



**UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ**  
**FACULDADE DE EDUCAÇÃO**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO**

**JOSÉ SALVADOR DE ALMEIDA**

**A RELAÇÃO TRABALHO-EDUCAÇÃO NA FORMAÇÃO DO SER SOCIAL: UM  
ESTUDO DE MARX DE 1844 A 1848**

**FORTALEZA**

**2019**

**JOSÉ SALVADOR DE ALMEIDA**

**A RELAÇÃO TRABALHO-EDUCAÇÃO NA FORMAÇÃO DO SER SOCIAL: UM  
ESTUDO DE MARX DE 1844 A 1848**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação Brasileira da Universidade Federal do Ceará, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Educação. Área de concentração: Filosofia e Sociologia da Educação.

Orientador: Prof. Dr. Eduardo Ferreira Chagas

Coorientador: Prof. Dr. Renato Almeida de Oliveira

**FORTALEZA**

**2019**

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação  
Universidade Federal do Ceará  
Biblioteca Universitária

Gerada automaticamente pelo módulo Catalog, mediante os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

---

- A448r Almeida, José Salvador de.  
A relação trabalho-educação na formação do ser social : um estudo de Marx de 1844 a 1848 / José Salvador de Almeida. – 2019.  
135 f.
- Dissertação (mestrado) – Universidade Federal do Ceará, Faculdade de Educação, Programa de Pós-Graduação em Educação, Fortaleza, 2019.  
Orientação: Prof. Dr. Eduardo Ferreira Chagas.  
Coorientação: Prof. Dr. Renato Almeida de Oliveira.
1. Trabalho. 2. Educação. 3. Formação do ser social. 4. Marx. I. Título.

CDD 370

---

**JOSÉ SALVADOR DE ALMEIDA**

**A RELAÇÃO TRABALHO-EDUCAÇÃO NA FORMAÇÃO DO SER SOCIAL: UM  
ESTUDO DE MARX DE 1844 A 1848**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação Brasileira da Universidade Federal do Ceará, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Educação. Área de concentração: Educação

Aprovada em: \_\_\_/\_\_\_/\_\_\_\_\_.

**BANCA EXAMINADORA**

---

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

---

Prof. Dr. Renato Almeida de Oliveira (Coorientador)  
Universidade Estadual Vale do Acaraú (UVA)

---

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

---

Prof. Dra. Wildiana Kátia Monteiro Jovino (Examinadora)  
Universidade Aberta do Brasil (UAB/UECE)

Dedico esta dissertação a minha querida e amada filha Yohana Sofia Leão de Almeida, pela compreensão do meu amor pela Ciência.

## **AGRADECIMENTOS**

À CAPES, pelo apoio financeiro com a manutenção da bolsa de pesquisa.

Ao Prof. Dr. Eduardo Ferreira Chagas, pelo compromisso assumido com a universidade pública, pelo compromisso assumido com a verdadeira Ciência, pelos espaços e momentos de formação que me proporcionaram um crescimento pessoal, acadêmico e profissional, pela confiança depositada, pelas contribuições recebidas, as quais foram fundamentais para a elaboração da presente dissertação.

Ao Prof. Dr. Renato Almeida de Oliveira, pelo compromisso assumido com a coorientação, e, em especial, pelas valiosas contribuições, as quais foram fundamentais para a realização desta pesquisa.

A Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Wildiana Kátia Monteiro Jovino, por sua dedicação na leitura da dissertação e, principalmente, por sua contribuição nas sugestões apresentadas.

Ao Prof. Dr. Hildemar Luiz Rech, pela leitura e considerações feitas durante o processo de Exame de Qualificação.

Aos professores participantes da banca examinadora, pela dedicação e respeito à Ciência, pela colaboração na produção da presente pesquisa.

Aos demais Professores e Colegas do Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal do Ceará, pela valiosa contribuição na minha formação acadêmica.

Aos participantes do Grupo de Estudos Marxistas (GEM/UFC), pelo acolhimento, pelos calorosos debates, os quais me permitiram uma reaproximação com a pesquisa científica.

Ao amigo Prof. Dr. Antônio Marcondes dos Santos Pereira, pelo acolhimento, pela confiança depositada, por ter acreditado no meu projeto de pesquisa e pelo apoio em todos os momentos.

Ao meu irmão José Nataniel de Almeida, pela ajuda nos momentos de dificuldade e pela sincera amizade.

Ao poderoso filósofo e pensador materialista Karl Marx, pela contribuição a verdadeira Ciência.

“Pressupondo o *homem* enquanto *homem* e seu comportamento com o mundo enquanto um [comportamento] humano, tu só podes trocar amor por amor, confiança por confiança etc. Se tu quiseres fruir da arte, tens de ser uma pessoa artisticamente cultivada; se queres exercer influência sobre outros seres humanos, tu tens de ser um ser humano que atue afetivamente sobre os outros de modo estimulante e encorajador. Cada uma das tuas relações com o homem e com a natureza – tem de ser uma *externação* (*Äusserung*) *determinada* de tua vida *individual efetiva* correspondente ao objeto da tua vontade. Se tu amas sem despertar amor recíproco, isto é, se teu amar, enquanto amar, não produz amor recíproco, se mediante tua *externação de vida* (*Lebensäusserung*) *como homem amante não te tornas homem amado, então teu amor é impotente, é uma infelicidade.*”

(Karl Marx)

## RESUMO

Esta dissertação, desenvolvida no Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal do Ceará, examina a relação trabalho-educação na formação do ser social, em Marx, a partir dos seguintes escritos de 1844 a 1848: *Manuscritos econômico-filosóficos (1844)*; *A Ideologia Alemã: Crítica da mais recente filosofia alemã em seus representantes Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e do socialismo alemão em seus diferentes profetas (1845-46)*; *Teses sobre Feuerbach (1845)* e *Manifesto Comunista (1848)*. A presente pesquisa possui abordagem qualitativa, de natureza básica, de objetivos: exploratório e explicativos, de procedimento bibliográfico. Utilizou-se para análise das obras em estudo o método dialético-crítico-reflexivo. Inicialmente, apresentamos as principais categorias e conceitos que permitem compreender o pensamento e a crítica de Marx sobre a sociedade capitalista, tais como: mercadoria, propriedade privada, salário, estranhamento, alienação, homem (ser social), a genericidade do ser humano, comunismo e, principalmente, a dupla concepção de trabalho (trabalho estranhado e trabalho como fundamento ontológico de formação do ser social). Nesta pesquisa, defendemos, portanto, que Marx compreende a educação como um processo de desenvolvimento das capacidades físicas, intelectuais e moral do ser humano em geral, isto é, uma educação de desenvolvimento e aperfeiçoamento de todas as capacidades humanas, de caráter universal. Finalmente, após um longo processo de investigação, defendemos e apresentamos a existência de uma interconexão, necessária, entre trabalho e educação neste estudo. Por um lado, Marx expõe o trabalho estranhado como algo pernicioso ao desenvolvimento pleno do ser social, pois tal forma de trabalho se apresenta ao homem como trabalho obrigatório, logo, um trabalho de autossacrifício, de mortificação. Nesse sentido, a relação trabalho estranhado-educação se apresenta como uma relação de deformação. Por outro lado, apresentamos, em Marx, a relação saudável entre trabalho (atividade vital consciente e livre)-educação, ou seja, o trabalho como princípio educativo, capaz de colaborar para o desenvolvimento pleno das capacidades humanas.

**Palavras-chave:** Trabalho. Educação. Formação do ser social. Marx.



## ABSTRACT

This *disertatio*, developed in Education postgraduate program in Federal University of Ceará, examines the relationship between work and education through the process of construction of the social being in Marx's work, especially from his manuscripts from 1844 to 1848, known as: *Economic and Philosophical Manuscripts (1844)*; *The German ideology: Critique of modern german philosophy according to its representatives Feuerbach, B. Bauer and Stirner*, and beyond that, *a critique of german socialism according to its various prophets (1845-46)*; *Theses on Feuerbach (1845)* and *The Communist Manifesto (1848)*. This research has a qualitative approach aiming on two basic objectives: an exploratory and a comprehensible one throughout a bibliographical procedure, we have also adopted as methodological procedure the reflexive-critic-dialectic method. Firstly, we have presented the main categories and concepts that makes it possible to understand the critical thought of Marx on the capitalist society, mainly, presenting concepts such as: commodity, private propriety, wage, estrangement, alienation, man (as a social being), the general character of the human being, the Communism and, mainly, the double conception of work (as an estranged work and, nonetheless, as the ontological premise on the process of construction of man as a social being). In this research our purpose is, therefore, to demonstrate how Marx comprehend education as a process that develops not only physical and intellectual capacities, but also, inherently, the moral understanding of human being in general or, in other words, how he apprehends education as a development of all human capacities. Finally, after a rough process of investigation, we assert the intertwined connection between work and education in this study. On the one hand, we demonstrate how Marx presents estranged work as a pernicious risk to the entire development of social being since such type of work is imposed to man, in the capitalist society, as mandatory and, therefore, a self-sacrificed work. In this sense, the relationship between estranged labor and education operates negatively in the social being construction-process. On the other hand, we present the positive side of the relationship between work (a vital, conscient and free activity) and education, accordingly, implying that work and education are essentials formative principles of the human being.

**Keywords:** Work. Education. Construction of the social being. Marx.

## SUMÁRIO

<b>1</b>	<b>INTRODUÇÃO .....</b>	<b>13</b>
<b>2</b>	<b>A CATEGORIA TRABALHO EM MARX: UMA DUPLA CONCEPÇÃO PRESENTE NOS MANUSCRITOS ECONÔMICO-FILOSÓFICOS DE 1844.....</b>	<b>22</b>
<b>2.1</b>	<b>O diálogo de Marx com a economia nacional (Ciência fundamentadora do capitalismo).....</b>	<b>22</b>
<b>2.2</b>	<b>O trabalho estranhado .....</b>	<b>25</b>
<b>2.3</b>	<b>O trabalho como fundamento ontológico do ser social.....</b>	<b>32</b>
<b>2.3.1</b>	<b><i>As determinações do trabalho estranhado e suas consequências...</i></b>	<b>36</b>
<b>2.4</b>	<b>A propriedade privada como fundamento do trabalho estranhado...</b>	<b>37</b>
<b>2.5</b>	<b>O trabalho e a emancipação humana universal: O comunismo na condição de suprassunção positiva da propriedade privada.....</b>	<b>44</b>
<b>3</b>	<b>A TEMÁTICA DA EDUCAÇÃO NAS PRIMEIRAS OBRAS DE MARX: UM ESTUDO DE 1844 A 1848.....</b>	<b>55</b>
<b>3.1</b>	<b>Elementos para a compreensão da educação em Marx: de 1844 a 1848.....</b>	<b>55</b>
<b>3.2</b>	<b>Crítica à economia nacional e a propriedade privada.....</b>	<b>57</b>
<b>3.2.1</b>	<b><i>O trabalho estranhado e a relação com a concepção de educação para Marx.....</i></b>	<b>66</b>
<b>3.3</b>	<b>A crítica de Marx a sociedade capitalista.....</b>	<b>72</b>
<b>3.4</b>	<b>A genericidade do homem e a relação com a concepção de educação no pensamento de Marx.....</b>	<b>89</b>
<b>4</b>	<b>A INTERCONEXÃO ENTRE TRABALHO-EDUCAÇÃO NA FORMAÇÃO/DEFORMAÇÃO DO SER SOCIAL EM MARX .....</b>	<b>93</b>
<b>4.1</b>	<b>A compreensão do materialismo histórico como pressuposto para o entendimento da relação entre trabalho-educação em Marx .....</b>	<b>93</b>
<b>4.1.1</b>	<b><i>A consciência do homem: um produto social.....</i></b>	<b>98</b>
<b>4.2</b>	<b>A divisão do trabalho: origens e desenvolvimento .....</b>	<b>100</b>
<b>4.2.1</b>	<b><i>A divisão entre o trabalho material e espiritual .....</i></b>	<b>104</b>
<b>4.2.2</b>	<b><i>A divisão do trabalho: A expressão nacional-econômica da sociabilidade burguesa do trabalho no interior do estranhamento ...</i></b>	<b>116</b>

4.3	O homem: um ser social .....	120
5	CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	130
	REFERÊNCIAS .....	134

## 1 INTRODUÇÃO

O debate sobre a educação continua candente nos dias atuais, pois acreditamos que é impossível apresentar um modelo de educação ideal a ser perseguido por todos os povos, ignorando a realidade histórica material e concreta dos homens.

É, portanto, também impossível negar a importância deste debate sem uma articulação com a sociedade, uma vez que a educação está diretamente envolvida no processo de formação humana e social dos indivíduos.

A presente pesquisa é fruto de inquietações despertadas no exercício da prática docente, pois ao vivenciar a realidade da sala de aula, deparei-me com a educação formal, restrita as unidades escolares, na atual sociedade capitalista, foi quando constatei a existência de uma dicotomia entre a educação anunciada e garantida pela Constituição brasileira de 1988<sup>1</sup>, assegurada pela Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional Nº 9.394/96<sup>2</sup> e a vivência real, concreta, da vida material e social dos indivíduos. Pois, a educação idealizada nestas leis se encontra em contradição com a realidade concreta das classes antagônicas nesta forma de sociedade.

Diante de tal constatação, passei a pesquisar, incansavelmente, por iniciativa própria e, logo depois, com acompanhamento do Professor Dr. Eduardo Ferreira Chagas, responsável pelo Grupo de Estudos Marxistas da Universidade Federal do Ceará, nas obras de Karl Marx e Friedrich Engels, por entender que é impossível discutir sobre educação de forma neutra, isolada, apartada do trabalho (fundamento ontológico de formação do ser social) e da sociedade, e também por acreditar que estes dois grandes intelectuais, apesar das críticas, muitas vezes mal formuladas e distorcidas, foram e continuam sendo importantes para a compreensão e crítica do modo capitalista de produção<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Ver Constituição da República Federativa do Brasil de 1988, Capítulo III – Da Educação, Da Cultura e Do Desporto. Sessão I – Da Educação. Art. 205 e 206.

<sup>2</sup> Ver Lei nº 9.394/1996 de 20 de dezembro de 1996 (Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional).

<sup>3</sup> Concordamos, então, com Lombardi (2011), “[...] Para outros, como se criou um consenso de que Marx e Engels não elaboraram uma teoria educacional ou pedagógica, nem mesmo se dedicaram a

Por entender também que é impossível o Estado (capitalista e burguês) garantir educação igual para todos nos marcos da sociedade capitalista, fundamentada no modo de produção privado de mercadorias, assim, defendemos, por sua vez, que também é impossível, falar sobre educação igualitária ignorando as contradições sociais, oriundas desta sociedade de classes antagônicas, tais como: miséria (material e intelectual), fome, violência, exploração, expropriação, prostituição, etc.

Nesse sentido, a presente pesquisa investiga a relação trabalho-educação na formação ou deformação do ser social em Marx, de 1844 a 1848, a partir das obras, a saber: *Manuscritos econômico-filosóficos (1844)*; *A Ideologia Alemã: Crítica da mais recente filosofia alemã em seus representantes Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e do socialismo alemão em seus diferentes profetas (1845-46)*; *Teses sobre Feuerbach (1845)* e *Manifesto Comunista (1848)*. Portanto, buscou-se aprofundamento teórico a partir do estudo das obras citadas e de outras obras pertinentes a comentadores e estudiosos da tradição marxista com o propósito de responder aos seguintes problemas: Como ocorre a relação trabalho-educação na formação ou deformação do ser social em Marx? A relação trabalho-educação, em Marx, é casual ou necessária?

A presente pesquisa apresenta, ainda, como objetivos específicos: Explicitar a fundamentação teórica da dupla concepção da categoria trabalho, em Marx, principalmente, presente nos *Manuscritos econômico-filosóficos (1844)*; Encontrar pressupostos, a partir das leituras das obras citadas, para fundamentar a concepção de educação em Marx durante o período em estudo e, por fim, explicar a relação trabalho-educação na formação ou deformação do ser social.

---

Escrever alongadamente sobre o assunto em suas obras, não houve e não há contribuição expressiva do marxismo à educação. Também encontramos, em contrapartida, a defesa do legado de Marx e Engels como uma perspectiva revolucionária que se mantém atual no desvelamento da sociedade capitalista que possibilita a transformação revolucionária da sociedade, que se mantém válida, mesmo depois da derrocada do socialismo real e, enfim, que auxilia na compreensão da própria educação, que, propondo a superação da dicotomia entre trabalho manual e trabalho intelectual, entre pensar e fazer, entre teoria e prática, faz a defesa intransigente de uma formação integral, politécnica, centrada nos conteúdos e que está “para além do capital”, como afirmou recentemente István Mészáros (2005), na conferência de abertura do Fórum Mundial de Educação realizado em Porto Alegre em meados de 2004.” LOMBARDI, José Claudinei. SAVIANI, Dermeval. (org.). **Marxismo e Educação** – 2. Ed. – Campinas, SP: Autores Associados: HISTEDBR, 2008.

Embora não exista um tratado sobre educação escrito por Marx e Engels, ou melhor, uma obra específica dedicada ao assunto, uma vez que estes não foram pedagogos de profissão, porém, é inegável a contribuição deixada por eles no conjunto das obras produzidas em meados do século XIX e com reedições até os dias atuais. Assim, de acordo com o professor Dr. José Claudinei Lombardi (2008), um dos estudiosos da educação socialista, uma reflexão revolucionária da educação está em processo de produção e sequer a sistematização da contribuição marxiana ao debate educacional está suficientemente explorada<sup>4</sup>.

Ao se aproximar do ponto de vista teórico, veremos que Marx apresenta o trabalho numa dupla concepção nos *Manuscritos econômico-filosóficos* (1844), por um lado, Marx toma o trabalho como categoria central na produção e reprodução da vida humana, ou seja, como categoria ontológica de formação do ser social. Nesse sentido, a atividade vital consciente livre (trabalho) é a distinção fundamental entre o homem e o animal. Diz, então, Marx: “No modo (*Art*) da atividade vital encontra-se o caráter inteiro de uma species, seu caráter genérico, e a atividade consciente livre é o caráter genérico do homem” (MARX, 2010, p. 84)<sup>5</sup>. Pois, para Marx (2010), o animal é imediatamente um com a sua atividade vital. Não se distingue dela. É ela. O homem faz da sua atividade vital mesma um objeto da sua vontade e da sua consciência. Ele tem atividade vital consciente<sup>6</sup>. Por outro lado, Marx denuncia a forma de trabalho na sociedade capitalista e desenvolve o conceito de trabalho estranhado. Pois, para Marx (2010), o trabalhador, no capitalismo, se torna tanto mais pobre quanto mais riqueza produz, isto é, 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 aumenta em proporção direta a desvalorização do mundo dos homens. Assim, nesta forma de sociedade, o trabalho não produz somente mercadorias; ele produz a si mesmo e ao trabalhador como uma mercadoria, ou seja, na medida em que produz mercadorias em geral.

---

<sup>4</sup> LOMBARDI, José Claudinei. SAVIANI, Dermeval. (org.). **Marxismo e Educação** – 2. Ed. – Campinas, SP: Autores Associados: HISTEDBR, 2008.

<sup>5</sup> MARX, Karl. **Manuscritos Econômico-Filosóficos**. Tradução, apresentação e notas de Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo Editorial. 2010.

<sup>6</sup> MARX, Karl. **Manuscritos Econômico-Filosóficos**. Tradução, apresentação e notas de Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo Editorial. 2010.

Assim, afirmamos que no conjunto das obras é possível encontrar elementos (princípios) que fundamentam a concepção de educação em Marx, que no nosso entendimento, possui uma relação direta com a categoria trabalho na formação ou deformação do ser social.

Nos *Manuscritos econômico-filosóficos* (1844), Marx revela o estranhamento na essência do trabalho (trabalho estranhado) e, na ocasião, esclarece como ocorre o processo de empobrecimento da classe trabalhadora por meio do trabalho estranhado nas condições impostas pelo capitalismo.

Ao revelar que a efetivação do trabalho aparece, no capitalismo, como desefetivação, a objetivação como perda do objeto e, ao mesmo tempo, servidão ao objeto, a apropriação como estranhamento, como alienação, entendemos, então, que o próprio homem cria o estranhamento na essência do trabalho justamente por ter atividade vital consciente livre. Então, ao denunciar a forma de trabalho (trabalho estranhado) no capitalismo, Marx apresenta, implicitamente, a importância do trabalho para a formação social humana, ou melhor, o trabalho como atividade de formação ou deformação do homem.

Já na obra *A Ideologia Alemã* (1845-1846), Marx e Engels chamam atenção para as condições existentes que antecipam o modo de produção que os indivíduos devem apreender para reprodução da sua própria vida. Assegura, ainda que, esse modo de produção é muito mais do que a garantia da reprodução da existência física dos indivíduos, pois, “ele é, muito mais, uma forma determinada de exteriorizar sua vida, um determinado modo de vida desses indivíduos.” (MARX; ENGELS, 2007, p.87). Ou seja, a forma como os indivíduos exteriorizam sua vida, mostra o que eles (indivíduos) são. Portanto, percebe-se que, existe uma relação entre a vida do indivíduo o modo de produção, de tal forma que, para Marx, o que os indivíduos são depende das condições materiais de produção.

Compreendemos que Marx não aceita a sociedade capitalista como uma realidade social eterna e imutável, pois tal forma de sociedade é nociva e hostil ao ser humano. Marx defende, nesse sentido, uma transformação das condições reais de produção para construção de uma nova organização social criada pelo homem e para o homem.

Na passagem, por exemplo, do *Manifesto Comunista* (1848), localizada na segunda parte [II - Proletários e comunistas], obra escrita em forma de panfleto,

encontraremos 10 (dez) medidas recomendadas por Marx e Engels para a revolução da classe operária, com a finalidade de construir uma sociedade mais justa e igualitária, uma sociedade sem propriedade privada e capaz de suprimir as classes sociais antagônicas. Na décima e última medida, Marx recomenda no contexto do século XIX *“a educação pública e gratuita para todas as crianças; abolição do trabalho das crianças nas fábricas, tal como é praticado hoje; combinação da educação com a produção material etc.”* (MARX; ENGELS, 2007, p. 58). No atual contexto em que vivemos, um leitor despercebido afirmará que tal defesa já fora superada e implantada pelos governos capitalistas. Porém, ao observar a realidade social, verifica-se que existe uma distância entre o anúncio (educação pública e gratuita para todas as crianças) e a realidade concreta. Assim, nesse sentido, entendemos que as posições filosóficas, políticas, econômicas e educacionais de Marx e Engels são colocadas e devem ser compreendidas, inseparavelmente, dos estudos destes últimos sobre o desenvolvimento histórico das forças produtivas do modo de produção capitalista. Portanto, é no contexto do modo capitalista de produção que a questão deve ser analisada. Logo, surge a seguinte pergunta: Como garantir uma educação pública e gratuita para todas as crianças na sociedade capitalista (a mesma sociedade que, em suas raízes, é responsável pela deformação do ser humano a partir do trabalho estranhado), uma sociedade de classes antagônicas e estranhas entre si, de um lado, os burgueses, indivíduos ricos (material e espiritualmente), do outro, indivíduos pobres (material e espiritualmente)?

Portanto, na décima e última medida, Marx defende, como se vê, a educação pública e gratuita para todas as crianças, ou seja, não somente para os filhos da classe operária, mas, é importante frisar, *“para todas as crianças”*, bem como a abolição do trabalho das crianças nas fábricas, tal como é praticado hoje. Por fim, apresenta a tese, a saber: combinação da educação com a produção material. Mas, qual a concepção de educação para Marx? Quais os princípios que fundamentam a educação marxiana? Tais respostas serão apresentadas no desenvolvimento da presente dissertação, porém, antecipamos que ao defender a educação pública e gratuita para todas as crianças, tal medida possui articulação com a emancipação da sociedade de classes e com a emancipação dos homens, ou melhor, do ser humano. Logo, defendemos que tais princípios estão na base da concepção de educação para Marx e que é impossível pensá-la sem estes últimos.



Marx elaborou na primavera de 1845, em seu caderno de notas dos anos de 1844 a 1847, um manuscrito com o título “Sobre Feuerbach” reafirmando sua teoria materialista da história. Em tal documento, conhecido como *Teses sobre Feuerbach* (1845), nome dado pelo Instituto Marxismo-Leninismo, encontramos 11 teses formuladas por Marx.

Na primeira parte da 3ª tese<sup>7</sup>, Marx faz uma dura crítica ao materialismo vulgar, um materialismo mecânico, pois este materialismo, predominante no século XIX, acreditava que ao transformar as condições sociais, a sociedade, transformariam também os indivíduos, ou seja, para esses materialistas, os seres humanos seriam produtos das circunstâncias e da educação, porém, Marx adverte que tais materialistas esquecem que as circunstâncias são transformadas precisamente pelos seres humanos e que o educador (ele próprio) tem de ser educado. Assim, não há sentido falar de “circunstâncias” e de “educação” sem antes falar sobre o homem real, um homem de carne e osso. Ainda, segundo Marx, tal teoria materialista acaba por separar, necessariamente, a sociedade em duas partes, em que uma das quais fica elevada por cima da sociedade.

Já na segunda parte da 3ª tese<sup>8</sup>, Marx defende a práxis revolucionária. Percebe-se, então, que, nesta tese, Marx aborda a temática da educação em articulação diretamente com a sociedade, isto é, não existe, aqui, uma abordagem sobre educação apartada das relações sociais. Analisando, com prudência, à referida tese, percebemos que se encontra implícito, no pensamento de Marx, a importância de uma “ação pedagógica revolucionária” para o desenvolvimento pleno das capacidades humanas, pois, tal ação é fundamental para superar as contradições existentes na sociedade de classes, principalmente, na sociedade capitalista, forma de sociedade estudada cientificamente por Marx na obra, a saber: *O Capital: crítica da economia política (Das Kapital: Kritik der politischen Ökonomie)*.

---

<sup>7</sup>. “A doutrina materialista de que os homens são produto das circunstâncias e da educação, de que homens modificados são, portanto, produto de outras circunstâncias e de uma educação modificada, esquece que as circunstâncias são modificadas precisamente pelos homens e que o próprio educador tem de ser educado. Por isso, ela necessariamente chega ao ponto de dividir a sociedade em duas partes, a primeira das quais está colocada acima da sociedade (por exemplo, em Robert Owen).” (MARX; ENGELS, 2007, p. 537-538).

<sup>8</sup>. “A coincidência entre a alteração das circunstâncias e a atividade humana só pode ser apreendida e racionalmente entendida como *prática revolucionária*”. (MARX; ENGELS, 2007, p. 538).

Portanto, nesse contexto, consideramos de suma importância a presente dissertação, pois localizar, explicitar e demonstrar a relação trabalho-educação na formação ou deformação do ser social em Marx fortalecerá a produção sobre a contribuição do pensamento marxista no campo educacional e fomentará, ao mesmo tempo, a produção ou continuidade de novas pesquisas relacionadas à temática da educação a fim de construir uma teoria da educação em Marx.

A presente pesquisa possui abordagem qualitativa, de natureza básica, de objetivos: exploratório e explicativos, de procedimento bibliográfico. Utilizou-se, ainda, o método: dialético – crítico – reflexivo a fim de atribuir uma melhor qualidade ao processo investigativo.

A presente dissertação estrutura-se em 05 (cinco) partes, a saber: 1 Introdução; 2 A categoria trabalho em Marx: uma dupla concepção presente nos Manuscritos econômico-filosóficos de 1844; 3 A temática da educação nas primeiras obras de Marx: um estudo de 1844 a 1848; 4 A interconexão entre trabalho-educação na formação/deformação do ser social em Marx e 5 Considerações finais.

Apresenta-se na primeira parte (Introdução) uma exposição geral sobre a pesquisa realizada, ou seja, a contextualização da temática da educação, a descrição geral da pesquisa, o problema da pesquisa, os objetivos (geral e específicos), a metodologia adotada, a justificativa e a estrutura dos capítulos.

No primeiro capítulo é explicitado em linhas gerais as principais categorias e conceitos do filósofo e pensador alemão Karl Marx presente nos *Manuscritos econômico-filosóficos* (1844) ou *Manuscritos de Paris*. Apresenta-se também a dupla concepção de trabalho em Marx, isto é, trabalho estranhado e trabalho como fundamento ontológico de formação do ser social. Por fim, ainda neste capítulo, apresenta-se 04 (quatro) pressupostos importantes para a compreensão da concepção de educação para Marx neste estudo, que serão desenvolvidos no terceiro capítulo da presente pesquisa. Destacamos, então, nesse sentido, os seguintes pressupostos: 1) A crítica de Marx a economia nacional, principalmente, a propriedade privada; 2) O conceito de trabalho estranhado, elaborado por Marx, a partir da análise de um fato nacional-econômico, do estranhamento do trabalhador e de sua produção; 3) A crítica de Marx a sociedade capitalista e 4) A afirmação de Marx de que o homem é um ser genérico.

No segundo capítulo desenvolvem-se os pressupostos apresentados no capítulo anterior para compreender a concepção de educação em Marx neste estudo. O objetivo é, então, apresentar a fundamentação da concepção de educação em Marx de 1844 a 1848 para, posteriormente, no capítulo seguinte, mostrar a interconexão, necessária, entre trabalho-educação na formação ou deformação do ser social.

No terceiro capítulo apresenta-se, inicialmente, o materialismo histórico proposto por Marx e Engels, principalmente, desenvolvido na primeira parte da obra *A Ideologia Alemã* (1845-46) como pressuposto para a compreensão da relação trabalho-educação na formação ou deformação do ser social em Marx. Apresentam-se, também, as determinações para a compreensão do ser social em Marx e, por fim, uma resposta às perguntas que levaram a elaboração desta pesquisa, a saber: Como ocorre a relação trabalho-educação na formação ou deformação do ser social em Marx? A relação trabalho-educação, em Marx, é casual ou necessária?

Na quinta parte (Considerações finais) apresentam-se os resultados da pesquisa e, na oportunidade, a contribuição para o debate sobre a temática da educação para a tradição marxista. Nesse contexto, após o desenvolvimento da pesquisa, apresentamos que existe uma interconexão essencial, necessária, entre trabalho-educação na formação ou deformação do ser social em Marx. Pois, por um lado, Marx apresenta uma forma específica de trabalho, ou seja, o trabalho estranhado, presente na sociedade capitalista, como trabalho deformador do homem, trabalho deletério, forçado, imposto, hostil e agressivo ao desenvolvimento pleno das capacidades humanas. Nessa forma de trabalho, o trabalhador (homem) não se reconhece no que faz, o produto (objeto) de seu trabalho se torna uma realidade alheia, apresenta-se como algo estranho e hostil ao próprio trabalhador (homem). O trabalho, nas condições impostas pelo capitalismo, apresenta-se, inevitavelmente, ao homem como atividade estranhada. Assim, defendemos nesta pesquisa que a relação trabalho estranhado-educação é uma relação impotente para o desenvolvimento pleno das capacidades humanas, pois o trabalho estranhado colabora com a deformação do ser humano, uma vez que no capitalismo tal forma de trabalho está a serviço do capital. Por outro lado, Marx apresenta o trabalho como fundamento ontológico de formação do ser social, ou seja, nesta acepção de trabalho, Marx apresenta a verdadeira relação entre trabalho-educação como uma

relação saudável para o homem, benéfica e capaz de desenvolver homens ricos (material e espiritualmente). Nota-se, aqui, portanto, o trabalho como princípio formativo dos homens capaz de contribuir para o desenvolvimento pleno das capacidades humanas e de construir, nesse sentido, uma verdadeira comunidade criada pelo homem e para usufruto do próprio homem.

## **2 A CATEGORIA TRABALHO EM MARX: UMA DUPLA CONCEPÇÃO PRESENTE NOS MANUSCRITOS ECONÔMICO-FILOSÓFICOS DE 1844<sup>9</sup>**

O propósito deste capítulo é explicitar em linhas gerais as principais categorias e conceitos do filósofo e pensador materialista Karl Marx nos *Manuscritos econômico-filosóficos (1844)* ou *Manuscritos de Paris*. Possui como objetivo apresentar e demonstrar, principalmente, a dupla concepção de trabalho (trabalho estranhado e trabalho como fundamento ontológico de formação do ser social) tratada nesta obra e explicitar também alguns pressupostos para a compreensão da concepção de educação em Marx durante o período de 1844 a 1848, que serão desenvolvidas no terceiro capítulo desta dissertação.

### **2.1 O diálogo de Marx com a economia nacional<sup>10</sup> (Ciência fundamentadora do capitalismo)**

Ao iniciar a escrita do manuscrito, a saber: [TRABALHO ESTRANHADO E PROPRIEDADE PRIVADA], localizado na obra *Manuscritos econômico-filosóficos (1844)*, Marx, em seu processo de análise das categorias, leis e conceitos da economia nacional, considera a própria linguagem da economia nacional e constata que quando se trata da realidade material, concreta, tais categorias, leis e conceitos não encontram uma sintonia, isto é, que a realidade da vida humana discorre da teoria apresentada por essa ciência, pois segundo Marx (2010), a partir da própria linguagem da economia nacional, verifica-se que o trabalhador baixa a condição de mercadoria e à da mais miserável mercadoria, que a miséria do trabalhador se apresenta na vida real, concreta e material em oposição à grandeza da sua produção e que o resultado é que, no final das contas, toda a sociedade decompõe-se em duas classes distintas, a classe dos proprietários e dos trabalhadores sem propriedade.

---

<sup>9</sup>. Afirma Sobral que: “Os Manuscritos escritos por Marx em 1844 partem de uma dupla motivação: uma iniciativa de compreender a economia política comparada à filosofia; e uma tentativa de dar orientação a um movimento revolucionário crescente na Europa. A primeira permitiu a Marx estabelecer uma visão coordenada entre os dois campos. A segunda, um desdobramento da anterior, não se caracterizou, pois esta obra permaneceu sem ser publicada. [...]” (SOBRAL, 2005, p. 13).

<sup>10</sup>. Segundo Jesus Ranieri, na nota de tradução nº 2, dos *Manuscritos econômico-filosóficos*, “A opção por “economia nacional”, em vez de “economia política” é do próprio Marx. Economistas burgueses

Pois, segundo Marx,

A economia nacional parte do fato dado e acabado da propriedade privada. Não explica o mesmo. Ela percebe o processo *material* da propriedade privada, que passa, na realidade (*Wirklichkeit*), por fórmulas gerais, abstratas, que passam a valer como leis para ela. Não concebe (*begreift*) estas leis, isto é, não mostra como têm origem na essência da propriedade privada. [...]. (MARX, 2010, p. 79).

Diante de tal acusação, convicto de suas palavras, Marx percebe e afirma que a economia nacional não apresenta nenhuma explicação que encontre sua verdade na vida real, ou seja, não mostra a origem dessas leis assentadas na realidade objetiva, material. Assim, destacamos, aqui, o primeiro pressuposto para a compreensão da concepção de educação em Marx, a saber: a crítica de Marx a economia nacional, principalmente, a propriedade privada. Tal pressuposto é de suma importância, pois a temática da educação no pensamento de Marx não aparece apartada das questões estudadas por este grande pensador materialista, ou melhor, a temática da educação, em Marx, deve ser estudada em articulação direta com a crítica de Marx a economia nacional, em especial, aqui, com a crítica a propriedade privada, pois é notório o repúdio de Marx, desde as obras de juventude até as obras de maturidade, no que toca a propriedade privada burguesa. Assim, deduzimos que se Marx defende a abolição da propriedade privada burguesa, tal abolição deve ter uma articulação direta com a concepção de educação para este pensador, pois a educação, no nosso entendimento, deve está na base da formação do “novo homem” numa caracterização de sociedade para além da sociedade do capital. Neste sentido, é importante destacar ainda que a crítica de Marx é fundamentada numa análise inteiramente empírica, embasada num meticuloso estudo crítico da economia nacional.

---

ingleses e franceses utilizavam, correntemente, *political economy* e *économie politique*, mas aos alemães era mais próximo o termo *Nationalökonomie*. O próprio Marx teria pronunciado, também nos *Anais franco-alemães*, quando da caracterização da diversidade e de desenvolvimentos das diferentes cidades francesas e inglesas, comparada às alemãs, algo a respeito da oposição entre economia política e economia nacional. Somente mais tarde ele irá converter, nos seus escritos, o conceito de “economia nacional” para “economia política”. Importa salientar igualmente que “economia nacional” diz respeito, dependendo do contexto, tanto ao sistema econômico quanto às suas teorizações.” (MARX, 2010, p. 19).

A economia nacional, ciência fundamentadora do capitalismo, não apresenta, conforme Marx, esclarecimentos a respeito do fundamento da divisão entre trabalho e capital, entre capital e terra. Quando, por exemplo, fala da concorrência, apresenta sua explicação a partir de circunstâncias exteriores. Comenta, então, Marx: “Até que ponto estas circunstâncias exteriores, aparentemente casuais, são apenas a expressão de um desenvolvimento necessário, sobre isto a economia nacional nada nos ensina.” (MARX, 2010, p. 79).

Ainda, de acordo com Marx, a troca aparece para a economia nacional como um fato meramente acidental. Assim, Marx afirma que “as únicas rodas que o economista nacional põe em movimento são a *ganância* e a *guerra entre os gananciosos, a concorrência*.” (MARX, 2010, p. 79).

Uma vez que a economia nacional, no entendimento de Marx, não explica por não entender a conexão do movimento, ela colocou em oposição à doutrina da concorrência à doutrina do monopólio, a doutrina da liberdade industrial à doutrina da corporação, a doutrina da divisão da posse da terra à doutrina da grande propriedade fundiária, pois concorrência, liberdade industrial, divisão da posse da terra eram concebidas apenas como consequências acidentais, deliberadas, violentas e não como consequências necessárias, naturais do monopólio, da corporação e da propriedade feudal.

Após constatar a impotência da economia nacional, no primeiro momento, a saber: no tocante a elaboração de suas próprias teorias e leis para a explicação da realidade, Marx aprofunda seu processo de análise, agora, no segundo momento, em que busca entender o motivo da interconexão essencial entre a propriedade privada, a ganância, a separação de trabalho, capital e propriedade da terra, de troca e concorrência, de valor e desvalorização do homem, de monopólio e concorrência, etc., de todo esse estranhamento com o sistema do dinheiro (equivalente universal).

Na busca pelo entendimento desta explicação, Marx chama a atenção para que

Não nos desloquemos, como [faz] o economista nacional quando quer esclarecer [algo], a um estado primitivo imaginário. Um tal estado primitivo nada explica. Ele simplesmente empurra a questão para uma região nebulosa, cinzenta. Supõe na forma do fato (*Tatsache*), do acontecimento, aquilo que deve deduzir, notadamente a relação necessária entre duas coisas, por exemplo entre a divisão do trabalho e troca. Assim o teólogo

explica a origem do mal pelo pecado original (*Sündenfall*), isto é, supõe como um fato dado e acabado, na forma da história, o que deve explicar. (MARX, 2010, p. 80).

E continua, afirmando que “Nós partimos de um fato nacional-econômico, *presente*”. (MARX, 2010, p. 80).

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 mercadoria 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, mercadoria em geral.” (MARX, 2010, p. 80).

Na citação acima, verificamos a partir da constatação de Marx que o trabalhador, na sociedade capitalista, se torna uma mercadoria tão mais barata quanto mais mercadorias ele cria, ou seja, quanto mais riqueza (uma enorme coleção de mercadorias) o trabalhador produz, mais pobre e miserável ele se torna. O mundo das coisas (mercadorias) possui mais importância do que o mundo dos homens. Nesse processo, o trabalhador produz a mercadoria ao mesmo tempo em que produz a si mesmo, e ao trabalhador como uma mercadoria.

## 2.2 O trabalho estranhado<sup>11</sup>

Marx (2010) chega à conclusão que, na sociedade capitalista, o objeto que o trabalho produz, o seu produto, se lhe defronta como um ser estranho, como um poder independente do produtor. Que o produto do trabalho é o trabalho que se fixou num objeto, fez-se coisal, é a objetivação do trabalho. Que a efetivação do trabalho é sua objetivação. Esta efetivação do trabalho aparece ao estado nacional-econômico, nas palavras de Marx, como desefetivação do trabalhador, a objetivação como perda do objeto e servidão ao objeto, a apropriação como estranhamento<sup>12</sup>, como alienação.

<sup>11</sup>. Concordamos com Sobral na seguinte afirmação “O trabalho é apresentado de maneira dúplici nos Manuscritos: a primeira refere-se ao trabalho como uma característica específica do capitalismo, pois está determinado pela sobrevivência, pelas necessidades mais rudimentares, separado da verdadeira necessidade que é o estabelecimento de uma vida humana. O ser humano só adquire



Nessa forma de sociedade, o trabalhador ao produzir o objeto, o seu produto, esse mesmo objeto produzido se lhe defronta como um ser estranho, isto é, independente do trabalhador. Assim, nesse estranhamento do trabalhador com o seu produto (objeto) tem-se, justamente, o contrário da relação ideal, pois a efetivação aparece, aqui, como desefetivação do trabalhador, a objetivação como a perda e servidão ao objeto, a apropriação como estranhamento, como alienação. Destacamos, então, o segundo pressuposto para a compreensão de educação em Marx: o conceito de trabalho estranhado, elaborado por Marx, a partir da análise de um fato nacional-econômico, do estranhamento do trabalhador e de sua produção. Tal pressuposto, no nosso entendimento, é necessário, pois Marx reformula o conceito de trabalho, agora, em termos históricos e sociais e, apresenta, nesse sentido, o caráter desumanizador do trabalho (estranhado) na sociedade capitalista.

---

sentido, no capitalismo, como ser que trabalha por um salário. A segunda característica é a concepção de trabalho como um dos aspectos da atividade humana. O trabalho é então considerado como um elemento que deve servir ao ser humano, que deve ser usufruído como atividade que realiza uma parte das potencialidades humanas; para isso, é preciso que tenha sido superada a alienação, o caráter estranho do trabalho, permitindo que ele possa ser dirigido pelo esforço consciente do homem, e que a finalidade última seja a satisfação deste e não a satisfação de elementos externos, como o capital, a mercadoria e o dinheiro.” (SOBRAL, 2005, p. 17).

<sup>12</sup>. De acordo com o tradutor Jesus Ranieri (2004) “[...] é preciso destacar a distinção sugerida, nesta tradução, entre alienação (*Entäusserung*) e estranhamento (*Entfremdung*), pois são termos que ocupam lugares distintos no sistema de Marx. É muito comum compreender-se por alienação um estado marcado pela negatividade, situação essa que só poderia ser corrigida pela oposição de um estado determinado pela positividade emancipadora, cuja dimensão seria, por sua vez, completamente compreendida a partir da supressão do estágio alienado, esse sim aglutinador tanto de *Entäusserung* quanto de *Entfremdung*. No capitalismo, os dois conceitos estariam identificados com formas de apropriação do excedente do trabalho e, conseqüentemente, com a desigualdade social, que aparece também nas manifestações tanto materiais quanto espirituais da vida do ser humano. Assim, a categoria alienação cumpriria satisfatoriamente o papel da categoria universal que serve de instrumento para a crítica de conjunto do sistema capitalista. Na reflexão desenvolvida por Marx não é tão evidente, no entanto, que esse pressuposto seja levado às suas últimas conseqüências, pois os referidos conceitos aparecem com conteúdos distintos, e a vinculação entre eles, geralmente sempre presente, não garante que sejam sinônimos. E é muito menos evidente ainda que sejam pensados somente para a análise do sistema capitalista. *Entäusserung* significa remeter para fora, extrusar, *passar de um estado a outro* qualitativamente distinto. Significa, igualmente, *despojamento*, realização de uma ação de *transferência*, carregando consigo, portanto, o sentido da *exteriorização* (que, no texto ora traduzido, é uma alternativa amplamente incorporada, uma vez que sintetiza o movimento de *transposição* de um estágio a outro de esferas de existência), momento de *objetivação humana* no trabalho, por meio de um produto resultante de sua criação. *Entfremdung*, ao contrário, é objeção socioeconômica 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 privada. Ao que tudo indica, a unidade *Entäusserung* – *Entfremdung* diz respeito à determinação do poder do estranhamento sobre o conjunto das alienações (ou exteriorizações) humanas, o que, em Marx, é possível perceber pela relação de concetricidade entre as duas categorias: invariavelmente as exteriorizações (*Entäusserungen*) aparecem no interior do estranhamento, ainda que sejam inelimináveis da existência social fundada

Marx percebe que esta inversão, destacada acima, se apresenta como algo natural para a economia nacional e que a servidão do trabalhador ao objeto, produto do trabalho, tem consequências nefastas para a realidade concreta e material, pois, no modo capitalista de produção<sup>13</sup>

A efetivação do trabalho tanto aparece como desefetivação que o trabalhador é desefetivado até morrer de fome. A objetivação tanto aparece como perda do objeto que o trabalhador é despojado dos objetos mais necessários não somente à vida, mas também dos objetos do trabalho. 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, do capital. (MARX, 2010, p. 80-81).

Logo, com base nesta exposição, percebe-se que o trabalhador, de acordo com Marx, desce cada vez mais a condição da mais miserável mercadoria. O mundo das coisas (objetos produzidos pelo trabalho humano) passa a ser valorizado em detrimento do mundo dos homens. O trabalhador torna-se cada vez mais pobre numa relação inversa a sua grandeza e potência no processo de produção. A mercadoria, ao assumir “vida própria” passa a controlar o mundo dos vivos. O operário produz o objeto, porém, o objeto já não está em seu poder de usufruto, pois esse objeto não pertence a ele e sim a outro, ou seja, ao burguês, ao dono da fábrica, aos capitalistas.

Ainda, de acordo com a citação acima, o próprio trabalho, segundo assevera Marx, se torna um objeto e que o trabalhador para se apossar dele deve realizar os maiores esforços. Assim, Marx afirma (2010) que quanto mais o trabalhador se desgasta trabalhando, tanto mais poderoso se torna o mundo objetivo, alheio que ele cria diante de si, tanto mais pobre se torna ele mesmo, seu mundo interior, e tanto menos pertence a si próprio. É do mesmo modo na religião. Quanto mais o homem põe em Deus, tanto menos ele retém em si mesmo.

---

no trabalho humano.” (MARX, Karl. **Manuscritos econômico-filosóficos**; tradução, apresentação e notas Jesus Ranieri. [4ª reimpr.] – São Paulo: Boitempo, 2010.).

<sup>13</sup> Na produção capitalista o homem é pura força de trabalho, qualitativamente indiferenciável do restante dos meios e produção: já não é identificável pela forma de seu trabalho. O produto do trabalho separa-se do trabalhador, converte-se em objeto alheio, torna-se estranho a ele. No âmbito da propriedade privada produz-se o fenômeno geral do estranhamento, pelo qual as forças e os produtos se subtraem ao controle e ao poder dos indivíduos, transforma-se em forças contrapostas

Diz Marx:

[...] A *exteriorização* (*Entausserung*) do trabalhador em seu produto tem o significado não somente de 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 estranha. (MARX, 2010, p. 81).

Entendemos, a partir do exposto acima, que durante a exteriorização (do trabalhador em seu produto) o próprio trabalho se torna objeto, uma existência externa, e que existe fora do trabalhador, isto é, existe independente dele e estranha a ele. Esse objeto, fruto do trabalho (exteriorização) do trabalhador aparece agora como uma potência autônoma, estranha e hostil diante de seu criador, a ponto de “ganhar vida própria”.

Ao examinar mais de perto a objetivação, a produção do trabalhador, e nela o estranhamento, a perda do objeto, do seu produto, Marx afirma (2010) que o trabalhador nada pode criar sem a natureza, sem o mundo exterior sensível. Pois, esta última é a matéria na qual o seu trabalho se efetiva, na qual o trabalho é ativo, porque é a partir da qual e por meio da qual que o trabalho produz.

Ainda, de acordo com Marx,

Quanto mais, portanto, o trabalhador se *apropria* do mundo externo, da natureza sensível, por meio do seu trabalho, tanto mais ele se priva dos *meios de vida* segundo um duplo sentido: primeiro, que sempre mais o mundo exterior sensível deixa de ser um objeto pertencente ao seu trabalho, um *meio de vida* do seu trabalho; segundo, que o [mundo exterior sensível] cessa, cada vez mais, de ser *meio de vida* no sentido imediato, meio para a subsistência física do trabalhador. (MARX, 2010, p. 81).

Portanto, segundo esse duplo sentido, Marx assevera que o trabalhador se torna, portanto, um servo do seu objeto. No primeiro momento, porque ele recebe um objeto do trabalho, ou seja, recebe trabalho. No segundo momento, porque recebe meios de subsistência. Portanto, para que possa existir, em primeiro lugar, como trabalhador e, em segundo lugar, como sujeito físico.

---

aos homens. O trabalho, portanto, configura-se ontologicamente de forma estranhada; [...]. (CHAGAS, 1994, p. 26).

Assim, Marx (2010) acredita e afirma que o auge dessa servidão é que somente como trabalhador ele pode se manter como sujeito físico e apenas como sujeito físico ele é trabalhador. Nessa forma de sociedade, a condição para a garantia da vida do homem (trabalhador) passa a ser o trabalho (emprego). Logo, se ele trabalha vive e se vive trabalha. Destacamos, portanto, o terceiro pressuposto para a compreensão da concepção de educação em Marx: A crítica à sociedade capitalista. Tal pressuposto, no nosso entendimento, é muito importante, pois, Marx não pretende reformar ou melhorar a sociedade capitalista. A partir de seus estudos, Marx denuncia a perversidade de tal forma de organização social, uma forma de sociabilidade violenta, cruel e nociva ao desenvolvimento das capacidades do ser humano. Tal forma de sociabilidade assegura a desigualdade intensa e profunda entre os homens, pois a sua estrutura garante a perpetuação das contradições sociais, principalmente, a existência das classes antagônicas, a saber, os burgueses (que se deleitam com a posse da riqueza produzida a partir do trabalho da maioria) e os proletários (que nada possuem e vivem na miséria material e espiritual).

Nessa forma societária fundamentada no trabalho estranhado,

(O estranhamento do trabalhador em seu objeto se expressa, pelas leis nacional-econômica, em que quanto mais o trabalhador produz, menos tem para consumir; que quanto mais valores cria, mais 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 impotente o trabalhador se torna; quanto mais rico de espírito, mais pobre de espírito e servo da natureza se torna o trabalhador.) (MARX, 2010, p. 82).

Verifica-se que, o trabalhador, nessa forma de sociedade, participa diretamente do processo de produção da riqueza material, porém no tocante a distribuição dessa riqueza, ele participa de forma unilateral, pois ao trabalhador só lhe é dado àquilo que garanta sua existência como trabalhador e servo do capital.

Por que, então, a economia nacional oculta o estranhamento na essência do trabalho? Nas palavras de Marx, *“a economia nacional oculta o estranhamento na essência do trabalho porque não considera a relação imediata entre o trabalhador (o trabalho) e a produção”*. (MARX, 2010, p. 82).

Marx (2010), sem expressar dúvida, afirma que nessa sociedade do trabalho (capitalista), 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 trabalho por máquinas, mas lança uma parte dos trabalhadores de volta ao trabalho bárbaro e faz da outra parte máquinas. Produz espírito, mas imbecilidade para o trabalhador.

Mais uma vez, Marx salienta a contradição existente entre o que o trabalhador produz e o que de fato o trabalhador recebe. Que a riqueza da sociedade produzida pelo trabalhador se contrapõe a forma de vida miserável do trabalhador nesta relação.

É importante perceber que o estranhamento, examinado até aqui por Marx, a exteriorização do trabalhador apresenta-se, sob apenas um de seus aspectos, a saber: a relação do trabalhador com os produtos de seu trabalho, porém, de acordo com Marx, o estranhamento não se mostra somente no resultado (no produto final), mas também e, principalmente, no ato da produção, dentro da própria atividade produtiva. Pergunta Marx, “Como poderia o trabalhador defrontar-se alheio (*fremd*) ao produto da sua atividade se no ato mesmo da produção ele não se estranhasse a si mesmo?” (MARX, 2010, p. 82). A título de resposta, o próprio Marx argumenta que,

[...] O produto, é sim, somente o resumo (*resumé*) da atividade, da produção. Se, portanto, o produto do trabalho é a exteriorização, então a produção mesma tem de ser a exteriorização ativa, a exteriorização da atividade, a atividade da exteriorização. No estranhamento do objeto do trabalho resume-se somente o estranhamento, a exteriorização na atividade do trabalho mesmo. (MARX, 2010, p. 82).

Marx continua em busca de compreender o processo do estranhamento, e lança, agora, pela segunda vez, mais uma pergunta, “Em que consiste, então, a exteriorização (*Entäusserung*) do trabalho?” (MARX, 2010, p. 82). E como resposta apresenta:

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 o 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 inexista coerção física ou outra qualquer, foge-se do trabalho como de uma peste. O trabalho

externo, o trabalho no qual o homem se exterioriza, é um trabalho de autossacrifício, de mortificação. Finalmente, a externalidade (*Ausserlichkeit*) do trabalho aparece para o trabalhador como se [o trabalho] não fosse seu próprio, mas de um outro, como se [o trabalho] não lhe pertencesse, como se ele no trabalho não pertencesse a si mesmo, mas a um outro. Assim como na religião a autoatividade da fantasia humana, do cérebro e do coração humanos, atua independentemente do indivíduo e sobre ele, isto é, como uma atividade estranha, divina ou diabólica, assim também a atividade do trabalhador não é a sua autoatividade. Ela pertence a outro, é a perda de si mesmo.” (MARX, 2010, p. 82-83).

O trabalhador não se afirma no seu trabalho, uma vez que o trabalho se apresenta como algo externo e independente ao trabalhador, ou seja, não pertence ao trabalhador como atividade integrada ao seu ser. O que deveria ser afirmação torna-se, então, negação, o trabalhador não se reconhece nessa forma de trabalho. Assim, na primeira oportunidade que tem para fugir do trabalho, tão logo inexistir coerção física ou qualquer outra, afirma Marx, “foge-se do trabalho como de uma peste”. (MARX, 2010, p.83). O ato do estranhamento sobre o trabalho faz também com que o trabalhador não se reconheça no produto do trabalho. Este produto atua como um objeto estranho, poderoso e independente sobre o trabalhador. O próprio trabalho externo, no qual o homem se exterioriza, passa a ser, nas palavras de Marx, um “trabalho de autosacrifício, de mortificação”. (MARX, 2010, p. 83). O próprio trabalho aparece para o trabalhador como se não lhe pertencesse, mas a outro.

Após a detalhada exposição do estranhamento do trabalhador e de sua produção, no contexto da sociedade capitalista, Marx pergunta: “Se o produto do trabalho me é estranho, [se ele] defronta-se comigo como poder estranho, a quem pertence então?” (MARX, 2010, p. 86); “Se minha própria atividade não me pertence, é uma atividade estranha, forçada, a quem ela pertence, então?”. (MARX, 2010, p.86).

Como resposta, Marx argumenta: “A outro ser que não eu.” (MARX, 2010, p. 86). E continua a perguntar, “Quem é este ser?” (MARX, 2010, p. 86); “Os deuses?”. (MARX, 2010, p. 86). Na sequência, responde o pensador materialista:

[...] Evidentemente nas primeiras épocas a produção principal, como por exemplo a construção de templos etc., no Egito, na Índia, México, aparece tanto a serviço dos deuses, como também o produto pertence a eles. Sozinhos, porém, os deuses nunca foram os senhores do trabalho. Tampouco a natureza. E que contradição seria também se o homem, quanto mais subjugasse a natureza pelo seu trabalho, quanto mais os

prodígios dos deuses se tornassem obsoletos mediante os prodígios da indústria, tivesse de renunciar à alegria na produção e à fruição do produto por amor a esses poderes. (MARX, 2010, p. 86).

Marx (2010) conclui e chega a seguinte afirmação, a saber, que esse 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. Portanto, se o produto do trabalho não pertence ao trabalhador e se o resultado do seu trabalho não é para seu usufruto, então, pode-se concluir que, só pode pertencer a outro homem, que não é um trabalhador. Diz Marx, “Se 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”. (MARX, 2010, p. 86).

Marx (2010) afirma que, como resultado do trabalho estranhado, o homem (o trabalhador) só se sente como um 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, animal, ou seja, uma inversão nociva capaz também de estranhar o homem do seu próprio caráter genérico.

### **2.3 O trabalho como fundamento ontológico do ser social**

Marx (2010) argumenta, com muita propriedade, que o homem é um ser genérico, não somente quando prática e teoricamente faz do gênero, tanto do seu próprio quanto do restante das coisas, o seu objeto, mas também – e isto é somente outra expressão da mesma coisa – quando se relaciona consigo mesmo como [com] o gênero vivo, presente, quando se relaciona consigo mesmo como [com] um ser universal, e por isso livre. Tal argumentação, portanto, esclarece o que homem faz com sua própria espécie, uma característica que não se encontra nos demais animais, no sentido de transformá-la (espécie) em objeto de sua vontade, de poder agir livre e conscientemente sobre si próprio e de poder pensar a sua própria vida e a vida da espécie. Logo, consideramos, portanto, o quarto e último pressuposto para a compreensão da concepção de educação em Marx, a saber: a afirmação de que o homem é um ser genérico. Este pressuposto é de muita importância, pois embora não esteja explícito, entendemos que, para Marx, é impossível um exame sério

sobre a educação sem antes considerar a concepção de homem (ser social). Nesse sentido, o estudo do conceito de ser genérico é, portanto, no nosso entendimento, indissociável da concepção de educação para Marx.

Segundo Marx, o homem tal qual o animal vive da natureza inorgânica, e quanto mais universal o homem é do que o animal, mais universal é o domínio do homem sobre a natureza inorgânica da qual ele vive, ou seja, quanto mais distante dos animais, conseqüentemente, mais controle sobre a natureza terá o homem.

[...] Assim como plantas, animais, pedras, ar, luz etc., formam teoricamente uma parte da consciência humana, em parte como objetos da ciência natural, em parte como objetos da arte – sua natureza inorgânica, meios de vida espirituais, que ele tem de preparar prioritariamente para a fruição e para a digestão -, formam também praticamente uma parte da vida humana e da atividade humana. 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 o 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 o 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 natureza. (MARX, 2010, p. 84).

Nas palavras de Marx, fisicamente o homem vive somente da natureza, logo, aqui, nessa relação, o homem faz da natureza inteira seu corpo inorgânico. Assim, nesse sentido, entendemos também que a natureza é o corpo inorgânico do homem, porém, a natureza externa, enquanto natureza, ou melhor, enquanto ela mesma, não é corpo humano. A partir desta compreensão, ainda, conforme Marx, o homem necessita ficar num processo contínuo com a natureza para não morrer, uma vez que esta última é seu corpo, pois o homem é parte da natureza. E, no nosso entendimento, como natureza “pensante” o homem se destaca, ou melhor, se diferencia em relação aos demais seres vivos, pois possui a primazia do trabalho, atividade vital, objetiva, sobre o conjunto das objetivações do mundo humano.

O trabalho enquanto atividade vital, objetiva, é, para Marx, a condição que garante a humanidade, isto é, o trabalho é a condição que garante a vida social dos homens.



Marx afirma que o trabalho estranhado<sup>14</sup>, no primeiro momento, estranha do homem a natureza e, no segundo momento, estranha o homem de si mesmo, isto é, de sua própria função ativa, de sua própria atividade vital. Como consequência desse estranhamento, afirma Marx, o trabalho, como atividade vital, aparece ao homem apenas com um meio para a satisfação de uma carência, a saber, a necessidade de manutenção de uma carência física.

Marx assevera, com muita propriedade, que “No modo [Art] da atividade vital encontra-se o caráter inteiro de uma *species*, seu caráter genérico, e a atividade consciente livre é o caráter genérico do homem.”. (MARX, 2010, p. 84).

Diz Marx (2010), o animal é imediatamente um com sua atividade vital. Não se distingue dela. É a própria atividade vital. O homem faz da sua atividade vital mesma um objeto da sua vontade e da sua consciência, ou seja, ele tem atividade vital consciente. A atividade vital consciente distingue o homem imediatamente da atividade vital animal, em outras palavras, o homem tem consciência de sua atividade vital e atua a seu bel prazer sobre a natureza de acordo com sua própria vontade. A sua própria vida lhe é objeto porque ele é um ser genérico, por essa razão sua atividade é atividade livre<sup>15</sup>.

Nas análises de Marx, o trabalho estranhado, especificamente o trabalho assalariado na sociedade capitalista, inverte essa relação a tal ponto que o homem faz da sua atividade vital consciente, da sua essência, apenas um meio para garantir a sua existência.

---

<sup>14</sup>. É importante ressaltar que Marx não está criticando o trabalho enquanto tal, mas apenas uma dada forma particular de trabalho, isto é, o momento do estranhamento num trabalho específico, dado que a essência humana (\*) se realiza no trabalho, ou melhor dizendo, o trabalho é a própria essência humana. É, pois, insustentável pensar a vida humana, ou qualquer, forma de sociabilidade, sem o trabalho, sem objetivação. [...]. (CHAGAS, 1994, p. 27).

<sup>15</sup>. Diz Oliveira: “Deve-se compreender que o homem possui a capacidade potencial de realizar-se como um ser livre e universal, ao efetivar-se, no curso histórico e, ao mesmo tempo, dar novos rumos à sua existência. Isso quer dizer que o homem está em um constante processo de auto-construção, tanto em sua dimensão subjetiva quanto intersubjetiva, possibilitada por sua atividade essencial, o trabalho. É por meio dessa atividade, a qual Marx define como vital, que o homem objetiva o seu espírito no mundo e materializa em objetos suas inquietações, ideias e sentimentos, resultando daí os bens materiais necessários à existência, bem como toda a riqueza social, que é “o trabalho que se fixou num objeto, fez coisa (sachlich), é a objetivação (vergegenständlichung) do trabalho.” (MARX, 2004, p.80). Ademais, ele modifica a realidade natural que o circunda e, ao modificá-la, cria uma nova realidade, da qual os demais homens usufruem, engendrando assim um feixe de relações sociais. É nessa relação com a natureza e os demais homens, mediada pelo trabalho, que o ser humano constrói sociedades, reconfigura a história e, simultaneamente, molda a sua essência. (OLIVEIRA, 2009, p. 28).

Para Marx,

O engendrar prático de um *mundo objetivo*, a *elaboração* da natureza inorgânica é a prova do homem enquanto um ser genérico consciente, isto é, um ser que se relaciona com o gênero enquanto sua própria essência ou [se relaciona] consigo enquanto ser genérico. É verdade que também o animal produz. Constrói para si um ninho, habitações, como a abelha, castor, formiga etc. No entanto, produz apenas aquilo de que necessita imediatamente para si ou 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 beleza. (MARX, 2010, p. 85).

Assim, conforme Marx, quando o trabalho estranhado arranca do homem o objeto de sua produção, arranca-lhe também a sua vida genérica, pois é na elaboração do mundo objetivo (real) que o homem se confirma como um ser genérico. É no objeto de trabalho que encontramos a objetivação da vida genérica do homem, pois ele é capaz de transformar a natureza inteira a seu bel-prazer, porém, é importante observar que o trabalho será sempre uma atividade limitada pelas propriedades dos objetos e das condições históricas dadas. Ao agir livre e conscientemente sobre a natureza inorgânica, o homem cria o mundo humano, isto é, humaniza a natureza ao mesmo tempo em que é humanizado por esse processo de criação<sup>16</sup>.

Marx (2010) afirma, mais uma vez, que quando o trabalho estranhado reduz a autoatividade, a atividade livre, a um meio, ele faz da vida genérica do homem um meio de sua existência física. Ou melhor, a consciência que o homem tem do seu gênero se transforma mediante o estranhamento, de forma que a vida genérica se torna para ele apenas um meio.

<sup>16</sup>. “Para Marx, portanto, o mundo e o homem são seres históricos, produtos da indústria, do trabalho social, que se modificam de acordo com as suas necessidades em cada época histórica. É a atividade sensível dos homens, o contínuo ato de trabalhar para suprir suas carências que cria permanentemente o mundo. [...]” (OLIVEIRA, 2009, p. 30).

### **2.3.1 As determinações do trabalho estranhado e suas consequências**

Ao examinar, de modo minucioso, o ato do estranhamento da atividade humana prática, inicialmente, sob dois aspectos, a saber: 1) A relação do trabalhador com o produto do trabalho como objeto estranho e poderoso sobre ele. 2) A relação do trabalho com ato da produção no interior do trabalho. Marx parte para uma terceira determinação do trabalho estranhado, a extrair das duas vistas até aqui. Nesse sentido, de acordo com Marx (2010), na medida em que o trabalho estranhado 1) estranha do homem a natureza, 2) e o homem de si mesmo, de sua própria função ativa, de sua atividade vital; ele estranha do homem o gênero [humano]. Faz-lhe da vida genérica apenas um meio da vida individual. Explica, portanto, Marx: “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.” (MARX, 2010, p. 84). Assim, o trabalho estranhado faz, por conseguinte: 3) do ser genérico do homem, “tanto da natureza quanto da faculdade genérica espiritual dele, um ser estranho a ele, um meio da sua existência individual.” (MARX, 2010, p.85). 4) “uma consequência imediata disso, 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”. (MARX, 2010, p.85). Diz, ainda, Marx “Em geral, a questão de que o homem está estranhado do seu ser genérico quer dizer que um homem está estranhado do outro, assim como cada um deles [está estranhado] da essência humana.” (MARX, 2010, p. 86).

Verificou-se, portanto, diante dessa exposição que, para Marx, o trabalho estranhado é pernicioso, pois estranha o homem não apenas na sua relação com o objeto, mas também com o ato da produção e, conseqüentemente, a relação do homem [trabalhador] com outro homem. Ele estranha de si a sua própria atividade e apropria para o ser estranho à atividade não própria deste. Então, dada à argumentação que se confirma mediante constatação no mundo atual (capitalista), sabemos, agora, e concordamos com este pensador alemão que o trabalho estranhado é pernicioso (nocivo) ao homem. Porém, na oportunidade, perguntamos como Marx explica a origem do trabalho estranhado?

Segundo Marx (2010), por meio 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 capitalista com o trabalho.

Continuando sua análise, Marx afirma, com muita segurança, “que a propriedade privada é, portanto, o produto, o resultado, a consequência necessária do trabalho exteriorizado”. (MARX, 2010, p. 87).

Marx afirma que “herdamos certamente o conceito de trabalho exteriorizado (de vida exteriorizada) da economia nacional como resultado do movimento da propriedade privada”. (MARX, 2010, p. 87). Nota-se, então, que Marx se recusa a aceitar o conceito de trabalho apresentado pela economia nacional, como uma explicação atemporal, ou melhor, eterna, pois Marx percebe a contradição existente entre o trabalho estranhado consigo mesmo. Vejamos, na oportunidade, a citação, esclarecedora, abaixo:

1) A economia nacional parte do trabalho como [sendo] propriamente a alma da produção, e, apesar disso, nada concede ao trabalho e tudo à propriedade privada. Proudhon, a partir desta contradição, concluiu em favor do trabalho [e] contra a propriedade privada. Nós reconhecemos, porém, que esta aparente contradição é a contradição do trabalho estranhado consigo mesmo e que a economia nacional apenas enunciou as leis do trabalho estranhado. (MARX, 2010, p. 88).

Marx (2010) reconhece, ainda, que salário e propriedade privada são idênticos, pois o salário é somente uma consequência necessária do estranhamento do trabalho, assim como no salário também o trabalho aparece não como um fim em si, mas como o servidor do salário. “Salário é uma consequência imediata de trabalho estranhado, e o trabalho estranhado é a causa imediata da propriedade privada”. (MARX, 2010, p.88). Diante de tal análise, afirma o filósofo materialista que, conseqüentemente, com um dos lados tem de cair o outro. Mas, onde se encontra o fundamento do trabalho estranhado?

#### **2.4 A propriedade privada como fundamento do trabalho estranhado**

No Manuscrito [CADERNO II (PARTE CONSERVADA)] [A RELAÇÃO DA PROPRIEDADE PRIVADA], Marx apresenta a relação de dependência existente entre o trabalhador e o capital, no modo de produção capitalista. Marx diz: “o trabalhador tem a infelicidade de ser um capital vivo, portanto, carente (*bedürftig*),

que, a cada momento em que não trabalha, perde seus juro e, com isso, sua existência”. (MARX, 2010, p.91).

No modo de produção capitalista, é importante salientar que, o trabalhador se torna também uma mercadoria. Como mercadoria, o valor do trabalhador aumenta ou diminui na medida em que aumenta ou diminui a procura pelo trabalhador, isto é, pela força de trabalho do trabalhador. Assim, nas palavras de Marx, “O homem nada mais é do que *trabalhador* e, como trabalhador, suas propriedades humanas o são apenas na medida em que o são para o capital, que lhe é *estranho*”. (MARX, 2010, p.91).

Entende-se, nesse sentido, que existe uma reciprocidade na relação trabalhador e capital, de tal forma que, conforme assevera Marx, “o trabalhador produz o capital, o capital produz o trabalhador”. (MARX, 2010, p. 91). Se o trabalhador não trabalha, sua vida física e como trabalhador perece. Apesar de o capitalista viver mais tempo sem o trabalhador, o capitalista não existe sem o mesmo, assim como o trabalhador não existe sem o capital nessa forma de organização societária.

Dessa maneira, percebe-se, então, que existe uma relação estranha entre capital e trabalho, logo, a partir desta constatação, perguntamos: Como Marx explica esta relação estranha entre capital e trabalho?

Marx afirma que:

A economia nacional não conhece, por conseguinte, o trabalhador desocupado, o homem que trabalha (*Arbeitsmenschen*), na medida em que ele se encontra fora da relação de trabalho. O homem que trabalha (*Arbeitsmensch*), o ladrão, o vigarista, o mendigo, o desempregado, o faminto, o miserável e o criminoso, são *figuras (Gestalten)* que não existem *para ela*, mas só para outros olhos, para os do médico, do juiz, do coveiro, do administrador da miséria, fantasmas [situados] fora de seu domínio. As carências do trabalhador são assim, para ela, apenas a *necessidade (Bedürfnis)* de conservá-lo durante o trabalho, a fim de que a *raça dos trabalhadores não desapareça*. [...]. (MARX, 2010, p. 91-92).

Diante da denúncia, Marx afirma, ainda, que o salário possui o mesmo significado de conservação na manutenção de qualquer outro instrumento produtivo, tal qual o consumo do capital em geral.

Marx diz: “O salário pertence, pois, aos *custos* obrigatórios do capital e do capitalista e não deve ultrapassar a necessidade desta obrigação”. (MARX, 2010, p.92).

Então, explica Marx:

A produção produz o homem não somente como uma *mercadoria*, a *mercadoria humana*, o homem na determinação da *mercadoria*; ela o produz, nesta determinação respectiva, precisamente como um ser *desumanizado* (*entmenschtetes Wesen*) tanto *espiritual* quanto corporalmente – imoralidade, deformação, embrutecimento de trabalhadores e capitalistas. Seu produto é a *mercadoria consciente-de-si e autoativa*, ... - a mercadoria humana ... [...]. (MARX, 2010, p. 92-93).

Uma determinação violenta que gera consequências graves para a vida social humana, pois produz, no que toca as questões materiais, de um lado, homens ricos, do outro, homens pobres. Uma contradição, de base estrutural, que assegura as mais profundas desigualdades sociais desencadeadas pelo trabalho estranhado, mediante o processo de estranhamento do 1) homem com sua atividade vital; 2) do homem com o produto do seu trabalho; 3) do homem com a sua vida genérica (pois o trabalho estranhado estranha do homem o seu próprio corpo, assim como a natureza fora dele) ; e 4) do homem pelo próprio homem (pois quando o homem está frente a si mesmo, defronta-se com ele o outro homem, ou melhor, o estranhamento do ser outro, do outro ser humano se tornando estranho para mim).

Conforme, assevera Marx (2010):

A relação (*Verhältnis*) da propriedade privada contém latente em si a relação da propriedade privada como *trabalho*, assim como a relação dela mesma como *capital* e a *conexão* (*Beziehung*) destas duas expressões uma com a outra. [Por um lado, trata-se d] a produção da atividade humana enquanto *trabalho*, ou seja, enquanto atividade] totalmente estranha a si, ao homem e à natureza e, por conseguinte, a consciência e a manifestação de vida (*Lebensäusserung*) também [como] atividade estranha; a existência *abstrata* do homem como um puro *homem que trabalha* e que, por isso, pode precipitar-se diariamente de seu pleno nada no nada absoluto e, portanto, na sua efetiva (*wirkliche*) não existência. Por outro, [trata-se] da produção do objeto da atividade humana como *capital*, no qual toda a determinidade natural e social do objeto está *extinta*, [em que] a propriedade privada perdeu sua qualidade natural e social (ou seja, perdeu todas as ilusões políticas e gregárias, sem se mesclar com relação *aparentemente* humana alguma) no qual também o *mesmo* capital permanece o *mesmo* na mais diversificada existência natural e social, é completamente indiferente ao seu conteúdo *efetivo* (*wirklicher Inhalt*). [...]. (MARX, 2010, p. 93).

Diante da exposição acima, verifica-se que existe uma relação oculta para a economia nacional, porém explicitada por Marx (2010), entre a propriedade privada, trabalho (atividade humana totalmente estranha a si) e capital, e que o homem, na

sociedade capitalista, possui uma existência abstrata como um puro homem que trabalha e que, por isso, pode precipitar-se diariamente de seu pleno nada no nada absoluto na sua efetiva não existência, ou seja, o homem passa a viver na sociedade do trabalho (estranhado)<sup>17</sup> somente em função da sua mera sobrevivência, em função do salário que garantirá a existência da vida também estranhada. Ainda, de acordo com Marx, essa contradição [oposição] entre capital e trabalho levada ao seu extremo é o auge, a culminância e o declínio de toda a relação.

O interesse do capital não é o interesse da sociedade humanizada, pois o movimento do capital traz em si contradições estruturais insolúveis próprias da existência do capital. Assim, ao produzir cultura, bonança para uma minoria, produz deformação, barbárie, selvageria, violência, miséria... para a maioria, portanto, uma forma de sociedade que inexistente sem essas contradições reais, visto que, as contradições se originam a partir da própria estrutura dessa organização social e historicamente constituída.

Segundo Marx,

*A diferença entre capital e terra, entre ganho e renda da terra, e de ambos com o salário; [a distinção] entre indústria e a agricultura, entre a propriedade privada imóvel e móvel é uma [diferença] ainda histórica, uma diferença não fundada na essência da coisa, uma formação (Bildung) fixada e o momento originário (Entstehungsmoment) da oposição entre capital e trabalho. [...]. (MARX, 2010, p. 94).*

---

<sup>17</sup>. “Marx vai além da análise antropológica do trabalho e o analisa na sua condição particular, negativa, isto é, o trabalho determinado pelas condições da propriedade privada. No modo de produção burguês (e em toda forma de sociedade baseada na existência da propriedade privada), o trabalho perde a sua condição fundamental de ser atividade vital humana e torna-se uma atividade estranhada (*entfremdete*), que conduz o homem à perda de sua essência ao objetivar-se nos produtos do trabalho. Assim, o trabalho aparece em sua forma *negativa*, qual seja, como momento constitutivo do capitalismo, no qual o homem trabalha não para se realizar, para efetivar-se como um ser livre e criativo, mas para satisfazer os interesses do capital e as suas necessidades imediatas (comer, beber, agasalhar-se etc.). Isso porque a propriedade privada institui, historicamente, a separação entre trabalho e capital, isto é, entre os produtores e os produtos, entre a “essência subjetiva” da propriedade e a sua “essência objetiva”, o que origina todo o processo de perda-de-si do homem”. (OLIVEIRA, 2009, p. 32).

Para Marx, toda essa diferença que constitui o momento originário da oposição entre capital e trabalho é uma diferença constituída historicamente, uma diferença não fundada na essência da coisa, ou seja, uma diferença não posta pela determinação da coisa.

Portanto, acompanhando a exposição deste pensador materialista, encontramos elementos que solucionam a pergunta feita inicialmente, a saber: Como Marx explica esta relação estranha entre capital e trabalho?

Marx (2010) assevera que, a relação da propriedade privada é trabalho, capital e a relação entre ambos. Ainda, de acordo com Marx, essa estrutura deverá percorrer os seguintes movimentos: 1) a unidade imediata ou mediata de ambos (capital e trabalho). Pois, conforme Marx, capital e trabalho, no primeiro momento, estarão unidos; depois, com efeito, inevitavelmente, separados e estranhados, mas elevando-se e fomentando-se reciprocamente enquanto condições positivas. 2) Contraposições de ambos (capital e trabalho). Excluem-se reciprocamente, e o trabalhador sabe o capitalista como sua não existência e vice-versa; Cada um procura arrancar do outro sua existência. 3) Contraposição de cada um contra si mesmo. Pois, segundo Marx, capital = trabalho acumulado = trabalho. Enquanto tal decompondo-se em si e nos seus juros, da mesma forma que estes, novamente, em juros e ganhos.

No [CADERNO III – COMPLEMENTO AO CADERNO II – PÁGINA XXXVI] [PROPRIEDADE PRIVADA E TRABALHO], Marx (2010) compreende que, a essência subjetiva da propriedade privada, a propriedade privada enquanto atividade sendo para si, enquanto sujeito, enquanto pessoa é o trabalho.

Em seus estudos, Marx afirma:

[...] Compreende-se, portanto, que só a economia nacional, que reconheceu o *trabalho* como seu princípio – Adam Smith – não sabia a propriedade privada apenas como *estado* exterior ao homem -, que essa economia nacional é considerada, por um lado, como um produto da *energia* efetiva e do *movimento* da propriedade privada (ela é o movimento independente da propriedade privada tornado para si na consciência, a indústria moderna como si mesma – *selbst*), como um produto da *indústria* moderna, e com ela, por outro lado, acelerou, glorificou, a energia e o desenvolvimento dessa *indústria*, e fez deles um poder da *consciência*. Como *fetichistas*, como *católicos* aparecem, por isso, a essa economia nacional esclarecida que descobriu a *essência subjetiva* da riqueza – no interior da propriedade privada – os partidários do sistema monetário e do sistema mercantilista, que sabem a propriedade privada enquanto uma essência *somente objetiva* para o homem. [...]. (MARX, 2010, p. 99).



Marx (2010) assevera que, sob a aparência de um reconhecimento do homem, também a economia nacional, cujo princípio é o trabalho, é antes de tudo apenas a realização consequente da renegação do homem, na medida em que ele próprio não mais está numa tensão externa com a essência externa da propriedade privada, mas ele próprio se tornou essa essência tensa da propriedade privada.

As duras palavras de Marx expressam muito bem o falso reconhecimento do homem anunciado pela economia nacional, pois a economia nacional reconhece apenas o homem estranhado, isto é, o homem que vive apenas para o trabalho com a finalidade de manter-se vivo, enquanto sujeito físico e enquanto trabalhador. Sua vida passa a existir somente numa relação direta com o capitalista. Fora dessa relação, a economia nacional nada diz sobre o homem, ignorando totalmente sua existência, conforme assegura Marx (2010), a economia nacional não conhece, por conseguinte, o trabalhador desocupado, o homem que trabalha, na medida em que ele se encontra fora da relação do trabalho. O homem que trabalha, o ladrão, o vigarista, o mendigo, o desempregado, o faminto, o miserável e o criminoso, são figuras que não existem para ela, mas para outros olhos, para os olhos do médico, do juiz, do coveiro, do administrador da miséria, fantasmas situados fora de seu domínio.

Em seus rigorosos estudos sobre Smith, Say, Ricardo, Mill etc., Marx afirma que:

[...] O *cinismo* da economia nacional não apenas aumenta relativamente ao passar de Smith para Say, para chegar enfim até Ricardo, Mill etc.; mais que isso, aos olhos dos últimos as consequências da *indústria* surgem mais desenvolvidas e mais contraditórias, mas também, positivamente, eles vão sempre e conscientemente mais longe no estranhamento contra o homem do que seus predecessores, porém *apenas* porque a sua ciência se desenvolve mais consequente e verdadeiramente. Na medida em que fazem da propriedade privada, em sua figura ativa, sujeito, acabam fazendo, ao mesmo tempo, do homem, essência, e simultaneamente do homem enquanto não ser, ser, assim, mesmo a contradição da efetividade corresponde plenamente à essência contraditória que eles reconheceram como princípio. [...]. (MARX, 2010, p. 100).

Para Marx,

A doutrina fisiocrática do *Dr. Quesnay* constitui a transição do sistema mercantilista para Adam Smith. A *fisiocracia* é, de modo imediato, a dissolução *nacional-econômica* da propriedade feudal, mas, precisamente por isso, é, de modo imediato, a *transformação nacional-econômica*, a

recomposição (*Wiederherstellung*) da mesma, agora, com uma linguagem que se torna econômica, e não mais feudal. [...]. (MARX, 2010, p. 101).

Após um processo de análise rigorosa, Marx constata que somente a propriedade privada, a partir de seu surgimento, pode exercer o seu pleno domínio sobre o homem e tornar-se, na forma mais universal, um poder histórico-mundial.

Marx (2010) apresenta, no final do manuscrito (TRABALHO ESTRANHADO E PROPRIEDADE PRIVADA), sua preocupação com os seguintes problemas: 1) Determinar a essência universal da propriedade privada, tal como se constituiu enquanto resultado do trabalho estranhado, em sua relação com a propriedade verdadeiramente humana e social. 2) Admitimos o estranhamento do trabalho, com sua exteriorização, enquanto um *factum* e analisamos este fato. “Como, perguntamos agora, o *homem* chegou ao ponto de *exteriorizar*, de estranhar o seu *trabalho*? Como este estranhamento está fundado na essência do desenvolvimento humano?” (MARX, 2010, p. 89).

Por fim, Marx (2010) reconhece que já obtivemos muito para a solução do problema (colocado acima) quando transmutamos a questão sobre a origem da propriedade privada na questão sobre a relação do trabalho exteriorizado com a marcha do desenvolvimento da humanidade<sup>18</sup>. Pois, segundo Marx, ao falar sobre propriedade privada acredita-se estar se falando de uma coisa fora do homem. Quando se fala do trabalho, está se tratando, imediatamente, do próprio homem. Marx acredita que a esta disposição da questão já é a sua solução.

Assim, nesse sentido, ao concluir que o trabalhador ao se apropriar da natureza por meio de seu trabalho e que essa apropriação se torna um estranhamento para o trabalhador, a autoatividade como uma atividade para um outro e como atividade de um outro, a vitalidade como sacrifício da vida, a produção do objeto como perda do objeto para um poder estranho, para um homem estranho, Marx parte para examinar, mediante tais conclusões, agora, a relação deste homem estranho ao trabalho e ao trabalhador com o trabalhador, com o trabalho e o seu objeto.<sup>19</sup>

---

<sup>18</sup>. O materialismo histórico abre perspectivas pedagógicas completamente novas: desmascarar os interesses de classe que favorecem os erros da vida cheia de imaginação e representações; descobrir a contradição entre o que a vida cotidiana é realmente e o que cada julga de si próprio – contradição que reflete os conflitos reais da sociedade burguesa – mostrar aos homens uma saída da

Porém, antes, Marx (2010) apresenta três observações, a saber: 1) Que tudo o que aparece no trabalhador como atividade da exteriorização, o estranhamento, aparece no não trabalhador como estado da exteriorização, do estranhamento; 2) Que o comportamento efetivo, prático do trabalhador na produção e com o produto (como estado espiritual) aparece no não trabalhador que está diante dele como comportamento teórico; e 3) Que 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.

## **2.5 O trabalho e a emancipação humana universal: O comunismo na condição de suprassunção positiva da propriedade privada**

Após reconhecer que salário e propriedade privada<sup>20</sup> são idênticos, pois, para Marx, o salário é somente uma consequência necessária do estranhamento do trabalho, o pensador materialista deduz algumas consequências, entre elas, apresenta:

2) Da relação do trabalho estranhado com a propriedade privada depreende-se, além do mais, que a emancipação da sociedade da propriedade privada etc., da servidão, se manifesta na forma *política da emancipação dos trabalhadores*, não como se dissesse respeito somente à emancipação deles, mas porque na sua emancipação está encerrada a [emancipação] humana universal. Mas esta [última] está aí encerrada porque a opressão humana inteira está envolvida na relação do trabalhador com a produção, e todas as relações de servidão são apenas modificações e consequências dessa relação. (MARX, 2010, p. 88-89).

---

opressão da <<consciência errônea>> através da sua vinculação com a corrente revolucionária e progressista da história. (SUCHODOLSKI, 1976, p. 93).

<sup>19</sup>. [...] Marx mostrou, numa violenta polêmica filosófica, como a propriedade privada desumaniza os homens através da exploração da força de trabalho humano, como dá origem a um mundo estranho e inimigo do homem e lhe inocula a ilusão de que há de ser sempre um escravo do ambiente em que se encontra; impede-o de pensar que o homem pode e deve ser um criador consciente do seu próprio mundo, um criador de si mesmo. (SUCHODOLSKI, 1976, p. 24).

<sup>20</sup>. “A propriedade privada é a causa dessa forma degradante de trabalho. Contudo, ela é, simultaneamente seu produto. Não há dúvidas de que a exteriorização do trabalho produz propriedade; todavia, em virtude do estranhamento, essa propriedade torna-se privada, ou seja, externa, hostil, ao trabalhador e serve apenas para ratificar o poder do proprietário sobre o trabalho. Portanto, a propriedade privada, que para a economia política surge como a razão do trabalho, para Marx, ela é, simultaneamente, a causa e a consequência do estranhamento deste. [...]” (OLIVEIRA, 2009, p. 35).

Na passagem, apresentada acima, Marx argumenta que da relação do trabalho estranhado com a propriedade privada deduz-se que a emancipação da sociedade, fundamentada na propriedade privada, se manifesta na forma política da emancipação dos trabalhadores, pois segundo o pensador materialista, na emancipação dos trabalhadores está encerrada a emancipação humana universal. Marx esclarece, ainda, que a opressão humana inteira está envolvida na relação do trabalhador com a produção, logo, entendemos que no capitalismo tal relação não ocorre de maneira diferente, justificando, assim, a emancipação humana universal na forma política da emancipação dos trabalhadores<sup>21</sup>.

Ao iniciar a escrita do Manuscrito, a saber: [COMPLEMENTO AO CADERNO II, PÁGINA XXXIX] [PROPRIEDADE PRIVADA E COMUNISMO], Marx afirma, sem hesitação, que a oposição entre sem propriedade e propriedade deve ser concebida como a oposição entre o trabalho e o capital. Pois, o pensador materialista entende que,

---

<sup>21</sup>. Marx entende a partir de sua concepção de história, apresentada na primeira parte da obra, *A Ideologia Alemã* (1845-1846) que: 1) No desenvolvimento das forças produtivas advém uma fase em que surgem forças produtivas e meios de intercâmbio que, no marco das relações existentes, causam somente malefícios e não são mais forças de produção, mas forças de destruição (maquinaria e dinheiro) – e, ligada a isso, surge uma classe que tem de suportar todos os fardos da sociedade sem desfrutar de suas vantagens e que, expulsa da sociedade, é forçada à mais decidida oposição a todas as outras classes; uma classe que configura a maioria dos membros da sociedade e da qual emana a consciência da necessidade de uma revolução radical, a consciência comunista, que também pode se formar, naturalmente, entre as outras classes, graças à percepção da situação dessa classe; 2) que as condições sob as quais determinadas forças de produção podem ser utilizadas são as condições da dominação de uma determinada classe da sociedade, cujo poder social, derivado de sua riqueza, tem sua expressão prático-idealista na forma de Estado existente em cada caso; é essa a razão pela qual toda luta revolucionária dirige-se contra uma classe que até então dominou; 3) que em todas as revoluções anteriores a forma da atividade permaneceu intocada, e tratava-se apenas de instaurar uma outra forma de distribuição dessa atividade, uma nova distribuição do trabalho entre outras pessoas, enquanto a revolução comunista volta-se contra a forma da atividade existente até então, suprime o *trabalho* e supera [*aufhebt*] a dominação de todas as classes ao superar as próprias classes, pois essa revolução é realizada pela classe que, na sociedade, não é mais considerada como uma classe, não é reconhecida como tal, sendo já a expressão da dissolução de todas as classes, nacionalidades etc., no interior da sociedade atual e 4) que tanto para a criação em massa dessa consciência comunista quanto para o êxito da própria causa faz-se necessária uma transformação massiva dos homens, o que só se pode realizar por um movimento prático, por uma *revolução*; que a revolução, portanto, é necessária não apenas porque a classe dominante não pode ser derrubada de nenhuma outra forma, mas também porque somente com uma revolução a classe *que derruba* detém o poder de desembaraçar-se de toda a antiga imundície e de se tornar capaz de uma nova fundação da sociedade". (MARX; ENGELS, 2007, p. 41-42).

[...] o trabalho, a essência subjetiva da propriedade privada enquanto exclusão da propriedade, e o capital, o trabalho objetivo enquanto exclusão do trabalho, são a *propriedade privada* enquanto sua relação desenvolvida da contradição, e por isso uma relação enérgica que tende à solução. (MARX, 2010, p.103).

Em profundo diálogo com os economistas, Marx cita, por exemplo, as seguintes posições:

[...] A supressão do estranhamento-de-si faz o mesmo caminho que o estranhamento-de-si. Considera-se, primeiro, a *propriedade privada* só em seu aspecto objetivo – mas, ainda assim, o trabalho como a sua essência. A sua forma de existência é, portanto, o *capital*. Que deve ser suprimido “enquanto tal” (Proudhon). Ou o *modo particular* do trabalho – enquanto trabalho nivelado e por isso não livre – é apreendido como a fonte da *nocividade* da propriedade privada e da sua existência estranhada do homem – *Fourier*, que correspondentemente aos fisiocratas apreende mais uma vez o *trabalho da agricultura* pelo menos como o [trabalho] *por excelência*, ao passo que *Saint-Simon*, ao contrário, declara o *trabalho da indústria* como tal como a essência e pretende também a dominação *exclusiva* dos industriais e a melhoria da situação dos trabalhadores. [...]”. (MARX, 2010, p. 103).

Logo, percebe-se que, entre os estudiosos da economia nacional não existe um acordo, ou melhor, uma concordância de ideias, quando se trata da concepção de trabalho, pois, conforme Marx destaca, existem divergências entre seus pensadores.

Para Marx (2010), o comunismo é a expressão positiva da propriedade privada supressumida, acima de tudo a propriedade privada universal. Ao apreender esta relação em sua universalidade, ele é só uma generalização e aperfeiçoamento da mesma figura; como tal, mostra-se em figura duplicada: uma vez que o domínio da propriedade coisal é tão grande frente a ele que ele quer aniquilar tudo que não é capaz de ser possuído por todos como a propriedade privada.

Após apresentar, no primeiro momento, as falhas deste comunismo rude e irrefletido, a exemplo, a ideia da comunidade das mulheres e da negação da personalidade do homem, Marx mostra, no segundo momento, o verdadeiro comunismo.

Marx, então, esclarece que

Na relação com a *mulher* como *presa* e criada da volúpia comunitária está expressa a degradação infinita na qual o ser humano existe para si mesmo, pois o segredo desta relação tem a sua expressão *inequívoca*, decisiva, *evidente*, desvendada, na relação do *homem* com a *mulher* e no modo

como é apreendida a relação genérica *imediate, natural*. A relação imediata, natural, necessária, do homem com o homem é a *relação do homem com a mulher*. Nesta relação genérica *natural* a relação do homem com a natureza é imediatamente a sua relação com o homem, assim como a relação com o homem é imediatamente a sua relação com a natureza, a sua própria determinação *natural*. Nesta relação *fica sensivelmente claro*, portanto, e reduzido a um *factum* intuitivo, até que ponto a essência humana veio a ser para o homem natureza ou a natureza [veio a ser] a essência humana do homem. A partir desta relação, pode-se julgar, portanto, o completo nível de formação (*die ganze Bildungsstufe*) do homem. Do caráter desta relação segue-se até que ponto o *ser humano* veio a ser e se aprendeu como *ser genérico*, como *ser humano*; a relação do homem com a mulher é a relação *mais natural* do ser humano com o ser humano. Nessa relação se mostra também até que ponto o comportamento *natural* do ser humano se tornou *humano*, ou até que ponto a essência humana se tornou para ele essência *natural*, até que ponto a sua natureza humana tornou-se para ele *natureza*. Nesta relação também se mostra até que ponto a carência do ser humano se tornou carência *humana* para ele, portanto, até que ponto o *outro* ser humano como ser humano se tornou uma carência para ele, até que ponto ele, em sua existência mais individual, é ao mesmo tempo coletividade (*Gemeinwesen*). (MARX, 2010, p.104-105).

De acordo com Marx, a partir dessa relação imediata, natural, necessária do homem com o homem, que é também a relação do homem com a mulher, a relação do homem com a natureza, pode-se julgar o completo nível de formação do homem e até que ponto a existência mais individual do homem é, ao mesmo tempo coletividade, isto é, até que ponto o indivíduo (particular, singular e específico) se encontra na coletividade e até que ponto a coletividade se encontra no indivíduo.

Marx (2010) assegura que, nesta relação se mostra até que ponto o comportamento do ser humano, ou até que ponto a essência humana se tornou para ele essência natural, isto é, até que ponto a natureza humana tornou-se para ele natureza.

Marx (2010) assevera que a primeira supressão positiva da propriedade privada, o comunismo rude, é, portanto, apenas uma forma fenomênica da infâmia da propriedade privada que quer se assentar como a coletividade positiva.

Argumenta Marx:

2) O comunismo a) ainda de natureza política, democrático ou despótico; b) com supressão do Estado, mas simultaneamente ainda incompleto, sempre ainda com a essência afetada pela propriedade privada, ou seja, pelo estranhamento do ser humano. Em ambas as formas o comunismo já se sabe como reintegração ou retorno do homem a si, como supressão do estranhamento-de-si humano, mas enquanto ele não aprendeu ainda a essência positiva da propriedade privada e muito menos a natureza *humana* da carência, ele ainda continua embaraçado na mesma e por ela infectado.

Ele certamente aprendeu o seu conceito, mas ainda não a sua essência. (MARX, 2010, p. 105).

Explica, ainda, Marx:

3) O comunismo na condição de suprassunção (*Aufhebung*) positiva da propriedade privada, enquanto *estranhamento-de-si* (*Selbstentfremdung*) humano, e por isso enquanto *apropriação* efetiva da essência humana pelo e para o homem. Por isso, trata-se do retorno pleno, tornado consciente e interior a toda riqueza do desenvolvimento até aqui realizado, retorno do homem para si enquanto homem *social*, isto é, humano. Este comunismo é, enquanto naturalismo consumado = humanismo, e enquanto humanismo consumado = naturalismo. Ele é a verdadeira dissolução (*Auflösung*) do antagonismo do homem com a natureza e com o homem; a verdadeira resolução (*Autlösung*) do conflito entre existência e essência, entre objetivação e autoconfirmação (*Selbstbestätigung*), entre liberdade e necessidade (*Notwendigkeit*), entre indivíduo e gênero. É o enigma resolvido da história e se sabe como esta solução. (MARX, 2010, p. 105).

O comunismo, plenamente desenvolvido, enquanto *apropriação* efetiva da essência humana pelo e para o homem. O retorno pleno do homem ao próprio homem, portanto, nota – se que, para Marx, este homem não se trata de um homem particular e sim do homem social, isto é, um homem que não existe somente em si, mas que sua existência depende de uma relação com o outro e para outro.

Percebemos que, Marx nos mostra que é possível compreender o *estranhamento* da vida humana a partir da compreensão do movimento histórico da propriedade privada. Pois, para Marx (2010), a propriedade privada material, imediatamente sensível, é a expressão material-sensível da vida humana *estranhada*. Seu movimento – a produção e o consumo – é a manifestação sensível do movimento de toda a produção até aqui, quer dizer, realização ou efetivação do homem. Ainda, segundo o pensador materialista, “Religião, família, Estado, direito, moral, ciência, arte etc., são apenas formas *particulares* da produção e caem sob a sua lei geral”. (MARX, 2010, p.106).

Na passagem, abaixo, retirada do mesmo texto [COMPLEMENTO AO CADERNO II, PÁGINA XXXIX] [PROPRIEDADE PRIVADA E COMUNISMO], Marx afirma:

[...] A suprassunção (*Aufhebung*) positiva da *propriedade privada*, enquanto *apropriação* da vida humana é, por conseguinte, a suprassunção positiva de todo *estranhamento* (*Entfremdung*), portanto o retorno do homem da religião, família, Estado etc., à sua existência (*Dasein*) humana, isto é, *social*. O *estranhamento* religioso enquanto tal somente se manifesta na região da *consciência*, do interior humano, mas o *estranhamento* econômico

é o da *vida efetiva* – sua suprassunção abrange, por isso, ambos os lados. [...] (MARX, 2010, p.106).

É notório perceber que, para Marx, o homem em sua verdadeira existência, livre da propriedade privada e do trabalho estranhado, é o homem social, ou melhor, o homem que vive numa relação recíproca de reconhecimento com a sua espécie e ao mesmo tempo com o seu gênero.

Marx argumenta que o comunismo começa de imediato com o ateísmo, mas o ateísmo está, primeiramente, ainda muito longe de ser comunismo. Na oportunidade, apresenta a seguinte justificativa: “A filantropia do ateísmo é, por conseguinte, primeiramente apenas uma filantropia *filosófica* abstrata, a do comunismo de imediato [é] *real* e imediatamente distendida ao *efeito* (*Wirkung*).” (MARX, 2010, p.106).

Assim, conclui Marx (2010), vimos como, sob o pressuposto da propriedade privada positivamente suprassumida, o homem produz o homem, a si mesmo e ao outro homem; assim como produz o objeto, que é o acionamento imediato da sua individualidade e ao mesmo tempo a sua própria existência para outro homem, [para] a existência, e a existência deste para ele. Portanto, o caráter social é o caráter universal de todo o movimento; assim como a sociedade mesma produz o homem, assim ela é produzida por meio dele.

Marx assevera, de maneira explícita, que o homem é um ser social, melhor dizendo, na nossa compreensão, um ser formado pelo conjunto dos indivíduos particulares historicamente constituídos. Porém, é importante perceber, mais uma vez, que essa particularidade não anula o coletivo [o social], pois a particularidade está na coletividade, assim como a coletividade está na particularidade.

Portanto, nesse entendimento, nega-se toda a possibilidade de argumentos religiosos, sejam estes divinos ou diabólicos, para a explicação sobre a origem do homem, da sociedade e da natureza.

Nega-se também a possibilidade de argumentar em defesa do homem singular, formado sem articulação com o social, isto é, apartado da sociedade (dos laços humanos reais e concretos).

[...] 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 a 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, a verdadeira ressurreição da natureza, o naturalismo realizado do homem e o humanismo da natureza levado a efeito. (MARX, 2010, p.106-107).

Marx compreende o indivíduo<sup>22</sup> (homem) como um ser social, melhor explicando, a manifestação legítima de vida do indivíduo é uma externalização e confirmação da vida social, como fundamento da própria existência humana. Assim, o indivíduo jamais poderá ser entendido separado das relações sociais, apartado dos demais indivíduos, sem articulação com o outro, sem ligação com o tecido social.

Posto que também sou *cientificamente* ativo etc., uma atividade que raramente posso realizar em comunidade imediata com outros, então sou ativo *socialmente* porque [o sou] enquanto *homem*. Não apenas o material da minha atividade – como a própria língua na qual o pensador é ativo – me é dado como produto social, a minha *própria* existência é atividade social; por isso, o que faço a partir de mim, faço a partir de mim para a sociedade, e com a consciência de mim como um ser social.” (MARX, 2010, p. 107).

Segundo Marx (2010), a vida individual e a vida genérica não são diferentes, pois, como consciência genérica o homem confirma sua vida social real e apenas repete no pensar a sua existência efetiva, tal como, inversamente, o ser genérico se confirma na consciência, e é, em sua universalidade como ser pensante, para si.

Portanto, diz o pensador materialista:

O homem – por mais que seja, por isso, um indivíduo *particular*, e precisamente sua particularidade faz dele um indivíduo e uma coletividade efetivo-individual (*wirkliches individuelles Gemeinwesen*) – é, do mesmo modo, tanto a *totalidade*, a totalidade ideal, a existência subjetiva da sociedade pensada e sentida para si, assim como ele também é na efetividade, tanto como intuição e fruição efetiva da existência social, quanto como uma totalidade de externalização humana de vida. (MARX, 2010, p.108).

---

<sup>22</sup>. Além de ser objetivo, o homem é também um ser genérico. Marx usa o termo objetividade genérica (*Gattungsgegenständlichkeit*) para expressar a universalidade humana objetivada na realidade efetiva, ou seja, que o espírito humano, sua consciência, encontra-se nos objetos do mundo por ele trabalhados. Quer dizer: o homem não é apenas um mero elemento da natureza, ele agora é um ser para-si e para-os-outros, tendo em vista que os objetos trabalhados são usufruídos pelos demais indivíduos, criando, assim, um conjunto de relações sociais. Genericidade, portanto, significa sociabilidade humana, ou seja, é o homem em seu processo de humanidade, em seu vir-a-ser para si e para o outro mediante a efetivação dos objetos por ele produzidos. [...]”[...]”(OLIVEIRA, 2009, p. 35).

Para Marx, sem dúvida, pensar e ser, são diferentes, mas estão ao mesmo tempo em unidade mútua. Ou seja, no nosso entendimento, uma diferença que garante a unidade, logo, não existe uma contradição absoluta, pois, há uma relação recíproca entre ambos.

Segundo Marx, o homem deve se apropriar da essência omnilateral de uma maneira omnilateral, isto é, como homem total. Tal apropriação é impossível na sociedade capitalista, pois a própria estrutura dessa forma de sociedade produz homens deformados, embrutecidos, pobres (material e intelectual) sendo impossível uma apropriação omnilateral de toda a riqueza (subjéctiva e objectiva) produzidas socialmente.

Em forma de denúncia, Marx afirma que a propriedade privada nos fez tão estúpidos e unilaterais que um objeto somente é nosso se o temos, ou melhor, quando existe para nós como capital.

Marx diz: “O *lugar* de todos os sentidos físicos e espirituais passou a ser ocupado, portanto, pelo simples estranhamento de todos esses sentidos, pelo sentido do *ter*.” (MARX, 2010, p. 108).

Defende, então, Marx:

[...] A supressão da propriedade privada é, por conseguinte, a *emancipação* completa de todas as qualidades e sentidos humanos; mas ela é esta emancipação justamente pelo fato desses sentidos e propriedades terem se tornado *humanos*, tanto subjéctiva quanto objectivamente. O olho se tornou olho humano, da mesma forma como o seu objeto social, *humano*, proveniente do homem para o homem. Por isso, imediatamente em sua práxis, os *sentidos* se tornaram *teoréticos*. Relacionam-se com a *coisa* por querer a coisa, mas a coisa mesma é um comportamento *humano objectivo* consigo própria e com o homem, e vice-versa. Eu só posso, em termos práticos, relacionar-me humanamente com a coisa se a coisa se relaciona humanamente com o homem. A carência ou a fruição perderam, assim, a sua natureza *egoísta* e a natureza a sua mera *utilidade* (*Nützlichkeit*), na medida em que utilidade (*Nutzen*) se tornou utilidade *humana*. (MARX, 2010, p.109).

Segundo Marx, além dos sentidos imediatos, temos também os órgãos sociais, na forma da sociedade. Diz Marx (2010), nesse sentido, que a atividade em imediata sociedade com outros etc., tornou-se um órgão da minha externalização de vida e um modo de apropriação da vida humana. A partir dessa compreensão, o olho humano, ou melhor, o olho social frui de forma diferente em relação ao olho rude, não humano.

Ainda, de acordo com Marx, o homem se afirma no mundo objetivo no pensar e com todos os sentidos.

Por outro lado, subjetivamente apreendido: assim como a música a 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-engedrados. Pois não só os cinco sentidos, mas também os assim chamados sentidos espirituais, os sentidos práticos (vontade, amor, etc.), numa palavra o sentido *humano*, a humanidade dos sentidos, vem a ser primeiramente pela existência do *seu* objeto, pela natureza *humanizada*. (MARX, 2010, p.110).

Percebemos, então, a partir da exposição supracitada, que de acordo com Marx, os sentidos do homem social são diferentes dos sentidos do homem não social e que os sentidos sociais humanos foram apreendidos ao longo da história da humanidade, logo, mais uma vez, toda ideia de criação religiosa é descartada da presente análise.

[...] O *sentido* constrangido à carência prática rude também tem apenas um sentido *tacanho*. Para o homem faminto não existe a forma humana da comida, mas somente a sua existência abstrata como alimento; poderia ela justamente existir muito bem na forma mais rudimentar, e não há como dizer em que esta atividade de se alimentar se distingue da atividade *animal* de alimentar-se. O homem carente, cheio de preocupações, não tem nenhum *sentido* para o mais belo espetáculo; o comerciante de minerais vê apenas o valor mercantil, mas não a beleza e a natureza peculiar do mineral; ele não tem sentido mineralógico algum; portanto, a objetivação da essência humana, tanto do ponto de vista teórico, é necessária tanto para fazer *humanos* os *sentidos* do homem quanto para criar *sentido humano* correspondente à riqueza inteira do ser humano e natural. (MARX, 2010, p.110).

Na sociedade capitalista o homem (trabalhador assalariado) existe somente para viver em função do trabalho (emprego). Ao vender sua força de trabalho, este recebe um salário que lhe garante a realização da compra de mercadorias. Ao comprar mercadorias, este homem assegura sua vida meramente física e biológica,

pois não é um pressuposto do modo capitalista de produção a socialização igualitária das riquezas. Uma vez que este modo de produção é baseado no caráter privado de produção de mercadorias, logo, entendemos que a distribuição também ocorre em caráter privado, ou seja, ao trabalhador só lhe é dado somente o indispensável para sua existência como trabalhador.

Para Marx,

Assim como pelo movimento da *propriedade privada* e da sua riqueza, assim como da sua miséria – ou da riqueza e miséria materiais e espirituais – a sociedade que vem a ser encontra todo o material para esta *formação*, *assim* também a sociedade que *veio a ser* produz o homem nesta total riqueza da sua essência, o homem *plenamente rico e profundo* enquanto sua permanente efetividade. (MARX, 2010, p. 111).

Logo, Marx entende que a solução das oposições teóricas do mundo, a exemplo, subjetivismo e objetivismo, espiritualismo e materialismo, atividade e sofrimento, perdem a sua oposição apenas no estado social, no campo prático. Pois, diz Marx: “a própria solução das oposições teóricas só é possível de um modo prático, só pela energia prática do homem”. (MARX, 2010, p. 111). Ainda, a título de crítica à filosofia especulativa, para Marx, a solução dessas oposições de maneira alguma é apenas uma tarefa do conhecimento, mas uma efetiva tarefa vital que a filosofia não pôde resolver, uma vez que adotou apenas como tarefa teórica.

Segundo Marx,

Vê-se como o lugar da *riqueza* e da *miséria* nacional-econômicas é ocupado pelo *homem rico* e pela necessidade (*Bedürfnis*) *humana* rica. O homem *rico* é simultaneamente o homem *carente* de uma totalidade de manifestação humana de vida. O homem, no qual a sua efetivação própria existe como necessidade (*Notwendigkeit*) interior, como falta (*Not*). Não só a *riqueza*, mas também a *pobreza* do homem consegue na mesma medida – sob o pressuposto do socialismo – uma significação *humana* e, portanto, social. Ela é o elo passivo que deixa sentir ao homem a maior riqueza, o *outro* homem como necessidade (*Bedürfnis*). A dominação da essência objetiva em mim, a irrupção sensível da minha atividade essencial é a paixão, que com isto se torna a *atividade* da minha essência. (MARX, 2010, p. 112-113).

Portanto, Marx também compreende e vai além, citando uma passagem de Aristóteles, em que a pergunta por um ser estranho, por um ser acima da natureza e do homem, a fim de saber sobre a origem do próprio homem e da própria natureza é uma pergunta oriunda de um produto da abstração.

Esclarece, então, Marx:

Mas, na medida em que, para o homem socialista, *toda a assim denominada história mundial* nada mais é do que o engendramento do homem mediante o trabalho humano, enquanto o vir a ser da natureza para o homem, então ele tem, portanto, a prova intuitiva, irresistível, do seu *nascimento* por meio de si mesmo, do seu *processo de geração*. Na medida em que a *essencialidade (Wesenhaftigkeit)* do ser humano e da natureza se tornou prática, sensivelmente intuível; na medida em que o homem [se tornou prática, sensivelmente intuível] para o homem enquanto existência da natureza e a natureza para o homem enquanto existência do homem, a pergunta por um ser *estranho*, por um ser acima da natureza e do homem – uma pergunta que contém a confissão da inessencialidade da natureza e do homem – tornou-se praticamente impossível. O *ateísmo*, enquanto rejeição (*Leugnung*) dessa inessencialidade, não tem mais sentido algum, pois o ateísmo é uma *negação (Negation)* de Deus e assenta, por intermédio dessa negação, a *existência do homem*; mas o socialismo enquanto socialismo não carece mais de uma tal mediação; ele começa a partir da *consciência teórica e praticamente sensível* do homem e da natureza como [consciência] do *ser*. Ele é a *consciência de si positiva* do homem não mais mediado pela superação da religião, assim como a *vida efetiva* é a efetividade positiva do homem não mais mediada pela suprassunção da propriedade privada, o *comunismo*. O comunismo é a posição como negação da negação, e por isso o momento *efetivo* necessário da emancipação e da recuperação humanas para o próximo desenvolvimento histórico. O *comunismo* é a figura necessária e o princípio enérgico do futuro próximo, mas o comunismo não é, como tal, o termo do desenvolvimento humano – a figura da sociedade humana”. (MARX, 2010, p. 114).

Portanto, encontramos até este momento, as principais categorias necessárias e, principalmente, quatro pressupostos importantes, a saber: 1) A crítica de Marx a economia nacional, principalmente, a propriedade privada; 2) O conceito de trabalho estranhado, elaborado por Marx, a partir da análise de um fato nacional-econômico, do estranhamento do trabalhador e de sua produção; 3) A crítica de Marx a sociedade capitalista e, por último, 4) A afirmação de Marx de que o homem é um ser genérico, para compreender e explicitar a concepção de educação em Marx de 1844 a 1848 que será examinada no próximo capítulo desta dissertação, a partir das obras: *Manuscritos econômico-filosóficos (1844)*, *A Ideologia Alemã (1845-1846)*, *Teses sobre Feuerbach (1845)* e *Manifesto Comunista (1848)*.

### **3 A TEMÁTICA DA EDUCAÇÃO NAS PRIMEIRAS OBRAS DE MARX: UM ESTUDO DE 1844 A 1848**

O presente capítulo tem como propósito desenvolver os pressupostos apresentados no capítulo anterior para tentar compreender a concepção de educação em Marx de 1844 a 1848. O objetivo é, então, explicitar no presente estudo a fundamentação da concepção de educação para Karl Marx para, posteriormente, demonstrar a interconexão, necessária, com a categoria trabalho na formação do ser social.

#### **3.1 Elementos para a compreensão da educação em Marx: de 1844 a 1848**

Marx não elaborou um tratado específico e rigoroso sobre a temática da educação<sup>23</sup>, porém, é notório, no conjunto de suas obras, a preocupação dispensada por esse grande pensador materialista sobre o ensino, a educação e a formação humana em geral. Aqui, nesta seção, desenvolveremos os pressupostos já encontrados e apontados no capítulo anterior para a compreensão da concepção de educação em Marx, durante o período de 1844 a 1848.

Para começar, entendemos que Marx não possui preocupações com formulações abstratas, isto é, com devaneios ou formulações que são possíveis somente no campo da imaginação. Marx parte do real, do concreto, das contradições, do existente, logo, parte de homens reais, vivos, que respiram e que estão em relação com outros homens também reais e concretos com os pés bem firmes na terra e numa relação direta com a natureza.

---

<sup>23</sup>. Concordamos com Lombardi (2011), “Marx e Engels nunca escreveram um texto – folheto, livro ou artigo – dedicado expressamente ao tema de ensino e educação. Suas referências sobre estas questões aparecem separadas ao longo de sua obra, tanto nos escritos de sua juventude como nos de sua maturidade, tanto nos *Manuscritos* como em o *Capital*. A partir de sua produção não é possível “levantar” um sistema pedagógico ou educativo completo e elaborado”. (LOMBARDI, 2011, p. 6). Porém, afirmamos que é possível a partir das obras de Marx e Engels colaborar com o debate no campo educacional, pois as passagens ao longo das obras em articulação com as categorias que formam o pensamento desses autores revelam uma preocupação com o desenvolvimento pleno das capacidades humanas, com a criação de uma sociedade engendrada pelo homem e para o homem. Tal forma de sociedade não se apresenta na sociedade capitalista moderna. Nesta, o trabalhador se torna também uma mercadoria, o valor do trabalhador aumenta ou diminui na medida em que aumenta ou diminui a procura pelo trabalhador com a finalidade de fazer uso de sua força de trabalho. Pois, nesta forma de organização social, de acordo com Marx, “O trabalhador se torna tanto mais pobre quanto mais riqueza produz, quanto mais a sua produção aumenta em poder e extensão.

Assim, defendemos que tal compreensão é de muita importância para entender os conceitos e as categorias que formam o pensamento de Marx, principalmente, a concepção de educação que tentaremos apresentar.

No que se refere à concepção de educação em Marx<sup>24</sup>, percebe-se que, as formulações acerca deste campo de estudo estão diretamente articuladas com a severa crítica de Marx ao modo de produção capitalista, portanto, não há sentido pensar a educação em Marx de forma abstrata, isto é, idealizada, sem articulação com as contradições do real, ou melhor, como um conceito independente do objeto.

Assim, a visão de Marx sobre educação, nesta dissertação, deve ser entendida observando o contexto histórico do século XIX, em especial, a partir dos pressupostos já mencionados no primeiro capítulo desta pesquisa, a saber: 1ª) A crítica de Marx a economia nacional, principalmente, a propriedade privada; 2ª) O conceito de trabalho estranhado, elaborado por Marx, a partir da análise de um fato nacional-econômico, do estranhamento do trabalhador e de sua produção; 3ª) A crítica de Marx a sociedade capitalista e 4ª) A afirmação de Marx de que o homem é um ser genérico. Nesse sentido, tais pressupostos nortearão nosso entendimento sobre a concepção de educação em Marx que se encontra de maneira implícita nas obras em estudos.

---

O trabalhador se torna uma mercadoria tão mais barata quanto mais mercadoria 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 geral.” (MARX, 2010, p. 80).

Ainda, de acordo com Suchodolski (1976), Marx e Engels “[...] Embora não se tivessem ocupado diretamente da pedagogia e apenas relativa e fragmentada falassem e escrevessem acerca dos problemas da formação e educação, tem uma importância decisiva na história do pensamento pedagógico como criadores de uma nova concepção da cultura e da história, da sociedade e do homem. Esta concepção constitui um ponto de partida não só para a crítica principal dos fundamentos da política cultural burguesa e da sua pedagogia, mas também para os princípios da pedagogia socialista.” (SUCHODOLSKI, 1976, p. 10).

<sup>24</sup>. “A crítica à ordem social constituída e à sua classe dominante, a convicção de que a tarefa do pensamento humano consiste em desmascarar o mundo burguês e cooperar com a revolução que se anuncia e devolve a dignidade humana, tudo isso representa uma parte da luta política de Marx. [...]” (SUCHODOLSKI, 1976, p. 21). Nesse sentido, afirma Suchodolski (1976), que Marx observou o mundo com os olhos de homem social e determinou que o mundo não é absolutamente racional e não se subordina aos ideais humanos objetivos; muita luta é necessária para realizar tudo o que moral e historicamente é correto.

Portanto, defendemos que durante o período de 1844 a 1848, a partir dos estudos das obras, a saber: *Manuscritos econômico-filosóficos (1844)*, *A Ideologia Alemã (1845-1846)*, *Teses sobre Feuerbach (1845)* e *Manifesto Comunista (1848)*, Marx entende a educação como um processo de desenvolvimento das capacidades físicas, intelectuais e moral do ser humano em geral, visando à harmonia social entre o indivíduo e a coletividade, uma educação de desenvolvimento e aperfeiçoamento de todas as capacidades humanas, ou seja, uma educação humana de caráter universal. É importante, destacar, ainda que, não se trata de uma educação meramente formal sem articulação com as relações sociais, pois, no decorrer deste capítulo explicitaremos que a educação, para Marx, tem sua base nas relações sociais, ou melhor, que é indissociável da sociedade, pois, constitui-se social e historicamente em articulação com a categoria trabalho, na acepção de atividade constitutiva e formativa do ser social.

Assim, analisaremos, agora, os pressupostos encontrados no primeiro capítulo para a compreensão da concepção de educação em Marx durante o período de 1844 a 1848.

### **3.2 Crítica a economia nacional e a propriedade privada<sup>25</sup>**

Em profundo debate com os economistas (Jean Baptiste Say (1767-1832), Jean Charles Léonard Simonde de Sismondi (1773-1842), Frédéric Skarbek (1792-1866), Adam Smith (1723-1790), David Ricardo (1772-1823), etc.) da economia nacional, Marx apresenta sua crítica contra esses teóricos que buscavam fundamentar o modo capitalista de produção.

---

<sup>25</sup>. Segundo Marx e Engels, “A primeira forma de propriedade, tanto no mundo antigo como na Idade Média, é a propriedade tribal, condicionada entre os romanos principalmente pela guerra e entre os germanos pela pecuária. Entre os povos antigos, porque numa mesma cidade coabitavam muitas tribos, a propriedade tribal aparece como propriedade do Estado e o direito do indivíduo sobre ela como simples *possessio*, que, todavia, se limita, assim como a propriedade tribal em geral, tão somente à propriedade da terra. A propriedade privada propriamente dita começa, tanto entre os antigos como entre os povos modernos, com a propriedade mobiliária – (escravidão e comunidade) (*dominium ex jure Quiritium*). Entre os povos originados da Idade Média, a propriedade tribal desenvolve-se passando por diferentes fases – propriedade feudal da terra, propriedade mobiliária corporativa, capital manufatureiro – até chegar ao capital moderno, condicionado pela grande indústria e pela concorrência universal, quer dizer, até chegar à propriedade privada pura, que se despiu de toda aparência de comunidade e suprimiu toda influência do Estado sobre o desenvolvimento da propriedade. A essa propriedade privada moderna corresponde o Estado moderno, que, comprado progressivamente pelos proprietários privados por meio dos impostos, cai plenamente sob o domínio destes pelo sistema de dívida pública, e cuja existência, tal como se



Em que consiste, então, a crítica de Marx contra os pressupostos da economia nacional? Qual a sua relação com a educação?

No [PREFÁCIO (DO CADERNO III) / XXXIX / PREFÁCIO] dos *Manuscritos econômico-filosóficos* (1844) diz Marx:

Ao leitor familiarizado com a economia nacional não preciso assegurar que meus resultados foram obtidos mediante uma análise inteiramente empírica, fundada num meticuloso estudo crítico da economia nacional. É óbvio que utilizei, além dos socialistas franceses e ingleses, também trabalhos socialistas alemães. No entanto, os trabalhos alemães plenos de conteúdo (*Inhaltsvollen*) e *originais* nesta ciência reduzem-se – fora os escritos de Weitling – aos estudos publicados por Hess nas “*Vinte e uma folhas de impressão*” (*Einundzwanzig Bogen*) e aos “*Umrisse zur Kritik der National ökonomie*”, de Engels, publicados nos “*Anais franco-alemães*”, nos quais eu indicara igualmente, de modo bem geral, os primeiros elementos do presente trabalho.” (MARX, 2010, p.20).

Mais uma vez, é importante assegurar que, Marx não parte do nada, a formulação da sua crítica contra a economia nacional é uma análise inteiramente empírica, ou seja, um estudo meticuloso do processo da vida real, pois, ao verificar que a economia nacional parte do fato dado e acabado da propriedade privada, sem apresentar uma explicação satisfatória para o mesmo, Marx inicia um profundo debate teórico com os pensadores citados a fim de provar as contradições existentes entre suas leis e teorias (formulações arbitrárias) e a vida real, material e concreta dos homens.

Marx (2010) assevera que a economia nacional percebe o processo material da propriedade privada, que passa, na realidade, por fórmulas gerais, abstratas, que passam a valer como leis para ela. A economia nacional não concebe estas leis, isto é, não mostra como têm origem na essência da propriedade privada. Ainda, de acordo com Marx, a economia nacional não apresenta nenhum esclarecimento no que diz respeito ao fundamento da divisão entre trabalho e capital, entre capital e terra.

---

manifesta na alta e na baixa dos papéis estatais na bolsa, tornou-se inteiramente dependente do crédito comercial que lhe é concedido pelos proprietários privados, os burgueses. A burguesia, por ser uma *classe*, não mais um *estamento*, é forçada a organizar-se nacionalmente, e não mais localmente, e a dar a seu interesse médio uma forma geral. [...]. (MARX; ENGELS, 2007, p.74).

Assim, diante do exposto, em tom bastante crítico, diz Marx: “Não nos desloquemos, como [faz] o economista nacional quando quer esclarecer [algo], a um estado primitivo imaginário.” (MARX, 2010, p. 80). Pois, para Marx, um estado primitivo imaginário nada explica.

Durante seu processo de análise empírica, Marx afirma, sem hesitação: “Nós partimos de um fato nacional-econômico, *presente*.” (MARX, 2010, p.80).

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 geral.” (MARX, 2010, p.80).

A passagem, acima, mostra, em caráter de denúncia, as contradições existentes nessa organização social, baseada no modo capitalista de produção. Uma forma societária onde as mercadorias são mais valorizadas do que o próprio homem.

Ao denunciar essa forma de trabalho, nociva ao ser humano, pois, na sociedade capitalista, segundo Marx, o trabalho não produz somente mercadorias, ele produz a si mesmo e ao trabalhador como uma mercadoria, na medida em que produz de fato mercadorias em geral. Ou seja, o próprio trabalhador se torna uma mercadoria, perdendo, então, suas qualidades humanas, deixando de viver no mundo verdadeiro dos homens para viver num mundo das mercadorias, em outras palavras, um mundo com mercadorias personificadas e homens coisificados. Assim, entendemos que, a crítica à economia nacional e, principalmente, a propriedade privada é muito importante para entender a concepção de educação em Marx, pois, aqui, percebe-se a preocupação desse pensador, materialista, ao denunciar a valorização do mundo das mercadorias em detrimento do mundo dos homens. Portanto, entendemos que, na sociedade capitalista, o homem é levado a condição de mercadoria e a mercadoria é levada a uma condição superior ao homem, pois esta a domina no campo das relações sociais. Ao formular essa crítica, entende-se que, Marx está preocupado com um mundo criado pelo e para os homens. Mas, o que é o homem para Marx? Quais as suas determinações? Tendo como pressuposto esse caráter humanizador do trabalho (atividade fundante de

determinação do ser social), qual a relação com a educação? Tais perguntas serão respondidas no 3º capítulo desta dissertação.

Retomando, então, a primeira crítica, no [CADERNO II (PARTE CONSERVADA)] [A RELAÇÃO DA PROPRIEDADE PRIVADA] dos *Manuscritos econômico-filosóficos* (1844), Marx (2010) afirma, com muita segurança, que na sociedade capitalista, o trabalhador tem a infelicidade de ser um capital vivo e, portanto, carente, que, a cada momento em que não trabalha, perde seus juros e, com isso, sua existência. Assim, diz Marx:

[...] Como capital, o valor do trabalhador aumenta no sentido da procura e da oferta e, também *fisicamente*, a sua *existência (Dasein)*, a sua *vida*, se torna e é sabida como oferta de *mercadoria*, tal como qualquer outra mercadoria. O trabalhador produz o capital; o capital produz o trabalhador. O trabalhador [produz], portanto, a si mesmo, e o homem enquanto *trabalhador*, enquanto *mercadoria*, é o produto do movimento total. O homem nada mais é do que *trabalhador* e, como trabalhador, suas propriedades humanas o são apenas na medida em que o são para o capital, que lhe é *estranho*. Mas porque ambos, capital e trabalho, são estranhos entre si e estão, por conseguinte, em uma relação indiferente, exterior e acidental, esta estranheza (*Fremdheit*) tem de aparecer como [algo] efetivo (*wirklich*). Tão logo aconteça ao capital – ocorrência necessária ou arbitrária – não mais existir para o trabalhador, o trabalhador mesmo não é mais para si; ele não tem *nenhum* trabalho e, por causa disso, *nenhum* salário. E, aí, ele tem existência (*Dasein*) *não enquanto homem, mas enquanto trabalhador*, podendo deixar-se enterrar, morrer de fome etc. O trabalhador só é, enquanto trabalhador, assim que é *para si* como capital, e só é, como capital, assim que um *capital é para ele*. A existência (*Dasein*) do capital é a *sua* existência, sua *vida*, tal como determina o conteúdo da sua vida de um modo indiferente a ele. A economia nacional não conhece, por conseguinte, o trabalhador desocupado, o homem que trabalha (*Arbeitsmenschen*), na medida em que ele se encontra fora da relação do trabalho. O homem que trabalha (*Arbeitsmensch*), o ladrão, o vigarista, o mendigo, o desempregado, o faminto, o miserável e criminoso, são figuras (*Gestalten*) que não existem *para ela*, mas só para outros olhos, para os do médico, do juiz, do cozeiro, do administrador da miséria, fantasmas [situados] fora de domínio. As carências do trabalhador são assim, para ela, apenas a *necessidade (Bedurfnis)* de conservá-lo *durante o trabalho*, a fim de que a *raça dos trabalhadores não desapareça*. O salário possui, por conseguinte, exatamente o mesmo significado de *conservação (Unterhaltung)* na *manutenção (Standerhaltung)* de qualquer outro instrumento produtivo, tal qual o *consumo do capital* em geral, de modo a poder reproduzir-se com juros. Como o óleo que se põe na roda para mantê-la em movimento. O salário pertence, pois, aos *custos* obrigatórios do capital e do capitalista e não deve ultrapassar a necessidade desta obrigação. [...]. (MARX, 2010, p. 91-92).

Nesta sociedade do trabalho estranhando, o trabalhador só é visto como trabalhador na medida em que ele está numa relação direta com o capital, ou melhor, quando o trabalhador está empregado e recebe um salário para sobreviver

(garantir a sua dupla sobrevivência como sujeito físico e como trabalhador). A vida do homem (trabalhador), nessa forma de sociedade, para poder existir depende, exclusivamente, do capitalista, pois o homem fora da relação do trabalho (emprego), simplesmente, não existe, uma vez que não recebe salário e, portanto, não possui dinheiro para comprar mercadorias. Logo, nesse sentido, conclui-se que, 1) se o homem (trabalhador) possui trabalho (emprego), então, vive, pois, recebe salário; 2) se o homem (trabalhador) não possui trabalho (emprego), então, perece, pois, não recebe salário.

Na primeira parte da obra, a saber: *A Ideologia Alemã* (1845-1846), [Rascunhos das páginas 36 a 72, faltando o intervalo entre as páginas 36 e 39. Originalmente concebido como parte de *São Max. Novo testamento. A sociedade como sociedade burguesa.*], Marx afirma:

A grande indústria, apesar desses meios protecionistas, universalizou a concorrência (ela é a liberdade prática de comércio, a tarifa protecionista é nela somente um paliativo, uma arma de defesa *na* liberdade de comércio), criou os meios de comunicação e o moderno mercado mundial, submeteu a si o comércio, transformou todo capital em capital industrial e gerou, com isso, a rápida circulação (o desenvolvimento do sistema monetário) e a centralização dos capitais. Criou pela primeira vez a história mundial, ao tornar toda nação civilizada e cada indivíduo dentro dela dependentes do mundo inteiro para a satisfação de suas necessidades, e suprimiu o anterior caráter exclusivista e natural das nações singulares. Subsumiu a ciência natural ao capital e tomou da divisão do trabalho a sua última aparência de naturalidade. Destruiu, em geral, a naturalidade, na medida em que isso é possível no interior do trabalho, e dissolveu todas as relações naturais em relações monetárias. No lugar das cidades formadas naturalmente, criou as grandes cidades industriais modernas, nascidas da noite para o dia. Destruiu, onde quer que tenha penetrado, o artesanato e, em geral, todos os estágios anteriores da indústria. Completou a vitória [da cidade]de comercial sobre o campo. Seu [pressuposto] é o sistema automático. [Ela] produziu uma massa de forças produtivas para a qual a propriedade privada tornou-se um empecilho, tanto quanto o fora a corporação para a manufatura e o pequeno empreendimento rural para o artesanato que progredia. Essas forças produtivas, sob o regime da propriedade privada, obtêm apenas um desenvolvimento unilateral, convertem-se para a maioria em forças destrutivas e uma grande quantidade dessas forças não consegue alcançar a menor utilização na propriedade privada. A grande indústria, em geral, criou por toda parte as mesmas relações entre as classes da sociedade e suprimiu por meio disso a particularidade das diversas nacionalidades. E finalmente, enquanto a burguesia de cada nação conserva ainda interesses nacionais à parte, a grande indústria criou uma classe que tem em todas as nações o mesmo interesse e na qual toda nacionalidade já está destruída; uma classe que, de fato, está livre de todo o mundo antigo e, ao mesmo tempo, com ele se defronta. A grande indústria torna insuportável para o trabalhador não apenas a relação com o capitalista, mas sim o próprio trabalho. (MARX; ENGELS, 2007, p. 61).

Reconhecendo o movimento revolucionário da grande indústria, realizado pela burguesia, Marx (2010), na citação acima, afirma, sem hesitação, que essas forças produtivas, sob o regime da propriedade privada, obtêm apenas um desenvolvimento unilateral, convertem-se para a maioria em forças destrutivas e uma grande quantidade dessas forças não consegue alcançar a menor utilização na propriedade privada, ou melhor, a grande maioria passa a viver sem propriedade privada, constituindo-se, assim, a classe dos proletários, que vivem em condições degradantes e desumanas, conforme denuncia Marx em outras passagens de suas obras. É importante destacar, ainda, que a grande indústria torna insuportável não somente a relação do trabalhador com o capitalista, mas a própria relação do trabalhador com o trabalho que passa a se configurar como algo hostil, nocivo, e estranho, ou melhor, atividade imposta, de tal forma que o trabalhador não se reconhece na sua própria atividade.

Ainda, no mesmo escrito, Marx e Engels afirmam:

Na grande indústria e na concorrência o conjunto de condições de existência, de condicionamentos e limitações individuais está fundido nas duas formas mais simples: propriedade privada e trabalho. Com o dinheiro, toda forma de intercâmbio e o próprio intercâmbio são postos para os indivíduos como algo accidental. Portanto, no próprio dinheiro já está presente o fato de que todo o intercâmbio anterior era somente intercâmbio de indivíduos sob determinadas condições, e não de indivíduos enquanto indivíduos. Essas condições encontram-se reduzidas a duas: trabalho acumulado ou propriedade privada e trabalho real. Desaparecendo ambas ou uma delas, interrompe-se o intercâmbio. Os próprios economistas modernos, por exemplo Sismondi, Cherbuliez etc., opõem a *association des individus* à *association des capitaux*. Por outro lado, os indivíduos mesmos estão completamente subsumidos à divisão do trabalho e, por isso, são conduzidos à mais completa dependência de uns em relação aos outros. Na medida em que, no interior do trabalho, a propriedade privada se defronta com o trabalho, ela se desenvolve a partir da necessidade da acumulação e, de início, ainda conserva bastante a forma da comunidade; porém, em seu desenvolvimento ulterior, ela se aproxima cada vez mais da forma moderna da propriedade privada. Por meio da divisão do trabalho, já está dada desde o princípio a divisão das *condições* de trabalho, das ferramentas e dos materiais, o que gera a fragmentação do capital acumulado em diversos proprietários e, com isso, a fragmentação entre capital e trabalho, assim como as diferentes formas de propriedade. Quanto mais se desenvolve a divisão do trabalho e a acumulação aumenta, tanto mais aguda se torna essa fragmentação. O próprio trabalho só pode subsistir sob o pressuposto dessa fragmentação. (MARX; ENGELS, 2007, p. 71-72).

Percebe-se, por meio, da exposição acima, o forte posicionamento de Marx ao apresentar a nítida relação, porém, obscura para a economia nacional, entre a

propriedade privada e o trabalho, que apesar de opostos estão numa relação de reciprocidade, pois não existe capitalismo sem propriedade privada assim como não existe sem trabalho (emprego) assalariado.

Na passagem abaixo, retirada também da primeira parte da obra *A Ideologia Alemã* (1845-1846), em [Relação do Estado e do direito com a propriedade - I. Feuerbach (Introdução) - 1. A ideologia em geral, em especial a filosofia alemã, (Junho de 1846) - 1. A ideologia em geral, em especial a filosofia alemã, Marx e Engels asseveram:

O modo pelo qual os homens produzem seus meios de vida depende, antes de tudo, da própria constituição dos meios de vida já encontrados 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 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 com o *modo como* produzem. O que os indivíduos são, portanto, depende das condições materiais de sua produção. (MARX; ENGELS, 2007, p.87).

Marx e Engels chamam atenção para as condições existentes que antecipam o modo de produção que os indivíduos devem apreender para reprodução da sua própria vida. Asseguram, ainda que, esse modo de produção é muito mais do que a garantia da reprodução da existência física dos indivíduos, pois, “ele é, muito mais, uma forma determinada de exteriorizar sua vida, um determinado modo de vida desses indivíduos.” (MARX; ENGELS, 2007, p. 87). Ou seja, a forma como os indivíduos exteriorizam sua vida, mostra o que eles (indivíduos) são. Portanto, percebe-se que existe uma relação inevitável entre a vida do indivíduo e o modo de produção, de tal forma que, para Marx e Engels, o que os indivíduos são depende das condições materiais de produção.

Segundo Marx e Engels (2007), essa produção aparece, no primeiro momento, com o aumento da população. Aqui, ela própria pressupõe, por sua vez, um intercâmbio entre os indivíduos. A forma desse intercâmbio é, novamente, condicionada pela produção.

Já no *Manifesto Comunista* (1848), um documento, especialmente político, primeira parte: I – Burgueses e Proletários, Marx e Engels afirmam:

Todas as classes que no passado conquistaram o poder trataram de consolidar a situação adquirida submetendo toda a sociedade às suas condições de apropriação. Os proletários não podem apoderar-se das forças produtivas sociais senão abolindo o modo de apropriação existente até hoje. Os proletários nada têm de seu a salvaguardar; sua missão é destruir todas as garantias e seguranças da propriedade privada até aqui existentes.” (MARX; ENGELS, 2005, p. 50).

Praticamente, 04 (quatro) anos separam os *Manuscritos econômico-filosóficos* (1844) do *Manifesto Comunista* (1848), porém, nota-se que, a crítica de Marx contra economia nacional e, principalmente, contra a propriedade privada, permanece muito forte nos textos em estudo e farão parte do conjunto das obras deste pensador materialista até 14 de março de 1883, ano em que Marx, deprimido e muito enfermo, com dificuldades respiratórias, morre em Londres.

Nesta outra passagem, retirada também do *Manifesto Comunista* (1848), Marx e Engels explicam:

Todas as sociedades anteriores, como vimos, se basearam no antagonismo entre classes opressoras e classes oprimidas. Mas para oprimir uma classe é preciso poder garantir-lhe condições tais que lhe permitam pelo menos uma existência servil. O servo, em plena servidão, conseguiu tornar-se membro da comuna, da mesma forma que o pequeno burguês, sob o jugo do absolutismo feudal, elevou-se a categoria de burguês. O operário moderno, pelo contrário, longe de se elevar com o progresso da indústria, desce cada vez mais, caindo abaixo das condições de sua própria classe. O trabalhador torna-se um indigente e o pauperismo cresce ainda mais rapidamente do que a população e a riqueza. Fica assim evidente que a burguesia é incapaz de continuar desempenhando o papel de classe dominante e de impor à sociedade, como lei suprema, as condições de existência de sua classe. [...]. (MARX; ENGELS, 2005, p. 50).

Neste documento político, Marx e Engels apresentam, com riqueza de detalhes, a condição da situação do trabalhador na sociedade do capital, uma sociedade totalmente nociva ao desenvolvimento pleno do ser humano, pois tal forma de sociedade é fundamentada na propriedade privada e no trabalho (estranhado) que originam as piores desigualdades entre os homens. O homem simplesmente não existe nesta forma de organização social, somente o homem trabalhador, ou melhor, o homem que possui um contrato de trabalho (emprego) com o capitalista. Assim, Marx e Engels (2005), na citação acima, afirmam que o trabalhador torna-se um indigente e o pauperismo cresce ainda mais rapidamente do que a população e a riqueza.

Ao perceber que a burguesia, na sociedade capitalista, é incapaz de continuar desempenhando o papel de classe dominante e de impor à sociedade as condições de existências de sua classe, Marx e Engels partem em defesa da revolução comunista como vindicação da vida verdadeiramente humana. Nesse sentido, na segunda parte do *Manifesto Comunista (1848)*, II – Proletários e comunistas, Marx e Engels (2005) afirmam que a revolução comunista é a ruptura mais radical com as relações tradicionais de propriedade.

Portanto, ao defender uma revolução comunista como vindicação de uma verdadeira vida humana, Marx e Engels refutam a sociedade capitalista e, ao mesmo tempo, partem em defesa de uma sociedade onde “*Em lugar da antiga sociedade burguesa, com suas classes e antagonismos de classes, surge uma associação na qual o livre desenvolvimento de cada um é a condição para o livre desenvolvimento de todos.*” (MARX; ENGELS, 2007, p. 59).

Nos *Manuscritos econômico-filosóficos (1844)*, no CADERNO I || SALÁRIO, Marx assevera:

Contudo, uma vez que, segundo Smith, uma sociedade em que a maioria sofre não é feliz, mas uma vez que a situação mais rica da sociedade conduz ao sofrimento da maioria, e que a economia nacional (de maneira geral, a sociedade do interesse privado) conduz a esta situação mais rica, [deduz-se que], a *infelicidade* da sociedade é a finalidade da economia nacional. (MARX, 2010, p. 28).

Marx afirma, ainda, que:

É evidente por si mesmo que a economia nacional considere apenas como *trabalhador o proletário*, isto é, aquele que, sem capital e renda da terra, vive puramente do trabalho, e de um trabalho unilateral, abstrato. Ela pode, por isso, estabelecer a proposição de que ele, tal como todo cavalo, tem de receber o suficiente para poder trabalhar. Ela não o considera homem no seu tempo livre-de-trabalho (*arbeitslose Zeit*), mas deixa, antes, essa consideração para a justiça criminal, os médicos, a religião, as tabelas estatísticas, a política e o curador da miséria social (*Bettelvogt*). (MARX, 2010, p. 30).

Segundo Marx (2010), a economia nacional, ciência fundamentadora do capitalismo, conhece o trabalhador apenas como animal de trabalho, como uma besta reduzida às mais estritas necessidades corporais.

Diz, então, Marx:



A economia nacional considera o trabalho abstratamente como uma coisa; o trabalho é uma mercadoria: se o preço é alto, a mercadoria é muito procurada; se é baixo, [a mercadoria] é muito oferecida; como mercadoria, o trabalho deve baixar cada vez mais de preço: o que força a isso é em parte a concorrência entre capitalista e trabalhador, em parte a concorrência entre trabalhadores; ... (MARX, 2010, p. 35-36).

Portanto, entendemos que a crítica de Marx a economia nacional e, principalmente, a propriedade privada é um importante pressuposto para a compreensão da concepção de educação para este pensador apresentada no início desta seção. Pois, conforme já colocamos, embora não exista um tratado sobre a educação em Marx, é possível encontrar princípios que formam uma concepção de educação para a realização plena das capacidades humanas para além da lógica do capital.

### **3.2.1 O trabalho estranhado e a relação com a concepção de educação para Marx**

A teoria do estranhamento, elaborada por Marx, foi apresentada, em detalhes, no primeiro capítulo desta dissertação (seção 2.2, p. 25). Portanto, aqui, nesta seção, explicitaremos, então, a relação entre o trabalho estranhado com a concepção de educação em Marx.

Na presente pesquisa, defendemos que Marx expõe, inicialmente, sua teoria sobre o trabalho estranhado nos *Manuscritos econômico-filosóficos* (1844), especificamente, no final do primeiro manuscrito intitulado [TRABALHO ESTRANHADO E PROPRIEDADE PRIVADA], após uma longa exposição acompanhada de um estudo crítico das categorias econômicas elaboradas pela economia nacional.

Na obra, Marx apresenta, em caráter revelador, as consequências nefastas do estranhamento na essência do trabalho (trabalho estranhado) para o desenvolvimento pleno das capacidades humanas. Pois, para Marx, na sociedade capitalista, o trabalhador baixa a condição da mais miserável mercadoria e o seu preço está totalmente relacionado aos custos de sua produção. A atividade vital humana aparece no capitalismo apenas sob a forma de emprego. O homem passa a viver em função de um mero trabalho (emprego) de tal forma que sua vida depende totalmente deste último.

Neste escrito, Marx examina o estranhamento da atividade humana prática, o trabalho, sob dois aspectos, a saber: 1) A relação do trabalhador com o produto do trabalho como objeto estranho e poderoso sobre ele [trabalhador]. Para Marx, esta relação é ao mesmo tempo a relação com o mundo exterior sensível, ou seja, com os objetos da natureza como um mundo alheio [não pertencente ao trabalhador] que se lhe defronta hostilmente. 2) A relação do trabalho com ato da produção no interior do trabalho. Para Marx, esta relação é a relação do trabalhador com a sua própria atividade como uma atividade estranha, isto é, não pertencente ao trabalhador. Aqui, a atividade se manifesta como miséria, a força como impotência, a procriação como castração. Diz Marx: “A energia espiritual e física *própria* do trabalhador, a sua vida pessoal – “pois o que é vida senão atividade” – como uma atividade voltada contra ele mesmo, independente dele, não pertencente a ele. [...]” (MARX, 2010, p. 83).

Após examinar o estranhamento da atividade humana prática sob esses dois aspectos, Marx (2010) afirma ainda que, na medida em que o trabalho estranhado 1) estranha do homem a natureza, 2) e o homem de si mesmo, de sua própria função ativa, de sua atividade vital; ele estranha do homem o gênero [humano]. Faz-lhe da vida genérica apenas um meio da vida individual. Segundo Marx, o trabalho estranhado faz, por conseguinte: 3) do ser genérico do homem, tanto da natureza quanto da faculdade genérica espiritual dele, um ser estranho a ele, um meio da sua existência individual. Pois, segundo Marx, o trabalho estranhado estranha do homem o próprio corpo, assim como estranha do homem a natureza fora dele, tal como a sua essência espiritual, a sua essência humana. 4) uma consequência imediata de o homem estar estranhado do produto do seu trabalho, de sua própria atividade vital e de seu ser genérico é o estranhamento do homem pelo próprio homem. Pois, Marx assevera que quando o homem está frente a si mesmo, defronta-se com ele o outro homem. Assim, diz Marx: “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 homem.” (MARX, 2010, p. 86).

Marx desenvolve, então, sua concepção sobre a categoria trabalho diferente da concepção desenvolvida pela economia nacional. Pois, entendemos que, para Marx, o trabalho (atividade humana prática) deve proporcionar uma relação de reconhecimento entre o trabalhador e o objeto por ele produzido, ou seja, diferente

da relação produzida pelo trabalho estranhado, de tal forma que o trabalhador tenha domínio sobre esta relação. Neste domínio, o trabalhador deve, além de se reconhecer no objeto, também dominá-lo e não ser por ele dominado. Assim, deduzimos e afirmamos que a relação do homem com os objetos exteriores a ele se daria numa relação de reconhecimento e não de estranhamento. Para Marx, o trabalho não deve se apresentar ao homem como uma atividade estranha, porque, entendemos que por meio do trabalho o homem se libertou das condições naturais (impostas pela natureza). A atividade humana prática (trabalho) deve se apresentar como uma alienação (externação) primordial capaz de desenvolver o conjunto das objetivações humanas, ou melhor, a atividade humana prática como riqueza humana, a força como potência, a procriação como procriação. Portanto, o trabalho deve estar a serviço do desenvolvimento pleno das capacidades humanas, pertencente totalmente ao homem como uma atividade humana de autodesenvolvimento e autoformação.

Entendemos que Marx, a partir do estranhamento na essência do trabalho humano (trabalho estranhado), se depara com o estranhamento do homem pelo próprio homem. No capitalismo, uma forma histórica de organização social, o estranhamento estudado por Marx se apresenta na vida prática, real e concreta dos homens e suas consequências são apresentadas em tom de denúncia nos *Manuscritos econômico-filosóficos* (1844).

Para Marx, a atividade humana prática é responsável pelo auto-reconhecimento e auto-desenvolvimento humano. Deve unir o homem ao seu próprio corpo, a natureza fora dele e sua essência humana.

Portanto, defendemos que, ao analisar o estranhamento na essência do trabalho (trabalho estranhado), Marx não realiza uma análise abstrata, separada das relações reais. Tal análise, nesse sentido, possui uma articulação com a vida real, concreta e material dos homens, ou seja, a mesma está diretamente articulada com o modo de produção, com a vida social, histórica, econômica e política dos homens.

Conforme já asseveramos, Marx não parte de um estado primitivo imaginário para a compreensão da realidade social, pois, para o pensador alemão, tal estado primitivo nada explica.

Marx parte da realidade concreta e material dos homens e percebe que nessa forma de sociedade o trabalhador se torna tanto mais pobre quanto mais riqueza

produz. Diz Marx: “O trabalhador se torna uma mercadoria tão mais barata quanto mais mercadorias cria.” (MARX, 2010, p.80), uma forma de sociedade que supervaloriza o mundo das mercadorias e desvaloriza o mundo dos homens. Pois, na sociedade capitalista, de acordo com Marx, “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 geral.” (MARX, 2010, p. 80).

Portanto, diz Marx:

Este fato nada mais exprime, senão: o objeto (*Gegenstand*) que o trabalho produz, o seu produto, se lhe defronta como um ser estranho, como um poder independente do produtor. O produto do trabalho é o trabalho que se fixou num objeto, fez-se coisa (*sachlich*), é a objetivação (*Vergegenständlichung*) do trabalho. A efetivação (*Verwirklichung*) do trabalho é a sua objetivação. Esta efetivação do trabalho aparece ao estado nacional-econômico como desefetivação (*Entwirklichung*) do trabalhador, a objetivação como *perda do objeto* e *servidão ao objeto*, a apropriação como *estranhamento* (*Entfremdung*), como *alienação* (*Entäusserung*.” (MARX, 2010, p. 80).

Marx revela, na passagem acima, o estranhamento na essência do trabalho (trabalho estranhado) e, na ocasião, esclarece como ocorre o processo de empobrecimento da classe trabalhadora por meio do trabalho nas condições impostas pelo capitalismo. Ao revelar que a efetivação do trabalho aparece, no capitalismo, como desefetivação, a objetivação como perda do objeto e, ao mesmo tempo, servidão ao objeto, a apropriação como estranhamento, como alienação, entendemos que o próprio homem cria o estranhamento na essência do trabalho. Assim, perguntamos, então, qual a relação entre o trabalho estranhado com a concepção de educação para Marx?

Defendemos que se encontra implícito no pensamento de Marx, em especial, neste manuscrito (TRABALHO ESTRANHADO E PROPRIEDADE PRIVADA), a relação entre o trabalho estranhado com a sua concepção de educação, pois, ao revelar que o trabalho nas condições impostas pela sociedade capitalista impede o desenvolvimento pleno das capacidades humanas, Marx fundamenta, assim, a relação necessária entre o trabalho e a educação para o desenvolvimento das capacidades humanas, porém, diferente da lógica do capital. Vejamos, então, melhor este argumento.

Marx afirma que na sociedade capitalista,

“A efetivação do trabalho tanto aparece como desefetivação que o trabalhador é desefetivado até morrer de fome”. A objetivação tanto aparece como perda do objeto que o trabalhador é despojado dos objetos mais necessários não somente a vida, mas também dos objetos do trabalho. [...]. (MARX, 2010, p. 80).

Pois, para Marx, o que deveria ser a efetivação do trabalhador, torna-se, então, desefetivação, uma vez que o trabalhador não se reconhece no produto do seu próprio trabalho. Assim, na sociedade do capital, o trabalho (estranhado) torna-se um empecilho ao autodesenvolvimento humano. Não desenvolve o homem, muito pelo contrário, atrofia e se torna algo nocivo e pernicioso para o trabalhador, ou melhor, o próprio trabalho (estranhado) se torna algo agressivo ao trabalhador.

No capitalismo, o trabalhador não possui liberdade para produzir. Este produz sob as determinações de outro homem, estranho a ele. O trabalhador não possui os objetos mais necessários para a realização do trabalho, pois estes objetos foram historicamente expropriados. Assim, entendemos que Marx ao defender a tese da união da educação com a produção material, em meados de 1848, no *Manifesto Comunista* (1848), percebe-se que tal união é necessária para a retomada consciente e responsável do homem sobre o trabalho, isto é, que tal união deve contribuir no processo de desalienação do homem em relação, inicialmente, ao processo de produção, para deste ponto, gradualmente, o homem retornar ao próprio homem, isto é, ao homem social.

Embora não tenha dedicado um escrito (texto) ou até mesmo um manuscrito sobre o tema da educação, porém, entendemos que tal temática não passou despercebida na produção teórica de Marx durante a elaboração dos *Manuscritos econômico-filosóficos* (1844) e de outras obras da juventude e da maturidade. Pois, diante da importância dos *Manuscritos de 1844*, e, principalmente, do pensamento filosófico de Marx, é possível delinear princípios para a sustentação de uma educação de caráter humanístico para este pensador alemão.

Portanto, diante da teoria do estranhamento, encontramos, em Marx, o princípio primordial para fundamentar a concepção de educação, a saber; a concepção filosófica humanista presente, principalmente, nos *Manuscritos econômico-filosóficos* (1844). Pois, tal concepção é a planta fundamental para a construção de uma nova sociedade que tem como ponto de partida a crítica consciente das contradições reais do capitalismo e a atividade prática revolucionária

para a transformação da realidade existente. Portanto, percebe-se que tal transformação parte do existente e não do idealizado, ou seja, parte de uma intervenção responsável e consciente dos homens sobre a realidade material para uma transformação radical das condições dadas anteriormente que sustentam a sociedade do capital, pois, para Marx, a sociedade capitalista<sup>26</sup> é uma sociedade, assim, como outras formas de organizações sociais, constituída e organizada social e historicamente, ou melhor, a forma de organização social na sociedade capitalista é uma construção humana e assim como foi construída pode também ser destruída pelo próprio homem.

Ao criticar a forma como o trabalho se manifesta no capitalismo, Marx proclama: “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”. (MARX, 2010, p. 81). Marx defende, então, a construção de uma sociedade de valorização do homem. Tal sociedade deve ser construída pelo próprio homem liberto do estranhamento. Assim, o trabalho, socialmente constituído, deve proporcionar ao trabalhador toda a riqueza produzida em poder e extensão. Pois, para Marx, o trabalho produz a si mesmo ao próprio homem.

Diante da fundamentação acima, defendemos que a educação possui um papel relevante e uma conexão, direta e necessária, com o trabalho produtivo, criador de valores de uso, pois entendemos que é impossível pensar a construção de uma nova sociedade humana sem refletir sobre a socialização dos valores produzidos social e historicamente. Nesse sentido, reforçamos que a educação, para Marx, deve ser entendida também como uma atividade formativa responsável pelo desenvolvimento pleno das capacidades humanas.

---

<sup>26</sup>. “[...] Nos seus poderosos estudos, artigos e discursos, Marx mostra concretamente qual é a situação material dos homens no capitalismo em desenvolvimento e o que será no futuro. Com séria exatidão, que expressa o rigor dos juízos científicos e morais, Marx expõe as desumanas condições de vida a que o capitalismo submete os seus escravos. Também mostra como o egoísmo da propriedade e o meio da catástrofe condicionam a classe dominante e exploradora. Estas questões históricas morais e humanitárias na caracterização das relações existentes aparecem muito claras nas análises de Marx. Questões que se referem à situação dos homens na época capitalista e que possuem uma grande importância para a pedagogia.” (SUCHODOLSKI, 1976, 121).

Neste processo formativo, a educação<sup>27</sup> deve proporcionar ao homem (trabalhador) uma relação imediata entre o trabalho e a produção, isto é, entre o trabalhador e os objetos da produção. O homem deve desenvolver no trabalho sua energia física e espiritual de forma livre, o trabalho deve ser, então, voluntário, e não obrigatório, como se apresenta no capitalismo.

Assim, o trabalho, a atividade vital, deve satisfazer as carências humanas mediante sua realização. Pois, para Marx, o trabalho deve se apresentar ao homem como sua autoatividade, ou seja, sua autorealização, porque o trabalho, a “atividade consciente e livre é o caráter genérico do homem”. (MARX, 2010, p. 84).

### 3.3 A crítica de Marx a sociedade capitalista

Nos *Manuscritos econômico-filosóficos* (1844), no CADERNO I || SALÁRIO, Marx (2010) afirma que o salário é determinado mediante o confronto hostil entre o capitalista e o trabalhador. Afirma, ainda, que neste confronto a necessidade da vitória pertence ao capitalista. Pois, segundo Marx, o capitalista pode viver mais tempo sem o trabalhador do que o trabalhador sem o capitalista.

[...] [A] aliança entre os capitalistas é habitual e produz efeito; [a] dos trabalhadores é proibida e de péssimas consequências para eles. Além disso, o proprietário fundiário e o capitalista podem acrescentar vantagens industriais aos seus rendimentos, [ao passo que] o trabalhador [não pode acrescentar] nem renda fundiária, nem juro do capital (*Capitalinteresse*) ao seu ordenado industrial. Por isso [é] tão grande a concorrência entre os trabalhadores. Portanto, somente para o trabalhador a separação de capital, propriedade da terra e trabalho é uma separação necessária, essencial e pernicioso. Capital e propriedade fundiária não precisam estacionar nessa abstração, mas o trabalho do trabalhador, sim. (MARX, 2010, 23-24).

Percebe-se que, neste confronto hostil, o trabalhador sempre sairá em desvantagem, uma vez que nada é acrescentado ao salário do trabalhador, como, por exemplo, juros e outras vantagens adicionais sobre o salário. Assim, somente para o trabalhador a separação de capital, propriedade da terra e trabalho é uma separação necessária, essencial e pernicioso.

<sup>27</sup>. “A educação dos homens constitui, pois, um importante processo da autoprodução dos homens no decurso do seu trabalho social produtivo. Mas, como ensina o materialismo histórico, este processo não decorre de modo linear. Pelo contrário, realizar-se mediante lutas e contradições. [...]” (SUCHODOLSKI, 1976, p. 94).

Na sociedade capitalista, Marx (2010) afirma, utilizando uma citação de Adam Smith, que a taxa mais baixa e unicamente necessária para o salário é a subsistência física do trabalhador durante o trabalho, e ainda o bastante para que ele possa sustentar sua família e para que a raça dos trabalhadores não se extinga. Diz Marx: “O salário habitual é, segundo Smith, o mais baixo que é compatível com a simples humanidade (*simple humanité*), isto é, com uma existência animal.” (MARX, 2010, p. 24).

Marx, então, assevera:

*A procura por homens regula necessariamente a produção de homens assim como de qualquer outra mercadoria. Se a oferta é muito maior que a procura, então uma parte dos trabalhadores cai na situação de miséria ou na morte pela fome. A existência do trabalhador é, portanto, reduzida à condição de existência de qualquer outra mercadoria. O trabalhador tornou-se uma mercadoria e é uma sorte para ele conseguir chegar ao homem que se interesse por ele. E a procura, da qual a vida do trabalhador depende, depende do capricho do rico e capitalista. (MARX, 2010, p. 24).*

Para Marx, na sociedade do capital, a existência do trabalhador é reduzida a condição de existência de qualquer outra mercadoria. Logo, nesta forma de sociedade, não existe espaço para uma verdadeira existência humana, pois, aqui, o homem (trabalhador) só vive se possuir trabalho, uma vez que o trabalho (emprego) é a condição da existência do homem (trabalhador), pois o trabalho aparece, no capitalismo, apenas sob a forma de emprego.

Marx, então, se recusa a aceitar as determinações impostas pela economia nacional que fundamentam a sociedade capitalista. Para Marx, tal sociedade é nociva ao ser humano, pois o homem passa a viver somente em função de um trabalho (emprego) cuja finalidade é a mera ampliação da riqueza, principalmente, para o capitalista, assim, reafirmamos que Marx considera o trabalho<sup>28</sup> nestas condições como pernicioso, funesto.

<sup>28</sup>. “Este processo, em que o trabalho humano deixa de ser humano e um fator do desenvolvimento humano, em que o trabalho se converte numa fonte de limitação e deformação, adquire características novas na época seguinte ao período da produção mecanizada. Na realidade, a máquina deve substituir o homem em todos os trabalhos difíceis e mecânicos, transformá-lo num dirigente inteligente do processo de produção. <<Ao converter-se em maquinaria – determina Marx – os instrumentos de trabalho adquirem uma modalidade material de existência, que exige a substituição da força humana pelas forças da natureza, e rotina nascida da experiência, por uma aplicação consciente das ciências naturais.>>” (SUCHODOLSKI, 1976, p.129).



Portanto, diante desta exposição, entendemos que, encontra-se implícito no pensamento de Marx uma preocupação com a formação integral humana, capaz de desenvolver todas as potencialidades e habilidades do indivíduo social, pois a crítica de Marx a sociedade capitalista não se trata de uma mera crítica moral para a reformulação desta sociedade, uma vez que Marx percebe e denuncia que tal forma de sociedade é nociva e perniciosa ao ser humano.

Na sociedade capitalista, segundo Marx, *“O trabalhador não precisa necessariamente ganhar com o ganho do capitalista, mas necessariamente perde quando ele perde”* (MARX, 2010, p. 25). Portanto, diz Marx: *“É preciso observar, enfim, que onde o trabalhador e o capitalista sofrem igualmente, o trabalhador sofre em sua existência, e o capitalista no ganho de seu Mamom morto.”* (MARX, 2010, p.23).

O trabalhador além de lutar pelos seus meios de vida físicos, deve lutar também pela aquisição de trabalho (emprego), ou seja, pela possibilidade de poder efetivar sua atividade e com isso garantir sua própria existência, pois, na sociedade capitalista, a existência do trabalhador não é garantida fora da relação do trabalho assalariado.

Marx (2010) expõe três situações em que a sociedade do capital pode se encontrar e observa a situação do trabalhador nessas mesmas situações. Nesse sentido, de acordo com Marx: 1) Se a riqueza da sociedade estiver em declínio, então o trabalhador sofre ao máximo, pois: ainda que a classe trabalhadora não possa ganhar tanto quanto a [classe] dos proprietários na situação próspera da sociedade, nenhuma sofre tão cruelmente com o seu declínio como a classe dos trabalhadores. 2) Numa situação de sociedade na qual a riqueza progride. Esta situação é a única favorável ao trabalhador. Aqui começa a concorrência entre os capitalistas. A procura por trabalhadores excede sua oferta, porém, adverte Marx que a elevação do salário impele ao sobretrabalho entre os trabalhadores. Quanto mais eles querem ganhar, tanto mais têm de sacrificar o seu tempo e executar trabalho de escravos, desfazendo-se de toda a liberdade a serviço da avareza. 3) Numa sociedade que se encontra em crescente prosperidade, apenas os mais ricos entre todos podem viver do juro sobre o dinheiro. Todos os outros se obrigam, com o seu capital, a montar um negócio ou lançá-lo no comércio. Desta maneira, a concorrência entre os capitais torna-se, portanto, maior, a concentração de capitais

torna-se maior, os grandes capitalistas levam à ruína os pequenos, e uma parte dos capitalistas de outrora baixa à classe dos trabalhadores, a qual, com esta entrada, sofre, em parte, novamente uma redução do salário e cai numa dependência ainda maior dos poucos grandes capitalistas. Nessa situação, uma parte da classe trabalhadora cai, assim, necessariamente, na classe dos miseráveis ou mortos de fome, tal como uma parte dos capitalistas médios na classe trabalhadora.

Assim, percebe-se, que nas três situações, o trabalhador sempre leva a pior, pois, mesmo na última situação, apenas os mais ricos entre todos podem viver do juro sobre o dinheiro. E na situação de sociedade que é mais favorável ao trabalhador, mesmo assim, a consequência necessária para ele é, portanto, segundo Marx (2010), o “sobretabalho” e “a morte prematura”. Pois, o trabalhador desce a condição de máquina, de servo do capital, que se acumula perigosamente diante dele, nova concorrência, morte por fome ou mendicância de uma parte dos trabalhadores.

Marx (2010) assevera, sem hesitação, que a elevação dos salários desperta nos trabalhadores a obsessão do enriquecimento típica do capitalista, porém, ele (o trabalhador) apenas pode satisfazer mediante o sacrifício de seu espírito e de seu corpo. Nesse sentido, mesmo melhorando o seu salário, o trabalhador nessas condições, necessariamente, arruína seu próprio corpo e espírito, se tornando, assim, cada vez mais, servo do capital. Portanto, deduzimos que o embrutecimento do ser humano no capitalismo é inevitável.

Para Marx, a elevação do salário que pressupõe o acúmulo de capital, e conduz a ele, torna, assim, o produto do trabalho cada vez mais estranho perante o trabalhador.

Diz Marx:

[...] De igual modo, a divisão do trabalho torna-o cada vez mais unilateral e dependente, assim como acarreta a concorrência não só dos homens, mas também entre máquinas. Posto que o trabalhador baixou à [condição de] máquina, a máquina pode enfrentá-lo como concorrente. Finalmente, tal como o acúmulo de capital aumenta a quantidade da indústria e, portanto, de trabalhadores, essa mesma quantidade da indústria traz, através dessa acumulação (*Accumulation*), uma grande *quantidade de obras malfeitas (Machwerk)* que se torna sobreprodução (*Überproduktion*) e acaba: ou por colocar fora [da esfera] do trabalho uma grande parte dos trabalhadores, ou por reduzir o seu salário ao mais miserável mínimo. (MARX, 2010, p. 27).

Diante da divisão do trabalho, o trabalhador baixou à condição de máquina e, agora, na indústria, além de concorrer com outros homens (trabalhadores), concorre também com máquinas.

Enfim, percebe-se que, mesmo na situação de favorecimento ao trabalhador, este, ainda, perde, pois o interesse do capitalista não é o interesse do trabalhador.

Assim, conclui, então, Marx: “Portanto, na sociedade em situação regressiva (*abnehmend*), miséria progressiva do trabalhador, na [sociedade] em situação progressiva, miséria complicada; na [sociedade] em situação plena, miséria estacionária.” (MARX, 2010, p. 28).

Marx (2010) observa, com muita propriedade, que na situação em progresso da sociedade, o declínio e o empobrecimento do trabalhador são o produto de seu trabalho e da riqueza por ele produzida. A miséria que resulta, portanto, da essência do trabalho hodierno mesmo. Diante de tal observação, nessa sociedade do trabalho (emprego), o trabalhador produz a sua própria pobreza e autodestruição, uma vez que trabalha sob determinadas condições, pois, ele não possui total liberdade no ato de produção. Sim, ele produz, porém, produz para outro, para o capitalista que acumula e colhe os frutos dessa produção. Logo, entendemos e reafirmamos que essa forma de trabalho é nociva ao ser humano, pois, assim como produz riqueza (material e espiritual) para poucos, isto é, para os capitalistas; produz pobreza (material e espiritual) e miséria para muitos, ou seja, para a classe dos trabalhadores modernos (proletários).

Portanto, afirma Marx (2010) que a situação mais rica da sociedade – um ideal que é, contudo, aproximadamente alcançado, é pelo menos a finalidade da economia nacional, assim como da sociedade burguesa – é miséria estacionária para os trabalhadores. Pois, o capitalismo continuará capitalismo, logo, conclui-se que, a exploração da classe trabalhadora continuará existindo.

No *Manifesto Comunista* (1848), um documento histórico e político, após desenvolver a tese de que “*A história de todas as sociedades até hoje existente é a história das lutas de classes*” e, na oportunidade, depois de uma longa e demorada exposição sobre o processo revolucionário realizado pela burguesia moderna, que brotou das ruínas da sociedade feudal e não aboliu os antagonismos de classe, Marx e Engels afirmam:

Com o desenvolvimento da burguesia, isto é, do capital, desenvolve-se também o proletariado, a classe dos operários modernos, os quais só vivem enquanto têm trabalho e só têm trabalho enquanto seu trabalho aumenta o capital. Esses operários, constringidos à vender-se a retalho, são mercadoria, artigo de comércio, como qualquer outro; em consequência, estão sujeitos a todas as vicissitudes da concorrência, e a todas as flutuações do mercado. (MARX; ENGELS, 2005, p.46).

Marx e Engels apresentam o surgimento da classe dos operários modernos (o proletariado) ao mesmo tempo em que explicitam o desenvolvimento revolucionário da burguesia neste contexto. Aqui, verifica-se, mais uma vez, a crítica barulhenta de Marx direcionada contra a sociedade capitalista moderna, pois, conforme apresentamos, nessa forma de organização social, o trabalhador só vive se possuir trabalho, isto é, o trabalho (emprego) é a condição de existência do trabalhador.

Ainda, de acordo com Marx e Engels (2005), o crescente emprego de máquinas e a divisão do trabalho despojaram a atividade do operário do seu caráter autônomo, tirando-lhe todo o atrativo. O operário passa a ter uma relação de dependência com o dono da fábrica, pois, este último possui, agora, as ferramentas e a matéria-prima, ou seja, os meios de produção para a realização da atividade do trabalhador. Nesse sentido, diz Marx:

[...] O operário torna-se um simples apêndice da máquina e dele só se requer o manejo mais simples, mais monótono, mais fácil de aprender. Desse modo, o custo do operário se reduz, quase exclusivamente, aos meios de subsistência que lhe são necessários para viver e perpetuar sua espécie. Ora, o preço do trabalho, como de toda mercadoria é igual ao seu custo de produção. Portanto, à medida que aumenta o caráter enfadonho do trabalho, decrescem os salários. Mais ainda, na mesma medida em que aumenta a maquinaria e a divisão do trabalho, sobe também a quantidade de trabalho, quer pelo aumento das horas de trabalho, quer pelo aumento do trabalho exigido num determinado tempo, quer pela aceleração do movimento das máquinas etc. (MARX; ENGELS, 2005, p. 46).

No modo de produção capitalista, o operário torna-se, como asseveram Marx e Engels, “um simples apêndice da máquina”, ou melhor, um prolongamento, um anexo da máquina (parte principal). Ao operário é exigido o manejo mais simples, mais fácil de aprender. Assim, o custo do operário, ou seja, o salário que o operário recebe se reduz ao mínimo possível. Pois, o preço do trabalho também sofre alterações como o preço de qualquer outra mercadoria. Este preço possui uma relação direta com o seu custo de produção.

Marx e Engels, então, comentam:

A indústria moderna transformou a pequena oficina do antigo mestre da corporação patriarcal na grande fábrica do industrial capitalista. Massas de operários, amontoadas na fábrica, são organizadas militarmente. Como soldados rasos da indústria, estão sob a vigilância de uma hierarquia completa de oficiais e suboficiais. Não são apenas servos da classe burguesa, do Estado burguês, mas também dia a dia, hora a hora, escravos da máquina, do contramestre e, sobretudo, do dono da fábrica. E esse despotismo é tanto mais mesquinho, mais odioso e exasperador quanto maior é a franqueza com que proclama ter no lucro seu objetivo exclusivo. (MARX; ENGELS, 2005, p. 46).

Essa transformação, citada acima, realizada pela indústria moderna engendrou também os operários modernos. Estes últimos, servos da classe burguesa, do Estado burguês e também dia a dia, hora a hora, escravos da máquina, do dono da fábrica. Uma contradição fácil de constatar, pois, tal sociedade é dividida em duas classes antagônicas, de um lado, os burgueses (“proprietários dos meios de produção que empregam o trabalho assalariado”) e, do outro lado, os proletários (“a classe dos assalariados modernos que, não tendo meios próprios de produção, são obrigados a vender sua força de trabalho para sobreviver.”).

Assim, na sociedade capitalista, afirma Marx:

Quanto menos habilidade e força o trabalho manual exige, isto é, quanto mais a indústria moderna progride, tanto mais o trabalho dos homens é suplantado pelo de mulheres e crianças. As diferenças de idade e de sexo não têm mais importância social para a classe operária. Não há senão instrumentos de trabalho, cujo preço varia segundo a idade e o sexo. (MARX; ENGELS, 2005, p. 46).

Diante da expansão da grande indústria, o trabalho dos homens era suplantado pelo trabalho das mulheres e crianças. Deduzimos, portanto, que mediante a exploração de mulheres e crianças nas fábricas, os antigos laços familiares foram transformados. Portanto, uma nova configuração se desenhava no tecido humano social em meados do século XIX. Então, nesse sentido, novos laços sociais passavam a existir, de tal forma que, as relações entre pais e filhos burgueses já não tinham nada em comum com as relações entre pais e filhos da classe proletária.

No excerto, abaixo, retirado da primeira parte do *Manifesto Comunista* (1848), Marx e Engels asseveram:

As condições de existência da velha sociedade já estão destruídas nas condições de existência do proletariado. O proletário não tem propriedade; suas relações com a mulher e os filhos já nada tem em comum com as relações familiares burguesas. O trabalho industrial moderno, a subjugação do operário ao capital, tanto na Inglaterra como na França, na América como na Alemanha, despoja o proletário de todo o caráter nacional. As leis, a moral, a religião são para ele meros preconceitos burgueses, atrás dos quais se ocultam outros tantos interesses burgueses. (MARX; ENGELS, 2005, p. 49).

No final da primeira parte do Manifesto Comunista (1848), Marx e Engels (2005) afirmam que todas as sociedades anteriores se basearam no antagonismo entre classes opressoras e classes oprimidas. Mas para oprimir uma classe é preciso poder garantir-lhe condições tais que lhes permitam pelo menos uma existência servil.

[...] O servo, em plena servidão, conseguiu tornar-se membro da comuna, da mesma forma que o pequeno burguês, sob o jugo do absolutismo feudal, elevou-se a categoria de burguês. O operário moderno, pelo contrário, longe de se elevar com o progresso da indústria, desce cada vez mais, caindo abaixo das condições de sua própria classe. O trabalhador torna-se um indigente e o pauperismo cresce ainda mais rapidamente do que a população e a riqueza. [...]. (MARX; ENGELS, 2005, p. 50).

Considerando a História propriamente dita, Marx e Engels declaram, sem hesitação, na passagem acima, que a luta de classes sempre existiu, pois a exploração de homens sobre homens sempre esteve presente nas formas de organização social com predomínio da propriedade privada, porém, chamam a atenção para a sociedade capitalista moderna, uma vez que o operário moderno, nesta forma de sociedade, longe de se elevar a partir do avanço do progresso da indústria e da produção de riquezas, desce cada vez mais em referência a sua própria classe social. Nesta sociedade, segundo Marx e Engels, o trabalhador torna-se um indigente, quanto mais trabalha mais alimenta o capital, uma vez que o capital é uma força social, ou melhor, é um produto coletivo e só pode ser posto em movimento pelos esforços combinados de muitos membros da sociedade, em última instância pelos esforços combinados de todos os membros da sociedade. Porém, tal situação de miséria do trabalhador assalariado é constatada mediante as contradições inerentes à própria estrutura desta organização nociva ao desenvolvimento pleno das capacidades humanas. Assim, para Marx e Engels (2005), é impossível aceitar que a burguesia moderna continue desempenhando o

papel de classe dominante, pois, a burguesia moderna “não pode exercer o seu domínio porque não pode mais assegurar a existência de seu escravo” (MARX; ENGELS, 2005, p. 50), porque é obrigada a deixá-lo afundar numa situação em que deve nutri-lo em lugar de ser nutrida por ele.

Portanto, no entendimento destes pensadores alemães, a existência da burguesia não é mais compatível com a existência da sociedade.

Assim, nesse sentido, para Marx e Engels:

A condição essencial para existência e supremacia da classe burguesa é a acumulação da riqueza nas mãos de particulares, a formação e o crescimento do capital; a condição de existência do capital é o trabalho assalariado. Este baseia-se exclusivamente na concorrência dos operários entre si. O progresso da indústria, de que a burguesia é agente passivo e involuntário, substitui o isolamento dos operários, resultante da competição, por sua união revolucionária resultante da associação. Assim, o desenvolvimento da grande indústria retira dos pés da burguesia a própria base sobre a qual ela assentou o seu regime de produção e de apropriação dos produtos. A burguesia produz, sobretudo, seus próprios coveiros. Seu declínio e a vitória do proletariado são igualmente inevitáveis. (MARX; ENGELS, 2005, p. 51).

A tese apresentada por Marx e Engels, no final da citação acima, será fundamentada e explicitada na segunda parte do *Manifesto Comunista* (1848), porém, pergunta-se, então, qual a relação entre o declínio da burguesia e a vitória do proletariado com a concepção de educação em Marx?

Compreendemos até o momento, que Marx não aceita a sociedade capitalista como uma realidade social eterna e imutável, pois tal forma de sociedade é nociva e hostil ao ser humano. Sabemos também que Marx não está preocupado com formulações metafísicas, abstratas, ou até mesmo fantasiosas, pois, Marx refuta toda e qualquer forma de idealismo. Entendemos que Marx pretende, portanto, uma superação da filosofia abstrata. Nesse sentido, o próprio Marx elaborou na primavera de 1845, em seu caderno de notas dos anos de 1844 a 1847, um manuscrito com o título “Sobre Feuerbach” reafirmando sua teoria materialista da história. Em tal documento, conhecido como *Teses sobre Feuerbach* (1845), nomeado pelo Instituto Marxismo-Leninismo, encontramos 11 (onze) teses formuladas por Marx.

Numa tentativa de resposta a questão acima, destacamos, inicialmente, as duas primeiras teses, a saber:

I. O principal defeito de todo o materialismo existente até agora – o de Feuerbach incluído – é que o objeto [*Gegenstand*], a realidade, o sensível, só é apreendido sob a forma do *objeto* [*Objekt*] ou da *contemplação*; mas não como *atividade humana sensível*, como *prática*, não subjetivamente. Daí decorreu que o lado *ativo*, em oposição ao materialismo, foi desenvolvido pelo idealismo – mas apenas de modo abstrato, pois naturalmente o idealismo não conhece a atividade real, sensível, como tal. Feuerbach quer objetos sensíveis [*sinnliche Objekte*] efetivamente diferenciados dos objetos do pensamento; mas ele não apreende a própria atividade humana como atividade *objetiva* [*gegenständliche Tätigkeit*]. Razão pela qual ele enxerga, na *Essência do cristianismo*, apenas o comportamento teórico como o autenticamente humano, enquanto a prática é apreendida e fixada apenas em sua forma de manifestação judaica-suja. Ele não entende, por isso, o significado da atividade “revolucionária”, “prático-crítica”. (MARX; ENGELS, 2007, p. 537).

II. A questão de saber se ao pensamento humano cabe alguma verdade objetiva [*gegenständliche Wahrheit*] não é uma questão da teoria, mas uma questão *prática*. Na prática tem o homem de provar a verdade, isto é, a realidade e o poder, a natureza ceterior [*Diesseitigkeit*] de seu pensamento. A disputa acerca da realidade ou não realidade de um pensamento que se isola da prática é uma questão puramente *escolástica*. (MARX; ENGELS, 2007, p. 537).

Marx argumenta, então, na 1ª (primeira) tese, que a principal insuficiência de todo o materialismo, inclusive o de Feuerbach, é, justamente, não tomar a atividade sensível humana, práxis, para apoderar-se das coisas, da realidade e do mundo sensível. Pois, de acordo com Marx, estes são tomados apenas sob a forma do objeto ou da contemplação. Em sua crítica direcionada, especialmente, a Feuerbach, diz Marx (2007, p. 537) que Feuerbach quer objetos sensíveis efetivamente diferenciados dos objetos do pensamento; mas ele não apreende a própria atividade humana como atividade objetiva. Assim, para Marx, Feuerbach não compreende o significado da atividade “revolucionária”, de crítica prática. Marx reclama, então, a necessidade da práxis, no nosso entendimento, da “práxis revolucionária”<sup>29</sup>. Aqui, nota-se, de passagem, um rompimento com a filosofia tradicional que nas palavras do próprio Marx, na última tese deste mesmo documento, apresenta-se de forma explícita, a saber: “Os filósofos apenas *interpretaram* o mundo de diferentes maneiras; porém, o que importa é *transformá-lo*.” (MARX; ENGELS, 2007, p. 539).

---

<sup>29</sup>. “Com Marx, o problema da práxis, como atitude humana transformadora da natureza e da sociedade, passa para o primeiro plano. A filosofia se torna consciência, fundamento teórico e seu instrumento.” (VÁZQUEZ, 1977, p. 117).



Na 2ª (segunda) tese, destacada acima, Marx<sup>30</sup> reclama, mais uma vez, a necessidade da prática para saber se ao pensamento humano pertence a uma verdade objetiva. Pois, para Marx, é na prática (práxis) que o ser humano tem de comprovar a verdade, ou seja, o caráter terreno do seu pensamento. Assim, reafirmamos, mais uma vez, que Marx não está preocupado com questões filosóficas abstratas, com questões metafísicas, isto é, com formulações idealistas que não dão conta do real, do concreto, da realidade material dos homens. Pois, ao concluir esta tese (segunda tese), Marx entende que o debate sobre a realidade ou a irrealidade de um pensamento isolado da prática é um problema puramente escolástico.

Na 3ª (terceira) e última tese, analisada aqui, nesta seção, diz Marx:

III. A doutrina materialista de que os homens são produto das circunstâncias e da educação, de que homens modificados são, portanto, produto de outras circunstâncias e de uma educação modificada, esquece que as circunstâncias são modificadas precisamente pelos homens e que o próprio educador tem de ser educado. Por isso, ela necessariamente chega ao ponto de dividir a sociedade em duas partes, a primeira das quais está colocada acima da sociedade (por exemplo, em Robert Owen). A coincidência entre a alteração das circunstâncias e a atividade humana só pode ser apreendida e racionalmente entendida como *prática revolucionária*. (MARX; ENGELS, 2007, p. 537-538).

Na primeira parte da 3ª (terceira) tese, Marx faz uma dura crítica ao materialismo vulgar, um materialismo mecânico, pois este materialismo, predominante no século XIX, acreditava que ao transformar as condições sociais, a sociedade, transformariam também os indivíduos, ou seja, para esses materialistas, os seres humanos seriam produtos das circunstâncias e da educação.

---

Ainda, de acordo com Adolfo Sánchez Vázquez, “A relação entre teoria e práxis é para Marx teórica e prática, na medida em que a teoria, como guia da ação, molda a atividade do homem, particularmente a atividade revolucionária; teórica, na medida em que essa relação é consciente.” (VÁZQUEZ, 1977, p.117).

<sup>30</sup>. Diz, então, Vázquez: “Como hegeliano que era, Marx partiu de uma concepção especulativa do mundo, e depois movimentou-se pelo horizonte problemático da esquerda hegeliana, para desembocar finalmente numa filosofia da práxis. Trata-se de um processo em que se alternam os fatores teóricos – crítica e assimilação de outras teorias (filosofia de Hegel vista através dos jovens hegelianos e de Feuerbach; teorias dos economistas ingleses e doutrinas socialistas e comunistas utópicas) – e os fatores práticos (realidade econômica capitalista, situação dos operários ingleses e experiência viva da luta política revolucionária) assimilados teoricamente em grande parte através dos estudos de Engels.” (VÁZQUEZ, 1977, p.117).

Ainda, analisando com cuidado a primeira parte da 3ª (terceira) tese, Marx adverte que tais materialistas esquecem que as circunstâncias são transformadas precisamente pelos seres humanos e que o educador (ele próprio) tem de ser educado. Assim, entendemos que, para Marx, não há sentido falar de “circunstâncias” e de “educação” sem antes falar sobre o homem real, um homem de carne e osso em um processo de constituição histórico-social. Pois, segundo Marx, tal teoria materialista acaba por separar, necessariamente, a sociedade em duas partes, em que uma das quais fica elevada por cima da sociedade.

Na segunda parte da 3ª (terceira) tese, Marx defende, mais uma vez, a práxis revolucionária e diz que a coincidência da modificação das circunstâncias e da atividade humana só pode ser apreendida e racionalmente compreendida como prática transformadora. Percebe-se, então, que, nesta tese, Marx aborda a temática da educação em articulação diretamente com a sociedade, ou seja, não existe, aqui, uma abordagem sobre educação apartada das relações sociais. Analisando com atenção a referida tese, percebemos que se encontra implícito, no pensamento de Marx, a importância de uma “ação pedagógica revolucionária” para o desenvolvimento pleno das capacidades humanas, pois, tal ação é fundamental para superar as contradições existentes na sociedade de classes, principalmente, na sociedade capitalista, forma de sociedade estudada cientificamente por Marx na obra, a saber: *O Capital: crítica da economia política (Das Kapital: Kritik der politischen Ökonomie)* (1867).

Ainda, numa tentativa de resposta a pergunta acima, vejamos, assim, a análise de excertos da segunda parte do *Manifesto Comunista* (1848) para, então, compreender, de maneira mais explícita, essa relação com a concepção de educação em Marx.

Na segunda parte do programa político (*Manifesto Comunista*), II – Proletários e comunistas, Marx e Engels apresentam o objetivo imediato dos comunistas, a saber: “O objetivo imediato dos comunistas é o mesmo que o de todos os demais partidos proletários: constituição do proletariado em classe, derrubada da supremacia burguesa, conquista do poder político pelo proletariado. (MARX; ENGELS, 2005, p. 51).

Segundo Marx e Engels (2005), as proposições teóricas do comunismo não se baseiam em ideias ou princípios inventados ou descobertos por este ou aquele

reformador do mundo. Reafirmando, portanto, a ação prática revolucionária como forma capaz de transformar as condições reais de existência.

Para estes pensadores, o que caracteriza o comunismo, não é a abolição da propriedade em geral, mas a abolição, específica, da propriedade burguesa privada moderna, pois esta é a última e mais perfeita expressão do modo de produção e de apropriação, baseada na exploração de uns pelos outros.

Para Marx e Engels, “na sociedade burguesa o trabalho vivo é sempre um meio de aumentar o trabalho acumulado. Na sociedade comunista o trabalho acumulado é um meio de ampliar, enriquecer e promover a existência dos trabalhadores.” (MARX; ENGELS, 2005, p. 53).

Segundo Marx e Engels (2005), a cultura na sociedade capitalista é para a imensa maioria dos homens um adestramento, de dominação e intencionalidade burguesa, que os transforma em máquinas.

Para Marx e Engels (2005), as ideias da classe burguesa são produtos das relações de produção e de propriedade burguesas. Na sociedade capitalista, o próprio direito não passa da vontade da classe burguesa erigida em lei, vontade cujo conteúdo é determinado pelas condições materiais da existência da burguesia como classe social.

Pergunta, então, Marx: “Sobre que fundamento repousa a família atual, a família burguesa? (MARX; ENGELS, 2005, p.55). E, na condição de resposta, apresenta: “Sobre o capital, sobre o ganho individual. A família na sua plenitude, só existe para a burguesia, mas encontra seu complemento na ausência forçada da família entre os proletários e na prostituição pública.” (MARX; ENGELS, 2005, p. 55).

De acordo, ainda, com Marx e Engels (2005), a família burguesa desvanece-se naturalmente com o desvanecer de seu complemento, e ambos desaparecem com o desaparecimento do capital.

Na segunda parte do *Manifesto Comunista* (1848), a saber, II – Proletários e Comunistas, ao comentar sobre as falácias da burguesia no tocante aos planos dos “comunistas”, entre várias mentiras e objeções, Marx e Engels destacam: “Dizeis também que destruímos as relações mais íntimas ao substituímos a educação doméstica pela educação social.” (MARX; ENGELS, 2005, p. 55). Na sequência, Marx e Engels elaboram a seguinte pergunta:

E vossa educação não é também determinada pela sociedade? Pelas condições sociais em que educais vossos filhos, pela intervenção direta ou indireta da sociedade, por meio de vossas escolas etc.? Os comunistas não inventaram a intromissão da sociedade na educação; apenas procuram modificar seu caráter arrancando a educação da influência da classe dominante. (MARX; ENGELS, 2005, p. 55).

Na passagem acima, Marx e Engels afirmam, com muita convicção duas proposições. A Primeira, no nosso entendimento, já se encontra presente em resposta a pergunta dirigida a classe burguesa: *“E vossa educação não é também determinada pela sociedade?”*, isto é, que a educação dos filhos da classe burguesa também é determinada pela sociedade, seja esta, direta ou indireta. A Segunda, que os comunistas não inventaram a intromissão da sociedade na educação. Pois, de acordo com Marx, os comunistas apenas procuram modificar a educação arrancando-a da influência da classe dominante. Portanto, entendemos que, no pensamento de Marx, existe uma interconexão essencial entre a sociedade e a educação, pois, defendemos que é impossível, para Marx, pensar a educação apartada das relações sociais.

No entendimento de Marx e Engels (2005), com o avanço da grande indústria, na sociedade capitalista, os antigos laços de união entre pais e filhos são cada vez mais destruídos, transformando as crianças, oriundas das classes proletárias, em simples artigos de comércio e simples instrumentos de trabalho. Logo, todo o palavreado burguês sobre família e educação tornava-se, assim, inaceitável.

Marx e Engels afirmam:

Os isolamentos e os antagonismos nacionais entre os povos desaparecem cada vez mais com o desenvolvimento da burguesia, com a liberdade de comércio, com o mercado mundial, com a uniformidade da produção industrial e com as condições de existência e a ela correspondentes. (MARX; ENGELS, 2005, p. 56).

Com o desaparecimento desses isolamentos, os antagonismos de classes se simplificam, cada vez mais, em duas classes distintas, a classe dos burgueses e a classe dos proletariados. Uma classe, portanto, procura arrancar da outra a sua própria sobrevivência, nesta forma de sociedade, o estranhamento é inevitável.

Para Marx e Engels (2005), quando se fala de ideias que revolucionam uma sociedade inteira, isto quer dizer que no seio da velha sociedade se formaram os

elementos de uma sociedade nova e que a dissolução das velhas ideias acompanha a dissolução das antigas condições de existência.

Assim, conforme assevera Marx, as ideias dominantes de uma época sempre formam as ideias da classe dominante. Portanto, ao mudarem as condições de vida dos homens, as suas relações sociais, a sua existência social, mudam também suas concepções, suas representações, ou seja, sua maneira de compreender o mundo.

Segundo Marx e Engels, *“A história de toda a sociedade até nossos dias moveu-se em antagonismos de classes, antagonismos que se têm revestido de formas diferentes nas diferentes épocas.”* (MARX; ENGELS, 2005, p. 57).

E acrescentam:

Mas qualquer que tenha sido a forma assumida, a exploração de uma parte da sociedade por outra é um fato comum a todos os séculos anteriores. Portanto, não é de se espantar que a consciência social de todos os séculos, apesar de toda sua variedade e diversidade, se tenha movido sempre sob certas formas comuns, formas de consciência que só se dissolverão completamente com o desaparecimento total dos antagonismos de classe. (MARX; ENGELS, 2005, p. 57).

Portanto, para Marx e Engels (2005) a revolução comunista é a ruptura mais radical com as relações tradicionais de propriedade; não admira, portanto, que no curso de seu desenvolvimento se rompa do modo mais radical, com as ideias tradicionais estabelecidas.

Ao reivindicar a “ação prática revolucionária do homem social”, Marx não tem intenção de reformar ou de melhorar a sociedade capitalista, entendemos que, para o pensador alemão, esta forma de sociedade é irreformável, uma vez que não se sustenta sem a produção da miséria, do pauperismo, do embrutecimento humano, da deformação do homem e de todas as formas de violências.

Nesse sentido, para Marx e Engels (2005), “a primeira fase da revolução operária é a elevação do proletariado a classe dominante, a conquista da democracia.” (MARX; ENGELS, 2005, p. 58).

Marx e Engels, então, afirmam:

O proletariado utilizará sua supremacia política para arrancar pouco a pouco todo o capital da burguesia, para centralizar todos os instrumentos de produção nas mãos do Estado, isto é, do proletariado organizado como classe dominante, e para aumentar o mais rapidamente possível o total das forças produtivas. (MARX; ENGELS, 2005, p. 58).

Ainda, de acordo com Marx e Engels (2005), isso só poderá ser realizado por intervenções despóticas, isto é, intervenções autoritárias e arbitrárias no direito de propriedade e nas relações de produções burguesas que deveriam ser realizadas por meio de aplicação de medidas que, do ponto de vista econômico, parecerão insuficientes e insustentáveis, mas que no desenrolar do movimento ultrapassarão a si mesmas e serão indispensáveis para transformar radicalmente todo o modo de produção.

Marx e Engels, dessa forma, apresentam no *Manifesto Comunista* (1848), na segunda parte deste programa político, 10 (dez) medidas a fim de contribuir com a derrubada da supremacia da burguesia e, na oportunidade, adverte que tais medidas serão diferentes nos diferentes países.

Vejamos, então, as medidas indicadas por Marx e Engels.

1. Expropriação da propriedade fundiária e emprego da renda da terra para as despesas do Estado; 2. Imposto fortemente progressivo; 3. Abolição do direito de herança; 4. Confisco da propriedade de todos os emigrados e rebeldes; 5. Centralização do crédito nas mãos do Estado por meio de um banco nacional com capital do Estado e com o monopólio exclusivo; 6. Centralização de todos os meios de comunicação e transporte nas mãos do Estado; 7. Multiplicação das fábricas nacionais e dos instrumentos de produção, arroteamento das terras incultas e melhoramento das terras cultivadas, segundo um plano geral; 8. Unificação do trabalho obrigatório para todos, organização de exércitos industriais, particularmente para a agricultura; 9. Unificação dos trabalhos agrícolas e industrial; abolição gradual da distinção entre a cidade e o campo por meio de uma distribuição mais igualitária da população pelo país; 10. Educação pública e gratuita a todas as crianças; Abolição do trabalho das crianças nas fábricas, tal como é praticado hoje. Combinação da educação com a produção material etc. (MARX; ENGELS, 2005, p. 58).

Na décima e última medida, Marx e Engels defendem, como se vê, a educação pública e gratuita para todas as crianças, ou seja, não somente para os filhos da classe operária, mas, é importante frisar, “para todas as crianças”, bem como a abolição do trabalho das crianças nas fábricas, tal como é praticado hoje. Por fim, apresentam a tese, a saber: combinação da educação com a produção material<sup>31</sup>.

---

<sup>31</sup>. Segundo Maria Alice Nogueira (1993), o princípio da combinação estudos-trabalhos não foi criado por Marx e Engels. Em realidade, esta tese já havia sido enunciada no curso do desenvolvimento do pensamento pedagógico, em especial, pelos socialistas utopistas do século XIX, em particular pelo francês Charles Fourier (1772-1837) e pelo inglês Robert Owen (1771-1875). Tendo este último

Percebe-se, ainda, que, ao defender a educação pública e gratuita para todas as crianças, tal medida possui articulação com a emancipação da sociedade de classes e com a emancipação dos homens. Logo, defendemos que tais princípios estão na base da concepção de educação para Marx e que é impossível pensá-la sem estes últimos.

Mas, quais as motivações dessa medida? Por que defender a educação pública e gratuita para todas as crianças e não somente para os filhos da classe operária?

Defendemos que, conforme apresentamos no início deste capítulo, a concepção de educação em Marx deve ser entendida como um processo de desenvolvimento das capacidades físicas, intelectuais e moral do ser humano em geral, visando à harmonia social entre o indivíduo e a coletividade, uma educação de desenvolvimento e aperfeiçoamento de todas as capacidades humanas, ou seja, uma educação humana de caráter universal. Neste programa político, Marx e Engels embora não tenham se prolongado muito na questão sobre a educação, apresentam princípios pedagógicos inegáveis para o desenvolvimento pleno das capacidades humanas.

Nota-se, ainda, que, tais medidas não colaboram com a existência e permanência da sociedade capitalista moderna, uma vez que Marx refuta esta forma de sociedade.

No final do texto da décima medida, a tese apresentada por Marx e Engels traz outro princípio importantíssimo para o desenvolvimento das capacidades humanas e para compreender a concepção de educação no pensamento de Marx. Ao defender a combinação da educação com a produção material, Marx e Engels não pensam uma educação separada do modo de produção social, pois, aqui, entendemos que estes pensadores negam a atual forma de trabalho (emprego), na atual sociedade capitalista, para afirmar o trabalho como condição ontológica de formação do ser social, embora o trabalho na condição ontológica também esteja presente no trabalho estranhado (emprego), porém, este se encontra sob o domínio do capital.

---

inspirado diretamente Marx nesse campo, tanto por suas ideias quanto com suas experiências concretas.

A articulação entre educação e produção material deveria ocorrer de maneira diferente das atuais condições estabelecidas pela sociedade do capital.

Pois, Marx e Engels acreditam que,

Quando, no curso do desenvolvimento, desaparecerem os antagonismos de classe e toda a produção for concentrada nas mãos dos indivíduos associados, o poder público perderá seu caráter político. O poder político é o poder organizado de uma classe para a opressão de outra. Se o proletariado, em sua luta contra a burguesia, se organiza forçosamente como classe, se por meio de uma revolução se converte em classe dominante e como classe dominante destrói violentamente as antigas relações de produção, destrói, juntamente com essas relações de produção, as condições de existência dos antagonismos entre as classes, destrói as classes em geral e, com isso, sua própria dominação como classe. (MARX; ENGELS, 2005, p. 59).

Portanto, reconhecemos a importância desta tese (combinação da educação com a produção material) para o pensamento de Marx, a mesma será desenvolvida no próximo capítulo desta dissertação.

### **3.4 A genericidade do homem e a relação com a concepção de educação no pensamento de Marx**

A afirmação categórica de que o homem é um ser genérico está desenvolvida no final do primeiro manuscrito dos *Manuscritos econômico-filosóficos* (1844), de Karl Marx. Este documento intitulado de [TRABALHO ESTRANHADO E PROPRIEDADE PRIVADA] fornece as bases para a compreensão da diferença primordial entre o homem e os demais animais e, no ensejo, afirma, por um lado, o trabalho como condição ontológica de formação do ser social.

Nesta seção, apresentaremos, então, a relação entre a afirmação categórica desenvolvida por Marx de que o homem é um ser genérico e a concepção de educação deste pensador materialista.

Retomaremos, então, algumas passagens do último texto do primeiro manuscrito com a finalidade de apresentar tal relação.

Apresentamos, inicialmente, a afirmação de Marx sobre o caráter genérico do homem na seção 2.3 (p. 32-35). Assim, entendemos que, para Marx, o homem é um ser genérico, não somente quando faz na teoria e na prática do gênero, do seu próprio gênero, assim como do restante das coisas o seu objeto, mas também



quando se relaciona consigo mesmo como gênero vivo, presente, quando se relaciona consigo mesmo como um ser universal e, portanto, livre.

Para Marx, existe algo em comum entre a vida genérica do homem e do animal, pois o homem assim como o animal vive da natureza inorgânica, porém quanto mais universal é o homem em relação ao animal, tanto mais universal é o domínio da natureza inorgânica da qual ele vive. Pois, Marx entende que fisicamente o homem vive somente dos produtos da natureza, ou melhor, que o homem nada pode criar sem a natureza, sem o mundo exterior sensível. Logo, a universalidade do homem aparece necessariamente na universalidade que faz da natureza inteira o seu corpo inorgânico. Diz, então, Marx: “A natureza é o *corpo inorgânico* do homem, a saber, a natureza enquanto ela mesma não é corpo humano”. (MARX, 2010, p. 84). Pois, segundo Marx,

[...] O homem vive da natureza significa: a natureza é o 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 natureza. (MARX, 2010, p. 84).

Para Marx, o homem, ser genérico, está numa relação direta com a natureza e ao mesmo também numa relação direta consigo mesmo, com sua atividade vital, de tal forma que a vida individual se encontra na vida genérica.

Assim, a atividade vital, a vida produtiva mesma não aparece ao homem apenas como meio para a satisfação de uma carência, a necessidade de manutenção de existência física, tal como aparece no capitalismo. Diz, então, Marx: “A vida produtiva é, porém, a vida genérica. É a vida engendradora de vida.” (MARX, 2010, p. 84).

Segundo Marx, a diferença primordial entre o homem e o animal<sup>32</sup> se encontra no modo da atividade vital, isto é, na maneira como a atividade vital é realizada, pois na atividade vital encontra-se o caráter inteiro de uma espécie, ou seja, seu caráter genérico. Portanto, para o pensador alemão, a atividade consciente livre é o caráter genérico do homem.

O animal, de acordo com Marx, é imediatamente um com a sua atividade vital. Não se distingue dela. É ela. Diz Marx: “O homem faz da sua atividade vital mesma um objeto da sua vontade e da sua consciência. Ele tem atividade vital consciente”.

(MARX, 2010, p. 84). Assim, a atividade vital consciente distingue o homem imediatamente da atividade vital do animal, pois este último não possui atividade vital consciente e livre. Logo, diante de tal exposição, Marx assevera que justamente por isso, o homem é um ser genérico.

Portanto, entendemos que a atividade vital consciente livre é uma característica específica do ser humano, e que, nesse sentido, possui uma articulação com a concepção de educação em Marx. Pois, o homem necessita da educação para se desenvolver e assim distanciar-se das limitações da natureza, visto que o homem é um ser consciente. Mesmo possuindo atividade vital diferente da atividade vital dos animais, o homem precisa, necessariamente, de um processo de socialização para o desenvolvimento pleno das suas capacidades. Ao argumentar sobre o caráter genérico do homem, sobre a sua essência, Marx não pensa o homem individual, isolado, sem articulação com a sociedade. Pois, não haveria sentido falar sobre educação se o homem individual não necessitasse do convívio social.

Logo, nesse sentido, a educação assume uma importância fundamental, pois ela é responsável não apenas pela transmissão dos valores, das técnicas, ou melhor, da cultura, mas, principalmente, pela formação ética e moral dos homens para o convívio em sociedade constituída historicamente.

Assim, a atividade vital consciente e livre permite aos homens criar e recriar as condições para sua própria educação. Tais condições, objetos da vontade humana, são desenvolvidas social e historicamente ao longo do próprio desenvolvimento da capacidade produtiva humana.

Portanto, defendemos que Marx não advoga por uma educação a serviço do capital, pois este pensador compreende muito bem a forma de trabalho que fundamenta tal forma de organização social. De acordo com Marx, “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*”. (MARX, 2010, p. 85). Assim, mesmo proclamando uma educação para além do capital dentro da estrutura do próprio capital, Marx não colabora com o capitalismo, pois não há dúvidas no posicionamento deste pensador alemão em relação à nocividade da sociedade capitalista para o desenvolvimento pleno das capacidades humanas.

Nesse sentido, defendemos que a educação, para Marx, deve contribuir para a superação de todas as formas de estranhamento a fim de fazer com que o homem se encontre na sua própria atividade vital, pois, ao se encontrar, ao se reconhecer, na sua atividade vital, o homem retornará a sua essência. Pois, para Marx, o engendrar prático de um mundo objetivo, a elaboração da natureza inorgânica é a prova do homem enquanto um ser genérico consciente. Diz, então, Marx:

[...] 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 beleza. (MARX, 2010, p.85).

Logo, quando o trabalho estranhado, na sociedade do capital, arranca do homem o objeto da sua produção, arranca também a sua vida genérica. Assim, observa Marx, o trabalho estranhado transforma a vantagem do homem em relação ao animal em desvantagem de lhe ter tirado o seu corpo inorgânico, a natureza.

Assim, para Marx (2010), a questão de que o homem está estranhado do seu ser genérico quer dizer que um homem está estranhado do outro, assim como cada um deles está estranhado da essência humana.

Portanto, defendemos que a educação, no pensamento de Marx, na qualidade de atividade formativa dos homens, participa diretamente deste processo de retomada consciente e responsável do caráter genérico do homem para a construção de um mundo prático-efetivo tendo como base a autoatividade humana livre.

## **4 A INTERCONEXÃO TRABALHO-EDUCAÇÃO NA FORMAÇÃO/DEFORMAÇÃO DO SER SOCIAL EM MARX**

O presente capítulo tem como propósito apresentar o materialismo histórico proposto por Marx e Engels, principalmente, desenvolvido na primeira parte da obra, a saber: *A Ideologia Alemã* (1845-1846), como pressuposto para a compreensão da relação trabalho-educação na formação ou deformação do ser social em Marx. Pretende-se também, neste capítulo, demonstrar a nocividade da divisão social do trabalho nas condições impostas pelo capitalismo e suas consequências para as relações humanas, isto é, sociais. Por fim, apresenta-se, ainda, como objetivo a exposição das determinações do ser social, para Marx, presente nos *Manuscritos econômico-filosóficos* (1844).

### **4.1 A compreensão do materialismo histórico<sup>32</sup> como pressuposto para o entendimento da relação trabalho-educação em Marx**

Na primeira parte da obra, a saber: *A Ideologia Alemã* (1845-1846), um trabalho profundo dedicado a negar a filosofia hegeliana e aos devaneios do idealismo alemão, especificamente, no manuscrito intitulado: FEUERBACH E HISTÓRIA – RASCUNHOS E ANOTAÇÕES – (Do fim de novembro de 1845 a meados de abril de 1846), diz Marx:

---

<sup>32</sup>. “[...] O materialismo histórico indica que o mundo se desenvolve segundo leis objetivas pela ação das massas populares e finalmente pela ação revolucionária do proletariado. A questão principal está em determinar como devem ser consideradas as tarefas do trabalho educativo dentro deste modelo. Da resposta certa depende a organização apropriada deste trabalho. Marx e Engels deram justamente uma grande importância a este assunto.” (SUCHODOLSKI, 1976, p. 71).

Ainda, de acordo com Suchodolski, “O trabalho científico e filosófico de Marx e Engels estava intimamente ligado à sua atividade revolucionária. Parte desta atuação fortalece a preparação para as suas lutas revolucionárias posteriores. O conhecimento da realidade, principalmente da realidade histórica e social, e a descoberta das leis que a regem possibilitaram organizar eficazmente as ações da classe operária contra a ordem dominante, cujas contradições à ciência revelava.” (SUCHODOLSKI, 1976, p. 111). Esclarece, nesse sentido, Suchodolski: “Esta íntima relação entre a atividade revolucionária e a investigação científica teve consequência que o tema básico das suas investigações fosse uma análise da sua época. Esta análise devia conduzir à descoberta do processo de desenvolvimento histórico da época, as leis históricas que determinam este processo, as inevitáveis perspectivas do desenvolvimento posterior destas relações e os métodos de uma ação revolucionária eficaz. Marx não tem a intenção, como Lênin afirma, de criar imediatamente uma filosofia de todo o desenvolvimento histórico nem indicar as leis que atuam em todas as épocas e formações sociais. Marx propõe, ao contrário de perseguir objetivos universais deste tipo característicos de muitos predecessores seus, uma tarefa totalmente concreta e atual. Esta consiste na análise do sistema capitalista que devia descobrir as leis fundamentais do seu desenvolvimento,

Não nos daremos, naturalmente, ao trabalho de esclarecer a nossos sábios filósofos que eles não fizeram a “libertação” do “homem” avançar um único passo ao terem reduzido a filosofia, a teologia, a substância e todo esse lixo à “autoconsciência”, e ao terem libertado o “homem” da dominação dessas fraseologias, dominação que nunca o manteve escravizado. Nem lhes explicaremos que só é possível conquistar a libertação real [*wirkliche Befreiung*] no mundo real e pelo emprego de meios reais; que a escravidão não pode ser superada sem a máquina a vapor e a *Mule-Jenny*, nem a servidão sem a melhora da agricultura, e que, em geral, não é possível libertar os homens enquanto estes forem incapazes de obter alimentação e bebida, habitação e vestimenta, em qualidade e quantidade adequadas. A “libertação” é um ato histórico e não um ato de pensamento, e é ocasionada por condições históricas, pelas con[dições] da indústria, do co[mércio], [da agricul]tura, do inter[câmbio] [...] e então, posteriormente, conforme suas diferentes fases de desenvolvimento, o absurdo da substância, do sujeito, da autoconsciência, e da crítica pura, assim como o absurdo religioso e teológico, são novamente eliminados quando se encontram suficientemente desenvolvidos. [...]. (MARX; ENGELS, 2007, p. 29).

A passagem, acima, revela, mais uma vez, que Marx não possui preocupações apenas teóricas, ou melhor, que a teoria por si mesma, não desperta nenhum interesse para este pensador materialista, uma vez que sua proposta filosófica apresenta-se como uma ruptura de todo o pensamento filosófico anterior, conforme já verificamos na exposição da XI tese, localizada na obra: *Teses Sobre Feuerbach* (1845). Pois, para Marx, a libertação do homem de todo esse estranhamento deve ser realizada apenas no mundo real, com condições reais e históricas. Na mesma passagem, Marx assevera, ainda, que não é possível tal libertação enquanto os homens forem incapazes de obter alimentação e bebida, habitação e vestimenta, em qualidade e quantidade adequadas.

Marx (2007) acredita que tal processo de libertação dos homens, para o materialista prático, ou seja, para o comunista, trata-se de revolucionar o mundo, de enfrentar e de transformar praticamente o estado das coisas por ele encontrado.

Percebe-se, neste momento, que o materialismo proposto por Marx começa a se apresentar com traços específicos, pois este leva em consideração a história, ou seja, Marx apresenta o materialismo histórico, no nosso entendimento, como uma nova concepção de ciência para compreensão da realidade humana e social em oposição ao idealismo alemão e ao materialismo de Feuerbach.

---

do seu apogeu e do seu ocaso. No decurso destas investigações, Marx e Engels chegaram a métodos de investigação e generalizações que são muito importantes para outros períodos históricos e contribuem para ampliar as investigações históricas.” (SUCHODOLSKI, 1976, p. 112).

Para Marx, “a “concepção” feuerbachiana do mundo sensível limita-se, por um lado, à mera contemplação deste último e, por outro lado, à mera sensação; ele diz “o homem” em vez de os “homens históricos reais.” [...]” (MARX; ENGELS, 2007, p. 30). Neste acerto de contas, diz, então, Marx que, para Feuerbach,

“O homem” é, na realidade, o “alemão”. No primeiro caso, na *contemplação* do mundo sensível, ele se choca necessariamente com coisas que contradizem sua consciência e seu sentimento, que perturbam a harmonia, por ele pressuposta, de todas as partes do mundo sensível e sobretudo do homem com a natureza. Para remover essas coisas, ele tem, portanto, que buscar refúgio numa dupla contemplação: uma contemplação profana, que capta somente o que é “palpável”, e uma contemplação mais elevada, filosófica, que capta a “verdadeira essência” das coisas. Ele não vê como o mundo sensível que o rodeia não é uma coisa dada imediatamente por toda a eternidade e sempre igual a si mesma, mas o produto da indústria e do estado de coisas da sociedade, e isso precisamente no sentido de que é um produto histórico, o resultado da atividade de toda uma série de gerações, que, cada uma delas, sobre os ombros da precedente, desenvolveram sua indústria e seu comércio e modificaram sua ordem social de acordo com as necessidades alteradas. [...]. (MARX; ENGELS, 2007, p. 30).

Nesta brilhante passagem, destacada acima, Marx apresenta a constituição do mundo dos homens, como uma constituição criada pelo próprio homem, isto é, criada a partir da intervenção consciente do homem na natureza. Assim, apresenta Marx que tal intervenção é histórica e não eterna e imutável. A indústria e o comércio de todas as sociedades constituem a base para a compreensão desse mundo criado pelos homens.

A título de exemplo, diz Marx:

[...] Como se sabe, a cerejeira, como quase todas as árvores frutíferas, foi transplantada para nossa região pelo comércio, há apenas alguns séculos e, portanto, foi dada a “certeza sensível” de Feuerbach apenas *mediante* essa ação de uma sociedade determinada numa determinada época. [...]. (MARX; ENGELS, 2007, p. 31).

Marx, nesse sentido, compreende que a “unidade do homem com a natureza” sempre se deu na indústria e apresenta-se de modo diferente em cada época de acordo com o menor ou maior desenvolvimento da indústria.

Marx (2007) entende, portanto, que a indústria e o comércio, a produção e o intercâmbio das necessidades vitais condicionam, por seu lado, a distribuição, a estrutura das diferentes classes sociais e são, por sua vez, condicionadas por elas no seu funcionamento.

Segundo Marx, “Feuerbach fala especialmente do ponto de vista da ciência natural; ele menciona segredos que só se mostram aos olhos do físico e do químico; mas onde estaria a ciência natural sem a indústria e o comércio?” (MARX; ENGELS, 2007, p. 31).

Pois, de acordo com Marx, mesmo essa ciência natural “pura”, defendida pelos filósofos idealistas alemães, obtém tanto sua finalidade como também seu material apenas por meio do comércio e da indústria, portanto, por meio da atividade sensível dos homens. Assevera, assim, Marx:

E de tal modo é essa atividade, esse contínuo trabalhar e criar sensíveis, essa produção, a base de todo o mundo sensível, tal como ele existe agora, que, se ela fosse interrompida mesmo por um ano apenas, Feuerbach não só encontraria uma enorme mudança no mundo natural, como também sentiria falta de todo o mundo dos homens e de seu próprio dom contemplativo, e até mesmo de sua própria existência. [...]. (MARX; ENGELS, 2007, p. 31).

Apesar das críticas direcionadas, especialmente, a Feuerbach, Marx reconhece o mérito deste pensador, pois, diz, então, Marx:

É certo que Feuerbach tem em relação aos materialistas “puros” a grande vantagem de que ele compreende que o homem é também “objeto sensível”, mas, fora o fato de que ele apreende o homem apenas como “objeto sensível” e não como “atividade sensível” - pois se detém ainda no plano da teoria – e, não concebe os homens em sua conexão social dada, em suas condições de vida existentes, que fizeram deles o que eles são, ele não chega nunca até os homens ativos, realmente existentes, mas permanece na abstração “o homem” e não vai além de reconhecer no plano sentimental “o homem real, individual, corporal”, isto é, não conhece quaisquer outras “relações humanas” “do homem com o homem” que não sejam as do amor e da amizade, e ainda assim idealizadas. Não nos dá nenhuma crítica das condições de vida atuais. Não consegue nunca, portanto, conceber o mundo sensível como a atividade sensível, viva e conjunta dos indivíduos que o constituem, e por isso é obrigado, quando vê, por exemplo, em vez de homens sadios, um bando de coitados, escrofulosos, depauperados e tísicos, a buscar refúgio numa “concepção superior” e na ideal “igualização no gênero”; é obrigado, por conseguinte, a recair no idealismo justamente lá onde o materialismo comunista vê a necessidade e simultaneamente a condição de uma transformação, tanto da indústria como da estrutura social.” (MARX; ENGELS, 2007, p. 32).

Nota-se que, para Marx, o homem deve ser entendido como objeto e atividade sensível. O homem deve ser observado em sua conexão social dada, em suas condições reais de vida existente. Portanto, entendemos que, segundo Marx, Feuerbach, apesar do mérito destacado, permanece na abstração do “homem” e

nunca chega aos homens reais, ativos, de carne e osso e nas suas relações reais. Pois, conforme afirma o pensador materialista, Feuerbach não apresenta nenhuma crítica das condições de vida atuais, uma vez que não concebe o mundo sensível como atividade sensível dos homens, permanecendo, portanto, na idealização do “homem”.

Marx afirma que “Na medida em que Feuerbach é materialista, nele não se encontra a história, e na medida em que toma em consideração a história ele não é materialista.” (MARX; ENGELS, 2007, p. 32). Pois, ainda, de acordo com Marx, nele o materialismo e a história divergem completamente.

Para Marx, o primeiro pressuposto de toda a existência humana e, portanto, de toda a história, é o pressuposto de que os homens têm de estar em condições de viver para poder “fazer história”. Explica, portanto, Marx,

[...] Mas, para viver, precisa-se, antes de tudo, de comida, de bebida, moradia, vestimenta, e algumas coisas mais. O primeiro ato histórico é, pois, a produção dos meios para a satisfação dessas necessidades, a produção da própria vida material, e este é, sem dúvida, um ato histórico, uma condição fundamental de toda a história, que ainda hoje, assim como há milênios, tem de ser cumprida diariamente, a cada hora, simplesmente para manter os homens vivos. [...]. (MARX; ENGELS, 2007, p. 32-33).

Assim, nesse sentido, para Marx (2007), a primeira a coisa a fazer em qualquer concepção histórica é observar este fato fundamental em toda a sua significação e em todo o seu alcance e a ele fazer justiça. Aqui, nesta passagem, acreditamos e afirmamos que também não há sentido falar sobre educação sem considerar este fato fundamental citado por Marx. Pois, sem o entendimento da categoria trabalho, reformulada em termos históricos e materiais e do materialismo histórico, proposto por Marx e Engels, não avançaremos nos debates sobre a contribuição marxiana no campo educacional.

Ainda, de acordo com Marx,

O segundo ponto 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. [...]. (MARX; ENGELS, 2007, p. 33).

E continua,



A terceira condição que já de início intervém no desenvolvimento histórico é que os homens, que renovam diariamente sua própria vida, começam a criar outros homens, a procriar – a relação entre homem e mulher, entre pais e filhos, a *família*. Essa família, que no início constitui a única relação social, torna-se mais tarde, quando as necessidades aumentadas criam novas relações sociais e o crescimento da população gera novas necessidades, uma relação secundária (salvo na Alemanha) e deve, portanto, ser tratada e desenvolvida segundo os dados empíricos existentes e não segundo o “conceito de família”, como se costuma dizer na Alemanha. Ademais, esses três aspectos da atividade social não devem ser considerados como três estágios distintos, mas sim apenas como três aspectos ou, a fim de escrever de modo claro aos alemães, como três “momentos” que coexistiram desde os primórdios da história e desde os primeiros homens, e que ainda hoje fazem valer na história. (MARX; ENGELS, 2007, p. 33-34).

Marx (2007) entende que a produção da vida, tanto da própria, no trabalho, quanto da alheia, na procriação, aparece como uma relação dupla: 1) como uma relação natural e 2) como uma relação social (no sentido de cooperação de vários indivíduos). Portanto, diz Marx:

[...] Segue-se daí que um determinado modo de produção ou uma determinada fase industrial estão sempre ligados a um determinado modo de cooperação, que é, ele próprio, uma “força produtiva” – que a soma das forças produtivas acessíveis ao homem condicionam 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. (MARX; ENGELS, 2007, p. 34).

Marx, então, refuta toda concepção de história sem articulação com o plano real, material e concreto da vida dos homens. Assim, nesse sentido, destacamos, mais uma vez, que o materialismo histórico de Marx é uma “chave” importante para compreender a relação trabalho-educação na formação do ser social, uma vez que Marx toma o existente para pensar a intervenção responsável no mundo.

Marx argumenta, sem hesitar, que desde o princípio mostra-se, portanto, uma conexão materialista dos homens entre si, uma conexão dependente das necessidades e do modo de produção e que é tão antiga quanto os próprios homens. Uma conexão que sempre assume novas formas e que apresenta, nesse sentido, uma “história” sem que precise existir qualquer absurdo político ou religioso que também mantenha os homens unidos.

#### **4.1.1 A consciência do homem: um produto social**

Marx afirma, ainda, no manuscrito intitulado: FEUERBACH E HISTÓRIA - RASCUNHOS E ANOTAÇÕES – (Do fim de novembro de 1845 a meados de abril de 1846), localizado na obra, a saber: *A Ideologia Alemã* (1845-1816), refutando, assim, a filosofia idealista alemã, que a consciência do homem em sua origem não é consciência “pura”. Pois, para este pensador alemão: “O “espírito” sofre, desde o início, a maldição de estar “contaminado” pela matéria, que, aqui, se manifesta sob a forma de camadas de ar em movimento, de sons, em suma, sob a forma da linguagem. [...]” (MARX; ENGELS, 2007, p. 34).

Para Marx, a linguagem é tão antiga quanto à consciência. Afirma Marx: “A linguagem é a consciência do real, prática, que existe para os outros homens, e que, portanto, também existe para mim mesmo.” (MARX; ENGELS, 2007, p.34). Perguntamos, então, como surge à linguagem? Responde, portanto, Marx “a linguagem nasce, tal como a consciência, do carecimento, da necessidade de intercâmbio com outros homens.” (MARX; ENGELS, 2007, p. 34-35).

Segundo Marx, desde o início a consciência é um produto social. E, nesse sentido, entendemos que sua existência é dependente da existência dos homens, ou melhor, que não há sentido falar sobre a consciência sem antes pressupor a existência de homens reais.

Explica Marx:

[...] A consciência é, naturalmente, antes de tudo a mera consciência do meio sensível mais imediato e consciência do vínculo limitado com outras pessoas e coisas exteriores ao indivíduo que se torna consciente; ela é, ao mesmo tempo, consciência da natureza que, inicialmente, se apresenta aos homens como um poder totalmente estranho, onipotente e inabalável, com o qual os homens se relacionam de um modo puramente animal e diante do qual se deixam impressionar como o gado; é, desse modo, uma consciência puramente animal da natureza (religião natural) - e, por outro lado, a consciência da necessidade de firmar relações com os indivíduos que o cercam constitui o começo da consciência de que o homem definitivamente vive numa sociedade. Esse começo é algo tão animal quanto a própria vida social nessa fase; é uma mera consciência gregária, e o homem se diferencia do carneiro, aqui, somente pelo fato de que, no homem, sua consciência toma o lugar do instinto ou de que o seu instinto é um instinto consciente. Essa consciência de carneiro ou consciência tribal obtém seu desenvolvimento e seu aperfeiçoamento posteriores por meio da produtividade aumentada, do incremento das necessidades e do aumento da população, que é a base dos dois primeiros. [...]. (MARX; ENGELS, 2007, p. 35).

## 4.2 A divisão do trabalho: origens e desenvolvimento<sup>33</sup>

No mesmo escrito, FEUERBACH E HISTÓRIA - RASCUNHOS E ANOTAÇÕES – (Do fim de novembro de 1845 a meados de abril de 1846), localizado na obra, a saber: *A Ideologia Alemã* (1845-1846), Marx argumenta, na sequência, sobre a origem da divisão do trabalho, que para o pensador alemão, a divisão do trabalho, nada mais era, inicialmente, do que a divisão do trabalho no ato sexual, e, em seguida, divisão do trabalho que, “em consequências de disposições naturais” (por exemplo, a força corporal), necessidades, casualidades, etc. etc. desenvolve-se por si própria ou “naturalmente”. (MARX; ENGELS, 2007, p. 35). Na realidade, a divisão do trabalho, assevera Marx, só se torna divisão do trabalho a partir do momento em que surge a divisão do trabalho material e [trabalho] espiritual.

Explica, portanto, Marx:

[...] A partir desse momento, a consciência *pode* realmente imaginar ser outra coisa diferente da consciência da práxis existente, representar algo realmente sem representar algo real – a partir de então, a consciência está em condições de emancipar-se do mundo e lançar-se a construção da teoria, da teologia, da filosofia, da moral etc. “puras”. [...]. (MARX; ENGELS, 2007, p. 35-36).

Para Marx (2007), diante do exposto até aqui, esses três momentos, a saber: a força de produção, o estado social e a consciência, podem e devem entrar em contradição entre si.

---

<sup>33</sup>. Afirma Suchodolski (1976), “A divisão do trabalho que Marx classificou de natural ou “divisão do trabalho na sociedade”, aparece em épocas muito remotas. “No seio da família e mais tarde, ao desenvolver-se esta, no seio da tribo, surge uma divisão natural do trabalho, baseada nas diferenças de idades e de sexo, isto é, em causas puramente fisiológicas que, ao dilatar-se a comunidade, ao crescer a população e sobretudo ao surgirem os conflitos entre diversas tribos, com a submissão de umas em relação a outras, vai estendendo o seu raio de ação.” Mas ao mesmo tempo surge o intercâmbio de produtos em todos os lados que resultam contatos entre tribos ou famílias. Este intercâmbio facilita a divisão do trabalho de outro tipo que não se fundamenta já em causas fisiológicas. Somente ao desenvolverem-se posteriormente estas casuais situações primitivas, baseadas em diferenças fisiológicas ou capacidades naturais (por exemplo, força corporal) a mencionada divisão do trabalho adota padrões qualitativamente novos, transforma-se na própria divisão do trabalho que congrega diversas contradições e perigos. Em lugar da divisão variável do trabalho entre os homens, que deve realizar-se numa determinada comunidade, surge então a divisão do trabalho desigual, tanto quantitativamente como qualitativamente e dos seus produtos, ou seja, a propriedade privada, “que tem o germe e a primeira forma na existência da família, na qual a mulher e os filhos são escravos do homem.” (SUCHODOLSKI, 1976, p.123).

Explica, então, Marx:

[...] porque com a divisão do trabalho está dada a possibilidade e, até a realidade, de que as atividades espiritual e material – de que a fruição e o trabalho, a produção e o consumo – caibam a indivíduos diferentes, e a possibilidade de que esses momentos não entrem em contradição reside somente em que a divisão do trabalho seja novamente supressumida [*aufgehoben*]. [...]. (MARX; ENGELS, 2007, p.36).

Para Marx (2007), com a divisão do trabalho, na qual todas essas contradições estão dadas, e que, por sua vez, se baseia na divisão natural do trabalho na família e na separação da sociedade em diversas famílias opostas umas às outras, estão dadas ao mesmo tempo a distribuição desigual, tanto quantitativa quanto qualitativamente do trabalho e de seus produtos, portanto, está dada a propriedade, que já tem seu embrião, sua primeira forma, na família, onde a mulher e os filhos são escravos do homem.

Assevera, nesse sentido, Marx:

A escravidão na família, ainda latente e rústica, é a primeira propriedade que aqui, diga-se de passagem, corresponde já à definição dos economistas modernos, segundo a qual a propriedade é o poder de dispor da força de trabalho alheia. Além do mais, divisão do trabalho e propriedade privada são expressões idênticas – numa é dito com relação à própria atividade aquilo que, noutra, é dito com relação ao produto da atividade. (MARX; ENGELS, 2007, p. 37).

Segundo Marx, com a divisão do trabalho surge, com um tempo, a contradição entre os interesses dos indivíduos particulares e os interesses coletivos. Esclarece, então, o pensador alemão:

[...] A divisão do trabalho nos oferece de pronto o primeiro exemplo que, enquanto os homens se encontram na sociedade natural e, portanto, enquanto há a separação entre interesse particular e interesse comum, enquanto a atividade, por consequência, está dividida não de forma voluntária, mas de forma natural, a própria ação do homem torna-se um poder que lhe é estranho e que a ele é contraposto, um poder que subjuga o homem em vez de por este ser dominado. Logo que o trabalho começa a ser distribuído, cada um passa a ter um campo de atividade exclusivo e determinado, que lhe é imposto e ao qual não pode escapar; o indivíduo é caçador, pescador, pastor ou crítico crítico, e assim deve permanecer se não quiser perder seu meio de vida – ao passo que na sociedade comunista, onde cada um não tem um campo de atividade exclusivo, mas pode aperfeiçoar-se em todos os ramos que lhe agradam, a sociedade regula a produção geral e me confere, assim, a possibilidade de hoje fazer isto, amanhã aquilo, de caçar pela manhã, pescar à tarde, à noite dedicar-me à criação de gado, criticar após o jantar, exatamente de acordo com a

minha vontade, sem que eu jamais me torne caçador, pescador, pastor ou crítico. [...]. (MARX; ENGELS, 2007, p. 37-38).

Portanto, com a divisão social do trabalho, nestas condições, temos, então, a distribuição também desigual e, assim, com efeito, a propriedade privada. Nesse sentido, a própria ação do homem sobre a natureza se torna um poder estranho, indiferente ao próprio homem, um poder capaz de dominar o homem ao invés de ser por ele dominado. Aqui, mais uma vez, Marx apresenta o estranhamento no interior do trabalho. O trabalho aparece já como atividade imposta ao homem, pois o homem é incapaz de se reconhecer no produto de sua própria atividade, uma vez que esta atividade é estranha, perniciososa e hostil ao próprio homem. No capitalismo, conforme já destacamos, o trabalho passa a existir somente na forma de emprego, ou seja, somente para garantir a sobrevivência física do homem (trabalhador), o qual é obrigado a realizar uma atividade específica (especialização do trabalho) para não morrer de fome e, assim, assegurar a sua mera existência.

Ainda, na mesma passagem, em destaque, Marx revela uma informação muito importante para compreender a relação trabalho-educação, quando diz: *“que na sociedade comunista, onde cada um não tem um campo de atividade exclusivo, mas pode aperfeiçoar-se em todos os ramos que lhe agradam, a sociedade regula a produção geral e me confere, assim, a possibilidade de hoje fazer isto, amanhã aquilo, de caçar pela manhã, pescar à tarde, à noite dedicar-me à criação de gado, criticar após o jantar, exatamente de acordo com a minha vontade, sem que eu jamais me torne caçador, pescador, pastor ou crítico.”* (MARX; ENGELS, 2007, p. 38). Percebe-se, então, que, para Marx, a educação deve proporcionar ao indivíduo uma formação integral no sentido de prepará-lo para a vida em sociedade, ou melhor, a verdadeira vida em comunidade. Pois, com o fim da divisão social do trabalho, a educação deve articular-se com o trabalho (atividade vital consciente e livre), isto é, com o trabalho (positivo), para garantir ao homem o desenvolvimento pleno de suas capacidades. Assim, nesse sentido, reafirmamos a centralidade do trabalho como um dos pilares de sustentação da concepção de educação em Marx na presente pesquisa, pois entendemos que Marx assevera, de maneira implícita, a verdadeira relação entre trabalho-educação, uma relação saudável para o homem, benéfica e capaz de desenvolver homens ricos (material e espiritualmente). Nota-se,

aqui, portanto, o trabalho como um princípio formativo<sup>34</sup> favorável no processo do desenvolvimento humano e social dos indivíduos.

No mesmo manuscrito, Marx reconhece a importância da objetivação do homem por meio do trabalho e destaca, na ocasião, como o poder social, diante da divisão social do trabalho, se apresenta aos indivíduos como uma potência estranha, incontrolável pelo homem.

[...] Esse fixar-se da atividade social, essa consolidação de nosso próprio produto num poder objetivo situado acima de nós, que foge ao nosso controle, que contraria nossas expectativas e aniquila nossas conjecturas, é um dos principais momentos no desenvolvimento histórico até aqui realizado. O poder social, isto é, a força de produção multiplicada que nasce da cooperação dos diversos indivíduos condicionada pela divisão do trabalho, aparece a esses indivíduos, porque a própria cooperação não é voluntária, mas natural, não como seu próprio poder unificado, mas sim como uma potência estranha, situada fora deles, sobre a qual não sabe de onde veio nem para onde vai, uma potência, portanto, que não podem mais controlar, e que, pelo contrário, percorre agora uma sequência particular de fases e etapas de desenvolvimento, independente do querer e do agir dos homens e que até mesmo dirige esse querer e esse agir. (MARX; ENGELS, 2007, p. 38).

Para Marx (2007), a forma de intercâmbio, condicionada pelas forças de produção existentes em todos os estágios históricos precedentes e que, por seu turno, as condiciona, é a sociedade civil; esta, como se deduz do que foi dito acima, tem por pressuposto e fundamento a família simples e a família composta, a assim chamada tribo. Pois, para o pensador materialista, a sociedade civil é o verdadeiro foco e cenário de toda a história, e considera absurda a concepção histórica anterior que descuidava das relações reais, limitando-se às pomposas ações dos príncipes e dos estados.

---

<sup>34</sup>. De acordo com Suchodolski, “[...] O trabalho educativo concebe-se, pois, como um trabalho que conduz a <<algo>> no contraste com as concepções retrospectivas, segundo as quais o homem se forma por tradição e não por participação no que ele cria e anseia. E finalmente o trabalho educativo concebe-se também historicamente, ou seja, ao serviço do processo evolutivo histórico da humanidade, em oposição a todas as concepções reacionárias, bem como ao universalismo religioso e ilusório que considera definitivas as etapas de desenvolvimento histórico particulares e, num sentido metafísico, realização da <<essência humana>> ” (SUCHODOLSKI, 1976, p. 28). Assim, entendemos, nesse sentido, que o trabalho desenvolve os homens, pois cria e transforma o meio ambiente ao mesmo tempo em que transforma os homens e a sociedade. Nota-se, aqui, uma interconexão, necessária, entre trabalho e educação na formação do ser social.

#### 4.2.1 A divisão entre o trabalho material e espiritual<sup>35</sup>

No manuscrito, a saber: [Rascunhos das páginas 36 a 72, faltando o intervalo entre as páginas 36 e 39. Originalmente concebido como parte de São Max. Novo testamento. A sociedade como sociedade burguesa.], localizado na obra, a saber: *A Ideologia Alemã* (1845-1846), Marx (2007) afirma que a maior divisão entre o trabalho material e o trabalho espiritual é a separação entre a cidade e o campo. Pois, para o pensador alemão, a oposição entre cidade e campo começa com a passagem da barbárie a civilização, do tribalismo ao Estado, da localidade à nação, e mantem-se por toda a história da civilização até os dias atuais.

Diz, portanto, Marx:

Com a cidade surge, ao mesmo tempo, a necessidade da administração, da polícia, dos impostos etc., em uma palavra, a necessidade da organização comunitária e, desse modo, da política em geral. Aqui se mostra, pela primeira vez, a divisão da população em duas grandes classes, que se baseiam diretamente na divisão do trabalho e nos instrumentos de produção. A cidade é, de pronto, o fato da concentração da população, dos instrumentos de produção, do capital, das fruições, das necessidades, enquanto o campo evidencia exatamente o fato contrário, a saber, o isolamento e a solidão. A oposição entre cidade e campo só pode existir no interior da propriedade privada. É a expressão mais crassa da subsunção do indivíduo à divisão do trabalho, a uma atividade determinada, a ele imposta – uma subsunção que transforma uns em limitados animais urbanos, outros em limitados animais rurais e que diariamente reproduz a oposição entre os interesses de ambos. [...]. (MARX; ENGELS, 2007, p. 52).

---

<sup>35</sup>. Sobre o pensamento de Marx alusivo a divisão entre o trabalho manual e o trabalho espiritual, comenta Suchodolski: “Estes pensamentos de Marx podem ser ilustrados com os seguintes exemplos: a separação da atividade intelectual da manual conduz que o pensador perca todo o vínculo imediato com as coisas que evoluem, considerando-as com o mero reflexo do próprio espírito. Se colocássemos alguém diante de um espelho e por trás dele produzíssemos coisas que ele ignorasse, não as poderia reconhecer, pois apenas veria a imagem do espelho. Se este alguém fosse um filósofo poderia desenvolver enormes e difíceis teorias sobre a relação entre <<sujeito>> e <<objeto>> (no espelho). Tais teorias seriam não só improdutivas como também ilusórias, porque a problemática desapareceria quando o filósofo se voltasse e participasse na realidade que conhecia até então apenas através do espelho.” (SUCHODOLSKI, 1976, p. 52). Ou seja, para Suchodolski, “A divisão do trabalho na sociedade de classes conduziu os intelectuais à convicção de que tudo o que sucede no seu espírito é independente; levou-os a tomar a imagem reflexa pela própria realidade. [...]” (SUCHODOLSKI, 1976, p. 52).

Marx condena, então, a divisão social do trabalho no interior da propriedade privada, pois tal divisão é responsável pelo desenvolvimento parcelado e deformado do homem, ou seja, a divisão social do trabalho no interior da propriedade privada produz e reproduz a diferença entre os homens a tal ponto de transformar uns em limitados animais urbanos e outros em limitados animais rurais. Entendemos, nesse sentido, que essa divisão social do trabalho se apresenta aos indivíduos pelo trabalho imposto, uma atividade determinada, limitada e específica, e que isto é possível apenas pela existência da propriedade privada.

Marx assevera:

[...] O trabalho é, aqui, novamente o fundamental, o poder sobre os indivíduos, e enquanto existir esse poder tem de existir a propriedade privada. A superação da oposição entre cidade e campo é uma das primeiras condições da comunidade, uma condição que por seu turno, depende de uma massa de pressupostos e que não pode ser satisfeita pela mera vontade, como qualquer um pode constatar à primeira vista. (Tais condições tem ainda de ser desenvolvidas.) A separação entre cidade e campo também pode ser apreendida como a separação entre capital e propriedade da terra, como o início de uma existência e de um desenvolvimento do capital independentes da propriedade da terra, o início de uma propriedade que tem como base apenas o trabalho e a troca. (MARX; ENGELS, 2007, p. 52).

Reiteramos, assim, que o trabalho estranhado (negativo) é o fundamento da propriedade privada. Uma forma de trabalho nociva ao ser humano. Nesse sentido, defendemos que a verdadeira educação em articulação com o trabalho (positivo) deve também colaborar para a superação da divisão entre a cidade e o campo e, por conseguinte, contribuir para uma formação integral e completa dos homens, isto é, do ser social.

Depois de uma longa e belíssima exposição histórica sobre a origem da divisão social do trabalho, argumenta, então, Marx:

A transformação, pela divisão do trabalho, de forças (relações) pessoais em forças reificadas não pode ser superada arrancando-se da cabeça a representação geral dessas forças, mas apenas se os indivíduos voltarem a subsumir essas forças reificadas a si mesmos e superarem a divisão do trabalho. Isso não é possível sem a comunidade. É somente na comunidade [com outros que cada] indivíduo tem os meios de desenvolver suas faculdades em todos os sentidos; somente na comunidade, portanto, a liberdade pessoal torna-se possível. Nos sucedâneos da comunidade existentes até aqui, no Estado etc., a liberdade pessoal existia apenas para os indivíduos desenvolvidos nas condições da classe dominante e somente na medida em que eram indivíduos dessa classe. A comunidade aparente,



em que se associaram até agora os indivíduos, sempre se autonomizou em relação a eles e, ao mesmo tempo, porque era uma associação de uma classe contra outra classe, era, para a classe dominada, não apenas uma comunidade totalmente ilusória, como também um novo entrave. Na comunidade real, os indivíduos obtêm simultaneamente sua liberdade na e por meio de sua associação. (MARX; ENGELS, 2007, p. 64).

Entendemos que somente os indivíduos reais, por meio de uma ação real, podem transformar e superar a divisão social do trabalho no interior da propriedade privada. De acordo com Marx, essa transformação não é possível sem a comunidade real, pois é somente nessa comunidade que a verdadeira liberdade pessoal se torna possível. Na comunidade real as relações entre os indivíduos são realizadas entre os próprios indivíduos e para benefício dos indivíduos.

Para Marx, os indivíduos partiram sempre de si mesmos a partir de condições e relações históricas anteriores já dadas, pois Marx refuta a defesa dos ideólogos de que os indivíduos partiram do indivíduo “puro”.

Explica, na sequência, Marx:

[...] Mas no decorrer do desenvolvimento histórico, e justamente devido à inevitável autonomização das relações sociais no interior da divisão do trabalho, surge uma divisão na vida de cada indivíduo, na medida em que há uma diferença entre a sua vida pessoal e a sua vida enquanto subsumida a um ramo qualquer do trabalho e às condições a ele correspondentes. (Não se deve entender isso como se, por exemplo, o rentista, o capitalista etc. deixassem de ser pessoas, mas sim no sentido de que sua personalidade é condicionada e determinada por relações de classe bem definidas; e a diferença torna-se evidente apenas na oposição a uma outra classe e, para os próprios indivíduos, somente quando entram em bancarrota.) No estamento (e mais ainda na tribo) esse fato permanece escondido; por exemplo, um nobre continua sempre um nobre e um *roturier* continua um *roturier*, abstração feita de suas demais relações; é uma qualidade inseparável de sua individualidade. A diferença entre o indivíduo pessoal e o indivíduo de classe, a contingência das condições de vida para o indivíduo aparecem apenas juntamente com a classe que é, ela mesma, um produto da burguesia. Somente a concorrência e a luta dos indivíduos entre si é que engendram e desenvolvem essa contingência enquanto tal. [...]. (MARX; ENGELS, 2007, p. 64-65).

E continua:

[...] Por conseguinte, na representação, os indivíduos são mais livres sob a dominação da burguesia do que antes, porque suas condições de vida lhes são contingentes; na realidade, eles são, naturalmente, menos livres, porque estão mais submetidos ao poder das coisas. A diferença com o estamento aparece sobre tudo na oposição da burguesia ao proletariado. Quando o estamento dos burgueses urbanos, as corporações etc., surgiu diante da nobreza rural, sua condição de existência – a propriedade mobiliária e o trabalho artesanal, que já existiam de forma latente antes de

sua separação dos laços feudais – apareceu como algo positivo, que se impunha contra a propriedade feudal da terra e, por isso, assumiu, primeiramente, a seu modo, uma forma feudal. Sem dúvida, os servos fugitivos consideraram sua servidão anterior como algo accidental à sua personalidade. Mas, com isso, apenas fizeram o que faz toda a classe que se liberta de um entrave e, então, libertaram-se, não como classe, mas isoladamente. Além disso, eles não saíram do âmbito do sistema de estamentos, mas apenas formaram um novo estamento e conservaram, em sua nova situação, o seu modo de trabalho anterior, elaborando-o na medida em que o libertavam de seus entraves anteriores, que não correspondiam mais ao desenvolvimento já alcançado. (MARX; ENGELS, 2007, p. 65).

Para Marx (2007), tal situação (a diferença entre o indivíduo pessoal e o indivíduo de classe) aparece de forma diferente, entre os proletários, pois, suas próprias condições de vida, o trabalho e, desse modo, todo o conjunto das condições de existência da sociedade atual tornaram para eles algo accidental, sobre o qual os proletários isolados não possuem nenhum controle, e a condição entre a personalidade do proletário singular e sua condição de vida que lhe foi imposta, o trabalho, aqui, manifestado de forma estranhada, é revelada para ele mesmo, sobretudo porque ele é sacrificado desde a juventude e porque, no interior de sua classe, é desprovido da chance de alcançar as condições que o coloquem na outra classe.

Assim, entendemos que Marx apresenta a nocividade dessa forma de trabalho, na sociedade capitalista, para a formação dos homens. Pois, tal forma de trabalho (estranhado) atua no sentido contrário de uma formação saudável para o desenvolvimento pleno das capacidades humanas.

O trabalho na sociedade capitalista se apresenta ao homem como atividade imposta, isto é, independente da sua vontade. Logo, o trabalho se apresenta como sacrifício para o próprio homem. Nessa compreensão, defendemos que o trabalho (estranhado) deforma e embrutece o ser humano, uma vez que se torna um empecilho para o processo de uma verdadeira formação humana e social dos indivíduos.

Para Marx (2007), ainda, a diferença entre o indivíduo pessoal e o indivíduo accidental não é uma distinção conceitual, mas um fato histórico. Essa distinção tem um sentido distinto em épocas distintas, uma distinção que cada época faz por si mesma a partir dos diferentes elementos que encontra, não segundo o conceito, mas forçada pelas colisões materiais da vida.

Esclarece, assim, Marx:

[...] O que, em oposição à época anterior, parece acidental à época posterior – o mesmo vale também para os elementos que foram transmitidos da época anterior à posterior – é uma forma de intercâmbio que correspondia a um determinado estágio de desenvolvimento das forças produtivas. A relação das forças produtivas com a forma de intercâmbio é a relação da forma de intercâmbio com a atividade ou atuação dos indivíduos. (A forma fundamental dessa atividade, é, naturalmente, material, e dela dependem todas as outras formas de atividades, como a espiritual, a política, a religiosa, etc. A diversa configuração da vida material depende a cada vez, naturalmente, das necessidades já desenvolvidas, e tanto a produção como a satisfação dessas necessidades são um processo histórico que não se encontra no caso de uma ovelha ou de um cão [recorrente argumento principal de Stirner *Adversus hominem*], embora ovelhas e cães, em sua forma atual, também sejam, *malgré eux*, produtos de um processo histórico.) As condições sob as quais os indivíduos intercambiam uns com os outros, enquanto não surge a contradição, são condições inerentes à sua individualidade e não a algo externo a eles, condições sob as quais esses indivíduos determinados, que existem sob determinadas relações, podem produzir sua vida material e tudo o que com ela se relaciona; são, portanto, as condições de sua autoatividade e produzidas por essa autoatividade. A condição determinada sob a qual eles produzem corresponde, assim, enquanto não surge a contradição, a sua real condicionalidade [*Bedingtheit*], à sua existência unilateral, unilateralidade que se mostra apenas com o surgimento da contradição e que, portanto, existe somente para os pósteros. Assim, essa condição aparece como um entrave acidental, e a consciência de que ela é um entrave é também furtivamente introduzida na época anterior. (MARX; ENGELS, 2007, p. 68).

Nesse sentido, Marx (2007) acredita que essas diferentes condições, que aparecem primeiro como condições da autoatividade e, mais tarde, como entraves a ela, formam ao longo de todo o desenvolvimento histórico uma sequência concatenada de formas de intercâmbio, que se tornou um entrave, é colocada uma nova forma, que corresponde às forças produtivas mais desenvolvidas e, com isso, ao avançado modo de autoatividade dos indivíduos; uma forma que, por sua vez, torna-se novamente um entrave e, é, então, substituída por outra.

Após uma reflexão histórica sobre as forças produtivas e as formas de intercâmbios nas diferentes épocas, Marx assevera que:

[...] Em nenhum período anterior as forças produtivas assumiram essa forma indiferente para o intercâmbio dos indivíduos *na qualidade* de indivíduos, porque seu próprio intercâmbio era ainda limitado. De outro lado, confrontando-se com essas forças produtivas a maioria dos indivíduos, dos quais essas forças se separaram e que, por isso, privados de todo o conteúdo real de vida, se tornaram indivíduos abstratos, mas que somente assim são colocados em condições de estabelecer relações uns com os outros, *na qualidade de indivíduos*. O trabalho, único vínculo que os indivíduos ainda mantêm com as forças produtivas e com sua própria existência, perdeu para eles toda aparência de autoatividade e só conserva sua vida definindo-a. Enquanto, em períodos precedentes, a autoatividade e a produção da vida material estavam separadas pelo único fato de que

elas incumbiam a pessoas diferentes e que a produção da vida material, devida a limitação dos próprios indivíduos, era concebida ainda como uma forma inferior de autoatividade, agora a autoatividade e a produção da vida material se encontram tão separadas que a vida material aparece como a finalidade, e a criação da vida material, o trabalho (que é, agora, a única forma possível mas, como veremos, negativa, da autoatividade), aparece como meio. (MARX; ENGELS, 2007, p. 72-73).

Marx destaca, na passagem acima, que a partir do momento que as forças produtivas assumiram uma forma indiferente para o intercâmbio dos indivíduos, o trabalho perdeu para eles (indivíduos) toda sua aparência de autoatividade e que o trabalhador consegue manter sua vida (existência) apenas definindo-a. Marx frisa, ainda, no final da mesma citação em destaque, *“agora a autoatividade e a produção da vida material se encontram tão separadas que a vida material aparece como a finalidade, e a criação da vida material, o trabalho (que é, agora, a única forma possível, mas como veremos, negativa, da autoatividade) aparece como meio.”* (MARX; ENGELS, 2007, p. 73). Assim, o trabalho apresenta-se, nesse sentido, de forma estranhada. Logo, pernicioso para os indivíduos, trabalho que produz deformação, incapaz de colaborar com o desenvolvimento pleno das capacidades humanas.

Segundo Marx, tal situação chegou a tal ponto que os indivíduos devem apropriar-se da totalidade existente de forças produtivas, não apenas para chegar a autoatividade, mas simplesmente para assegurar a sua existência.

Argumenta, portanto, Marx:

[...] Essa apropriação está primeiramente condicionada pelo objeto a ser apropriado – as forças produtivas desenvolvidas até formar uma totalidade e que existem apenas no interior de um intercâmbio universal. Sob essa perspectiva, portanto, tal apropriação tem de ter um caráter correspondente às forças produtivas e ao intercâmbio. A apropriação dessas forças não é em si mesma nada mais do que o desenvolvimento das capacidades individuais correspondentes aos instrumentos materiais de produção. A apropriação de uma totalidade de instrumentos de produção é, precisamente por isso, o desenvolvimento de uma totalidade de capacidades nos próprios indivíduos. Essa apropriação é, além disso, condicionada pelos indivíduos que apropriam. [...]. (MARX; ENGELS, 2007, p.73).

Assim, para Marx (2007), somente os proletários atuais, excluídos de toda autoatividade, estão em condições de impor sua autoatividade plena, não mais limitada, que consiste numa apropriação de uma totalidade de forças produtivas e no

decorrente desenvolvimento de uma totalidade de capacidade. Pois, Marx entende que todas as apropriações revolucionárias anteriores foram limitadas.

Explica, nesse sentido, Marx:

[...] os indivíduos, cuja autoatividade estava limitada por um instrumento de produção e por um intercâmbio limitados, apropriavam-se desse instrumento de produção limitado e chegavam, com isso, apenas a uma nova limitação. Seu instrumento de produção tornava-se sua propriedade, mas eles mesmos permaneciam subsumidos à divisão do trabalho e ao seu próprio instrumento de produção. Em todas as apropriações anteriores, uma massa de indivíduos permanecia subsumida a um único instrumento de produção; na apropriação pelos proletários, uma massa de instrumentos de produção tem de ser subsumida a cada indivíduo, e a propriedade subsumida a todos. O moderno intercâmbio universal não pode ser subsumido aos indivíduos senão na condição de ser subsumido a todos. (MARX; ENGELS, 2007, p. 72-73).

Para Marx (2007), a apropriação é condicionada pelo modo como tem de ser realizada. Pois, segundo o pensador materialista, ela só pode ser realizada por meio de uma união que, devido ao caráter do próprio proletariado, pode apenas ser 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 social.

Portanto, Marx acredita que,

Somente nessa fase a autoatividade coincide com a vida material, o que corresponde ao desenvolvimento dos indivíduos até se tornarem indivíduos totais e à perda de todo o seu caráter natural, e, assim, a transformação do trabalho em autoatividade corresponde à transformação do restrito intercâmbio anterior em intercâmbio entre os indivíduos como tais. Com a apropriação das forças produtivas totais pelos indivíduos unidos, acaba a propriedade privada. Enquanto na história anterior uma condição particular aparecia sempre como acidental, agora se tornou acidental o isolamento dos próprios indivíduos, a aquisição privada particular de cada um. (MARX; ENGELS, 2007, p.74).

Por fim, entendemos que Marx apresenta, especialmente, neste manuscrito, o fundamento do seu materialismo histórico para a compreensão da história da humanidade. Assim, reafirmamos que tal fundamento é necessário também para compreender a relação trabalho-educação no pensamento de Marx. Pois,

defendemos que Marx não pensa a educação apartada das relações humanas, sociais, econômicas, culturais e históricas.

Percebe-se, portanto, nesta obra, *A Ideologia Alemã* (1845-1846), que Marx refuta a filosofia dos jovens hegelianos apresentando seus pressupostos durante o debate, que, diga-se de passagem, são pressupostos necessários para compreender a relação trabalho-educação na formação do ser social.

Vejamos, então, os pressupostos apresentados por Marx contra a filosofia dos jovens hegelianos.

Os pressupostos de que partimos não são pressupostos arbitrários, dogmas, mas pressupostos reais, de que só se pode abstrair na imaginação. São os indivíduos reais, sua ação e suas condições materiais de vida, tanto aquelas por eles já encontradas como as produzidas por sua própria ação. Esses pressupostos são, portanto, constatáveis por via puramente empírica. (MARX; ENGELS, 2007, p.86).

Logo, nesse sentido, entendemos que quando falamos de educação no pensamento de Marx<sup>36</sup>, devemos levar também este pressuposto para o debate, pois tal pressuposto fundamenta o materialismo histórico de Marx e, portanto, é necessário para compreensão de sua proposta filosófica.

Marx, assim, enfatiza:

O primeiro pressuposto de toda a história humana é, naturalmente, a existência de indivíduos 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. Naturalmente, não podemos abordar, aqui, nem a constituição física dos homens nem as condições naturais, geológicas, orohidrográficas, climáticas e outras condições já encontradas pelos homens. [...]. (MARX; ENGELS, 2007, p.87).

Para Marx (2007), toda historiografia deve partir desses fundamentos naturais e de sua modificação pela ação dos homens no decorrer da história. Assim, entendemos que Marx se recusa a aceitar toda historiografia ou filosofia que não tenha isto como pressuposto.

<sup>36</sup>. Segundo Suchodolski (1976), “Marx considera a educação como algo que se realiza através do trabalho e na comunidade dentro dos padrões do desenvolvimento histórico, em cujo decurso se operam dois processos opostos. Sociedade e trabalho no decurso da história criam e formam os homens. Mas estes processos nas sociedades classistas desumanizaram-nos, apesar de oferecerem grandes possibilidades para o seu desenvolvimento. [...]” (SUCHODOLSKI, 1976, 121).

Pois, segundo Marx,

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, a sua própria vida material. (MARX; ENGELS, 2007, p.87).

Para Marx (2007), o modo pelo qual os homens produzem seus meios de vida depende, antes de tudo, da própria constituição dos meios de vida já encontrados e que eles têm de reproduzir.

Diz, então, Marx:

[...] 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 com o modo como produzem. O que os indivíduos são, portanto, depende das condições materiais de sua produção. (MARX; ENGELS, 2007, p.87).

É importante destacar, na passagem acima, que, para Marx, esse modo de produção é uma forma determinada de atividade, ou seja, um determinado modo de vida dos indivíduos. Portanto, não se trata de um modo de produção eterno e imutável.

De acordo, ainda, com Marx, essa produção aparece, primeiramente, com o aumento da população. Diz Marx: “Ela própria pressupõe, por sua vez, um intercâmbio [Verkehr] entre os indivíduos. A forma desse intercâmbio é, novamente, condicionada pela produção.” (MARX; ENGELS, 2007, p.87).

No texto, a saber: I. FEUERBACH [FRAGMENTO 1] (de junho a meados de julho de 1846), escrito por Marx e Engels, localizado na obra *A Ideologia Alemã*: (1845 - 1846), Marx afirma que,

A divisão do trabalho no interior de uma nação leva, inicialmente, à separação entre o trabalho industrial e comercial, de um lado, e o trabalho agrícola, de outro, e, com isso, a separação da cidade e do campo e à oposição entre os interesses de ambos. Seu desenvolvimento posterior leva à separação entre trabalho comercial e [trabalho] industrial. Ao mesmo tempo, por meio da divisão do trabalho no interior desses diferentes ramos, desenvolvem-se diferentes subdivisões entre os indivíduos que cooperam em determinados trabalhos. A oposição dessas diferentes subdivisões umas

em relação às outras é condicionada pelo modo como são exercidos os trabalhos agrícola, industrial e comercial (patriarcalismo, escravidão, estamentos, classes). As mesmas condições mostram-se no desenvolvimento do intercâmbio entre as diferentes nações. (MARX; ENGELS, 2007, p.89).

Para Marx, cada nova fase da divisão do trabalho determina também as relações entre os indivíduos no que diz respeito ao material, ao instrumento e ao produto do trabalho, logo, as diferentes fases da divisão do trabalho ao longo da história representam diferentes formas da propriedade.

No texto, a saber: I. FEUERBACH [FRAGMENTO 2] (De junho a meados de julho de 1846), escrito por Marx e Engels, localizado na obra: *A Ideologia Alemã*: (1845 - 1846), Marx destaca:

O fato é, portanto, o seguinte: indivíduos determinados, que são ativos na produção de determinada maneira, contraem entre si estas relações sociais e políticas determinadas. A observação empírica tem de provar, em cada caso particular, empiricamente e sem nenhum tipo de mistificação ou especulação, a conexão entre a estrutura social e política e a produção. A estrutura social e o Estado provêm constantemente do processo de vida de indivíduos determinados, mas desses indivíduos não como podem aparecer na imaginação própria ou alheia, mas sim tal como *realmente* são, quer dizer, tal como atuam, como produzem materialmente e, portanto, tal como desenvolvem suas atividades sob determinados limites, pressupostos e condições materiais, independentes de seu arbítrio. (MARX; ENGELS, 2007, p.93).

Percebe-se, no excerto acima, que Marx procura compreender empiricamente a conexão entre a estrutura social e política e a produção. Pois, para Marx, a produção de ideias, de representações, das consciências, está, em princípio, imediatamente entrelaçada com a atividade material e com o intercâmbio material dos homens. O mesmo vale, ainda, para a produção espiritual, tal como ela se apresenta na linguagem da política, das leis, da moral, da religião, da metafísica etc. de um povo.

Diz, nesse sentido, Marx,

[...] Os homens são os produtores de suas representações, de suas ideias e assim por diante, mas os homens reais, ativos, tal como são condicionados por um determinado desenvolvimento de suas forças produtivas e pelo intercâmbio que a ele corresponde, até chegar às suas formações mais desenvolvidas. A consciência [*Bewusstsein*] não pode jamais ser outra coisa do que o ser consciente [*bewusste Sein*], e o ser dos homens é o seu processo de vida real. Se, em toda ideologia, os homens e suas relações aparecem de cabeça para baixo como numa câmara escura, este fenômeno



resulta do seu processo histórico de vida, da mesma forma como a inversão dos objetos na retina resulta de seu processo de vida imediatamente físico. (MARX; ENGELS, 2007, p.94).

Partindo do pressuposto de que o ser dos homens é o seu processo de vida real, Marx critica, então, a filosofia alemã e, na ocasião, afirma que “Totalmente ao contrário da filosofia alemã, que desce do céu à terra, aqui se eleva da terra ao céu.” (MARX; ENGELS, 2007, p. 94).

Explica, portanto, Marx:

[...] Quer dizer, não se parte daquilo que os homens dizem, imaginam ou representam, tampouco dos homens pensados, imaginados e representados para, a partir da daí, chegar aos homens de carne e osso; parte-se dos homens realmente ativos e, a partir de seu processo de vida real, expõe-se também o desenvolvimento dos reflexos ideológicos dos ecos desse processo de vida. Também as formulações nebulosas na cabeça dos homens são sublimações necessárias de seu processo de vida material, processo empiricamente constatável e ligado a pressupostos materiais. A moral, a religião, a metafísica e qualquer outra ideologia, bem como as formas de consciência a elas correspondentes, são privadas, aqui, da aparência de autonomia que até então possuíam. Não têm história, nem desenvolvimento; mas 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 consciência. (MARX; ENGELS, 2007, p.94).

Percebe-se que, o materialismo histórico de Marx se apresenta com uma riqueza de detalhes nesta obra em estudo. Aqui, nesta passagem, citada acima, encontramos elementos importantes para uma melhor compreensão da proposta de Marx de compreensão do homem, da consciência, da sociedade, da história, da natureza, da educação, ou seja, da história da humanidade construída a partir da centralidade do trabalho (atividade vital consciente e livre) como mediador fundamental entre o homem e a natureza. Para Marx, os homens ao desenvolverem sua produção e seu intercâmbio materiais, transformam também, com esta sua realidade, seu pensar e os produtos do seu pensar, pois, entendemos que, para este pensador materialista, os produtos da consciência, a saber: a moral, a religião, a metafísica e qualquer outra ideologia não possuem autonomia, isto é, não tem história nem desenvolvimento, uma vez que não há sentido falar sobre a religião sem antes considerar os homens vivos e ativos em relações com outros homens

reais. É importante destacar que, no nosso entendimento, não se trata de um dualismo, ou seja, de uma oposição entre o homem vivo (real e ativo) e a consciência. Pois, para Marx (2007), conforme já destacamos, 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. Assim, entendemos que homem e consciência são duas faces de uma mesma moeda. Logo, no capitalismo, homem e consciência se apresentam de forma estranhada, e, nesse sentido, Marx refuta toda defesa teórica que tem como pretensão criar um dualismo onde não existe, e, assim, tornar a consciência autônoma em relação ao homem e, principalmente, ter como pressuposto essa consciência autonomizada para a compreensão dos homens reais.

Ainda, de acordo com Marx (2007), as representações que esses indivíduos produzem são representações, seja sobre sua relação com a natureza, seja sobre suas relações entre si ou sobre sua própria condição natural. É claro que, conforme assevera Marx, em todos esses casos, essas representações são uma expressão consciente – real ou ilusória – de suas verdadeiras relações e atividades, de sua produção, de seu intercâmbio, de sua organização social e política. Diz, portanto, Marx que suposição contrária só seria possível no caso de, além do espírito dos indivíduos reais e materialmente condicionados, pressupor-se um espírito à parte. Se a expressão consciente das relações efetivas desses indivíduos é ilusória, se em suas representações põem a sua realidade de cabeça para baixo, isto é consequência de seu modo limitado de atividade material e das suas relações sociais limitadas que daí derivam.

Portanto, esse modo de considerar as coisas apresentado por Marx não é isento de pressupostos. Ele parte de pressupostos reais, e não os abandona em nenhum instante.

Afirma, então, Marx que “Seus pressupostos são os homens, não em quaisquer isolamentos ou fixação fantásticos, mas em seu processo de desenvolvimento real, empiricamente observável, sob determinadas condições.” (MARX; ENGELS, 2007, p. 94). Pois, para Marx, 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 idealistas.

Ao terminar o fragmento do texto em análise, Marx, portanto, assevera:

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. A filosofia autônoma perde, com a exposição da realidade, seu meio de existência. Em seu lugar, pode aparecer, no máximo, um compêndio dos resultados mais gerais, que se deixam abstrair da observação do desenvolvimento histórico dos homens. Se separadas da história real, essas abstrações não tem nenhum valor. Elas podem servir apenas para facilitar a ordenação do material histórico, para indicar a sucessão de seus estratos singulares. Mas de forma alguma oferecem, como a filosofia o faz, uma receita ou um esquema com base no qual as épocas históricas possam ser classificadas. A dificuldade começa, ao contrário, somente quando se passa à consideração e à ordenação do material, seja de uma época passada ou do presente, quando se passa a exposição real. A eliminação dessas dificuldades é condicionada por pressupostos que não podem ser expostos aqui, mas que resultam apenas do estudo do processo de vida real e da ação dos indivíduos de cada época. [...]. (MARX; ENGELS, 2007, p.95).

#### **4.2.2 A divisão do trabalho: A expressão nacional-econômica da sociabilidade burguesa do trabalho no interior do estranhamento**

Nos [FRAGMENTOS] sobre a divisão do trabalho que antecedem o último dos manuscritos dos *Manuscritos econômico-filosóficos*<sup>37</sup> (1844), Segundo Marx, a sociedade aparece para o economista nacional como a sociedade burguesa, na qual cada indivíduo é um todo de carências, e apenas é para o outro, assim como o outro apenas é para ele na medida em que se torna reciprocamente meio.

---

<sup>37</sup>. De acordo com Lukács (2012), a originalidade inovadora dos Manuscritos econômico-filosóficos (1844) reside, no fato de que, pela primeira vez na história da filosofia, 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 bases materialistas. Mas o fato de a economia ser o centro da ontologia marxiana não significa, absolutamente, que sua imagem do mundo seja fundada sobre o “economicismo”. (Isso só passaria a se dar em seus epígonos, que perderam toda noção do método filosófico de Marx; um fato que contribuiu bastante para desorientar e comprometer o marxismo no plano filosófico.) A evolução filosófica que leva Marx ao materialismo culmina nesse voltar-se para a economia; se e até que ponto Feuerbach desempenhou um papel importante nesse processo é algo que não pode ser estabelecido com clareza, embora seja certo que Marx esteve imediatamente de acordo, em princípio, com as ideias de Feuerbach acerca da ontologia da natureza e com sua atitude antirreligiosa. Mas é igualmente certo que, também nesses campos, ele assumiu muito cedo uma posição crítica, que o levou além de Feuerbach: no que se refere à filosofia da natureza, ele sempre se posicionou rigorosamente contra a tradicional separação entre natureza e sociedade, que Feuerbach tampouco havia superado, e sempre considerou os problemas da natureza, predominantemente, do ponto de vista de sua inter-relação com a sociedade. [...]” (LUKÁCS, 2012, p. 198).

A *divisão do trabalho* é a expressão nacional-econômica da *sociabilidade* (*Gesellschaftlichkeit*) do trabalho no interior do estranhamento. Ou, posto que o *trabalho* é apenas uma expressão da atividade humana no interior da exteriorização, a externalização da vida enquanto exteriorização da vida, assim também a *divisão do trabalho* não é outra coisa senão o assentar (*Setzen*) exteriorizado, estranhado, da atividade humana como uma *atividade genérica real* ou enquanto *atividade do homem como ser genérico*. (MARX, 2010, p. 149).

Marx apresenta no excerto acima, então, uma relação íntima entre o estranhamento na essência do trabalho com a divisão social do trabalho nesta forma de sociabilidade, ou melhor, na sociedade capitalista moderna. Porém, para Marx, sobre a essência da divisão do trabalho, os economistas nacionais são muito obscuros e contraditórios.

Segundo citações do próprio Marx (2010), fundamentadas em estudos sobre as obras pertinentes aos economistas nacionais, para Adam Smith, a divisão do trabalho não deve sua origem à sabedoria humana. Ela é a consequência necessária, lenta e progressiva da propensão para o intercâmbio e do desbaratamento recíproco dos produtos. Esta inclinação para o comércio é, provavelmente, uma consequência necessária do uso da razão e da palavra. Ela é comum a todos os homens, e não se encontra em nenhum outro animal. [...] Porque esta inclinação para a troca dá origem à divisão do trabalho, a prosperidade dessa divisão está consequentemente limitada pela expansão da capacidade de trocar ou, em outras palavras, pela expansão do mercado.

Já, para Jean-Baptiste Say, de acordo com Marx:

As forças inerentes ao homem são: sua inteligência e sua disposição física para o trabalho; aquelas que derivam sua origem do estado social consistem: na capacidade de *dividir o trabalho* e de *distribuir os diversos trabalhos entre os diferentes homens* ... e na *capacidade* de trocar os *serviços recíprocos* e os produtos que constituem estes meios ... O motivo pelo qual um homem oferece os seus serviços a outro é o interesse próprio – o homem exige uma recompensa pelos serviços prestados a um outro. – O direito da propriedade privada exclusiva é imprescindível para que se estabeleça a troca entre os homens.” (MARX, 2010, p. 153).

Comenta, assim, Marx: “Troca e divisão do trabalho condicionam-se mutuamente entre si. Assim, *Skarbek*.” (MARX, 2010, p. 153). “Mill apresenta a troca desenvolvida, o *comércio*, como *resultado da divisão do trabalho*.” Para James Mill:

“[...] Na aplicação do trabalho e das máquinas descobre-se amiúde que os efeitos poderiam ser aumentados mediante uma hábil distribuição, por separação de operações que se opõem e por reunião de todas aquelas que, de algum modo, podem se ativar reciprocamente. Posto que, em geral, os homens não podem executar muitas operações diferentes com a mesma rapidez e habilidade que o hábito lhes proporciona para a prática de um pequeno número – é sempre vantajoso, assim, restringir tanto quanto possível o número de operações confiadas a cada indivíduo. – Para a divisão do trabalho e a distribuição das forças dos homens e das máquinas do modo mais vantajoso é necessário, num grande número de casos, operar em larga escala ou, por outras palavras, produzir as riquezas em grandes massas. [...]” (MARX, 2010, p. 154).

Portanto, comenta Marx:

Os desenvolvimentos de *Adam Smith* acabam por resumir-se nisto: a divisão do trabalho dá ao trabalho a infinita capacidade de produção. Ela está fundada na *inclinação* para a *troca* e [para o] *regateio*, uma inclinação especificamente humana, que provavelmente não é acidental, mas está condicionada pelo uso da razão e da linguagem. O motivo daquele que troca (*Austauschender*) não é a *humanidade*, mais sim o *egoísmo*. A diversidade dos talentos humanos constitui mais o efeito do que a causa da divisão do trabalho, isto é, da troca. Também, somente a última torna útil essa diversidade. As qualidades particulares das diferentes raças de uma espécie animal são por natureza mais pronunciadas que a diversidade da disposição e da atividade humanas. Mas porque os animais não são capazes de *permutar*, não é útil a nenhum indivíduo animal a diferente qualidade de um animal da mesma espécie, mas de raça diversa. Os animais não podem fundir as diferentes qualidades da sua espécie; não são capazes de contribuir em nada para a vantagem *comunitária* e a *comodidade* de sua espécie. É outro o caso do *homem*, no qual os díspares talentos e modos de atividade se utilizam reciprocamente *porque* podem juntar os seus *diversos* produtos numa massa comunitária, da qual cada um pode comprar. Assim como a divisão do trabalho brota da inclinação para a *troca*, assim ela cresce e está delimitada pela *extensão* da troca, do *mercado*. Numa situação desenvolvida, cada homem [é um] *negociante*, a sociedade [é] uma *sociedade comercial*. (MARX, 2010, p. 155).

De acordo com Marx (2010), Say considera a troca como acidental e não fundamental. A sociedade poderia subsistir sem ela. Ela se torna indispensável num estado avançado da sociedade. Todavia, a produção não pode ter lugar sem ela. A divisão do trabalho é um meio cômodo, útil, uma aplicação hábil das forças humanas para a riqueza social, mas ele restringe a capacidade de cada homem tomado individualmente. Marx, reconhece, portanto, que a última observação é um progresso de Say.

Argumenta, assim, Marx:

Skarbek distingue as forças individuais, inerentes ao homem, inteligência e disposição física para o trabalho, das forças derivadas da sociedade, troca e

divisão do trabalho, que se condicionam reciprocamente. Mas o pressuposto necessário da troca é a propriedade privada. [...]. (MARX, 2010, p.155).

Para Marx, Skarbek expressa aqui, de forma objetiva, o que Smith, Say, Ricardo etc., dizem quando indicam o egoísmo, o interesse privado como fundamento da troca ou o regateio como forma essencial e adequada da troca.

Comenta, ainda, Marx:

*Mill* apresenta o *comércio* como consequência da *divisão do trabalho*. A atividade *humana* reduz-se, para ele, a um movimento mecânico; divisão do trabalho e aplicação de máquinas promovem a riqueza da produção. Tem de entregar-se a cada homem uma esfera tão pequena quanto possível de operações. Por seu lado, a divisão do trabalho e a aplicação de máquinas condicionam a produção de riqueza em massa, portanto do produto. Este o fundamento das grandes manufaturas. (MARX, 2010, p.155).

Após demonstrar os posicionamentos obscuros e contraditórios dos economistas nacionais sobre a divisão do trabalho, Marx (2010) enfatiza que a consideração da divisão do trabalho e da troca é do maior interesse, porque elas são as expressões manifestadamente exteriorizadas da atividade e força essencial humanas como uma atividade e força essencial conformes ao gênero.

Portanto, após análise, conclui Marx:

Que a *divisão do trabalho* e a *troca* assentam-se sobre a *propriedade privada* não é outra coisa senão a afirmação de que o *trabalho* é a essência da propriedade privada, uma afirmação que o economista nacional não pode demonstrar, e que nós queremos demonstrar para ele. Justamente nisso, no fato de *divisão do trabalho* e *troca* serem figuras da propriedade privada, justamente nisso repousa a dupla demonstração, tanto de que a vida *humana* necessitou da *propriedade privada* para a sua efetivação, como, por outro lado, de que ela agora necessita da suprassunção da propriedade privada. (MARX, 2010, p. 155-156).

Para Marx (2010), divisão do trabalho e troca são dois fenômenos nos quais o economista nacional reclama a sociabilidade de sua ciência e exprime, num só fôlego, sem consciência, a contradição da sua própria ciência, ou seja, a fundação da sociedade pelo interesse particular não social, pois o interesse do capitalista não é o interesse da sociedade.

### 4.3 O homem: um ser social<sup>38</sup>

No texto, a saber: [COMPLEMENTO AO CADERNO II, PÁGINA XXXIX] [PROPRIEDADE PRIVADA E COMUNISMO], dos *Manuscritos econômico-filosóficos* de 1844, Marx apresenta os primeiros elementos para compreensão do ser social.

No referido texto, inicialmente, após apresentar a contradição entre capital e trabalho, bem como o posicionamento dos teóricos Proudhon, Fourier e Saint-Simon acerca do trabalho. Marx apresenta, então, o comunismo como a expressão positiva da propriedade privada supressumida, acima de tudo da propriedade privada universal.

Diz, portanto, Marx:

3) O *comunismo* na condição de supressunção (*Aufhebung*) *positiva da propriedade privada*, enquanto *estranhamento-de-si* (*Selbstentfremdung*) *humano*, e por isso enquanto *apropriação* efetiva da *essência humana* pelo e para o homem. Por isso, trata-se do retorno pleno, tornado consciente e interior a toda a riqueza do desenvolvimento até aqui realizado, retorno do homem para si enquanto homem *social*, isto é, humano. Este comunismo é, enquanto naturalismo consumado = humanismo, e enquanto humanismo consumado = naturalismo. Ele é *verdadeira* dissolução (*Auflösung*) do antagonismo do homem com a natureza e com o homem; a verdadeira resolução (*Auflösung*) do conflito entre existência e essência, entre objetivação e autoconfirmação (*Selbstbestätigung*), entre liberdade e necessidade (*Notwendigkeit*), entre indivíduo e gênero. É o verdadeiro enigma resolvido da história e se sabe como esta solução. (MARX, 2010, p. 105).

---

<sup>38</sup>. De acordo com Lukács (2012), “Quem procura resumir teoricamente a ontologia marxiana encontra-se diante de uma situação um tanto paradoxal. Por um lado, nenhum leitor imparcial de Marx pode deixar de notar que todos os seus enunciados concretos, se interpretados corretamente, isto é, fora dos preconceitos da moda, são ditos, em última análise, como enunciados diretos sobre certo tipo de ser, ou seja, são afirmações puramente ontológicas. Por outro lado, não há nele nenhum tratamento autônomo de problemas ontológicos; ele jamais se preocupa em determinar o lugar desses problemas no pensamento, em defini-los com relação à teoria do conhecimento, à lógica etc. de modo sistemático ou sistematizante. Essa duplicidade, intimamente interligada, tem a ver indubitavelmente com o fato de que seu ponto de partida é decididamente, ainda que desde o início em termos críticos, a filosofia hegeliana. E esta, como vimos[\*\*\*], move-se dentro de certa unidade, determinada pela ideia do sistema, de ontologia, lógica e teoria do conhecimento; o conceito hegeliano de dialética implica, no próprio momento em que põe a si mesmo, uma semelhante unificação, tendendo mesmo a fundir esses elementos. Por isso, é natural que o jovem Marx não pudesse chegar a uma problematização ontológica direta e consciente em seus primeiros escritos, ainda influenciados por Hegel. Acreditamos que essa tendência negativa seja reforçada pela ambivalência do idealismo objetivo hegeliano, que só muito mais tarde será revelada, em particular por Engels e por Lenin. [...]” (LUKÁCS, 2012, p. 196).

Na passagem, destacada acima, encontramos, portanto, a riqueza da compreensão de Marx sobre o homem (ser social)<sup>39</sup>. Tendo como pressuposto a abolição da propriedade privada universal e como consequência a superação de toda e qualquer forma de estranhamento, o homem retornará a sua essência humana, isto é, social. Portanto, entendemos que não se trata de um mero retorno as origens “puras” do homem, mas, muito pelo contrário, trata-se de um retorno a sua verdadeira essência humana (social)<sup>40</sup>, essência esta que fora corrompida pela apropriação da propriedade privada e pelo trabalho estranhado.

Explica, portanto, Marx:

Vimos como, sob o pressuposto da propriedade positivamente suprassumida, o homem produz o homem, a si mesmo e ao outro homem; assim como [produz] o objeto, que é o acionamento (*Betätigung*) imediato da sua individualidade e ao mesmo tempo a sua própria existência para o outro homem, [para] a existência deste, e a existência deste para ele. Igualmente, tanto o material de trabalho quanto o homem enquanto sujeito são tanto resultado quanto ponto de partida do movimento (e no fato de eles terem de ser este *ponto de partida* reside, precisamente, a *necessidade* histórica da propriedade privada). 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 o seu conteúdo, são também os *modos de existência* segundo a atividade *social* e a fruição *social*. [...]. (MARX, 2010, p. 106).

<sup>39</sup>. Sobre o ponto de partida da ontologia marxiana do ser social, Explica Lukács (2012): “[...] o ser social pressupõe, em seu conjunto e em cada um dos seus processos singulares, o ser da natureza inorgânica e da natureza orgânica. Não se pode considerar o ser social como independente do ser da natureza, como antítese que o exclui, o que é feito por grande parte da filosofia burguesa quando se refere aos chamados “domínios do espírito”. De modo igualmente enérgico, a ontologia marxiana do ser social exclui a transposição simplista, materialista vulgar, das leis naturais para a sociedade, como era moda, por exemplo, na época do “darwinismo social”. As formas de objetividade do ser social se desenvolvem à medida que a práxis social surge e se explicita a partir do ser natural, tornando-se cada vez mais claramente sociais. Esse desenvolvimento, todavia, é um processo dialético, que começa com um salto, com o pôr teleológico no trabalho, para o qual não pode haver nenhuma analogia na natureza. A existência do salto ontológico não é anulada pelo fato de esse processo, na realidade, ter sido bastante longo, com inúmeras formas de transição. Com o ato do pôr teleológico no trabalho está presente o ser social em si. O processo histórico do seu desdobramento, contudo, implica a importantíssima transformação desse ser-em-si num ser-para-si e, portanto, a superação tendencial das formas e dos conteúdos de ser meramente naturais em formas e conteúdos sociais cada vez mais puros, mais próprios.” (LUKÁCS, 2012, p. 199-200).

<sup>40</sup>. Afirma Oliveira: “[...] o homem é um ser social. Seja uma atividade coletiva, seja uma atividade individual, o trabalho revela a essência social do homem, pois a imediata manifestação de sua sociabilidade está no conteúdo da sua atividade. Com essa ideia, Marx une a universalidade e particularidade humanas. O homem não é apenas um ser universal, genérico, como pensa o idealismo e o materialismo contemplativo, nem tampouco um ser meramente particular, privado, como figura no capitalismo. O homem é uma totalidade, que envolve o momento da particularidade (sua individualidade, seus interesses e carências específicos) e da universalidade (relações sociais, pensamento, sentimentos, entre outros).” (OLIVEIRA, 2009, p.52).



Marx insiste que sob o pressuposto da propriedade privada supressumida, o homem, então, é o responsável pela criação do próprio homem; o homem é o responsável por criar-se a si mesmo e ao outro homem, ou seja, o homem é o criador absoluto do homem, de si próprio e do próprio homem. Logo, sua existência, nestas condições, não é uma existência isolada, neutra, apartada das relações humanas, isto é, sem articulação com os demais homens. Pois, para o pensador alemão, quando o homem produz o objeto, isto prova que: 1) a produção do objeto é o acionamento imediato da sua individualidade e 2) a sua própria existência para outro homem, para a existência deste, e a existência deste para ele.

De acordo com Marx (2010), 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.

Marx afirma:

[...] 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 a 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 (*vollendet*) do homem com a natureza, a verdadeira ressurreição da natureza, o naturalismo realizado do homem e o humanismo da natureza levado a efeito. (MARX, 2010, p. 106-107).

Para Marx (2010), a atividade social e fruição social de modo algum existem unicamente na forma de uma atividade imediatamente comunitária e de uma fruição imediatamente comunitária, ainda que a atividade comunitária e a fruição comunitária, isto é, a atividade e a fruição que imediatamente, em sociedade efetiva com outros homens, se externam e confirmam, efetuar-se-ão em toda parte onde aquela expressão imediata da sociabilidade se fundamente na essência do seu conteúdo e esteja conforme à sua natureza.

Assevera, então, Marx:

Posto que também sou *cientificamente* ativo etc., uma atividade que raramente posso realizar em comunidade imediata com outros, então sou ativo *socialmente* porque [o sou] enquanto *homem*. Não apenas o material

da minha atividade – como a própria língua na qual o pensador é ativo – me é dado como produto social, a minha *própria* existência é atividade social; por isso, o que faço a partir de mim, faço a partir de mim para a sociedade, e com a consciência de mim como um ser social. (MARX, 2010, p. 107).

Portanto, mais uma vez, entendemos que não há sentido, para Marx, pensar e compreender o homem como um ser isolado, um ser sem articulação com os demais homens, um ser autossuficiente e independente de relações humanas, pois o homem é um ser social e, por sua vez, se constitui em relação com outros (homens). Nesse sentido, a existência do homem enquanto homem para Marx é, sem dúvida, uma existência social.

Marx assevera:

Minha consciência *universal* é apenas a figura *teórica* daquilo de que a coletividade *real*, o ser social, é a figura *viva*, ao passo que hoje em dia a consciência *universal* é uma abstração da vida efetiva e como tal se defronta hostilmente a ela. Por isso, também a *atividade* da minha consciência universal – enquanto uma tal [atividade] – é minha existência *teórica* enquanto ser social. (MARX, 2010, p. 107).

Marx argumenta que devemos evitar fixar a “sociedade” como abstração frente ao indivíduo. Pois, o indivíduo é o ser social. Sua manifestação de vida é uma externalização e confirmação da vida social.

Afirma, portanto, Marx:

A vida individual e a vida genérica do homem não são *diversas*, por mais que também – e isto necessariamente – o modo de existência da vida individual seja um modo mais *particular* ou mais *universal* da vida genérica, ou quanto mais a vida genérica seja uma vida individual mais *particular* ou *universal*.” (MARX, 2010, p.107).

Ou seja, a vida individual não é uma vida apartada da vida genérica ou uma vida indiferente a ela. Pois, entendemos que na verdadeira comunidade, onde o homem se encontra e se afirma numa relação direta com outros homens, a vida individual se encontra na vida genérica e a vida genérica se encontra na vida individual.

Como *consciência genérica* o homem confirma sua *vida social* e apenas repete no pensar a sua existência efetiva, tal como, inversamente, o ser genérico se confirma na consciência genérica, e é, em sua universalidade como ser pensante, para si. (MARX, 2010, p. 107).

Marx explica que o homem por mais que seja um indivíduo particular, e precisamente sua particularidade faz dele um indivíduo e uma coletividade efetivo-individual – é, do mesmo modo, tanto a totalidade ideal, a existência subjetiva da sociedade pensada e sentida para si, assim como ele também é na efetividade, tanto como intuição e fruição da existência social, quanto como uma totalidade de externalização humana da vida.

Logo, mesmo na sua vida individual, o homem se manifesta como um ser genérico, ou seja, sua efetivação da vida é uma efetivação genérica sem negar, por isso, sua particularidade.

Para Marx, “pensar e ser são, portanto, certamente *diferentes*, mas [estão] ao mesmo tempo em *unidade* mútua.” (MARX, 2010, p. 108).

Marx, assim, afirma:

[...] O homem só não se perde em seu objeto se este lhe vem a ser como objeto *humano* ou homem objetivo. Isto só é possível na medida em que ele vem a ser objeto *social* para ele, em que ele próprio se torna ser social (*gesellschaftliches Wesen*), assim como a sociedade se torna ser (*Wesen*) para ele neste objeto. (MARX, 2010, p. 109).

O homem em sua verdadeira existência, isto é, social, deve se reconhecer na sociedade na medida em que a sociedade é para ele a sua existência na condição de homem social.

Marx (2010) argumenta que a sensibilidade tem de ser a base de toda ciência. Nesse sentido, afirma o pensador materialista que o homem é o objeto imediato da ciência natural; pois a natureza sensível imediata para o homem é imediatamente a sensibilidade humana, imediatamente como homem outro existindo sensivelmente para ele; pois sua própria sensibilidade primeiramente existe por intermédio do outro homem enquanto sensibilidade humana para ele mesmo.

Ao criticar a economia nacional, Marx argumenta:

Vê-se como o lugar da *riqueza* e da *miséria* nacional-econômicas é ocupado pelo *homem* rico e pela necessidade (*Bedürfnis*) *humana* rica. O homem *rico* é simultaneamente o homem *carente* de uma totalidade da manifestação humana de vida. O homem, no qual a sua efetivação própria existe como necessidade (*Notwendigkeit*) interior, como *falta* (*Not*). Não só a *riqueza*, também a *pobreza* do homem consegue na mesma medida – sob o pressuposto do socialismo – uma significação *humana*, portanto, social. Ela é o elo passivo que deixa sentir ao homem a maior riqueza, o *outro* homem como necessidade (*Bedürfnis*). A dominação da essência objetiva em mim,

a irrupção sensível da minha atividade essencial é a *paixão*, que com isto se torna a *atividade* da minha essência. (MARX, 2010, p. 113).

No manuscrito, a saber: [CRÍTICA DA DIALÉTICA E DA FILOSOFIA HEGELIANA EM GERAL] dos *Manuscritos econômico-filosóficos* (1844), encontraremos, ainda, elementos para compreender o ser social apresentado por Marx. Neste texto, o pensador alemão apresenta uma exposição dos seus estudos tanto no que diz respeito ao entendimento e a correção da dialética hegeliana em geral, quanto, especialmente, no que se refere à sua exposição na “Fenomenologia do Espírito” e na “Lógica” e também em relação ao novo movimento crítico relativo à Hegel.

Marx afirma:

A ocupação com o conteúdo do velho mundo, mundo cuja substância frustra o desenvolvimento da moderna crítica alemã, era tão violenta, que teve lugar uma completa relação acrítica sobre o método de criticar, e uma completa falta de consciência sobre a pergunta *aparentemente formal*, mas efetivamente *essencial*: o que fazer diante da *dialética* hegeliana? A falta de consciência sobre a relação da moderna crítica com a filosofia hegeliana em geral e com a dialética em particular era tão grande, que críticos como *Strauss* e *Bruno Bauer*, o primeiro completamente e o segundo em seus “Sinóticos” (onde ele, frente a *Strauss*, põe a “consciência-de-si” do homem abstrato no lugar da substância da “natureza abstrata”), e mesmo ainda em “Cristianismo desvelado”, estão, pelo menos em termos potenciais, totalmente constrangidos no interior da lógica de Hegel. [...]. (MARX, 2010, p. 115).

Para Marx (2010), portanto, Feuerbach é o único que tem para com a dialética hegeliana um comportamento sério, isto é, crítico, e o único que fez descobertas nesse domínio. Ele é em geral o verdadeiro triunfador da velha filosofia<sup>41</sup>.

Assevera, portanto, Marx: “A grandeza da contribuição e a discreta simplicidade com que F[eueroch] a outorga ao mundo estão em flagrante oposição à atitude contrária.” (MARX, 2010, p. 117).

Segundo Marx, o grande feito de Feuerbach é:

<sup>41</sup>. Lukács afirma: “[...] O juízo de Marx sobre Feuerbach, portanto, tem sempre dois lados: o reconhecimento de sua virada ontológica como o único ato filosófico sério desse período e, ao mesmo tempo, a constatação de seu limite, ou seja, do fato de que o materialismo alemão feuerbachiano nem mesmo se deu conta do problema da ontologia do ser social. Externa-se aí não só a lucidez e a universalidade filosóficas de Marx; essa tomada de posição também lança luz sobre seu desenvolvimento inicial, sobre o posto central que nele assumiram os problemas ontológicos do ser social.” (LUKÁCS, 2012, p. 197).

[...] 1) a prova de que a filosofia não é outra coisa senão a religião trazida para o pensamento e conduzida pensada[mente]; portanto, deve ser igualmente condenada; uma outra forma e [outro] modo de existência (*Daseinsweise*) do estranhamento (*Entfremdung*) da essência humana; 2) a fundação do *verdadeiro materialismo* e da *ciência real*, na medida em que Feuerbach toma, do mesmo modo, a relação social, a “do homem com o homem”, como princípio fundamental da teoria; 3) Na medida em que ele confronta à negação da negação, que afirma ser o absolutamente positivo, o positivo que descansa sobre si mesmo e positivamente se funda sobre si próprio. (MARX, 2010, p. 117-118).

Após destacar o mérito das descobertas dos estudos de Feuerbach sobre a dialética hegeliana, Marx afirma:

A grandeza da “*Fenomenologia*” hegeliana e de seu resultado final – a dialética, a negatividade enquanto princípio motor e gerador – é que Hegel toma, por um lado, a autoprodução do homem como um processo, a objetivação (*Vergegenständlichung*) como desobjetivação (*Entgegenständlichung*), como exteriorização (*Entäußerung*) e suprassunção (*Aufhebung*) dessa exteriorização; é que compreende a essência do *trabalho* e concebe o homem objetivo, verdadeiro, porque homem efetivo, como o resultado de seu *próprio trabalho*. O comportamento *efetivo, ativo* do homem para consigo mesmo na condição de ser genérico, ou o acionamento de seu [ser genérico] enquanto um ser genérico efetivo, isto é, na condição de ser humano, somente é possível porque ele efetivamente expõe (*herauschafft*) todas as suas *forças genéricas* – o que é possível apenas mediante a ação conjunta dos homens, somente enquanto resultado da história - , comportando-se diante delas como frente a objetos, o que, por sua vez, só em princípio é possível na forma do estranhamento. (MARX, 2010, p. 123).

Marx argumenta, então, que Hegel compreende o lado positivo do trabalho quando toma a autoprodução humana como um processo, ou seja, Hegel compreende o homem efetivo como resultado de seu próprio trabalho. Porém, ainda, de acordo com Marx, Hegel se coloca no ponto de vista dos modernos economistas nacionais. Diz, portanto, Marx: “Ele apreende o *trabalho* como a *essência*, como a essência do homem que se confirma; ele vê somente o lado positivo do trabalho, não seu [lado] negativo.” (MARX, 2010, p. 124). “O trabalho é o *vir-a-ser para si (Fürsichwerden)* do homem no interior da *exteriorização* ou como homem *exteriorizado*.” (MARX, 2010, p.124).

Assevera, portanto, Marx:

[...] O trabalho que Hegel unicamente conhece e reconhece é o abstratamente espiritual. O que forma, assim, a *essência* da filosofia em geral, a *exteriorização do homem que se sabe (wissender Mensch)*, ou a *ciência exteriorizada que se pensa*, isto Hegel toma como sua essência, e

por isso pode, frente à filosofia precedente, reunir seus momentos isolados, e apresentar sua filosofia como a filosofia. [...]. (MARX, 2010, p. 124).

Para Marx, a essência humana, o homem, refere-se para Hegel como “consciência-de-si”. Todo estranhamento da essência humana nada mais é do que o estranhamento da consciência-de-si.

Ressalta, assim, Marx:

[...] o estranhamento da consciência-de-si não vale como *expressão* – expressão que se reflete no saber e no pensar – do estranhamento *efetivo* da essência humana. O estranhamento *efetivo*, que se manifesta como [estranhamento] real, não é, pelo contrário, segundo sua *mais íntima* essência oculta – primeiramente trazida à luz por intermédio da filosofia – nada mais do que a *manifestação* do estranhamento da essência humana efetiva, da *consciência-de-si*. A ciência que conceitua isto se chama, por conseguinte, *Fenomenologia*. Toda reapropriação da essência objetiva estranhada aparece, então, como uma incorporação na consciência-de-si; o homem apoderado de sua essência é *apenas* a consciência-de-si apoderada da essência objetiva. O retorno do objeto ao si é, portanto, a reapropriação do objeto. (MARX, 2010, p. 125).

Após refutar a compreensão de Hegel sobre a essência humana, o homem, pois, para Marx, o homem efetivo enquanto tal, na filosofia de Hegel, não é constituído como sujeito, e por isto a natureza também não, pois, para o pensador materialista, o homem é a natureza humana.

Argumentando contra Hegel, Marx, sem hesitar, afirma:

Quando o *homem* efetivo, corpóreo, com os pés bem firmes sobre a terra, aspirando e expirando suas forças naturais, assenta suas *forças essenciais* objetivas e efetivas como objetos estranhos mediante sua exteriorização (*Entäusserung*), este [ato de] *assentar* não é o sujeito; é a subjetividade de forças essenciais *objetivas*, cuja ação, por isso, tem também que ser *objetiva*. O ser objetivo atua objetivamente e não atuaria objetivamente se o objetivo (*Gegenständliche*) não estivesse posto em sua determinação essencial. Ele cria, assenta apenas objetos, porque ele é assentado mediante esses objetos, porque é, desde a origem, *natureza* (*weil es von Haus aus Natur ist*). 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 objetivo. (MARX, 2010, p. 127).

Para Marx (2010), então, o homem é imediatamente um ser natural. Como ser natural vivo, está, por um lado, munido de forças naturais, de forças vitais, é um ser natural ativo. Tais forças existem no homem como possibilidades e capacidades, como pulsões. Por outro lado, o homem, enquanto ser natural, corpóreo, sensível,

objetivo, é um ser que sofre, pois é dependente e limitado, assim como o animal e a planta, pois os objetos de suas pulsões existem fora dele, como objetos independentes dele.

Explica, portanto, Marx:

[...] Mas esses objetos são *objetos* de seu *carecimento* (*Bedürfnis*), *objetos* essenciais, indispensáveis para a atuação e confirmação de suas *forças essenciais*. Que o homem é um ser *corpóreo*, dotado de forças naturais, vivo, efetivo, objetivo, sensível significa que ele tem *objetos efetivos, sensíveis* como objetos de seu ser, de sua manifestação de vida (*Lebensäußerung*), ou que ele pode somente *manifestar* (*äussern*) sua vida em objetos sensíveis efetivos (*Wirkliche sinnliche Gegenstände*). É idêntico: *ser* (*sein*) objetivo, natural, sensível e ao mesmo tempo ter fora de si objeto, natureza, sentido, ou ser objeto mesmo, natureza, sentido para um terceiro. [...]. (MARX, 2010, p. 127).

Para Marx, a fome é uma carência natural. Ela necessita, por conseguinte, de uma natureza fora de si, de um objeto fora de si, para se satisfazer, para se saciar. Nesse sentido, a fome é a carência confessada de meu corpo por um objeto existente fora dele, indispensável à sua integração e externalização essencial. Explica, ainda, Marx: “O sol é o *objeto* da planta, um objeto para ela imprescindível, confirmador de sua vida, assim como a planta é o objeto do sol, enquanto *externalização* da força evocadora de vida do sol, da força essencial *objetiva* do sol.” (MARX, 2010, p. 127).

Para Marx (2010), um ser que não tenha sua natureza fora de si não é nenhum ser natural, é incapaz de tomar parte na essência da natureza. Um ser que não tenha nenhum objeto fora de si é nenhum ser objetivo. Portanto, um ser que não seja ele mesmo objeto para um terceiro ser não tem nenhum ser para seu objeto, ou seja, não se comporta objetivamente. Logo, um ser não objetivo é um não-ser.

Assenta um ser, que nem é ele próprio objeto nem tem um objeto. Um tal ser seria, em primeiro lugar, o *único* ser, não existiria nenhum ser fora dele, ele existiria isolado e solitariamente. Pois, tão logo existam objetos fora de mim, tão logo eu não esteja *só*, sou um *outro*, uma *outra efetividade* que não o objeto fora de mim. Para este terceiro objeto eu sou, portanto, uma *outra efetividade* que não ele, isto é, [sou] *seu* objeto. Um ser que não é objeto de outro ser, supõe, pois, que não existe *nenhum* ser objetivo. Tão logo eu tenha um objeto, este objeto tem a mim como objeto. Mas um ser *não objetivo* é um ser não efetivo, não sensível, apenas pensado, isto é, apenas imaginado, um ser da abstração. *Ser* (*sein*) *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*. (MARX, 2010, p. 128).

Portanto, para Marx (2010), o homem enquanto ser objetivo sensível é, por conseguinte, um padecedor, e, porque é um ser que sente o seu tormento, logo, é um ser apaixonado. A paixão é a força humana essencial que caminha energicamente em direção ao seu objeto.

Ainda, de acordo com o pensador materialista, o homem não é somente um ser natural, mas ser natural humano, ou seja, ser existente para si mesmo, por este motivo, o homem é um ser genérico. Como um ser genérico, o homem tem de atuar e confirmar-se tanto em seu ser quanto em seu saber. Porém, adverte o pensador alemão:

[...] Consequentemente, nem os objetos *humanos* são os objetos naturais assim como estes se oferecem imediatamente, nem o *sentido humano*, tal como é imediata e objetivamente, é sensibilidade *humana*, objetividade humana. A natureza não está, nem objetiva nem subjetivamente, imediatamente disponível ao ser *humano* de modo adequado. (MARX, 2010, p. 128).

Nesse sentido, como tudo o que é natural tem de começar, assim também o homem, segundo Marx, tem como seu ato de gênese a história. Logo, a história é para o homem uma história sabida e, por esse motivo, enquanto ato de gênese com consciência é ato de gênese que se suprassume. Assevera, portanto, Marx: “A história é a verdadeira história natural do homem.” (MARX, 2010, p. 128).



## 5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Verificou-se, então, a partir da pesquisa apresentada nesta dissertação que, para Marx, existe uma interconexão (relação), necessária, entre trabalho-educação na formação ou deformação do ser social, porém, para compreender tal relação é importante o domínio teórico da dupla concepção de trabalho apresentada por Marx, em especial, nos *Manuscritos econômico-filosóficos* (1844). Nesse sentido, concordamos com a seguinte afirmação de Manacorda (2007):

O trabalho ocupa um lugar central na proposta pedagógica marxiana e, como – no que se refere especificamente à pedagogia – é possível, talvez, com ou sem razão, iludir-se de que se sabe o que é ou possa ser ensino, é, no entanto, mais difícil ter ou acreditar ter uma ideia precisa sobre o que seja o trabalho, apesar da secular experiência que dele se tem; e, como, acima de tudo, não parece que o conceito preciso de Marx sobre o trabalho tenha sido compreendido por muitos, eis que compreender o que propriamente seja esse trabalho torna-se pressuposto para toda justa interpretação e colocação histórica da sua proposta. (MANACORDA, 2007, p. 57).

Para Chagas (1994), nos *Manuscritos* de 1844, o trabalho é postulado, tanto em sua acepção geral, quanto em sua concepção particular. Explica, então, Chagas:

[...] Na acepção geral é visto como atividade produtiva: a determinação ontológica fundamental da humanidade, isto é, o modo realmente humano de existência. Por outro lado, em sua concepção particular, na forma da “divisão do trabalho”. Nesta última, onde a atividade está estruturada em moldes capitalistas, o trabalho torna-se o fulcro de todo o estranhamento. Marx salienta: “A realização do trabalho surge de tal modo como desrealização que o trabalhador se invalida até a morte pela fome. A objetivação revela-se de tal maneira como perda do objeto que o trabalhador fica privado dos objetos mais necessários, não só à vida, mas também ao trabalhador.” O momento do estranhamento no trabalho se interpõe entre o homem e a sua atividade, e impede que este se realize em seu trabalho, no exercício de suas capacidades produtivas e na apropriação humana dos produtos. (CHAGAS, 1994, p. 27).

Marx apresenta no final do primeiro manuscrito dos *Manuscritos econômico-filosóficos* (1844) o conceito de trabalho estranhado definido em termos históricos e materiais que permite a compreensão da relação entre o homem (sujeito) e produto (objeto) do seu trabalho. Verificamos, então, a partir dos estudos de Marx, que no trabalho estranhado, o homem (trabalhador) não se reconhece no produto (objeto) do seu próprio trabalho. Por sua vez, este produto (objeto), se torna uma realidade

alheia, ou seja, independente do produtor (trabalhador), estranha e hostil a ele. O trabalho, nas condições colocadas pelo capitalismo, se apresenta ao homem como atividade estranhada, isto é, trabalho pernicioso, agressivo e hostil ao próprio homem. Pois, na sociedade capitalista, o objeto que o trabalho produz, o seu produto, se defronta com o trabalhador como um ser estranho, como um poder independente do produtor. Não existe, portanto, uma relação de reconhecimento entre o trabalhador e o seu produto (objeto). Assim, entendemos, fundamentado nesta pesquisa, que a relação entre o trabalho (estranhado)-educação, na sociedade capitalista, é uma relação impotente para o desenvolvimento pleno das capacidades humanas, pois, o trabalho estranhado, necessariamente, por ser agressivo ao homem, colabora, por conseguinte, com a deformação do próprio homem, uma vez que esta forma histórica de trabalho se apresenta no capitalismo apenas sob a forma de emprego e está totalmente a serviço do capital. Portanto, entendemos que na sociedade burguesa moderna a produção de riqueza, criada pelos homens, se apresenta como algo indiferente a eles, a tal ponto de ser responsável pelo processo de embrutecimento e deformação do próprio trabalhador (homem), ou melhor, do ser social.

Assim, ainda sobre o trabalho estranhado, negativo, esclarece Manacorda (2007):

Na condição descrita pela economia política, o trabalho, enquanto exatamente princípio da economia política, é a essência subjetiva da propriedade privada e está frente ao trabalhador como propriedade alheia, a ele estranha, é prejudicial e nociva; ainda mais, sua própria realização aparece como privação do operário, pois, na medida em que a economia política oculta a alienação que está na essência do trabalho, a própria relação da propriedade privada contém o produzir-se da atividade humana como trabalho e, portanto, como uma atividade humana completamente estranha a si mesma, completamente estranha ao homem e a natureza e, assim, a consciência e à vida. E este trabalho, na medida em que é historicamente determinado, é, por isso, a única forma de trabalho existente, pois toda atividade humana tem sido, até agora, trabalho e, portanto, indústria, atividade alienada de si mesma e constitui – como Marx objetiva a Hegel – o devir por si do homem na alienação como homem alienado. [...]. (MANACORDA, 2007, p. 57).

Assevera, então, Chagas (2011) que em geral, em toda formação social baseada na propriedade privada, o trabalho deixa de ser uma atividade positiva, livre e consciente, com a qual o homem se identifica, e se transforma numa atividade sob o controle de um outro, numa potência negativa, estranha e hostil ao próprio homem.

Numa segunda concepção, Marx (2010) apresenta o trabalho como fundamento ontológico de formação do ser social, um dos aspectos da atividade humana, pois no modo da atividade vital encontra-se o caráter inteiro de uma espécie, seu caráter genérico, e a atividade consciente e livre é o caráter genérico do homem.

Segundo Marx, o homem faz da sua atividade vital mesma um objeto da sua vontade e da sua consciência. Ele (homem) tem atividade vital consciente. Assim, afirma, ainda, o pensador materialista que a atividade vital distingue o homem imediatamente da atividade vital dos demais animais. Assevera, portanto, Marx: “Justamente, [e] só por isso, ele é um ser genérico.” (MARX, 2010, p. 84).

Explica Chagas:

[...] a atividade do homem é radicalmente diversa da dos animais; pois é livre e consciente; ela constrói um mundo objetivo e manipula a natureza de acordo com a própria vontade daquele. Segundo Marx, o homem “produz universalmente; (...) produz quando se encontra livre da necessidade física e só produz verdadeiramente na liberdade de tal necessidade; (...) reproduz toda a natureza; (...) é livre perante o seu produto, sabe como produzir de acordo com o padrão apropriado ao objeto; deste modo, (...) constrói também em conformidade com as leis da beleza.” Esta passagem evidencia que através do trabalho o homem se manifesta como ser genérico, suplanta a atividade muda dos animais, produz a sua existência, cria a consciência de que é um ser social e, destarte, atinge a existência de um ser universal e livre; por isso, o homem só se constitui como ser universal e livre na medida em que é sujeito de uma atividade livre e consciente. (CHAGAS, 1994, p. 24).

Sendo assim, nesse sentido, defendemos que se encontra implícito no pensamento de Marx a verdadeira relação entre trabalho (atividade vital consciente e livre)-educação, pois esta última atua diretamente na formação humana em geral, contribuindo, assim, para o desenvolvimento pleno das capacidades humanas. Logo, o trabalho (atividade vital consciente e livre), positivo, aparece, aqui, como um princípio formativo dos homens capaz de colaborar também na construção saudável de uma verdadeira comunidade criada pelo homem e para o próprio homem. Uma comunidade onde os interesses individuais se encontrem nos interesses coletivos, ou melhor, que a relação trabalho-educação deve proporcionar uma harmonia social entre o indivíduo e a coletividade. Tal relação, nestas condições, é, portanto, a garantia da ação consciente e responsável do homem sobre a natureza e sobre o mundo criado por ele mesmo. Pois, conforme asseveramos na seção 3.2.1 (p. 66), a

educação deve proporcionar ao homem (trabalhador) uma relação imediata entre o trabalho e a produção, isto é, entre o trabalhador e os objetos da produção. O homem deve desenvolver no trabalho sua energia física e espiritual de forma livre, o trabalho deve ser, então, voluntário, e não obrigatório, como se apresenta no capitalismo. Assim, o trabalho, a atividade vital, deve satisfazer as carências humanas mediante sua realização. Pois, para Marx, o trabalho deve se apresentar ao homem como sua autoatividade, ou seja, sua autorealização, porque o trabalho, a atividade consciente e livre é o caráter genérico do homem.

Portanto, em resposta as perguntas iniciais que conduziram o presente trabalho de pesquisa, a saber: *Como ocorre a relação trabalho-educação na formação ou deformação do ser social em Marx? Tal relação é casual ou necessária?* Defendemos, mais uma vez, que, para Marx, existe uma interconexão, necessária, entre trabalho-educação na formação ou deformação do ser social, fundamentada nos escritos de 1844 a 1848, sobre as seguintes obras: *Manuscritos econômico-filosóficos (1844)*; *A Ideologia Alemã (1845-1846)*; *Teses sobre Feuerbach (1845)* e *Manifesto Comunista (1848)*.

## REFERÊNCIAS

AMORIM, Maria Luísa de Aguiar. **Trabalho e formação humana em Marx**. Fortaleza: Expressão Gráfica e Editora, 2014.

ANDERSON, Perry. **Considerações sobre o marxismo ocidental**. Tradução de Carlos Cruz. Porto: Edições Afrontamento, 1978.

BOTTOMORE, Tom. **Dicionário do pensamento marxista**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1988.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **O que é educação**. São Paulo: Brasiliense. 28ª edição, 1993.

CHAGAS, Eduardo F. A Natureza Dúplice do Trabalho em Marx: Trabalho Útil-Concreto e Trabalho Abstrato. In: **Trabalho, Educação, Estado e a Crítica Marxista**. Fortaleza: Edições UFC, 2009, p.25-36.

\_\_\_\_\_. **A determinação dupla do trabalho em Marx: trabalho concreto e trabalho abstrato**. Outubro (São Paulo), v.1, p.1-14, 2011.

\_\_\_\_\_. **Diferença entre alienação e estranhamento nos Manuscritos econômico-filosóficos (1844) de Karl Marx**. Educação e Filosofia, 8 (16) 23-33, jul./dez.1994.

ENGELS, Friedrich. O Papel do Trabalho na Transformação do Macaco em Homem. In:\_\_\_\_\_. **Dialética da Natureza**. Tradução de José Moura Ramos e Eduardo Lúcio Nogueira. Lisboa: Editorial Presença, 1974, p.171-186.

FEUERBACH, Ludwig. **A essência do cristianismo**. Tradução e notas de José da Silva Brandão. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007.

FROMM, Erich. **Conceito Marxista do Homem**, Rio de Janeiro: Zahar, 1983.

HEGEL, G.W.F. **Fenomenologia do espírito**. Tradução de Paulo Meneses. 3ªed. Petrópolis-RJ: Editora Vozes, 2005.

HEGEL, G.W.F. **Princípios da filosofia do direito**. Tradução de Orlando Vitorino. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

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

\_\_\_\_\_. **Marx: vida e obra**. São Paulo: Paz e Terra, 1999.

LDB: Leis de diretrizes e bases da educação nacional. – Brasília : Senado Federal, coordenação de Edições técnicas, 2017.<[http://www2.senado.leg.br/bdsf/bitstream/handle/id/529732/lei\\_de\\_diretrizes\\_e\\_bases\\_1ed.pdf](http://www2.senado.leg.br/bdsf/bitstream/handle/id/529732/lei_de_diretrizes_e_bases_1ed.pdf)>, acesso em 08 jan. 19.

LOMBARDI, José Claudinei. SAVIANI, Dermeval. (org.). **Marxismo e Educação** – 2. Ed. – Campinas, SP: Autores Associados: HISTEDBR, 2008.

LUKÁCS, György. IV. Os princípios ontológicos fundamentais de Marx. In: \_\_\_\_\_. **Para uma ontologia do ser social I**. Tradução: Carlos Nelson Coutinho; Mário Duayer e Nélio Schneider. 2012. p. 196-294. Disponível em: <<https://philarchive.org/archive/JOHANO-5> > Acesso em: 08 jan. 2019.

MANACORDA, Mario Alighiero. **Marx e a pedagogia moderna**. [tradução Newton Ramos-de-Oliveira]. Campinas, SP: Editora Alínea, 2007.

MARX, Karl & ENGELS, Friedrich. **Textos Sobre Educação e Ensino**. São Paulo, Editora Moraes, 1992.

MARX, Karl. **Crítica do Programa de Gotha**. Tradução: Rubens Enderle. Boitempo editorial. 2012.

MARX, Karl. ENGELS, Friedrich. **A Ideologia Alemã**: Crítica da mais recente filosofia alemã em seus representantes Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e do socialismo alemão em seus diferentes profetas, [1845-1846]. Tradução: Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo editorial. 2007.

\_\_\_\_\_. **Manifesto Comunista**. Organização e introdução de Osvaldo Coggiola. São Paulo. Editorial Boitempo. 2005.

MARX, Karl. **Manuscritos econômico-filosóficos**. Tradução, apresentação e notas de Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo Editorial. 2010.

\_\_\_\_\_. **O Capital**: Crítica da Economia Política: Livro I. O processo de produção do capital. Tradução de Rubens Enderle – São Paulo: Boitempo editorial, 2011.

\_\_\_\_\_. Teses sobre Feuerbach. In: MARX, Karl. ENGELS, Friedrich. **A Ideologia Alemã**: Crítica da mais recente filosofia alemã em seus representantes Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e do socialismo alemão em seus diferentes profetas, [1845-1846]. Tradução: Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo editorial. 2007.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **Obras escolhidas**. Sao Paulo: Alfa-Omega, [19- ]. 3v.

MARXISMO, Educação e luta de classes: teses e conferências do II Encontro Regional Regional Trabalho, Educação e Formação Humana. Susana Jimenez, Jorge Luís de Oliveira, Deribaldo Santos (organizadores). Fortaleza: EdUECE/IMO/SINTSEF, 2008.

MÉSZÁROS, Istvan. **A educação para além do capital**. [tradução Isa Tavares]. – 2. Ed.- São Paulo: Boitempo, 2008.

\_\_\_\_\_. **A Teoria da Alienação em Marx**. Tradução de Isa Tavares. São Paulo: Boitempo, 2006.

NOGUEIRA, Maria Alice. **Educação, saber, produção em Marx e Engels**. 2ª ed. – São Paulo: Cortez, 1993.

OLIVEIRA, Renato Almeida de. **O conceito de homem no jovem Marx**: uma exposição crítico-emancipatória . 2009. 130 f. Dissertação (mestrado) - Universidade Federal do Ceará, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Fortaleza, 2009.

RANIERI, Jesus. **A câmara escura. Alienação e estranhamento em Marx**. São Paulo: Boitempo, 2001.

SAVIANI, Dermeval. **História das Ideias Pedagógicas no Brasil**. Campinas, SP; Autores Associados, 1991.

\_\_\_\_\_. O trabalho como princípio educativo frente as novas tecnologias. In: FERRETTI, C.J. et al. (Org.). **Novas tecnologias, trabalho e educação**: um debate multidisciplinar. Petrópolis: Vozes, 1994.

SOBRAL, Fábio Maia. **Concepção circular de homem em Marx**: um estudo a partir dos Manuscritos Econômico-Filosóficos de 1844. São Paulo: Editora Nojosa, 2005.

SUCHODOLSKI, Bogdan. **Teoria Marxista da Educação**. Tradução de Maria Carlota Melo. Editorial Estampa, Lisboa, 1976.

UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ. Biblioteca Universitária. **Guia de Normalização de Trabalhos Acadêmicos da Universidade Federal do Ceará**. Fortaleza, 2019. Disponível em: <[http://www.biblioteca.ufc.br/index.php?option=com\\_content&task=view&id=212&Itemid=57](http://www.biblioteca.ufc.br/index.php?option=com_content&task=view&id=212&Itemid=57)>. Acesso em: 02 jun. 2019.

VÁZQUEZ, Adolfo Sánchez. **Filosofia da Práxis**. Tradução de Luiz Fernando Cardoso. 2ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977.