo do capital, tal proposta pode ser revestida de interesses políticos deformantes e terminar por ser posta a serviço dos interesses de manutenção do próprio capital.

*A Guerra Civil na França*³³⁶ é um texto esclarecedor sobre como pensava Marx a respeito da relação entre educação e Estado. Publicado em 1871 como folheto sob o título: *Terceira Mensagem do Conselho Geral da Associação Internacional dos Trabalhadores (AIT)*, em apoio à Comuna de Paris, ganhou publicação sob o título acima, como livro, pelas mãos de Engels, que reuniu o escrito às duas primeiras mensagens, compondo o quadro da análise de Marx a respeito dos acontecimentos na França. Utilizando o exemplo dos *communards*, Marx demonstra que, eliminando os fatores religiosos que influenciavam na educação, emancipou-se intelectualmente o povo. Embora coubesse à comuna a regulação das mais diversas atividades, não cabia a ela intervir nas questões mais específicas, ou reprimir as iniciativas encetadas em termos educacionais. Entre as regulamentações, a educação deve ser livre e laica, gratuita e sem interferência político-ideológica:

Todas as instituições de ensino foram abertas ao povo gratuitamente e ao mesmo tempo purificadas de toda interferência da Igreja e do Estado. Assim, não somente a educação se tornava acessível a todos, mas a própria ciência se libertava dos grilhões criados pelo preconceito de classe e pelo poder governamental³³⁷.

A transformação da educação foi tão importante e estratégica para a comuna quanto a mudança na magistratura e na força militar. Do mesmo modo que a destituição da subserviência da magistratura aos interesses do Estado e a substituição da força policial por uma força de segurança composta pelos operários, significou a emancipação do poder e da violência estatal, a destituição da influência do Estado e da Igreja sobre a educação representou a emancipação do conhecimento científico, sua transformação de poder repressor em potência libertária. A comuna conseguiu aquilo que parecia e parece ainda hoje irrealizável: expropriar os expropriadores, tornar as lições do mestre na escola mais importantes do que as lições do padre na igreja, transformar os meios de produção, que no capitalismo são convertidos em meios de escravização e exploração em instrumentos do trabalho livre e associado.

³³⁶ MARX, K. *A Guerra Civil na França*. São Paulo: Boitempo, 2011. Ver também: MARX, K. *Der Bürgerkrieg in Frankreich*. In: MARX, K. e ENGELS, F. *Werke*. Berlin: Dietz Verlag, Band 17, p. 313-364, 1979.

³³⁷ Ibid. p. 57, (WERKE, p.339).

Para Lombardi, a reorganização dos serviços públicos na comuna exigiu da educação um decisivo e importante movimento:

Com o texto de Marx, fica reafirmado o caráter que a educação foi assumindo, acompanhando a reorganização dos serviços públicos pela comuna: pública (estatal), gratuita, popular e voltada ao atendimento de todos; laica e totalmente livre da influência da religião, das classes e do Estado burguês; formativa pautada exclusivamente no método experimental e científico. Ademais, a educação foi apontada como um importante instrumento de desalienação do proletariado e vista como uma importante ferramenta de formação e, portanto, um meio para a consolidação da *revolução proletária*³³⁸.

A consolidação das conquistas revolucionárias obrigatoriamente devem passar pelo estabelecimento de um sistema educacional baseado na formação científica, livre das influências religiosas ou estatais. A superação do estranhamento do trabalho é impossível sem o conhecimento profundo da realidade e, para tanto, o método dialético torna-se imprescindível na transformação da ciência de poder repressor e alienante em potência transformadora e libertária para a humanidade toda.

Entretanto, o desfecho da Comuna de Paris foi trágico para os trabalhadores. Não só o genocídio dos *comunards* demonstrou que o uso da força e da violência na manutenção dos pressupostos burgueses são instrumentos considerados legítimos pelo Estado, como o completo esquecimento histórico deste importante acontecimento e sua ausência nos livros de história da atualidade demonstram que a educação sequer conquistou sua independência em relação aos interesses políticos relativamente aos conteúdos ministrados, ou seja, não atingiu ainda aquilo que Marx postulava como sendo o mínimo para a educação: sua autonomia em relação ao Estado.

É preciso ter claro que as ideias de Marx a respeito da educação não podem ser desvinculadas do seu modo de compreender a realidade histórica como um todo. Também se deve manter em foco o método dialético, pois a partir de uma perspectiva lógico formal uma proposição educacional tal qual aquela que Marx formulou, seria demasiado semelhante àquilo que o próprio Estado burguês vem encaminhando em termos de formação dos filhos dos trabalhadores, mas, com objetivos completamente opostos. Para Marx, é preciso tomar por base o desenvolvimento alcançado pela sociedade capitalista, mas com uma organização dos trabalhadores capaz de explorar suas contradições iminentes e tornar o trabalho

³³⁸ LOMBARDI, José Claudinei. *Educação e Ensino na Obra de Marx e Engels*. Op. Cit. p. 232.

produtivo, em combinação com a educação intelectual e corporal, de modo laico e independente da ingerência do Estado ou da influência da religião, um instrumento para a transformação radical da sociedade. Para Marx importa superar a sociedade capitalista, apresentando o importante papel da educação nessa superação, transformando os avanços históricos do capital em avanços da humanidade.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Dessa terra e desse barro nasceu esta flor.
(Memórias Póstumas de Brás Cubas, Machado de Assis)

Entendida no contexto histórico das múltiplas determinações que compõem o homem, a educação é essencial para a manutenção, aperfeiçoamento e transformação das civilizações ao longo do tempo. Conforme Lombardi³³⁹, a educação deve ser compreendida como participante do contexto em que emerge e se desenvolve, principalmente no movimento contraditório das lutas entre classes. Por isso, não faz sentido discutir a educação abstratamente, como é o caso do Relatório da UNESCO, analisado neste trabalho, pois se trata de uma dimensão da vida humana e, como tal, se transforma historicamente.

Sendo dimensão da vida humana, mas, ao mesmo tempo, entendida abstratamente na sociedade capitalista, a educação revela um duplo caráter. Por um lado, não é possível a existência da sociedade sem processos educacionais que preparem e encaminhem o indivíduo adulto considerado ideal; por outro, na atualidade, é instância de formação e conservação das relações sociais fundadas na contradição entre capital e trabalho. Em uma perspectiva marxiana, considera-se, aqui, o duplo caráter da educação na sociedade capitalista em sua expressão de afirmação e negação da formação integral do ser humano. O caráter positivo da educação reside em sua afirmação do humano, uma vez que se trata de uma instância ineliminável da vida ao passo que o caráter negativo se revela no esvaziamento da educação como transmissão histórica dos conhecimentos acumulados pelas gerações anteriores às gerações mais jovens.

A positividade da educação reside no fato de que a transmissão, entre indivíduos, dos conhecimentos que se tornaram patrimônio comum dos seres humanos seja uma atividade tão duradoura quanto a própria humanidade e se constitua, desde seus primórdios, como conquista inarredável do gênero humano. Ao serem apropriados pelos indivíduos mais jovens, os conhecimentos transmitidos podem ser conservados, rejeitados, reformulados, aperfeiçoados, transformados e transmitidos novamente como acúmulo histórico. Cada nova geração “apropria-se das riquezas deste mundo participando no trabalho, na produção e nas

³³⁹ Cf. LOMBARDI, José Claudinei. Educação, Ensino e Formação Profissional em Marx e Engels. In: Op. Cit. pp. 1-38.

diversas formas de atividade social e desenvolvendo assim as aptidões especificamente humanas que se cristalizaram, encarnaram nesse mundo”³⁴⁰.

O conjunto daquilo que se produziu e se transmitiu como conhecimento decorre, necessariamente, do trabalho. Isto significa que tanto o conhecimento quanto a sua transmissão só podem efetivar-se a partir da atividade produtiva humana e só podem ser considerados como tais na medida em que se realizam como exterioridade internalizada e como interioridade externalizada. Neste sentido, o conhecimento só pode ser conhecimento da realidade externa ao indivíduo e se torna histórico quando transmitido aos demais indivíduos. Antes de tudo, a nova geração chega a um mundo repleto de significados, cultura, desenvolvimento tecnológico e somente após a apropriação dos produtos historicamente resultantes do trabalho é que a geração mais jovem terá condições de avançar, quer seja pela manutenção ou pela transformação.

A transmissão do acúmulo de conhecimentos por uma geração à próxima assumiu diferentes formas, mas sua função permaneceu a mesma ao longo dos séculos. Klein explica essa função como sendo a finalidade mais ampla em uma perspectiva transhistórica de produção da condição humana adulta, ou seja, ao longo da história da humanidade, nas diferentes formas societárias, o processo educacional volta-se à formação do indivíduo adulto³⁴¹. A complexificação dos modos de produção levou a práticas sociais também mais complexas, exigindo maior sistematização dos processos de transmissão dos conhecimentos, constituindo a educação como campo com a função específica de formar os adultos do futuro. O tempo destinado a tal formação também aumentou e conhecimentos específicos sobre o funcionamento da natureza – a ciência – foram incorporados, ganhando ramos específicos (a matemática, a física, a química, etc) e, a partir deles, a educação ganhou função formal de transmissão dos conhecimentos cientificamente importantes. Ao serem incorporadas também as ciências que estudam o desenvolvimento e o funcionamento da própria sociedade, a educação formal configurou-se como elemento essencial na sociedade. “Esta relação entre o progresso histórico e o progresso da educação é tão estreita que se pode sem risco de errar julgar o nível geral do desenvolvimento histórico da sociedade pelo nível de desenvolvimento do seu sistema educativo e inversamente”³⁴².

³⁴⁰ LEONTIEV, Alexis. *O Desenvolvimento do Psiquismo*. Lisboa: Livros Horizonte, 1978, p. 263.

³⁴¹ KLEIN, Lúcia Regina. *Fundamentos para uma Proposta Pedagógica para o Município de Campo Largo*. Campo Largo: Prefeitura Municipal/SED, 2007.

³⁴² LEONTIEV, Alexis. *O Desenvolvimento do Psiquismo*. Op. Cit. p. 267.

Não é possível estabelecer uma anterioridade entre a internalização da realidade e a transmissão do conhecimento. A atividade produtiva humana é formadora da consciência ao mesmo tempo em que é seu objeto. Quando a transmissão dos conhecimentos ganha sistematicidade em função da complexificação da sociedade, expressa uma necessidade material dessa sociedade naquilo que diz respeito à formação dos indivíduos que a compõem. Para Mészáros³⁴³, o verdadeiro problema da educação é que a própria existência das sociedades depende, em grande parte, da reprodução bem sucedida de seus indivíduos, sendo a educação formal uma das instituições responsáveis pelo desenvolvimento das capacidades, habilidades e competências necessárias à sua manutenção. A educação, em sua positividade, é parte insuprimível da sociedade.

Como instância inalienável do ser humano, a educação pode até ter negado o seu caráter histórico, mas permanece como afirmação do humano porque está fundada na formação do indivíduo adulto considerado ideal. Não é possível a transmissão de conhecimentos que não tenham como pressuposto a história, construída pelo trabalho de gerações de seres humanos. No caso das atuais propostas educacionais, esse caráter histórico é corroído por interesses de manutenção e naturalização das relações sociais sob a égide do capitalismo e das “novas” configurações produtivas. Isto leva a pensar o seu caráter negativo.

Em sua negatividade, a educação se apresenta como instância de reprodução e perenização da atual forma societária pelo esvaziamento de seu fundamento histórico, conforme Nagel:

O processo educacional realiza-se, hoje, pelo endeusamento do presente imediato, avaliado como revolucionário, pela rejeição do passado, julgado como obsoleto, e pela substituição de análises das relações sociais por problemas institucionais e/ou de caráter técnico-pedagógico, resolvidos na esfera das escolhas individuais. Reduz-se, assim, a dimensão do homem a um binômio qualquer, a uma atividade qualquer, passível de desaparecer a qualquer hora, no *canto da flexibilização*³⁴⁴.

A reprodução do processo de trabalho na atual circunstância histórica do capital, de flexibilização da força de trabalho e de esvaziamento da história como fio condutor da humanidade, concretiza-se no caráter negativo da educação. Na sociedade capitalista, ela é instância de reprodução e conservação e, portanto, inócua para a transformação social radical.

³⁴³ Cf. MÉSZÁROS, István. *A Teoria da Alienação em Marx*. Op. Cit.

³⁴⁴ NAGEL, Lília Helena. *Dançando com os Textos Gregos: a intimidade da literatura com a educação*. Op. Cit. p. 94.

Em uma sociedade baseada na divisão técnica do trabalho e na contradição hostil entre capital e trabalho, como permanece sendo a sociedade capitalista, a despeito do discurso da flexibilidade, o caráter de classe da educação aprofunda-se e os “saberes” são transmitidos a fim de garantir a permanência do processo de trabalho do modo como é atualmente: especializado e unilateral.

Desde que a civilização se baseia na exploração de uma classe por outra, todo o seu desenvolvimento se opera numa constante contradição. Cada progresso na produção é ao mesmo tempo um retrocesso na condição da classe oprimida, isto é, da imensa maioria. Cada benefício para uns é necessariamente um prejuízo para outros, cada grau de emancipação conseguido por uma classe é um novo elemento de opressão para a outra³⁴⁵.

Em seu caráter negativo na sociedade capitalista, a educação oferece ao indivíduo que trabalha acesso somente a uma parte pequena das potencializações humanas que só podem ser desenvolvidas pela educação formal. Quando, como já foi visto, a educação é apresentada como instância de mobilidade social para o trabalhador; como “qualificação” para um mercado de trabalho inconstante e mutável; como formação do cidadão ilusório em um mundo individualista e competitivo, revela-se como integrante de um conjunto de regulações das ações humanas que não visa a superação das desigualdades sociais. Quando muito, procura minimizá-las.

Encaminhada como transmissão de “saberes” parciais e unilaterais, a educação se apresenta estranhada de sua determinação histórica, assumindo a forma de uma atividade que produz homens e mulheres estranhados para um mercado de trabalho mais reificado do que nunca. O trabalhador se torna mais cativo do capital a cada nova reestruturação, tendo sua subjetividade cada vez mais empobrecida. Essa tendência já havia sido identificada por Marx:

Por último, a lei que mantém a superpopulação relativa ou o exército industrial de reserva em constante equilíbrio com o volume e o vigor da acumulação prende o trabalhador ao capital mais firmemente do que as correntes de Hefesto prendiam Prometeu ao rochedo. Ela ocasiona uma acumulação de miséria correspondente à acumulação de capital. Portanto, a acumulação de riqueza num polo é, ao mesmo tempo, a acumulação de miséria, o suplício do trabalho, a escravidão, a ignorância, a brutalização e a

³⁴⁵ ENGELS, Friedrich. *A Origem da Família, da Propriedade Privada e do Estado*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil; 2000, p. 200. Ver também: ENGELS, Friedrich. Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staats. IN: MARX, Karl e ENGELS, Friedrich. *Werke*. Berlim: Dietz Verlag, Band 21, 1979, p. 171.

degradação moral no polo oposto, isto é, do lado da classe que produz seu próprio produto como capital³⁴⁶.

Não sendo capaz de contribuir para a emancipação humana, a educação termina por assumir o discurso moral da reforma social, reforçando o sujeito egoísta a partir do contraditório discurso da formação de vínculos sociais e do aperfeiçoamento daquilo “que é bom para todos e cada um de nós”. Em seu caráter negativo, a educação se revela como deseducação, como esfera inútil, pois ineficaz para a formação humana para além do imediatismo pragmático e das exortações morais, ignorando a profunda crise estrutural que grassa a própria sociedade capitalista. Nas palavras de Alves:

Ocorre que a decomposição da qualidade de ensino se generalizou na sociedade burguesa, também como resultado de um processo que comprometeu a qualidade de vida dos homens em seu todo. Não só a educação sofre o influxo negativo de uma sociedade que já não mais encarna a razão histórica. Tudo se decompõe: a escola, a saúde, a habitação, a família, os transportes, o meio-ambiente, a cultura, as cidades tornam-se inadministráveis, não há lugar para os velhos, para os jovens só há a alternativa de uma vida vazia, o trabalho esmaga os trabalhadores, a miséria esmaga os desempregados e o parasitismo domina a sociedade³⁴⁷.

Em seu caráter negativo, a educação está submetida à lógica e à dinâmica da sociedade capitalista, reforçando o estranhamento da maior parte dos indivíduos em relação ao acúmulo histórico dos conhecimentos humanos e contribuindo decisivamente para o esvaziamento da vida, para o desenvolvimento de uma consciência estranhada, mutilada, e distanciando os homens da humanização das relações sociais ao naturalizar a formação das gerações mais jovens para o estrito papel de trabalhadores assalariados em uma sociedade imprevisível, inadministrável e brutal.

Neste sentido, a educação se apresenta como instância política e conservadora, cuja função é completamente diversa do discurso oficial de formação de cidadãos mais conscientes e críticos. Como instância com função política conservadora, a educação encaminha uma formação parcial, insuficiente e restrita ao básico necessário à reprodução da força de trabalho, ignorando a profunda crise estrutural do capital que decompõe a própria sociabilidade burguesa, mas mantém e aprofunda as abissais desigualdades até o perigoso limite da barbárie.

³⁴⁶ MARX, K. *O Capital: crítica da economia política*. Op. Cit. p. 721. (WERKE, p. 675).

³⁴⁷ ALVES, Gilberto Luiz. *A Produção da Escola Pública Contemporânea*. Op. Cit. p. 256-7.

Contudo, ainda que restrita à transmissão de uma parcialidade de conhecimentos de modo pragmático e imediatista, reduzida aos interesses do capital, não é possível ignorar o caráter positivo da educação, pois nenhuma sociedade pode perdurar sem um sistema próprio de educação. Como já visto no capítulo III desta tese, o caráter formativo da atividade produtiva humana é ineliminável e permanece intrínseco, mesmo no interior da sociedade capitalista. O conhecimento humano sobre a essência da realidade está inevitavelmente fundado nas bases materiais da vida e, por isso, são históricos, a despeito da sua negação evidenciada atualmente.

Concebida como componente histórico sem o qual a própria civilização humana é inviável, a educação, no interior da sociedade burguesa, representa uma tensão dialética: a posição que a toma como instrumento para a formação que visa a perpetuação da sociedade existente choca-se com seu caráter mais amplo, que não admite a imobilidade histórica, mas, antes, percebe o movimento de transformação como a essência histórica não só da educação, como da sociedade inteira.

Neste sentido, pensar a educação em uma perspectiva marxiana se constitui como a negação da negação, como educação comprometida com a transformação radical do modelo societário existente. Pensar a educação a partir de uma perspectiva marxiana é reconhecer que a transformação e a mudança são insuprimíveis e, no caso da sociedade capitalista, a transformação radical é a emancipação humana. No entanto, tal projeto só se faz possível como projeto consciente da humanidade inteira e que necessariamente deve passar pela educação. Por isso, algumas reflexões são fulcrais para se encaminhar o seu papel para a transição.

Em primeiro lugar, a educação, tomada a partir do ponto de vista da universalidade, é atividade social que produz o ser humano capaz de inventar potencialidades e usufruir delas socialmente. Para Mészáros³⁴⁸, a educação tem o potencial de ser um mecanismo de contrainternalização dos valores predominantes. Até mesmo a educação da sociedade capitalista, formadora do indivíduo estranhado, traz em si o potencial de superação desse estranhamento. Entretanto, quando tomada em sua limitada parcialidade política, é atividade que não retira do homem sua capacidade de produzir, mas usurpa-lhe a capacidade de compreender.

³⁴⁸ Cf. MÉSZÁROS, István. *Educação para Além do Capital*. Op. Cit.

Em segundo lugar, a tarefa de encaminhar a emancipação humana é prática, exigindo soluções também práticas, através de um poder igualmente prático a fim de realizá-la. Nem por isso a tarefa que se põe diante da educação em uma perspectiva marxiana pode prescindir de uma subjetividade rica. O estranhamento não é um círculo vicioso do qual não há escapatória, mas uma circunstância histórica, datada, e, por isso, destinada a morrer. Se, para a superação da condição estranhada fosse preciso um ser não estranhado, então a condição estranhada não poderia ser superada, pois não existe o ser não estranhado na sociedade capitalista, posto que não exista ser fora da sociedade.

Caso fosse esse o movimento histórico, então não haveria movimento histórico, pois não haveria nada a ser feito e a consciência seria simplesmente uma consciência da totalidade inerte, sem o conhecimento do estranhamento. Nesse caso, entretanto, também a sociedade capitalista não seria possível, pois seus primórdios são testemunho da consciência do movimento histórico e da emancipação política. Mas o estranhamento é conceito dinâmico, histórico e, portanto, implica mudança. A própria atividade estranhada cria a consciência do estranhamento. O educador que precisa educar-se é parte da sociedade estranhada que produz uma consciência estranhada, mas também a consciência sobre o próprio estranhamento e, portanto, as forças práticas, materiais, para sua superação.

Ao fazer a crítica à emancipação política e à política burguesa parcial e limitada, Marx³⁴⁹ clama pela necessidade de emancipação humana, ainda que no interior da sociedade burguesa. A sociedade estranhada do capital produz a alienação e o estranhamento, mas cria também as potencialidades de superação desta condição. Marx nos faz entender que a superação da condição alienada no interior mesmo da sociedade que aliena só se torna possível quando houver síntese entre trabalhador e intelectual. A este pensamento, Chagas acrescenta: “ou seja, entre a humanidade sofrida (a arma da crítica) e a humanidade pensante (a crítica da arma)”³⁵⁰.

Até mesmo as considerações de Marx sobre a sociedade capitalista e, em particular, sobre a educação, são expressão de que a consciência do estranhamento só é possível no interior da própria sociedade que o produz, como sua negação. O método marxiano é, então, a negação da totalidade da sociedade capitalista e, portanto, pode-se considerar o filósofo

³⁴⁹ Cf. MARX, K. *Sobre a Questão Judaica*. Op. Cit.

³⁵⁰ CHAGAS, Eduardo F. A Crítica à Política em Marx. IN: SOUZA, Adriana e Silva, e OLIVEIRA, Elenilce Gomes de [ORG]. *Trabalho, Filosofia e Educação no Espectro da Modernidade*. Fortaleza: Edições UFC, 2007. p. 75.

alemão como o educador que não capitulou diante da realidade, mas buscou desvendá-la, revelar-lhe a essência. Marx é, ao mesmo tempo, produto da sociedade estranhada e negação dela.

Mas o entendimento de que o estranhamento seja um produto histórico; de que o indivíduo estranhado da sociedade capitalista seja também o indivíduo transformador do mundo e de que a emancipação humana só pode efetivar-se como projeto consciente da humanidade a partir da formação de subjetividades ricas requer que se tenha claro o que é, em uma perspectiva marxiana, o indivíduo rico humanamente. O ser humano rico subjetivamente é, em Marx, o homem carente de uma manifestação humana. Quanto maior essa carência social, maior a liberdade humana.

O homem carente de manifestações humanas é o ser que, pelo trabalho, produz e frui das suas potencializações socialmente. Acontece que, pelo trabalho, a humanidade é capaz de suprir carências, mas, ao fazê-lo, produz outras tantas. O ser humano capaz de, pelo trabalho, contribuir para a superação e criação de carências sociais é o indivíduo rico socialmente. Mas, essa condição exige a formação de subjetividades igualmente ricas, pois tal modo de organizar a atividade produtiva só é possível quando a todos os seres humanos for acessível apropriar-se das potencializações produzidas.

A subjetividade rica é a subjetividade que desfruta da possibilidade efetiva da igualdade social para desenvolver-se integralmente como indivíduo. Sem isso, o ser humano é fragmentado, formado parcialmente como possuidor privado. Em suas relações com os demais indivíduos, estes aparecem como figuras singulares, empobrecidas e desligadas da multiplicidade de determinações que fazem o ser histórico. São apenas figuras fenomênicas: um professor, um cozinheiro, um empresário. O indivíduo real, histórico, é abstraído e resta apenas uma relação entre mônadas cuja identificação reside unicamente na satisfação das carências instintivas (animais) desumanizadas.

Chagas³⁵¹ explica que o indivíduo, tomado como ser isolado, só pode ser concebido como abstração especulativa, não correspondendo à sua realidade efetiva, que se constitui como um complexo conjunto social determinado historicamente pela produção e reprodução da vida. Não só não se pode compreender o indivíduo da sociedade atual fora das relações burguesas, como o modo pelo qual o indivíduo atual se relaciona com o mundo carrega a marca indelével de seu tempo histórico. Até por isso, o indivíduo não pode ser tomado como

³⁵¹ Cf. CHAGAS, Eduardo F. O Método Dialético de Marx: investigação e exposição crítica do objeto. In: Op. Cit.

ponto de partida da história, mas como seu resultado. Ao entender o indivíduo desta maneira, pode-se compreender a subjetividade rica, na perspectiva marxiana, como mais do que simplesmente a realização de fins privados, mas verdadeiro ser político em que se constitui cada indivíduo que, ao fazer-se, produzir-se e engendrar-se, constrói a história como componente da sociedade.

O ser humano é, no sentido mais literal, um *zoon politikon*, não apenas um animal social, mas também um animal que somente pode isolar-se em sociedade. A produção do singular isolado fora da sociedade [...] é tão absurda quanto o desenvolvimento da linguagem sem indivíduos vivendo *juntos* e falando uns com os outros³⁵².

Marx rejeita o atomismo social em que o indivíduo é o ponto de partida da história. Qualquer concepção educacional que tome o método marxiano como referência deve considerar esta questão como central. O indivíduo isolado, singular, não pode ser o ponto de partida, quer seja da história, quer seja da educação (expressão e produto histórico de seu tempo), uma vez que isto significa imaginar o indivíduo tal como ele é atualmente como anterior à sociedade da qual é expressão e produtor.

Para a educação, o indivíduo rico subjetivamente não é o ponto de partida, mas o produto das relações sociais historicamente engendradas. O problema de se conceber o indivíduo isolado como ponto de partida traz consigo outro problema: o de se entender a sociedade, em sua atual forma, como algo regido por leis eternas e imutáveis, perenes e naturais, cuja transformação só pode efetivar-se através de reformas pontuais, que não questionam os fundamentos dessa sociedade.

O isolamento do fato no tocante à totalidade das relações sociais reforça, reproduz e afirma a sociabilidade burguesa. A educação, entendida em seu isolamento e solidão, aparece como emancipadora submissa às determinações e dinâmicas da própria sociedade. Isolada e concebida abstratamente, a educação é apresentada como redentora, como instância capaz de contribuir para a superação das desigualdades sociais sem, no entanto, pôr em perspectiva a sociedade que alimenta tais desigualdades. Destacada das relações que a determinam, a educação não é capaz de contribuir com transformações profundas, reforçando a compreensão de um mundo e de uma realidade ontologicamente burguesa, monolítica e imutável.

³⁵² MARX, Karl. *Grundrisse*. Op. Cit. p. 40. (WERKE, p. 20). Grifo do autor.

A educação, no capitalismo, não é uma instância de formação humana ampla, mas deformadora do ser humano uma vez que não possibilita à classe trabalhadora tornar-se classe para si, ou seja, consciente de sua condição histórica, de sua servidão, horrorizada consigo mesma. Tal como encaminhada atualmente, a educação não se constitui em instância de enriquecimento subjetivo, mas em aprisionamento no imediatismo dos sentidos brutalizados. No interior da sociabilidade burguesa, a educação não contribui para a liberdade humana, ao contrário, reforça a privação da liberdade ao aprisionar a subjetividade aos interesses do capital. Enfim, sob a tutela do capital, a educação só ganha importância quando cumpre com os objetivos de formação da força de trabalho que responde às necessidades antropofágicas da sociabilidade burguesa.

Tal aprisionamento é um obstáculo e uma contradição. Como obstáculo, representa o abandono, até mesmo pelos comunistas, dos elementos sem os quais não é possível se pensar em uma sociedade diferente da atual, como, por exemplo, reconhecer o tipo de ser humano existente e, a partir daí, delinear o ser humano que se pretende. A história já demonstrou que o conhecimento do tipo de homem existente em diferentes momentos municiou a formulação de transformações sociais a partir das características que se pretendiam como ideais. Foi assim, por exemplo, com o cristianismo em relação aos gregos e romanos e foi assim com os pensadores burgueses em relação à sociedade feudal. Não se trata de um conhecimento apenas conceitual, mas de apreensão da materialidade, da compreensão profunda do real em suas contradições e na constatação de que as características desejáveis para uma nova sociedade estavam ausentes. Conforme Nagel, o conhecimento do tipo de homem existente só pode ser encontrado nos clássicos:

É, pois, pelo relato da materialidade existente, pelo realismo das reivindicações educativas, feitas pelos pensadores clássicos, que não se debita, por exemplo, nem às orações, nem às meras esperanças, nem, exclusivamente, às alterações na economia, a transformação da forma servil e religiosa do medievo na forma independente e racional do homem burguês. A voz humana, a direção sinalizando ações contrárias ao já instituído, na verdade, fizeram da educação (daquela época) um poderoso instrumento de mudança³⁵³.

O obstáculo representado pelo abandono do reconhecimento do ser humano existente não se reduz em isolar a educação do movimento histórico mais amplo, mas é representado

³⁵³ NAGEL. Lízia Helena. Condições de Educabilidade para uma Nova Sociedade: reflexões básicas. IN: *Germinal: marxismo e educação em debate*. Londrina; V. 2 Nº 2, Ago. 2010, p. 56.

também no imobilismo. Quando reduzida à mera reprodução do existente, desvinculada de ações que assegurem a busca pelos objetivos desejáveis, a educação permanece imóvel, reforçando o modelo existente e clamando por um cidadão ideal ilusório ou se refugiando na condenação moral daquilo que está instituído como processo educacional.

O aprisionamento da subjetividade à mera reprodução dos interesses do capital é também uma contradição, porque é exatamente o mais brutal aprisionamento que contém em si os elementos de sua própria superação. Nas contradições constituintes da redução da subjetividade a mais baixa manifestação dos sentidos estão localizados os elementos da transformação profunda da sociedade. Isto porque as contradições imanentes à educação representam e dão corpo às contradições imanentes à própria sociedade sob a batuta do capital. Embora limitada, conservadora e naturalizante do existente, a educação é necessariamente fundada no trabalho. Dito de outra forma, a educação endereçada à formação pragmática, imediatista e flexível da força de trabalho estabelece uma contradição que se avoluma e pode criar as condições para a transformação social profunda. Por um lado, precisa capacitar o trabalhador para lidar com o inconstante e imprevisível mercado de trabalho capitalista e, para isto, é indispensável alguma formação; por outro, põe o trabalho, ainda que estranhado, no centro do processo educacional dos filhos dos trabalhadores.

Tais elementos dão corpo a uma crítica da atualidade da educação. Tomada como elemento conservador da dinâmica da sociedade existente, a educação atualmente fragmenta seu caráter histórico ao enfatizar o individual em contraposição com o desenvolvimento social. O indivíduo que se faz por si mesmo, desconectado da totalidade que dá sentido e função ao ser é a subjetividade desejada. O modo de organização existente ganha então um *statu* de perpetuidade, de inexorabilidade, pois para a subjetividade fragmentada o passado é negado, considerado como erro, e somente o futuro, entendido como extensão do presente, representa a aspiração do indivíduo.

À medida que o movimento histórico é negado, a educação, na atualidade, se torna reforçadora da divisão da sociedade em classes, funcionando como uma espécie de conciliadora pela convicção de que tal forma societária garante estabilidade social. Com isto, o investimento em reformas educacionais realiza o intento de uma educação cuja missão seja contribuir para o desenvolvimento socioeconômico. O presente é tomado como ponto de partida e de chegada e o indivíduo abstraído das determinações históricas é tido como ponto o único historicamente possível. É o atomismo social, temido por Marx, realizado.

As possibilidades para a educação como instrumento que contribua efetivamente para a transformação social encontram imensas dificuldades. A perda da noção de historicidade não é uma construção abstrata, mas um dado da atualidade, que leva ao desconhecimento pelo já feito e à concepção de passado como erro. Esta concepção, superficial e ideologicamente comprometida, impõe dificuldades a qualquer projeto socialista. Alerta Nagel:

Da mesma forma, é de extrema dificuldade planejar a educação socialista quando a concepção de homem parte da *aceitação do que ele é no presente*, sem qualquer exame de suas raízes materiais. Ou, ainda, quando se parte da valorização de *atributos considerados naturais, passíveis de desenvolvimento em seu potencial*, no máximo pelo ideário político da democracia burguesa³⁵⁴.

O homem do futuro, a partir da concepção atual, é a extensão do homem egoísta existente, sem passado, dedicado exclusivamente a subsistir no interior da perversa ordem social que só reconhece como devir a sua própria perenização. Se educar é necessariamente preparar o indivíduo para o futuro, então as aspirações e valores da educação, na perspectiva do capital, ficam dominadas pela imediatez que concebe o futuro como extensão linear do presente; que entende a história como autorrealizada nos limites do capital, restrita ao tempo presente e reduzida ao caráter fenomênico da vida cotidiana. A mudança profunda é, do ponto de vista do capital, um tabu.

Aqui reside a imensa dificuldade para a consecução de um projeto educacional de cunho marxista: não é possível a transformação profunda da sociedade se o ideal de ser humano continua sendo aquele que mantém as características atuais. A percepção fenomênica do indivíduo desintegra a noção de que o sujeito só pode ser indivíduo humano, egoísta ou não; estranhado ou não; atomístico ou não, como resultado da trajetória humana no planeta.

O sujeito deveras interessado na educação transformadora não pode perder de vista as mudanças que sofre no seu percurso de vida. *Precisa recuperar, portanto, o fôlego perdido pela falta de cultura* que se expressa na eliminação dos conhecimentos históricos, passíveis, a partir do século XIX, de serem tomados na perspectiva dialética³⁵⁵.

Na medida em que se aprofunda a formação do homem mais ambicioso e que a educação é dirigida à confirmação de cada indivíduo como empreendedor de si próprio,

³⁵⁴ Ibid. p. 59. Grifos da autora.

³⁵⁵ Ibid. p. 58. Grifos da autora.

menores se tornam as possibilidades de formação dos indivíduos para a transformação da sociedade, para a emancipação humana. O resultado imediato do desenvolvimento do homem competitivo e devotado aos seus próprios interesses particulares é a pobreza subjetiva, bem com o incremento da violência social, como o aprofundamento das desigualdades sociais.

Diante das dificuldades existentes, qual é o papel da educação? Como ela pode, e deve, contribuir para a transformação social profunda, que não se limite às demandas do capital? Antes de tudo, é preciso reafirmar que o processo educacional é, inarredavelmente, histórico e, por isso, se constitui também como negação da negação. O caráter positivo da educação deve ser resgatado, pois, para transmitir conhecimentos, é preciso negar a aparência imediata do mundo, apropriando-se de sua essência. A apreensão do mundo é necessariamente apreensão de uma multiplicidade de objetos externos ao indivíduo. Sua confirmação como indivíduo humano reside na existência de objetos exteriores a ele, na impossibilidade de ser humano se não apropriar-se da externalidade dos objetos reais que, por consequência, são objetos socialmente reais, posto que já tenham sido tocados e transformados por gerações de seres humanos.

O próprio indivíduo precisa ser objeto do processo educacional, pois não é possível confirmar a existência sem ser objeto para outro e, neste caso, o outro é o indivíduo histórico que ensina, que exterioriza o conhecimento acumulado por gerações. É fato que o indivíduo que se educa é sabedor de muitas coisas, mas é igualmente verdadeiro que ele é também um desconhecedor de muitas outras coisas. A educação seria completamente desnecessária se não fosse preciso ensinar às gerações mais jovens os conhecimentos historicamente acumulados, porém, sem esse aspecto fundamental, a civilização humana seria de todo inviável.

O indivíduo que se educa precisa confirmar-se como humano para realizar-se na exterioridade do mundo já existente. Precisa confirmar-se na natureza e nos objetos a ele externos e dele independentes, que só se tornam objetos para ele quando, através de outro ser humano, são apreendidos, internalizados e de novo externalizados como parte de suas potências individuais. Mas uma educação que tenha em seus fundamentos tais preocupações é necessariamente oposta à concepção atual. Neste sentido, uma das contribuições da educação para a transformação social profunda é a retomada da história na perspectiva marxiana das contradições, da totalidade e das transformações do trabalho.

Mas essa retomada torna-se inviável se não se conhece o tipo de ser humano existente e o ser humano que se pretende formar. A afirmação, feita por Marx³⁵⁶, de que a emancipação humana só é possível quando o homem tomar para si suas próprias forças e transformá-las em força social revela um pressuposto importante: o indivíduo que recupera para si o cidadão é o indivíduo subjetivamente rico, e o indivíduo subjetivamente rico é aquele que se apropriou das potências humanas como potências sociais, tornando-se, em sua vida real, diária, a síntese entre o particular e o universal, entre o individual e o social.

O papel de formadora de subjetividades ricas requer uma educação que negue a própria educação sob a égide do capital. Isso significa que a instituição burguesa deve se postar contra ela mesma, levando-a à morte. Mas a instituição burguesa não pode matar a si mesma, pois não pode se posicionar contrariamente aos interesses que a alimentam. Diante disto, a educação sob os ditames do capital constitui-se em instância de contradições e, a partir delas é que podem se encontradas as frestas que permitem entrever o futuro.

Mas, como localizar as contradições? As demandas que revelam a insatisfação silenciada pelo interesse capitalista precisam ser objeto para uma educação que desempenha seu papel para a transformação social. Isto só é possível se a educação estiver a serviço da classe trabalhadora, porque a educação para a universalidade só pode ser encaminhada pela classe cujo ponto de vista é universal por ser ela mesma a destinatária da injustiça universal. Sob o comando do Estado burguês, a educação é instrumento repressivo, prenhe de contradições, que se revelam nas demandas silenciadas.

Quando uma perspectiva marxiana para a educação for capaz de ouvir os insatisfeitos silenciados e contribuir efetivamente para a elevação cultural dos filhos dos trabalhadores, então as possibilidades para que seu papel na transição para um futuro melhor se concretizarão em ações efetivas. O poder material do capital só pode ser derrubado pelo poder material a ele oposto, mas, se o coração da transformação é representado pelos trabalhadores organizados e em luta, sua cabeça precisa ser a formação de subjetividades ricas. Os capitalistas não duvidam disto, haja vista seus enormes esforços em manter aquietados os corações e mentes dos trabalhadores com toda sorte de sortilégios. Pois nós, que lutamos por um mundo livre do jugo do capital, não duvidemos do poder que a mente racional, a mão construtora e o coração comprometido possuem para transformar o mundo, e não esqueçamos jamais que uma parte insuprimível da formação de subjetividades ricas é a educação.

³⁵⁶ Cf. MARX, K. *Sobre a Questão Judaica*. Op. Cit. p. 54. (WERKE, p. 370).

REFERÊNCIAS

- ALBIZU, Edgardo. *Hegel, Filósofo del Presente*. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2009.
- ALVES, Gilberto Luiz. *A Produção da Escola Pública Contemporânea*. Campinas: Autores Associados; 2006.
- ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Bauru: Edipro, 3ª. Edição, 2009.
- ARON, Raymond. *O Marxismo de Marx*. São Paulo: Arx, 2008.
- BACKES, Marcelo. Nota à Tradução de A Sagrada Família. IN: MARX, Karl e ENGELS, Friedrich. *A Sagrada Família*. São Paulo: Boitempo, 2009, pp. 9-13.
- CHAGAS, Eduardo. *A Comunidade Ilusória: a teoria do Estado no jovem Marx*. Ijuí: Editora Unijuí, 1998.
- CHAGAS, Eduardo F. A Crítica à Política em Marx. IN: SOUZA, Adriana e Silva, e OLIVEIRA, Elenilce Gomes de [ORG]. *Trabalho, Filosofia e Educação no Espectro da Modernidade*. Fortaleza: Edições UFC, 2007. p. 67 a 81.
- CHAGAS, Eduardo F. O Método Dialético em Marx. In: JIMENEZ, S; OLIVEIRA, J. L. de; SANTOS, D. *Marxismo, Educação e Luta de Classes*. Fortaleza: EDUECE/IMO/SINTSEF, 2008, pp. 45-62.
- CHAGAS, Eduardo F. O Método Dialético de Marx: investigação e exposição crítica do objeto. In: *Síntese – Revista de Filosofia*. Belo Horizonte: V. 38, nº 120, 2011.
- CHAGAS, Eduardo F. O Pensamento de Marx sobre a Subjetividade. IN: CHAGAS, Eduardo F.; RECH, Hildemar; VASCONCELOS, Raquel e DA MATA, Vilson A. *Subjetividade e Educação*. Fortaleza: Edições UFC, 2012, p. 37-62.
- CHAGAS, Eduardo F. O Indivíduo na Teoria de Marx. In: CHAGAS, Eduardo F.; RECH, Hildemar; VASCONCELOS, Raquel; JOVINO, Wildiana M. *Indivíduo e Educação na Crise do Capitalismo*. Fortaleza: Edições UFC, 2012, pp. 17-37.
- CHASIN, José. Democracia Política e Emancipação Humana. IN: CHASIN, J. *Ad Hominem 1 – Tomo III – Política*. São Paulo; Estudos e Edições Ad Hominem, 2000. Edição Especial, pp. 91-100.
- CHILDE, Gordon. *A Evolução Cultural do Homem*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1986.
- CHILDE, Gordon. *O que Aconteceu na História*. Rio de Janeiro: Editora Guanabara, 1988.
- COSTA, Mônica H. M. da. A Exteriorização da Vida nos Manuscritos Econômico-Filosóficos de 1844. In: *Ensaio AD Hominem*. São Paulo: Estudos e Edições AD Hominem; nº 1 Tomo IV, 2001 (pp. 165 – 214).
- DELLORS, Jacques. *Educação: um tesouro a descobrir*. São Paulo: Cortez / Brasília; MEC: UNESC, 1998.
- DUARTE, Newton. *A Individualidade Para-Si: contribuição a uma teoria histórico social da formação do indivíduo*. Campinas: Autores Associados, 1999.
- EAGLETON, T. *Marx Estava Certo*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2012.

- ENGELS, F. *Anteil der Arbeit ander Menschwerdung des Affen*. In: Marx, K. e Engels, F. *Werke*. Berlin: Dietz Verlag, 1978. Band 20.
- ENGELS, Friedrich. *Dialetik der Natur – Einleitung*. In: MARX, Karl e ENGELS, Friedrich. *Werke*. Berlin: Dietz Verlag, 1978, Band 20.
- ENGELS, Friedrich. *Der Ursprung der Familie, des Privateigentums um des Staats*. IN: MARX, Karl e ENGELS, Friedrich. *Werke*. Berlin: Dietz Verlag, Band 21, 1979.
- ENGELS, Friedrich. *A Origem da Família, da Propriedade Privada e do Estado*. Tradução de Leandro Konder. 15ª Ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000.
- ENGELS, Friedrich. *A Origem da Família, da Propriedade Privada e do Estado*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil; 2000.
- ENGELS, F. *Sobre o Papel do Trabalho na Transformação do Macaco em Homem*. In: Antunes, R. *A Dialética do Trabalho: escritos de Marx e Engels*. São Paulo: Expressão Popular, 2004.
- FREDERICO, Celso. *O Jovem Marx: 1843-1844: as origens da ontologia do ser social*. São Paulo, Expressão Popular, 2009.
- HARVEY, David. *Para Entender o Capital*. São Paulo: Boitempo, 2013.
- HEGEL, G. W. F. *Princípios da Filosofia do Direito*. Lisboa: Guimarães Editores, 1990.
- HEGEL, G. W. F. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndios*. São Paulo; Loyola, 1995 (Vol III).
- HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do Espírito*. Petrópolis: Editora Vozes, 5ª. Ed., 2008
- KLEIN, Lígia Regina. *Fundamentos para uma Proposta Pedagógica para o Município de Campo Largo*. Campo Largo, PR: PM/SED, 2007.
- KLEIN, Lígia R.; SILVA, Graziela L. R. e DA MATA, Vilson A. *Alienação e Exclusão: refletindo o processo de “inclusão” na Educação de jovens e adultos*. IN: FACCI, Marilda G. D.; MEIRA, Marisa E. M. e TULESKI, Silvana C. *Exclusão dos “Incluídos”: uma crítica da Psicologia da Educação à Patologização e medicalização dos processos educativos*. 1ª Ed. Maringá: EDUEM, 2011, pp. 229-258.
- KONDER, Leandro. *Marxismo e Alienação: contribuição para um Estudo do Conceito Marxista de Alienação*. São Paulo: Expressão Popular, 2009.
- LEONTIEV, Alexis. *O Desenvolvimento do Psiquismo*. Lisboa: Livros Horizonte, 1978.
- LOCKE, John. *Pensamientos sobre La educación*. Madrid: Ediciones Akal, 1986.
- LOMBARDI, José Claudinei. *Educação, Ensino e Formação Profissional em Marx e Engels*. IN: LOMBARDI, José Claudinei; SAVIANI, Demerval (orgs.). *Marxismo e educação: debates contemporâneos*. Campinas, SP: Autores Associados: HISTEDBR, 2005. pp. 1-38.
- LOMBARDI, José Claudinei. *Educação e Ensino na Obra de Marx e Engels*. Campinas: Editora Alínea, 2011.
- LÖWY, Michael. *Política*. In: RENAULT, Emmanuel; DUMÉNIL, Gérard; LÖWY, Michael. *Ler Marx*. São Paulo: Editora UNESP, 2011.
- LUKÁCS, György. *História e Consciência de Classe*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

LUKÁCS, Gyögy. *O Jovem Marx e Outros Escritos de Filosofia*. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 2009.

LUKÁCS, György. *Para uma Ontologia do Ser Social I*. São Paulo: Boitempo, 2012.

MARSHALL, T. H. Cidadania e classe social. In: *Cidadania, classe social e status*. Rio de Janeiro: Zahar, 1967, p. 57- 114.

MARX, Karl. Nachwort zur zweiten Auflage zu das Kapital. In: MARX, Karl e ENGELS, Friedrich. *Werke*. Berlin: Dietz Verlag, 1975, Band 23.

MARX, K. Das Kapital: kritik der politischen Ökonomie. In MARX, K. e ENGELS, F. *Werke*. Berlin: Dietz Verlag, 1975. Band 23.

MARX, K. Instruktionen für die Delegierten des Provisorischen Zentralrats zu den einzelnen Fragen. In MARX, K. e ENGELS, F. *Werke: September 1864 bis Juli 1870*. Berlin: Dietz Verlag, 1975. Band 16.

MARX, K. Arbeitslohn. In: MARX, K. e ENGELS, F. *Werke*: Berlin: Dietz Verlag, Band 6, 1975.

MARX, K. Der Bürgerkrieg in Frankreich. In: MARX, K. e ENGELS, F. *Werke*. Berlin: Dietz Verlag, Band 17, p. 313-364, 1979.

MARX, K. Kritische Randglossen zu dem Artikel „Der König von Preußen und die Sozialreform. Von eines Preußen”. In: MARX, K. e ENGELS, F. *Werke: 1839 bis 1844*. Berlin: Dietz Verlag, Band 1, 1981.

MARX, K. Zur kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie - Einleitung. IN: MARX, K. e ENGELS, F. *Werke*. Berlin: Dietz Verlag, Band 2, 1981.

MARX, Karl. Zur Kritik Politischen Ökonomie. In: MARX, Karl e ENGELS, Friedrich *Werke*: Berlin: Dietz Verlag, Band 13, 1981.

MARX, Karl. Zur Kritik der Hegelschen Rechtphilosophie – Einleitung. In: MARX, Karl e ENGELS, Friedrich *Werke*: Berlin: Dietz Verlag, Band 1, 1981.

MARX, K. Zur Judenfrage In: MARX, K. e ENGELS, F. *Werke: 1839 bis 1844*. Berlin: Dietz Verlag, Band 1, 1981.

MARX, Karl. *O Capital: crítica da economia política*. Livro 1, Trad. Reginaldo Sant’Anna. São Paulo: Difel, 1982. V. 2.

MARX, K. Kritik des Gothaer Programms. In: MARX, K. e ENGELS, F. *Werke: 1839 bis 1844*. Berlin: Dietz Verlag, Band 19, 1987.

MARX, K. Crítica ao Programa de Gotha. IN: MARX, K. ENGELS, *Obras Escolhidas*. São Paulo: Editora Alfa-Ômega, s/d, Vol. 2.

MARX, K. Brief na Wilhelm Bracke. In: MARX, K. e ENGELS, F. *Werke: 1839 bis 1844*. Berlin: Dietz Verlag, Band 19, 1987.

MARX, Karl e ENGELS, Friedrich. Die Deutsche Ideologie. In: MARX, Karl e ENGELS, Friedrich. *Werke*. Berlin: Dietz Verlag, Band 3, 1990

MARX, K. Carta de Marx a W. Bracke. In: Marx, K. e Engels, F. *Obras Escolhidas*. São Paulo: Alfa Ômega, s/d, p. 207-8, Vol. 2.

- MARX, Karl e ENGELS, Friedrich. Die Deutsche Ideologie. In: MARX, Karl e ENGELS, Friedrich. *Werke*. Berlin: Dietz Verlag, Band 3, 1990.
- MARX, Karl. Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844, In: MARX, Karl e ENGELS, Friedrich *Werke*: Berlin: Dietz Verlag, Band 40, 1990.
- MARX, K. e ENGELS, F. Die heilige Familie. IN: MARX, K. e ENGELS, F. *Werke*. Berlin: Dietz Verlag, 1990. V. 2
- MARX, Karl: Einleitung zu den „Grundrissen der Kritik der Politischen Ökonomie”. In: MARX, Karl e ENGELS, Friedrich. *Werke*. Berlin: Dietz Verlag, 2005.
- MARX, Karl e ENGELS, Friedrich. *A Ideologia Alemã*. São Paulo: Boitempo, 2007.
- MARX, K. *Contribuição à Crítica da Economia Política*. São Paulo: Expressão Popular, 2008.
- MARX, Karl. *Manuscritos Econômico-Filosóficos*. São Paulo: Boitempo, 2009.
- MARX, Karl e ENGELS, Friedrich. *A Sagrada Família ou a crítica da Crítica crítica contra Bruno Bauer e consortes*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2009.
- MARX, Karl. *Contribuição à Crítica da Filosofia do Direito de Hegel – Introdução*. São Paulo: Expressão Popular, 2010.
- MARX, K. *Sobre a Questão Judaica*. São Paulo: Boitempo, 2010.
- MARX, Karl. *Glosas Críticas Marginais ao Artigo “O Rei da Prússia e a Reforma Social”, de um prussiano*. São Paulo: Expressão Popular, 2010.
- MARX, Karl. *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*. São Paulo, Boitempo Editorial, 2010.
- MARX, Karl. *Grundrisse*. São Paulo: Boitempo; Rio de Janeiro: Editora da UFRJ; 2011.
- MARX, Karl. *O Capital: crítica da economia política*. São Paulo: Boitempo; Livro I, 2013.
- MARX, Karl. Pós-fácio da 2ª Edição. In: MARX, Karl. *O Capital*. São Paulo: Boitempo, 2013.
- MÉSZÁROS, István. *A Educação para Além do Capital*. São Paulo: Boitempo, 2005.
- MÉSZÁROS, István. *A Teoria da Alienação em Marx*. Tradução de Isa Tavares. São Paulo: Boitempo, 2006.
- MÉSZÁROS, István. *Filosofia, Ideologia e Ciência Social*. São Paulo: Boitempo, 2008.
- MÉSZÁROS, István. *Educação para Além do Capital*. São Paulo: Boitempo, 2008.
- MÉSZÁROS, István. *Atualidade Histórica da Ofensiva Socialista*. São Paulo: Boitempo, 2010.
- MORAES, João Kfourti Quartim de. *Epicuro, as luzes da ética*. São Paulo: Moderna, 1998.
- MORAES, João Kfourti Quartim de. Imperialismo e Guerra. In: PINHEIRO, Milton (org). *A Reflexão Marxista sobre os Impasses do Mundo Atual*. São Paulo: Outras Expressões, 2012.
- NAGEL, Lízia Helena. “O Aqui e o Agora” sem “o Ontem e o Amanhã” nas Políticas da Educação. IN: NOGUEIRA, Francys Mary Guimarães e RIZZOTTO, Maria Lúcia Frizon. *Estado e Políticas Sociais: Paraná – Brasil*. Cascavel: Edunioeste, 2003. pp. 29-40.
- NAGEL, Lízia Helena. *Dançando com os Textos Gregos: a intimidade da literatura com a educação*. Maringá: EDUEM, 2006.

- NAGEL, Lízia Helena. Condições de Educabilidade para uma Nova Sociedade: reflexões básicas. IN: *Germinal: marxismo e educação em debate*. Londrina; V. 2 Nº 2, Ago. 2010, pp. 54-68.
- NETTO, José Paulo. *Marxismo Impenitente: contribuição à história das ideias marxistas*. São Paulo: Cortez Editora, 2004.
- NETTO, José Paulo e BRAZ, Marcelo. *Economia Política: uma introdução crítica*. São Paulo: Cortez Editora, 2009.
- NETTO, José Paulo. *Introdução ao estudo do método de Marx*. São Paulo: Expressão Popular, 2011.
- NICOLAU, Marcos Fábio. “Quem não Conheceu as Obras dos Antigos tem Vivido sem Conhecer a Beleza”: Hegel e a proposta neo-humanista de educação. IN: CHAGAS, Eduardo; RECH, Hildemar; VASCONCELOS, Raquel e DA MATA, Vilson. *Subjetividade e Educação*. Fortaleza: Edições UFC, 2012, pp. 19-36.
- PLATÃO. *A República*. São Paulo: Nova Cultural, 1997.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Emílio, ou da Educação*. São Paulo: Martins Fontes, 1995.
- RANIERI, Jesus. Apresentação: sobre os chamados Manuscritos Econômico-Filosóficos de Karl Marx. IN: MARX, Karl. *Manuscritos Econômico-Filosóficos*. São Paulo: Boitempo, 2009, pp. 11-17.
- SAES, Decio Azevedo Marques de. Cidadania e Capitalismo: uma crítica à concepção liberal de cidadania. IN: PROGRAMA DE FORMAÇÃO DA CNTE/APP-Sindicato/UFPR. *A Expressão do Marxismo nos Movimentos Sociais: a proposta do fórum paranaense em defesa da escola pública*. Curitiba: Julho/2009; Fascículo 2, pp. 09-39.
- SANTOS, José Henrique. *Trabalho e Riqueza na Fenomenologia do Espírito de Hegel*. São Paulo: Loyola, 1993.
- SAVIANI, Demerval. *Escola e Democracia*. Campinas: Autores Associados, 2000.
- SEMERARO, Giovanni. A Concepção de “Trabalho” na Filosofia de Hegel e de Marx. IN: *Educação e Filosofia*. Uberlândia, v. 27, nº 53, Jan/Jun. 2013, pp. 87-104.
- SCHLESENER, Anita Helena. Educação e Emancipação: limites e possibilidades. IN: *Germinal: marxismo em debate*. Salvador: V. 5, Nº 1, Jun. 2013, pp. 53-62.
- SCHMIED-KOWARZIK, Wolfdietrich. Karl Marx: a dialética como fundamento da prática. IN: FLEISCHER, Margot e HENNINFELD, Jochen (orgs). *Filósofos do Século XIX: uma introdução*. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2006, p. 132-155.
- SENNETT, Richard. *A Corrosão do Caráter: as consequências pessoais do trabalho no novo capitalismo*. Rio de Janeiro/São Paulo: Editora Record, 2000.
- WU, Roberto. Do desejo ao Reconhecimento: a luta pela afirmação da autoconsciência. IN: CHAGAS, Eduardo F.; UTZ, Konrad e OLIVEIRA, James W. J. de. *Comemoração aos 200 anos da “Fenomenologia do Espírito” de Hegel*. Fortaleza: Edições UFC; 2007, pp. 241-264.