



**UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ**  
**INSTITUTO DE CULTURA E ARTE**  
**CURSO DE BACHARELADO EM FILOSOFIA**

**JOSÉ SALVADOR DE ALMEIDA**

**A IDEIA DE EDUCAÇÃO NO JOVEM MARX: UM ESTUDO DE 1843 A 1848**

**FORTALEZA**

**2022**

JOSÉ SALVADOR DE ALMEIDA

A IDEIA DE EDUCAÇÃO NO JOVEM MARX: UM ESTUDO DE 1843 A 1848

Monografia apresentada ao Curso de Bacharelado em Filosofia, do Instituto de Cultura e Arte, da Universidade Federal do Ceará, como requisito parcial à obtenção do grau de Bacharel em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Eduardo Ferreira Chagas

FORTALEZA

2022

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação  
Universidade Federal do Ceará  
Sistema de Bibliotecas  
Gerada automaticamente pelo módulo Catalog, mediante os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

---

- A448i Almeida, José Salvador de.  
A ideia de educação no jovem Marx : um estudo de 1843 a 1848 / José Salvador de Almeida. – 2022.  
65 f.
- Trabalho de Conclusão de Curso (graduação) – Universidade Federal do Ceará, Instituto de Cultura e Arte, Curso de Filosofia, Fortaleza, 2022.  
Orientação: Prof. Dr. Eduardo Ferreira Chagas.
1. Educação. 2. Homem. 3. Karl Marx. I. Título.

CDD 100

---

JOSÉ SALVADOR DE ALMEIDA

A IDEIA DE EDUCAÇÃO NO JOVEM MARX: UM ESTUDO DE 1843 A 1848

Monografia apresentada ao Curso de Bacharelado em Filosofia, do Instituto de Cultura e Arte, da Universidade Federal do Ceará, como requisito parcial à obtenção do grau de Bacharel em Filosofia.

Aprovada em: 09.12.2022

BANCA EXAMINADORA

---

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

---

Prof<sup>ª</sup>. Dr<sup>ª</sup>. Wildiana Kátia Monteiro Jovino  
Universidade Aberta do Brasil (UAB/UECE)

---

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

Dedico esta monografia a minha querida avó  
Maria das Dores de Almeida (*in memoriam*),  
que me ensinou a amar e sempre acreditar nos  
meus estudos.

## **AGRADECIMENTOS**

Ao Prof. Dr. Eduardo Ferreira Chagas, pela excelente orientação e, principalmente, pelo compromisso assumido com a universidade pública.

Aos professores participantes da banca examinadora Wildiana Kátia Monteiro Jovino e Renato Almeida de Oliveira, pelo tempo, pelas valiosas colaborações e sugestões.

Aos professores do Departamento de Filosofia, pelas reflexões, críticas e sugestões recebidas.

À minha querida e amada filha, Yohana Sofia Leão de Almeida, pelo respeito a minha atividade científica e educacional.

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

A todos os servidores do Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Ceará.

A todos os servidores da Biblioteca Central do Campus do Pici Prof. Francisco José de Abreu Matos e da Biblioteca de Ciências Humanas da Universidade Federal do Ceará.

“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).

## RESUMO

Este trabalho pretende apresentar a ideia (concepção) de educação no pensamento do jovem Marx durante o período de 1843 a 1848, a partir de uma leitura imanente sobre as seguintes obras: Crítica da filosofia do direito de Hegel – Introdução (1843-1844); Manuscritos econômico-filosóficos (1844); A ideologia alemã (1845-1846); Teses sobre Feuerbach (1845) e Manifesto Comunista (1848). A pesquisa possui abordagem qualitativa, de natureza básica, de objetivos exploratórios e explicativos, de procedimento bibliográfico. No decorrer da pesquisa, observamos que o jovem Marx não fala sobre educação de maneira abstrata, ou seja, idealizada e sem conexão com a realidade social. Ao falar sobre educação, Marx tem como pressuposto uma ideia de homem (ser social). Assim, percebemos que a educação é tratada em articulação direta com a sociedade e, neste estudo, ela deve ser analisada no contexto do modo de produção capitalista. A educação deve tratar de problemas reais, concretos, históricos e contribuir no processo de desalienação do proletariado e dos homens. O autor defende uma educação pública e gratuita para todas as crianças e também a união entre educação e produção material. Porém, é importante destacar que Marx não pretende colaborar com a lógica do modo de produção capitalista, mas, ao contrário, a partir do conceito de trabalho estranhado, do conceito de propriedade privada, podemos deduzir que ele defende uma concepção de educação articulada com uma concepção de trabalho enquanto fundamento ontológico de constituição do ser social. Nesse sentido, uma educação articulada com o mundo do trabalho, livre do estranhamento, que por sua vez, é capaz de proporcionar o livre desenvolvimento do espírito humano e uma formação omnilateral dos indivíduos.

**Palavras-chave:** Educação; Homem; Karl Marx.



## ABSTRACT

This work intends to present the idea (conception) of education in young Marx's thought during the period from 1843 to 1848, from an immanent reading of the following works: Hegel's Critique of the Philosophy of Right - Introduction (1843-1844); Economic-Philosophical Manuscripts (1844); The German Ideology (1845-1846); Theses on Feuerbach (1845) and Communist Manifesto (1848). The research has a qualitative approach, of a basic nature, with exploratory and explanatory objectives, and a bibliographical procedure. During the research, we observed that the young Marx does not talk about education in an abstract way, that is, idealized and without connection to social reality. When talking about education, Marx presupposes an idea of man (social being). Thus, we realize that education is treated in direct articulation with society and, in this study, it should be analyzed in the context of the capitalist mode of production. Education must deal with real, concrete, historical problems and contribute to the process of disalienation of the proletariat and of men. The author advocates a public and free education for all children and also the union between education and material production. However, it is important to point out that Marx does not intend to collaborate with the logic of the capitalist mode of production, but, on the contrary, from the concept of estranged labor, from the concept of private property, we can deduce that he defends a conception of education articulated with a conception of labor as the ontological foundation of the constitution of social being. In this sense, an education articulated with the world of work, free from estrangement, which in turn is capable of providing the free development of the human spirit and an omnilateral formation of individuals.

**Keywords:** Education; Man; Karl Marx.

## SUMÁRIO

<b>1</b>	<b>INTRODUÇÃO .....</b>	<b>14</b>
<b>2</b>	<b>A IDEIA DE HOMEM NO JOVEM MARX: UM PRESSUPOSTO NECESSÁRIO PARA A IDEIA DE EDUCAÇÃO NO PENSAMENTO MARXIANO.....</b>	<b>17</b>
<b>2.1</b>	<b>A ideia (concepção) de homem nos Manuscritos econômico-filosóficos (1844) do jovem Marx .....</b>	<b>17</b>
<b>3</b>	<b>A IDEIA DE EDUCAÇÃO NO JOVEM MARX: UM ESTUDO DE 1843 A 1848.....</b>	<b>34</b>
<b>3.1</b>	<b>A temática da educação na Crítica da filosofia do direito de Hegel – Introdução (1843-1844) .....</b>	<b>34</b>
<b>3.2</b>	<b>A temática da educação nos Manuscritos econômico-filosóficos (1844) .....</b>	<b>39</b>
<b>3.3</b>	<b>A temática da educação nas Teses sobre Feuerbach (1845) .....</b>	<b>45</b>
<b>3.4</b>	<b>A temática da educação na obra A ideologia alemã (1845-1846) .....</b>	<b>51</b>
<b>3.5</b>	<b>A temática da educação no Manifesto Comunista (1848) .....</b>	<b>64</b>
<b>4</b>	<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS .....</b>	<b>67</b>
<b>5</b>	<b>REFERÊNCIAS.....</b>	<b>70</b>

## 1 INTRODUÇÃO

Na condição de professor e pesquisador, a questão da educação sempre despertou o meu interesse no campo científico e social. Aqui, no curso de filosofia, comecei a realizar uma leitura imanente<sup>1</sup> sobre as obras de Karl Marx e Friedrich Engels, por entender que é impossível discutir sobre educação de forma neutra, isolada, apartada do mundo do trabalho e da sociedade, e por acreditar que as produções teóricas destes autores, apesar das críticas existentes, muitas vezes mal formuladas e distorcidas, continuam válidas para compreensão da atual forma de organização social e sua relação com o campo da educação. Isto posto, deparei-me, então, com a seguinte questão orientadora desta pesquisa: qual a ideia (concepção) de educação no jovem Marx?

Sabemos que atualmente existem várias pesquisas sobre a temática da educação nas obras de Marx e Engels, a título de informação, destacamos: *Teoria Marxista da Educação* (1976), do filósofo polonês Bogdan Suchodolski; *Marx e a pedagogia moderna* (1966), do pedagogo italiano Mário Alighiero Manacorda; *Crítica da educação e do ensino* (1976), do francês Roger Dangeville; *Educação, saber e produção em Marx e Engels* (1990), de Maria Alice Nogueira; *Trabalho e formação humana em Marx: leitura pedagógica ou redescoberta do encanto de aprender* (2014), da professora Maria Luiza de Aguiar Amorim e *Trabalho, escola e ideologia: Marx e a crítica da educação* (1993), do sociólogo Mariano Fernández Enguita.

Hoje, sabemos também que Marx e Engels não escreveram um tratado, ou seja, uma obra específica que expõe detalhadamente a questão da educação, porém é inegável a

---

<sup>1</sup> A abordagem imanente é o procedimento pelo qual o próprio texto se converte em “caso” e, dentro de limites e parâmetros que sempre deve ser explicitados, pode ser o palco de experiências e campo de provas de conceitos e das suas inter-relações lógico-teóricas (LESSA, 2017). Lessa explica ainda que, do ponto de vista “prático”, os passos mais frequentes da leitura imanente são: “[...] 1) inicia-se pela decomposição do texto em suas unidades significativas mais elementares, isto é, por decompô-lo em suas ideias, conceitos, categorias mais elementares. Isto requer o fichamento detalhado, não raramente se detendo nos movimentos significativos de cada parágrafo ou mesmo frase; 2) a partir destes elementos, busca-se a trama que os articula numa teoria, tese ou hipótese no sentido mais palmar do termo, reconstruindo o texto em suas dimensões mais íntimas; 3) o próximo passo é investigar seus nódulos decisivos e buscar os pressupostos implícitos, ou as decorrências necessárias, dos mesmos; 4) feito isso, na maioria dos casos (mas não em todos) pode-se passar à construção de hipóteses interpretativas do texto, trazendo assim, pela primeira vez para a análise imanente a finalidade que conduziu à pesquisa daquele texto em especial; 5) a partir deste ponto, várias alternativas podem se apresentar à abordagem imanente, dependendo de cada caso, de cada objeto, de cada investigação. Na quase totalidade dos casos, contudo, se inicia o movimento para fora do texto, buscando nas suas determinações históricas as suas razões contextuais mais profundas; 6) localizado o nexos entre a estrutura interna do texto e seu contexto histórico, abre-se o momento final da abordagem imanente: a elaboração da teoria interpretativa do texto (ou do aspecto, categoria ou conceito em questão) de modo a retirar do texto os elementos teóricos para a elucidação do objeto em exame.” (LESSA, 2017, p. 20-21).

contribuição deixada por tais autores no campo educacional. Assim, de acordo com as palavras do 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.” (LOMBARDI; SAVIANI, 2008, p. 3).

Nesse sentido, consideramos de suma importância o desenvolvimento da presente pesquisa para a área científica e social. No que toca a ciência, apesar de pesquisas já publicadas sobre tal temática, não podemos considerar um assunto encerrado, uma vez que a questão da educação aparece diluída ao longo das obras de Marx e Engels. Já em relação à área social, esta pesquisa deve contribuir diretamente com a pedagogia no sentido de alimentar o debate sobre a questão da educação e, assim, buscar a superação das contradições existentes na lógica do capital considerando a importância do campo educacional para uma verdadeira transformação social.

Na nossa compreensão, é impossível o Estado (capitalista e burguês) garantir educação igual para todos nos marcos da sociedade capitalista, baseada no modo de produção privado de mercadorias. Assim, defendemos que também é impossível falar sobre educação igualitária, ignorando as contradições sociais oriundas desta sociedade de classes antagônicas, tais como: a miséria, a fome, a violência, a exploração, a expropriação entre outros. Então, deduzimos que na sociedade capitalista a educação está a serviço do mercado de trabalho [trabalho assalariado, estranhado], da formação unilateral da classe trabalhadora, ou seja, uma forma de educação que colabora com a lógica do capital.

Partindo desta hipótese, e tendo Marx como uma referência crítica ao modo de produção capitalista, buscaremos a compreensão da ideia de educação em Marx nos escritos de sua juventude.

Portanto, diante da justificativa apresentada, esta pesquisa tem como objetivo geral: compreender a ideia (concepção) de educação no jovem Marx a partir dos escritos de 1843 a 1848, a saber: *Crítica da filosofia do direito de Hegel – Introdução* (1843-1844); *Manuscritos econômico-filosóficos* (1844); *A ideologia alemã* (1845-1846); *Teses sobre Feuerbach* (1845) e *Manifesto Comunista* (1848).

Apresenta, ainda, os seguintes objetivos específicos: 1) Compreender a concepção de homem para Marx a partir dos estudos dos *Manuscritos econômico-filosóficos* (1844); 2) Procurar pressupostos para fundamentar a ideia de educação no jovem Marx nas obras, a saber: *Crítica da filosofia do direito de Hegel – Introdução* (1843-1844); *Manuscritos econômico-filosóficos* (1844); *A ideologia alemã* (1845-1846); *Teses sobre Feuerbach* (1845)

e *Manifesto Comunista* (1848); 3) Analisar os pressupostos encontrados e sua articulação com a crítica da sociedade capitalista moderna; 4) Demonstrar a ideia de educação no jovem Marx a partir do estudo das referidas obras.

A monografia está dividida em quatro partes: 1) Introdução; 2) A ideia de homem no jovem Marx: um pressuposto necessário para a ideia de educação no pensamento marxiano; 3) A ideia de educação no jovem Marx: um estudo de 1843 a 1848; 4) Considerações finais.

Na primeira parte (Introdução), apresentamos ao leitor uma visão concisa do tema investigado. Aqui, ressaltamos, portanto, o assunto de forma delimitada, a justificativa da escolha do tema, os objetivos gerais e específicos da pesquisa.

Na segunda parte intitulada “A ideia de homem no jovem Marx: um pressuposto necessário para a ideia de educação no pensamento marxiano”, apresentamos a concepção de homem para o jovem Marx a partir da leitura imanente dos *Manuscritos econômico-filosóficos* (1844). Tal concepção, nesta pesquisa, deve ser considerada um pressuposto necessário para a compreensão da ideia de educação no pensamento de Marx.

Na terceira parte intitulada “A ideia de educação no jovem Marx: um estudo de 1843 a 1848”, apresentamos a ideia de educação no pensamento do jovem Marx a partir da leitura imanente sobre as obras já citadas.

Por fim, na quarta e última parte, apresentamos, as considerações finais sobre a pesquisa realizada.

## **2 A IDEIA DE HOMEM NO JOVEM MARX: UM PRESSUPOSTO NECESSÁRIO PARA A IDEIA DE EDUCAÇÃO NO PENSAMENTO MARXIANO**

Este capítulo tem como finalidade apresentar a concepção de homem no pensamento do jovem Marx a partir de uma leitura imanente dos *Manuscritos econômico-filosóficos* (1844). Tal concepção, deve ser entendida como um pressuposto necessário para a compreensão da ideia de educação que será apresentada no capítulo seguinte.

### **2.1 A ideia (concepção) de homem nos Manuscritos econômico-filosóficos (1844) do jovem Marx**

No manuscrito intitulado “Trabalho estranhado e propriedade privada” localizado nos *Manuscritos econômico-filosóficos* (1844), o jovem Marx apresenta um conjunto de considerações filosóficas que nos ajudam a entender a sua concepção de homem que se destaca da concepção feuerbachiana e hegeliana.

Para Marx (2010), antes de tudo, o homem é um ser genérico. Explica o autor:

[...] 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 uma 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.” (MARX, 2010, p. 84, grifo do autor).

O que quer dizer que o homem é o único capaz de ter a sua espécie (o sentimento de si próprio) e o gênero como seu objeto. Ele é capaz de se relacionar consigo mesmo, de pensar o outro a partir da sua própria existência, ou seja, de se relacionar consigo mesmo como um ser universal e, portanto, livre de algumas determinações impostas pela natureza aos demais animais.

O homem tal qual o animal vive da natureza inorgânica, e quanto mais universal o homem é do que o animal, tanto mais universal é o domínio da natureza inorgânica da qual vive (MARX, 2010). Ele não pode viver sem a natureza inorgânica, pois ele assim como o animal possui uma conexão estreita com tal natureza que existe fora do seu corpo, mas, ao mesmo tempo, conectada a ele.

[...] 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. [...]. (MARX, 2010, p. 84).

O autor defende que fisicamente o homem vive somente destes produtos da natureza, possam eles aparecer na forma de alimento, aquecimento, vestuário, habitação etc. Produtos que estão fora do corpo humano, mas que o homem necessita possuí-los para manter-se vivo.

De acordo com o pensador alemão, a universalidade do homem aparece precisamente na universalidade que faz da natureza inteira o seu corpo inorgânico, tanto na medida em que ela é um meio de vida imediato, quanto na medida em que ela é o objeto/matéria e o instrumento de sua atividade vital (MARX, 2010). Ou melhor, à medida que o homem aumenta o seu campo de domínio sobre a natureza inorgânica, aumenta, assim, na mesma medida, a sua universalidade e, nessa direção, ele se distancia dos demais animais e de uma vida meramente instintiva.

Ainda sobre essa relação entre o homem e a natureza, Marx esclarece que,

[...] 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, grifo do autor).

Ao reconhecer a natureza como parte do corpo humano, Marx percebe a importância dessa interconexão necessária para a manutenção e continuidade da própria vida humana. Aqui, podemos deduzir que o homem<sup>2</sup> para o jovem Marx não é um ser colocado fora do mundo ou acima da natureza, pois já verificamos que Marx fala de um homem real, integrado a natureza material, concreta, real. Mas o que podemos aprender ainda sobre a concepção de homem no pensamento do jovem Marx?

Analisando atentamente o mesmo manuscrito é possível perceber que Marx faz uma crítica severa a economia nacional. Para ele, a economia nacional não apresentava esclarecimento algum a respeito do fundamento da divisão entre trabalho e capital, entre capital e terra, por exemplo.

---

<sup>2</sup> Na compreensão de Fromm (1983), que corrobora com a nossa leitura, Marx não acreditava, como o fazem muitos sociólogos e psicólogos contemporâneos, que houvesse algo assim como uma natureza do homem, que este ao nascer seja como uma folha de papel branco na qual a cultura escreve seu texto. Para o autor, “Marx partiu da ideia de que o homem *como homem* é uma entidade identificável e verificável, podendo ser definido como homem não apenas biológica, anatômica e fisiologicamente, mas também psicologicamente.” (FROMM, 1983, p. 35).

Marx não aceita a forma de trabalho que a economia nacional procurava fundamentar, pois ele percebeu que o trabalho estranhado violentava o homem<sup>3</sup> material e espiritualmente.

Ele escreve:

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; ela estranha do homem o *gênero* [humano]. Faz-lhe da *vida* genérica apenas um meio da vida individual. Primeiro, estranha a vida genérica, assim como a vida individual. Segundo, faz da última em sua abstração um fim da primeira, igualmente em sua forma abstrata e estranhada. (MARX, 2010, p. 84, grifo do autor).

No trecho destacado acima, Marx denuncia o trabalho estranhado. Ele percebe o efeito nocivo desta forma de trabalho para o ser humano. Na medida em que o trabalho estranhado estranha do homem a natureza e o homem de si mesmo, de sua atividade vital, o trabalho estranhado estranha do homem o gênero humano. Ele arranca do homem a sua própria função ativa, a sua atividade consciente livre.

Segundo Marx (2010), no modo da atividade vital encontra-se o caráter inteiro de uma espécie<sup>4</sup>, seu caráter genérico, e a atividade consciente livre é o caráter genérico do homem.

Assim, ele apresenta a diferença fundamental entre o homem e o animal. 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 consciência. Ele tem atividade vital consciente. Esta não é uma determinidade com a qual ele coincide imediatamente (MARX, 2010).

A atividade vital consciente do homem se diferencia radicalmente da atividade vital animal. Essa diferença marca a genericidade do homem, pois só por isso ele é um ser genérico<sup>5</sup>.

---

<sup>3</sup> Para Chagas (1993), “na produção capitalista o homem é pura força de trabalho, qualitativamente indiferenciável do restante dos meios de 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, transformam-se em forças contrapostas aos homens. O trabalho, portanto, configura-se ontologicamente de forma estranhada.” (CHAGAS, 1993, p. 25-26).

<sup>4</sup> Segundo Fromm (1983, p. 42), o que Marx tem em mente como “caráter da espécie” é a essência do homem; é o que é universalmente humano e que é realizado no decurso da História pelo homem graças à sua atividade produtiva.

<sup>5</sup> Chagas (1993, p. 24) explica que o trabalho (*Arbeit*) como objetivação e autodesenvolvimento humano, como automediação necessária do homem com a natureza, constitui a esfera ontológica fundamental da existência humana, e, portanto, a última base de todos os tipos e formas de atividades. Através dele sucede uma dupla transformação: a da natureza exterior e inorgânica e a da própria natureza do homem. Os objetos e as forças da natureza são transmutados em meio, em objetos de trabalho. Esses objetos, da mesma forma produtos do trabalho, são por isso, objetos humanizados: não é simples natureza, mas natureza humanizada. Ele observa



Marx (2010) explica que 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 sua existência.

Para o pensador alemão, a produção de um mundo objetivo, a elaboração (transformação) 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 (MARX, 2010).

A atividade consciente livre do homem sobre a natureza inorgânica permite a elaboração de um mundo objetivo prático. O homem, diferente dos animais, é um ser de querer e vontade, logo, um ser capaz de criar e recriar livremente de acordo com as propriedades naturais já existentes.

Comenta Marx:

[...] 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 se 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).

Justamente por isso é que o homem se confirma como um ser genérico, pois Marx deixa claro que esta produção é a sua vida genérica operativa. Através dessa produção a natureza aparece como a sua obra e a sua efetividade (MARX, 2010). Assim, o objeto do trabalho diz muito sobre o homem. Ele (objeto do trabalho) é a “*objetivação da vida genérica do homem*”: quando o homem se duplica não apenas na consciência, intelectualmente, mas operativa, efetivamente, contemplando-se, por isso, a si mesmo num mundo criado por ele (MARX, 2010, p. 85).

---

ainda que Marx salienta que o “produto do trabalho” é “o trabalho que se fixou num objeto”, que se transformou em coisa física, é a objetivação do trabalho. Assim, de acordo Chagas, a objetivação é uma “*conditio sine qua non*” da universalidade do trabalho (Arbeit), que traz necessariamente o momento da alienação; esta incorre, pois, no momento positivo em que o produtor, através de seu trabalho, entra em conexão com o produto de seu trabalho e com os outros homens. Portanto, “o homem só pode asseverar-se como ser genérico, mediante a atuação conjunta dos homens e pela manifestação de todas as suas forças genéricas, o que a princípio só pode ser feito sob a forma de alienação.” (CHAGAS, 1993, p. 24).

Isto posto, de acordo com Marx (2010), quando o trabalho estranhado arranca do homem o objeto de sua produção, ele arranca-lhe sua vida genérica, sua efetiva objetividade genérica e transforma a sua vantagem com relação ao animal na desvantagem de lhe ter tirado o seu corpo inorgânico, a natureza.

Ao reduzir a autoatividade do homem, a atividade livre, a um meio, o trabalho estranhado faz da vida genérica do homem um meio de sua existência física. Assim, o trabalho estranhado apresenta-se como algo nocivo ao homem. Vejamos, então, quais as consequências do trabalho estranhado para o homem, na compreensão do jovem Marx.

Marx examina o ato do estranhamento da atividade humana prática, o trabalho, e apresenta as seguintes considerações: 1) o trabalhador se relaciona com o produto do seu trabalho como um objeto estranho e poderoso sobre ele; que o objeto que o trabalho produz, o seu produto, se lhe defronta como um ser estranho, como um poder independente do produtor; 2) o trabalhador possui uma relação estranhada com a sua própria atividade que se apresenta como uma atividade não pertencente a ele, a atividade como miséria, a força como impotência, a procriação como castração. 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); 3) o trabalho estranhado faz 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; Estranha do homem o seu próprio corpo, assim como a natureza fora dele, tal como a sua essência espiritual, a sua essência humana (MARX, 2010, p. 85); 4) o trabalho estranhado estranha o homem pelo próprio homem. Quando o homem está frente a si mesmo, defronta-se com ele o outro homem. O que é produto da relação do homem com o seu trabalho, produto de seu trabalho e consigo mesmo, vale como relação do homem com outro homem, como o trabalho e o objeto do trabalho de outro homem (MARX, 2010, p. 86).

Assim, essa forma histórica de trabalho estranha o homem da sua própria essência humana. O ser humano, na sua condição de um ser consciente e livre, deturpa, portanto, a sua própria atividade vital.

Ao observar o conceito de trabalho estranhado na efetividade, o jovem Marx coloca a seguinte 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). Na sequência, ele responde: “O ser estranho ao qual pertence o trabalho e o produto do trabalho, para o qual o trabalho está a serviço e para a fruição do qual [está] o produto do trabalho, só pode ser o homem mesmo” (MARX, 2010, p. 86).

Percebe-se que, o pensador alemão, no parágrafo anterior, chegou à seguinte conclusão: que se o produto do trabalho não pertence ao trabalhador, um poder estranho que está diante dele, então isto só é possível pelo fato de que o produto do trabalho pertencer a um outro homem fora o trabalhador. Pois se atividade do trabalhador lhe é martírio, então ela tem de ser fruição para um outro. Não os deuses, não a natureza, mas apenas o homem mesmo pode ser este poder estranho sobre o homem (MARX, 2010, p. 86).

Então, percebe-se que, nessa relação de estranhamento, o homem se relaciona com o seu trabalho como uma atividade não livre e, assim, nociva ao próprio ser humano.

Sobre o assunto, Marx nos convida a fazer a seguinte reflexão:

Considere-se ainda a proposição colocada antes, de que a relação do homem consigo mesmo lhe é primeiramente *objetiva, efetiva*, pela sua relação com o outro homem. Se ele se relaciona, portanto, com o produto do seu trabalho, com o seu trabalho objetivado, enquanto objeto *estranho*, hostil, poderoso, independente dele, então se relaciona com ele de forma tal que um outro homem estranho (*fremd*) a ele, inimigo, poderoso, independente dele, é o senhor deste objeto. Se ele se relaciona com a sua própria atividade como uma [atividade] não livre, então ele se relaciona com ela como a atividade a serviço de, sob o domínio, a violência e o jugo de um outro homem. (MARX, 2010, p. 87, grifo do autor).

Marx compara esse autoestranhamento com o que acontece na esfera religiosa, pois o autoestranhamento religioso aparece necessariamente na relação do leigo com o sacerdote, visto que aqui se trata do mundo intelectual, de um mediador (MARX, 2010).

O autor esclarece que no mundo prático-efetivo o autoestranhamento do homem só pode aparecer através da relação prático-efetiva com outros homens. Pois, conforme já apresentamos, por meio do trabalho estranhado o homem engendra não apenas a sua relação estranhada com o objeto e com o ato da produção, ele engendra também a relação na qual outros homens estão para a sua produção e o seu produto, e a relação na qual ele está para com estes outros homens (MARX, 2010).

Assevera Marx:

[...] Assim como ele [engendra] a sua própria produção para a sua desefetivação (*Entwirklichung*), para o seu castigo, assim como [engendra] o seu próprio produto para a perda, um produto não pertencente a ele, ele engendra também o domínio de quem não produz sobre a produção e sobre o produto. Tal como estranha de si a sua própria atividade, ele apropria para o estranho (*Fremd*) a atividade não própria deste. (MARX, 2010, p. 87).

Portanto, Marx (2010) chega à seguinte conclusão: através do trabalho estranhado, exteriorizado, o trabalhador engendra, por conseguinte, a relação de alguém estranho ao trabalho – do homem situado fora dele – com este trabalho. Melhor explicando, que a relação

do trabalhador com o trabalho estranhado engendra a relação do capitalista com essa forma histórica de trabalho.

O pensador alemão defende ainda que “A *propriedade privada* é, portanto, o produto, o resultado, a *consequência necessária do trabalho exteriorizado*, da relação externa (*äusserlichen*) do trabalhador com a natureza e consigo mesmo” (MARX, 2010, p. 87).

No capitalismo<sup>6</sup>, o homem vive em função de um mero emprego e se não trabalha, então, não pode garantir a sua própria sobrevivência física como homem e como trabalhador. Marx (2010) comenta que nessa forma de organização social, 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.

No “[Caderno II (parte conservada)] [A relação da propriedade privada]”, o pensador alemão afirma que nessa organização social, o homem nada mais é do que trabalhador e que suas propriedades humanas lhes são estranhas para o capital. Assim, o jovem Marx lembra que quando o trabalhador está numa situação de desemprego, ele não consegue mais garantir a sua sobrevivência, pois, sem emprego, ele não possui nenhum salário. “E, aí, ele tem existência (*Dasein*) não *enquanto homem*, mas *enquanto trabalhador*, podendo deixar-se enterrar, morrer de fome etc.” (MARX, 2010, p. 91). Pois, “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*” (MARX, 2010, p. 91).

Marx explica que a economia nacional não conhece, por conseguinte, o trabalhador desocupado, o homem que trabalha, na medida em que se encontra fora da relação de trabalho.

Ele escreve:

[...] 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 coeiro, 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*. 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. [...]. (MARX, 2010, p. 92, grifo do autor).

<sup>6</sup> Fromm (1983, p. 48) afirma que a crítica central feita por Marx ao capitalismo não é a injustiça na distribuição da riqueza; é a perversão do trabalho, convertendo-o em trabalho forçado, alienado, sem sentido – por conseguinte, a transformação do homem em uma “monstruosidade aleijada”. Ele explica ainda que o conceito marxista do trabalho como expressão da individualidade do homem é expresso sucintamente em sua visão da abolição completa da sujeição do homem a vida inteira a uma única ocupação. Pois, visto que a meta do desenvolvimento humano é a do desenvolvimento do homem total e universal, o homem tem de ser emancipado da influência mutiladora da especialização.

Assim, como o óleo que se põe na roda para mantê-la em movimento, explica Marx (2010), o salário pertence, pois, aos custos obrigatórios do capital e do capitalista e não deve ultrapassar a necessidade desta obrigação.

No capitalismo, considerando o estudo realizado por Marx, o homem não existe enquanto tal. Ele é transformado em um simples trabalhador que tem a sua vida condicionada a um mero trabalho assalariado. Ele não se realiza enquanto homem. Tal forma de trabalho empobrece o homem material e espiritualmente. 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 tanto espiritual quanto corporalmente – imoralidade, deformação, embrutecimento de trabalhadores e capitalistas (MARX, 2010).

No manuscrito intitulado “Propriedade privada e trabalho”, o jovem Marx diz 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 (MARX, 2010).

Ele comenta:

[...] 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, grifo do autor).

No “[Complemento ao caderno II, página XXXIX] [Propriedade privada e comunismo]”, Marx sustenta que a relação imediata, natural, necessária, do homem com o homem é a relação do homem com a mulher. Nesta relação, diz ele, 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 (MARX, 2010). Ele acredita ainda que, nesta relação, fica sensivelmente claro e, portanto, reduzido a um *factum* intuível, até que ponto a essência humana veio a ser para o homem natureza ou a natureza veio a ser essência humana do homem (MARX, 2010).

Aqui, observamos, mais uma vez, que Marx não pensa o homem de maneira abstrata, como um ser fora do mundo natural ou como um ser que existe independente do mundo natural. Para ele, o homem é um ser natural vivo, material, um ser de carências e limitações que possui uma estreita relação com a natureza inorgânica que existe independente dele e que, ao mesmo tempo, mantém uma conexão íntima com ele.

Assim, ele acredita que a partir dessa relação é possível julgar o completo nível de formação do homem. “Do caráter desta relação segue-se até que ponto o *ser humano* veio a ser e se apreendeu como *ser genérico*, como *ser humano*” (MARX, 2010, p. 105).

Explica Marx:

[...] 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.105, grifo do autor).

No final do trecho acima destacado, o jovem Marx afirma que a partir dessa relação é possível observar até que ponto a carência do ser humano se tornou carência humana para ele, ou seja, até que ponto o próprio ser humano se percebe e se reconhece como um ser humano, um ser sensível, um ser carente, um ser limitado e, portanto, um ser que existe para um outro, para um outro ser sensível, carente, limitado, logo, humano.

Marx, neste manuscrito, advoga em defesa do verdadeiro comunismo, pois ele acredita que somente o comunismo na condição de supressão positiva da propriedade privada<sup>7</sup> é capaz de devolver ao homem a sua verdadeira essência humana.

Este comunismo, portanto, é capaz de garantir ao homem o seu 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 (MARX, 2010).

Assevera Marx:

[...] 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

<sup>7</sup> Concordamos com a seguinte afirmação de Erich Fromm (1983, p. 41): Por “propriedade privada”, conforme é empregada aqui e em outras afirmações, Marx nunca se refere à propriedade privada de bens de uso (como uma casa, uma mesa etc.). Ele tem em vista a propriedade das “classes proprietárias”, isto é, dos capitalistas, que, por possuírem os meios de produção, podem contratar o indivíduo desprovido de propriedade para trabalhar para eles, em condições que este último se vê obrigado a aceitar. “Propriedade privada”, no emprego de Marx, portanto, sempre se refere a propriedade privada na sociedade de classe capitalista, sendo, pois, uma categoria social e histórica; o nome não diz respeito a bens de uso, por exemplo, em uma sociedade socialista.

(*Auflösung*) 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, grifo do autor).

Assim, para Marx (2010), a suprassunção positiva da propriedade privada, enquanto apropriação da vida humana é, por conseguinte, a suprassunção positiva de todo estranhamento, portanto, o retorno do homem da religião, da família, do Estado etc., à sua existência humana, isto é, social.

O autor acredita, então, que longe desse estranhamento, o homem deve possuir uma relação clara, objetiva e direta, uma relação de autorreconhecimento com o objeto da sua produção, com o próprio ato da produção, com outro homem frente a ele e com o seu gênero. Portanto, sob o pressuposto da propriedade privada positivamente suprassumida, o homem produz o homem, a si mesmo e ao outro homem. Sob esse pressuposto, ele produz o objeto, que é o acionamento 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 (MARX, 2010).

Diz Marx:

[...] Portanto, o caráter *social* é o caráter universal de todo o movimento; *assim como* a sociedade mesma produz o *homem* enquanto *homem*, assim ela é *produzida* por meio dele. A atividade (*Tätigkeit*) e a fruição, assim como o seu conteúdo, são também os *modos de existência* segundo a atividade *social* e a fruição *social*. [...]. (MARX, 2010, p. 106, grifo do autor).

Nesse trecho, destacado acima, percebemos que existe uma relação dialética entre o homem e a sociedade, pois Marx não defende uma posição unilateral no sentido de afirmar a prioridade do homem sobre a sociedade ou a prioridade da sociedade sobre o homem. Marx, analisando o movimento em sua totalidade, entende que assim como a sociedade mesma produz o homem enquanto homem, assim ela é produzida por meio dele. Logo, é possível constatar que, no pensamento do jovem Marx, não encontraremos nenhum materialismo mecânico ou vulgar, muito menos a defesa de uma forma de sociedade idealizada, pensada apenas no mundo da imaginação.

Para o jovem Marx (2010), a essência humana da natureza está, em primeiro lugar, para o homem social, pois, ele acredita, que é primeiro aqui que a essência humana 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 a essência humana existe como fundamento da sua própria existência humana, assim como também na condição de elemento vital da efetividade humana.

Ele escreve:

[...] 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. 107, grifo do autor).

Ao considerar o homem como um ser social, ou seja, um ser que necessita viver com outros em comunidade para se realizar enquanto tal, Marx defende que não apenas o material da atividade humana como também a própria linguagem é um produto social. Para ele, pois, a própria existência humana é uma atividade social e, nessa direção, não há sentido pensar um homem particular idealizado sem relação com outros homens ou pensar um homem que possui uma essência fora do mundo dos homens.

Para Marx (2010), é preciso evitar fixar a “sociedade” como uma abstração frente ao indivíduo. Ele afirma, conforme já colocamos, que o indivíduo [o homem] é um ser social.

Ele escreve:

[...] Sua manifestação de vida – mesmo que ela também não apareça na forma imediata de uma manifestação *comunitária* de vida, realizada simultaneamente com outros – é, por isso, uma externalização e confirmação da *vida social*. 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, grifo do autor).

Assim, entendemos que é possível o homem ser de fato um particular vivendo em sociedade, porém um particular que é totalmente social, pois tal particularidade é, antes de tudo, também social, ou seja, universal. Logo, a minha consciência individual em sociedade é garantida pela consciência social da minha vida em sociedade justamente porque eu sou um ser social.

Nas palavras do jovem Marx:

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, grifo do autor).

Ao defender, portanto, o retorno pleno do homem ao mundo verdadeiramente humano criado pelo homem e para o homem, Marx entende que a supressão positiva da propriedade privada, ou melhor, que a apropriação sensível da essência e da vida humanas, do



ser humano objetivo, da obra humana para e pelo homem, não pode ser apreendida apenas no sentido da fruição imediata, unilateral, não somente no sentido da posse, no sentido do ter (MARX, 2010). Ele defende que “o homem se apropria da sua essência unilateral de uma maneira unilateral, portanto como um homem total” (MARX, 2010, p. 108).

Ele explica:

[...] Cada uma das suas relações *humanas* com o mundo, ver, ouvir, cheirar, degustar, sentir, pensar, intuir, perceber, querer, ser ativo, amar, enfim todos os órgãos da sua individualidade, assim como os órgãos que são imediatamente em sua forma como órgãos comunitários, são no seu comportamento *objetivo* ou no seu *comportamento para com o objeto* a apropriação do mesmo, a apropriação da efetividade *humana*; seu comportamento para com o objeto é o *acionamento da efetividade humana* (por isso ela é precisamente tão múltipla (*vielfach*) quanto múltiplas são as *determinações essenciais* e *atividades* humanas), *eficiência* humana e *sofrimento* humano, pois o sofrimento, humanamente apreendido, é uma autofruição do ser humano. (MARX, 2010, p. 108, grifo do autor).

Na sociedade capitalista, Marx (2010) observa que o lugar de todos os sentidos físicos e espirituais passou a ser ocupado pelo simples estranhamento de todos esses sentidos, pelo sentido do ter. Isto posto, entendemos que a propriedade privada nega o desenvolvimento humano, nega, portanto, uma formação unilateral humana, nega, assim, o próprio homem.

Avançando um pouco mais na leitura deste texto, percebemos que Marx insiste em defender o caminho já apresentado para o homem retornar a sua verdadeira vida humana e social, a saber: a supressão da propriedade privada. Para ele, tal caminho é 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 subjetiva quanto objetivamente (MARX, 2010).

Ainda sobre o assunto, ele explica:

[...] O olho se tornou olho *humano*, da mesma forma como o seu *objeto* se tornou um objeto social, *humano*, proveniente do homem para o homem. Por isso, imediatamente em sua práxis, os *sentidos* se tornaram *teóricos*. Relacionam-se com a *coisa* por querer a coisa, mas a coisa mesma é um comportamento *humano objetivo* 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 a utilidade (*Nutzen*) se tornou utilidade *humana*. (MARX, 2010, p. 109, grifo do autor).

O jovem Marx entende, portanto, que o olho humano frui de forma diversa da que o olho rude [não humano]; que o ouvido humano frui diferentemente do ouvido rude, isto é, não humano. Assim, ele entende que o homem, enquanto homem, só existe em sociedade e que o homem só não se perde em seu objeto se este lhe vem a ser como objeto humano ou

homem objetivo. Diz Marx: “Isto 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).

Ele explica:

Consequentemente, quando, por um lado, para o homem em sociedade a efetividade objetiva (*gegenständliche Wirklichkeit*) se torna em toda parte efetividade das forças essenciais humanas (*menschliche Wesenskräfte*) enquanto efetividade humana e, por isso, efetividade de suas *próprias* forças essenciais, todos os objetos tornam-se [a] *objetivação* de si mesmo para ele, objetos que realizam e confirmam sua individualidade enquanto objetos *seus*, isto é, *ele mesmo* torna-se objeto. Como se tornam seus para ele, depende da *natureza do objeto* e da natureza da força essencial que corresponde a *ela*, pois precisamente a *determinidade* desta relação forma o modo particular e *efetivo* da afirmação. [...]” (MARX, 2010, p. 110, grifo do autor).

Ao se distanciar da filosofia de Hegel, Marx sustenta que o homem não pode se afirmar somente no pensar, mas com todos os sentidos no mundo objetivo. Assim, ele continua defendendo, sem hesitar, a sua compreensão do homem como um ser social, um ser que para se afirmar enquanto ser social possui a necessidade de viver em sociedade.

Sobre o assunto, leiamos o seguinte trecho:

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

O jovem Marx defende que a formação dos cinco sentidos é um trabalho de toda a história do mundo até aqui realizada. É interessante, ainda, observar que, para ele, “o sentido constrangido à carência prática rude também tem apenas um sentido tacanho” (MARX, 2010, p. 110). Ele comenta que “o homem carente, cheio de preocupações, não tem nenhum sentido para o mais belo espetáculo” (MARX, 2010, p. 110). Comenta ainda que “o comerciante de minerais vê apenas o valor mercantil, mas não a beleza e a natureza peculiar do mineral” (MARX, 2010, p. 110). Assim, Marx (2010) conclui que a objetivação da essência humana, tanto do ponto de vista teórico quanto prático, é necessária tanto para fazer *humanos* os

*sentidos* do homem quanto para criar *sentido humano* correspondente à riqueza inteira do ser humano e natural.

Aqui, percebe-se que, ao falar sobre o homem, ou seja, o ser social, Marx sempre o relaciona com a sociedade. Ele está preocupado com a formação do homem e, ao mesmo tempo, com o desenvolvimento de uma forma de sociedade capaz de produzir um homem plenamente rico e profundo na sua permanente efetividade.

Para o pensador materialista, essa tarefa é uma tarefa essencialmente prática e, nesse sentido, acreditamos que a educação, fundamentada na ciência, pode colaborar na construção de um homem novo e de uma nova forma de organização social.

Escreve Marx:

A *sensibilidade* (Vide Feuerbach) tem de ser a base de toda a ciência. Apenas quando esta parte daquela na dupla figura tanto da consciência *sensível* quanto da carência *sensível* – portanto apenas quando a ciência parte da natureza – ela é ciência *efetiva*. A fim de que o “*homem*” se torne objeto da consciência *sensível* e a carência do “homem enquanto homem” se torne necessidade (*Bedürfnis*), para isso a história inteira é a história da preparação / a história do desenvolvimento. A história mesma é uma parte *efetiva* da *história natural*, do devir da natureza até ao homem. Tanto a ciência natural subsumirá mais tarde precisamente a ciência do homem quanto a ciência do homem subsumirá sob si a ciência natural: será *uma* ciência. [...]. (MARX, 2010, p. 112, grifo do autor).

Marx (2010) defende que o homem é o objeto imediato da ciência natural; pois, para o autor, a natureza sensível imediata para o homem é imediatamente a sensibilidade humana, imediatamente como o homem outro existindo sensivelmente para ele. “pois sua própria sensibilidade primeiramente existe por intermédio do *outro* homem enquanto sensibilidade humana para ele mesmo” (MARX, 2010, p. 112).

Ao considerar a natureza como o objeto imediato da ciência do homem, ele escreve:

[...] O primeiro objeto do homem – o homem – é natureza, sensibilidade, e as forças essenciais humanas sensíveis particulares; tal como encontram apenas em objetos *naturais* sua efetivação objetiva, [essas forças essenciais humanas] podem encontrar apenas na ciência do ser natural em geral seu conhecimento de si. O elemento do próprio pensar, o elemento da externalização de vida do pensamento, a *linguagem*, é de natureza sensível. A efetividade *social* da natureza e a ciência natural *humana* ou a *ciência natural do homem* são expressões idênticas. (MARX, 2010, p. 112, grifo do autor).

Já no manuscrito intitulado “Crítica da dialética e da filosofia hegelianas em geral”, o jovem Marx ao apontar a grandeza da “Fenomenologia do Espírito”, de Hegel, 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 o homem efetivo, como 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, grifo do autor).

Na nossa compreensão, é muito importante destacar que Marx foi um grande conhecedor da obra hegeliana. Aqui, portanto, é interessante observar os comentários que ele realizou sobre a produção teórica de Hegel.

De acordo com Marx, Hegel compreendeu a essência do trabalho e concebeu o homem objetivo, verdadeiro, como o resultado de seu próprio trabalho, ou seja, o homem não aparece na história como algo colocado acima da história ou como uma figura que surge independente dela.

Neste manuscrito, polemizando com Hegel, Marx vai refinando, aos poucos, o seu conceito de homem. Assim, destacamos a seguinte consideração desse pensador alemão, a saber: embora Hegel tenha compreendido a essência do trabalho e concebido o homem objetivo como resultado de seu próprio trabalho,

[...] Hegel se coloca no ponto de vista dos modernos economistas nacionais. 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. O trabalho é o *vir-a-ser para si (Fürsichwerden) do homem* no interior da *exteriorização* ou como homem *exteriorizado*. 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, grifo do autor).

Na compreensão de Marx, Hegel entende a essência humana, o homem, como a consciência-de-si. “Todo estranhamento da essência humana *nada* mais é do que o *estranhamento da consciência-de-si*” (MARX, 2010, p. 125). Ele comenta ainda que 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 nada mais do que a manifestação do estranhamento da essência humana efetiva, da consciência-de-si (MARX, 2010).

Para Marx (2010), posicionando-se contra Hegel, o homem é imediatamente ser natural. Como ser natural, e como ser natural vivo, está, por um lado, munido de forças naturais, de forças vitais, é um ser natural ativo; estas forças existem nele como possibilidades e capacidades, como pulsões; por outro, enquanto ser natural, corpóreo, sensível, objetivo, ele é um ser que sofre, dependente e limitado.

Comparando o homem ao animal e a planta, o autor explica que os objetos de suas pulsões também existem fora dele, como objetos independentes dele, mas esses objetos são objetos de seu carecimento, objetos essenciais, indispensáveis para a atuação e confirmação de suas forças essenciais (MARX, 2010).

Entender o homem como um ser corpóreo, dotado de forças naturais, vivo, efetivo, objetivo, sensível, significa, pois, entender que ele tem objetos efetivos, sensíveis como objeto de seu ser, de sua manifestação de vida, ou que ele pode somente manifestar sua vida em objetos sensíveis efetivos (MARX, 2010).

Explica Marx:

[...] 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. 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. A fome é a carência confessada de meu corpo por um *objeto* existente (*seienden*) fora dele, indispensável à sua integração e externação essencial. O sol é o *objeto* da planta, um objeto para ela imprescindível, confirmador de sua vida, assim como a planta é objeto do sol, enquanto *externação* da força evocadora de vida do sol, da força essencial *objetiva* do sol. (MARX, 2010, p. 127, grifo do autor).

O jovem Marx (2010) defende, portanto, que um ser que não tenha sua natureza fora de si não é nenhum ser natural, tal ser não toma parte na essência da natureza. “Um ser que não tenha nenhum objeto fora de si não é nenhum ser objetivo” (MARX, 2010, p. 127). Um ser que não seja ele mesmo objeto para um terceiro ser não tem nenhum ser para seu objeto, isto é, não se comporta objetivamente, seu ser não é nenhum ser objetivo.

Dessa forma, “Um ser não objetivo é um *não-ser*” (MARX, 2010, p. 127). Assim, percebemos que Marx não aceita um conceito abstrato de homem, um conceito vazio que nada diz sobre o homem, pois um ser não objetivo é um ser não efetivo, não sensível, apenas pensado, isto é, apenas imaginado, apenas idealizado, um ser da abstração.

Para Marx, ser sensível, ou seja, ser efetivo, é ser objeto do sentido, ser objeto sensível, e, portanto, ter objetos sensíveis fora de si, ter objetos de sua sensibilidade existindo fora de si. “Ser sensível é ser *padecente*” (MARX, 2010, p. 128).

Ele escreve:

O homem enquanto ser objetivo sensível é, por conseguinte, um *padecedor*, e, porque é um ser que sente o seu tormento, um ser *apaixonado*. A paixão (*Leidenschaft, Passion*) é a força humana essencial que caminha energicamente em direção ao seu objeto. (MARX, 2010, p. 128, grifo do autor).

O homem, portanto, é um ser sensível capaz de perceber-se a si próprio e ao outro em seu ser, em sua consciência. Mas o homem, para o jovem Marx, não é apenas um ser natural objetivo, mas um ser natural humano, ou seja, um ser existente para si mesmo, por isso, um ser genérico, que, enquanto tal, tem de atuar e confirmar-se tanto em seu ser quanto em seu saber (MARX, 2010).

A origem do homem, para Marx, não é pensada de maneira idealizada ou apresentada como um ato de criação de Deus que resolve criar o homem a sua imagem e semelhança. Para este pensador materialista, o homem tem como seu ato de gênese a história, que é, porém, para ele, uma história sabida e, por isso, enquanto ato de gênese com consciência, é ato de gênese que se suprassume (MARX, 2010). Diz Marx: “A história é a verdadeira história natural do homem.” (MARX, 2020, p. 128).

Por fim, neste manuscrito, o jovem Marx defende que o ateísmo, o comunismo não são nenhuma fuga, nenhuma abstração, nenhum perder do mundo objetivo engendrado pelo homem, suas forças essenciais trazidas à vida para a objetividade, nenhuma pobreza retornando à simplicidade não natural, não desenvolvida (MARX, 2010). Ele afirma: “São, antes, pela primeira vez, o vir-a-ser efetivo, a efetivação tornada efetivamente para o homem de sua essência ou sua essência enquanto uma essência efetiva” (MARX, 2010, p. 132).

### **3 A IDEIA DE EDUCAÇÃO NO JOVEM MARX: UM ESTUDO DE 1843 A 1848**

Este capítulo tem como finalidade apresentar a ideia de educação no pensamento do jovem Marx a partir de uma leitura imanente sobre as seguintes obras: *Crítica da filosofia do direito de Hegel – Introdução* (1843-1844); *Manuscritos econômico-filosóficos* (1844); *A ideologia alemã* (1845-1846); *Teses sobre Feuerbach* (1845) e *Manifesto Comunista* (1848).

Durante a exposição, respeitamos a ordem cronológica dos escritos, pois tal procedimento permitirá a compreensão do movimento intelectual de Marx sem perder de vista o contexto social, histórico, político e econômico do século XIX, na Europa, no contexto do modo de produção capitalista.

#### **3.1 A temática da educação na Crítica da filosofia do direito de Hegel – Introdução (1843-1844)**

No texto intitulado “Crítica da filosofia do direito de Hegel – Introdução”, escrito entre dezembro de 1843 e janeiro de 1844 e publicado nos Anais Franco-Alemães (*Deutsch-Französische Jahrbücher*) em 1844, o que o jovem Marx escreveu em matéria de educação?

Ao realizar uma leitura cuidadosa desse texto, podemos afirmar que Marx não trata explicitamente da educação, porém é importante observar que a educação aparece estreitamente ligada a tarefa histórica da filosofia que consiste em resolver questões relacionadas com o processo de desalienação do proletariado e dos homens.

Neste texto, portanto, ao comentar inicialmente sobre a crítica da religião na Alemanha, Marx aborda, ao mesmo tempo, as consequências da alienação religiosa sobre o homem. Considerando que “a crítica da religião é o pressuposto de toda a crítica” (MARX, 2010, p. 145), ele apresenta o seguinte fundamento da crítica irreligiosa: “O homem *faz a religião*, a religião não faz o homem.” (MARX, 2010, p.145). Pois ele entende que a religião é de fato a autoconsciência e o autossentimento do homem, que ou ainda não conquistou a si mesmo ou já se perdeu novamente (MARX, 2010). Aqui, já no início do texto, podemos deduzir que a ideia (concepção) de educação, no pensamento de Marx, tem como objetivo atuar diretamente no processo de desalienação do homem, ou seja, ela deve garantir que o homem seja senhor de si mesmo, sem a necessidade de recorrer a uma figura divina para se reconhecer enquanto tal.

A educação deve garantir ao homem o verdadeiro conhecimento da realidade social. Logo, é importante lembrar que, para Marx, o homem não é um ser abstrato, acororado fora do mundo. O homem é o mundo do homem, o Estado, a sociedade (MARX, 2010).

Assim, para este pensador alemão, esse Estado e essa sociedade produzem a religião, “uma *consciência invertida do mundo*” por que eles são “*um mundo invertido*” (MARX, 2010, p. 145).

Comenta Marx:

[...] A religião é a teoria deste mundo, seu compêndio enciclopédico, sua lógica em forma popular, seu *point d'honneur* espiritualista, seu entusiasmo, sua sanção moral, seu complemento solene, sua base geral de consolação e de justificação. Ela é a *realização fantástica* da essência humana, porque a essência humana não possui uma realidade verdadeira. Por conseguinte, a luta contra a religião é, indiretamente, contra aquele mundo cujo aroma espiritual é a religião.” (MARX, 2010, p. 145, grifo do autor).

Nessa direção, acreditamos que a educação, no pensamento de Marx, deve assumir essa batalha, qual seja: a luta contra um mundo invertido, contra um mundo espiritual que aliena o homem da sua própria existência, que aliena o homem frente a outro homem, que aliena o homem da sociedade. A luta contra um mundo que nega a verdadeira existência humana, que nega a possibilidade de realização do homem.

Ainda sobre a religião, diz Marx:

A miséria *religiosa* constitui ao mesmo tempo a *expressão* da miséria real e o *protesto* contra a miséria real. A religião é o suspiro da criatura oprimida, o ânimo de um mundo sem coração, assim como o espírito de estados de coisas embrutecidos. Ela é o *ópio* do povo. (MARX, 2010, p. 145, grifo do autor).

Vejamos que Marx apresenta uma dupla constituição simultânea da religião. Primeiro, a miséria religiosa constitui a expressão da miséria real; segundo, a miséria religiosa constitui o protesto contra a miséria real. Assim, entendemos que é possível encontrar um lado positivo nesse esclarecimento realizado por Marx, pois, considerando que a miséria religiosa constitui o protesto contra a miséria real, podemos, então, chegar aos motivos que fundamentam esse protesto, ou seja, conhecer os fatores reais que atormentam o homem religioso em sociedade.

Marx (2010) defende que a supressão [*Aufhebung*] da religião como felicidade ilusória do povo é a exigência da sua felicidade real. Ele esclarece: “A exigência de que abandonem as ilusões acerca de uma condição é a exigência de que abandonem uma condição que necessita de ilusões.” (MARX, 2010, p. 145-146).



No que toca a importância da crítica da religião, segundo o pensador materialista, a crítica arrancou as flores imaginárias dos grilhões, não para que o homem suporte grilhões desprovidos de fantasia ou consolo, mas para que se desvencilhe deles e a flor viva desabroche (MARX, 2010).

A crítica da religião desengana o homem a fim de que ele pense, aja, configure a sua realidade como um homem desenganado, que chegou à razão, a fim de que ele gire em torno de si mesmo, em torno de seu verdadeiro sol (MARX, 2010). Aqui, mais uma vez, é possível observar que o homem livre da alienação religiosa é guiado pela razão, uma razão totalmente humana capaz de proporcionar ao homem um autorreconhecimento e, assim, um comportamento verdadeiramente racional e humano, pois, para Marx, “a religião é apenas o sol ilusório que gira em volta do homem enquanto ele não gira em torno de si mesmo.” (MARX, 2010, p. 146).

Isto posto, leiamos com atenção a seguinte passagem:

Portanto, a *tarefa da história*, depois de desaparecido o *além da verdade*, é estabelecer a *verdade do alguém*. A *tarefa* imediata da *filosofia*, que está a serviço da história, é, depois de desmascarada a forma sagrada da autoalienação [*Selbstentfremdung*] humana, desmascarar a autoalienação nas suas *formas não sagradas*. A crítica do céu transforma-se, assim, na crítica da terra, a *crítica da religião*, na *crítica do direito*, a *crítica da teologia*, na *crítica da política*. (MARX, 2010, p. 146, grifo do autor).

No trecho destacado acima, defendemos que a educação, no pensamento do jovem Marx, aparece totalmente articulada, de forma implícita, com a tarefa da história e com a tarefa imediata da filosofia, que está a serviço da história. Tal tarefa, conforme explica o autor, consiste inicialmente em desmascarar a forma sagrada da autoalienação humana e, depois, desmascarar a autoalienação nas suas formas não sagradas.

Neste texto, ao comentar sobre a situação histórica, política, econômica e filosófica da Alemanha, em meados do século XIX, Marx entende que “A arma da crítica não pode, é claro, substituir a crítica da arma, o poder material tem de ser derrubado pelo poder material, mas a teoria também se torna força material quando se apodera das massas.” (MARX, 2010, p. 151). Pois, para ele, a teoria é capaz de se apoderar das massas tão logo demonstra *ad hominem*, e demonstra *ad hominem* tão logo se torna radical. “Ser radical é agarrar a coisa pela raiz. Mas a raiz, para o homem, é o próprio homem.” (MARX, 2010, p. 151).

Marx assevera que a crítica tem seu fim com a doutrina de que “o homem é o ser supremo para o homem”, portanto, com “o imperativo categórico de subverter todas as

*relações*” em que o homem é um ser humilhado, escravizado, abandonado, desprezível (MARX, 2010, p. 152).

Advogando em defesa da tarefa imediata da filosofia, Marx sustenta que o passado revolucionário da Alemanha é teórico – é a *Reforma*. Ele explica: “Assim como outrora a revolução começou no cérebro de um *monge*, agora ela começa no cérebro *do filósofo*.” (MARX, 2010, p. 152).

O autor defende que a filosofia deverá emancipar o povo alemão, porém, adverte:

As revoluções precisam de um elemento *passivo*, de uma base *material*. A teoria só é efetivada num povo na medida em que é a efetivação de suas necessidades. Corresponderá à monstruosa discrepância entre as exigências do pensamento alemão e as respostas da realidade alemã a mesma discrepância da sociedade civil com o Estado e da sociedade civil consigo mesma? Serão as necessidades teóricas imediatamente necessidades práticas? Não basta que o pensamento procure se realizar; a realidade deve compelir a si mesma em direção ao pensamento. (MARX, 2010, p. 152, grifo do autor).

Observando essa advertência, destacada acima, entendemos que a educação, no pensamento do jovem Marx, não deve se preocupar com especulações vazias, sem conexão com a realidade social empírica, pois, de acordo com o que já colocamos, a educação deve se articular com os problemas reais, concretos, históricos e, agora, também contribuir no processo de emancipação dos homens.

Pensar uma prática pedagógica revolucionária capaz de atender as demandas sociais reais, exige, portanto, o pleno conhecimento da condição colocada no trecho acima, a saber: “Não basta que o pensamento procure se realizar; a realidade deve compelir a si mesma em direção ao pensamento” (MARX, 2010, p. 152).

Analisando, pois, com atenção, a situação das classes sociais na Alemanha, naquele contexto histórico, na condição de um grande cientista social, Marx escreve:

Na Alemanha, porém, faltam a todas as classes particulares não apenas a consistência, a penetração, a coragem e a intransigência que delas fariam o representante negativo da sociedade. A todos os estamentos faltam, ainda, aquela grandeza de alma que, mesmo que por um momento apenas, identifica-se com a alma popular, aquela genialidade que anima a força material a tornar-se poder político, aquela audácia revolucionária que lança ao adversário a frase desafiadora: *não sou nada e teria de ser tudo*. [...]. (MARX, 2010, p. 155, grifo do autor).

Ele percebe que a relação entre as diferentes esferas da sociedade alemã não é, portanto, dramática, mas épica (MARX, 2010). Assim, ele explica a rivalidade que existe entre as diferentes camadas sociais.

Nas palavras do autor:

[...] Cada uma delas começa a conhecer a si mesma e a se estabelecer ao lado das outras com suas reivindicações particulares, não a partir do momento em que é oprimida, mas desde o momento em que as condições da época, sem qualquer ação de sua parte, criam um novo substrato social que ela pode, por sua vez, oprimir. [...]. (MARX, 2010, p. 155).

Para Marx (2010), nessa situação, cada esfera da sociedade civil sofre uma derrota antes mesmo de alcançar uma vitória, cria suas próprias barreiras antes de ter superado as barreiras que ante ela se erguem, manifestam sua essência mesquinha antes que sua essência generosa tenha conseguido se manifestar, pois tão logo inicia a luta contra a classe que lhe é superior, enreda-se numa luta contra a classe inferior. Ele ainda assevera e esclarece: “Por isso, o principado entra em luta contra a realeza, o burocrata contra o nobre, o burguês contra todos eles, enquanto o proletário já começa a entrar em luta contra os burgueses.” (MARX, 2010, p. 155).

Observando a situação política e histórica da França em comparação com a realidade alemã, Marx (2010) afirma que, na Alemanha, onde a vida prática é tão desprovida de espírito quanto a vida espiritual é desprovida de prática, nem uma classe da sociedade civil tem a necessidade e a capacidade de realizar a emancipação universal, até que seja forçada a isso por sua situação imediata, pela necessidade material e por seus próprios grilhões.

Assim, após essas considerações, o pensador materialista coloca a seguinte questão: “Onde se encontra, então, a possibilidade *positiva* de emancipação alemã?” (MARX, 2010, p. 156). Na sequência, ele apresenta a seguinte resposta:

[...] na formação de uma classe com *grilhões radicais*, de uma classe da sociedade civil que não seja uma classe da sociedade civil, de um estamento que seja a dissolução de todos os estamentos, de uma esfera que possua um caráter universal mediante seus sofrimentos universais e que não reivindique nenhum *direito particular* porque contra ela não se comete uma *injustiça particular*, mas a *injustiça por excelência*, que já não possa exigir um título *histórico*, mas apenas o título *humano*, que não se encontre numa oposição unilateral às consequências, mas numa oposição abrangente aos pressupostos do sistema político alemão; uma esfera, por fim, que não pode se emancipar sem se emancipar de todas as outras esferas da sociedade e, com isso, sem emancipar todas essas esferas – uma esfera que é, numa palavra, a perda total da humanidade e que, portanto, só pode ganhar a si mesma por um *reganho total* do homem. Tal dissolução da sociedade, como um estamento particular, é o *proletariado*. (MARX, 2010, p. 156, grifo do autor).

Vejamos que Marx anuncia a tarefa histórica do proletariado, uma esfera da sociedade civil que possui um caráter universal mediante seus sofrimentos universais, no sentido de ser o único estamento capaz de emancipar todas as esferas da sociedade e, assim, reivindicar a verdadeira emancipação humana.

Para a realização de tal tarefa, o proletariado, que começava a se formar na Alemanha como resultado do emergente movimento industrial, deve, então, se apropriar da

filosofia, pois, comenta Marx, “Assim como a filosofia encontra suas armas *materiais* no proletariado, o proletariado encontra na filosofia suas armas *espirituais*” (MARX, 2010, p. 156). Nessa direção, defendemos que, para a realização dessa tarefa histórica, não só a filosofia, mas também a educação, melhor explicando, educação e filosofia devem atuar lado a lado, uma vez que é necessário desmascarar todo o processo de alienação humana e, para isso, a educação, pautada em princípios filosóficos, deve desalienar o proletariado e abrir o caminho para o processo de emancipação da sociedade.

Por fim, Marx declara que “A *emancipação do alemão* é a *emancipação do homem*. A *cabeça* dessa emancipação é a *filosofia*, o *proletariado* é seu coração (MARX, 2010, p. 157). Pois, para este pensador materialista, a filosofia não pode se efetivar sem a supressão [*Aufhebung*] do proletariado, assim como o proletariado não pode se supressumir sem a efetivação da filosofia (MARX, 2010).

### **3.2 A temática da educação nos Manuscritos econômico-filosóficos (1844)**

Nos *Manuscritos econômico-filosóficos* (1844), encontraremos os pressupostos fundamentais para compreender a ideia (concepção) de educação no pensamento do jovem Marx. Na oportunidade, é importante ressaltar que, nesta obra, não há um texto específico abordando a questão da educação de maneira detalhada, porém defendemos que a questão da educação (implícita ou explícita), em Marx, aparece sempre articulada com a crítica desenvolvida especialmente contra o modo de produção capitalista, pois Marx não defende uma forma de educação que colabore com a lógica do capital. Aqui, portanto, nos famosos *Manuscritos de Paris*, Marx apresenta o resultado de seus primeiros estudos sobre as teorizações da economia nacional e trata de questões estritamente filosóficas.

No manuscrito intitulado “Trabalho estranhado e propriedade privada”, em debate com a economia nacional, Marx apresenta, no conjunto da sua crítica, elementos importantes para a compreensão da sua concepção de educação. Tais elementos aparecem, em nossa compreensão, de forma implícita e requer um esforço intelectual para uma sistematização. Vejamos, então, este debate para extrair tais elementos que fundamentam uma concepção de educação materialista para o jovem Marx.

Segundo Marx (2010), o economista nacional quando quer esclarecer algo, ele supõe na forma do fato, do acontecimento, aquilo que deve deduzir, notadamente a relação necessária entre duas coisas, por exemplo, entre divisão do trabalho e troca.

Durante o debate, recomenda, por conseguinte, Marx: “Não nos desloquemos, como faz o economista nacional quando quer esclarecer algo, a um estado primitivo imaginário. Um tal estado primitivo nada explica” (MARX, 2010, p. 80). Marx não aceita explicações nebulosas e cinzentas, ou seja, vazias de conteúdo ou fundamentadas em suposições, em abstrações. Assim, defendemos que a educação, para este autor, deve ser apoiada em um método científico capaz de oferecer uma verdadeira compreensão da realidade social, pois Marx observa a realidade social com os olhos de um cientista social, isto é, parte de um fato nacional-econômico presente:

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, grifo do autor).

Vejam, então, a observação do jovem Marx sobre o trabalho nas condições impostas pelo capitalismo, quando diz que o trabalho não produz somente mercadorias, que o trabalho produz a si mesmo e ao trabalhador como uma mercadoria. Marx apresenta, portanto, uma crítica a uma forma específica de trabalho, qual seja, o trabalho assalariado [trabalho estranhado], na lógica do modo de produção capitalista.

Ele explica:

Este fato nada mais exprime, senão: o objeto (*Gegenstand*) que o trabalho produz, o seu produto, se lhe defronta com um *ser estranho*, como um *poder independente* do produtor. O produto do trabalho é o trabalho que se fixou num objeto, fez-se coisal (*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, grifo do autor).

Marx apresenta, portanto, na passagem acima, o processo do estranhamento do trabalho na lógica do capitalismo. O trabalho que deveria elevar o homem desenvolvendo suas capacidades, aparece nesta forma de sociedade como desefetivação do trabalhador. O objeto produzido pelo trabalhador aparece como algo estranho frente ao próprio trabalhador, isto é, o trabalhador não tem domínio sobre o próprio objeto produzido por ele. Na realidade, segundo Marx, o próprio trabalho se torna um objeto, do qual o trabalhador só pode se apossar com os maiores esforços e com as mais extraordinárias interrupções. Assim, “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. 81).

Na sequência, Marx esclarece todas as consequências desta determinação em que o trabalhador se relaciona com o produto de seu trabalho como um objeto estranho.

[...] quanto mais o trabalhador se desgasta trabalhando, (*ausarbeitet*), tanto mais poderoso se torna o mundo objetivo, alheio (*fremd*) que ele cria diante de si, tanto mais pobre se torna ele mesmo, seu mundo interior, [e] tanto menos [o trabalhador] pertence a si próprio. [...]. (MARX, 2010, p. 81).

Marx compara esse processo de estranhamento do trabalhador com o produto de seu trabalho com a religião, pois, “Quanto mais o homem põe em Deus, tanto menos ele retém em si mesmo” (MARX, 2010, p. 81). O trabalhador encerra a sua vida no objeto; diz Marx (2010), mas agora a vida do trabalhador não pertence mais a ele, mas sim ao objeto.

[...] A *exteriorização* (*Entäusserung*) 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, grifo do autor).

Ao examinar mais de perto a objetivação, a produção do trabalhador, e nela o estranhamento, a perda do objeto, do seu produto, o jovem Marx (2010) afirma que o trabalhador nada pode criar sem a natureza, sem o mundo exterior sensível. Para este pensador alemão, a natureza é a matéria na qual o trabalho do homem (trabalhador) se efetiva, na qual o trabalho é ativo e a partir da qual e por meio da qual o trabalho produz. A natureza também oferece os meios de vida no sentido mais estrito, ou seja, o meio de subsistência física do trabalhador mesmo.

Explica, portanto, Marx:

Quanto mais, portanto, o trabalhador se *apropria* do mundo externo, da natureza sensível, por meio de 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, grifo do autor).

Para Marx (2010), segundo este duplo sentido, o trabalhador se torna um servo do seu objeto. Primeiro, porque o trabalhador recebe um objeto do trabalho, isto é, recebe trabalho. Segundo, porque o trabalhador recebe meios de subsistência. Logo, para que possa existir, em primeiro lugar, como trabalhador, e em segundo, como sujeito físico. Diz Marx: “O

auge desta servidão é que somente como *trabalhador* ele [pode] se manter como *sujeito físico* e apenas como *sujeito físico* ele é trabalhador” (MARX, 2010, p. 82).

Na compreensão do autor, 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). Ao analisar, atentamente, a relação imediata entre o trabalhador e a produção, Marx constata que o estranhamento não acontece somente na relação do trabalhador com o produto do seu trabalho, mas também no próprio ato da produção. Pergunta, em vista disso, Marx: “Como poderia o trabalhador defrontar-se alheio (*fremd*) ao produto de sua atividade se no ato mesmo da produção ele não se estranhasse a si mesmo?” (MARX, 2010, p. 82). O autor defende que no estranhamento do objeto do trabalho resume-se somente o estranhamento, a exteriorização na atividade do trabalho mesmo e, na oportunidade, elabora uma nova pergunta, a saber, “Em que consiste, então, a exteriorização (*Entäusserung*) do trabalho? Nas palavras do próprio autor:

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 (*Äusserlichkeit*) 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, grifo do autor).

Nesta forma específica de trabalho, situada historicamente, ele aparece como algo pernicioso, funesto, nocivo e estranho ao homem por vários motivos apresentados por Marx. O trabalho é estranhado porque estabelece uma relação estranhada com o produto do trabalho. Ao produzir algo, na lógica do capitalismo, o homem (trabalhador) também perde a sua vida que fora colocada no objeto que é estranho ao próprio trabalhador. O que quer dizer que na sociedade capitalista a riqueza produzida pelo trabalhador não é apropriada pelo próprio trabalhador. Ela não é, portanto, apropriada pelo mundo do trabalho. Logo, a sociedade capitalista não pode ser uma sociedade ética e justa. Pois produz riqueza para poucos e

miséria para muitos. O mundo do trabalho é expropriado. Na sociedade capitalista, a riqueza tem a sua origem na exploração do trabalho. Perguntamos, então, qual a relação entre trabalho estranhado e a concepção de educação em Marx? Sabemos que o trabalho estranhado é capaz de produzir efeitos nocivos no homem e que esta forma de trabalho atende a lógica do capital, então, deduzimos que ao criticar esta forma de trabalho, Marx também critica uma forma de educação que esteja à serviço do capitalismo, uma forma de educação que não desenvolve o homem, mas que atrofia as suas capacidades morais e espirituais.

A concepção de educação, em Marx, começa, aos poucos, a se apresentar a partir da crítica ao trabalho estranhado que mutila e deforma o ser humano. Tal crítica fundamenta a nossa afirmação de que a concepção de educação para este pensador materialista deve produzir de fato a verdadeira humanização do homem. Uma educação afirmadora da reflexão, da vida humana em sociedade, da ética e da liberdade.

Esclarecemos, ainda, que, mesmo na sociedade capitalista, o trabalho (estranhado) produz objetos necessários para a sobrevivência humana, porém Marx, diferente dos economistas nacionais, apresenta uma posição crítica sobre o trabalho (estranhado) por todas as consequências já apresentadas e porque nesta forma de sociedade o trabalho (estranhado) não garante a liberdade humana. Assevera Marx:

Chega-se, por conseguinte, ao resultado de que 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. (MARX, 2010, p. 83).

Marx reconhece que comer, beber e procriar são funções genuinamente humanas. “Porém na abstração que as separa da esfera restante da atividade humana, e faz delas finalidades últimas e exclusivas, são [funções] animais” (MARX, 2010, p. 83). Aqui, é importante observar o lugar do trabalho como fundamento ontológico de constituição do ser social. Também é importante lembrar que Marx não aceita o trabalho nas condições impostas pelo capitalismo. Para Marx, o trabalho é uma atividade de liberdade que separa o homem dos instintos naturais. O trabalho é algo livre ao próprio corpo, pois o trabalho não é um prolongamento do corpo humano. O trabalho garante, portanto, a liberdade humana. É, por isso, que podemos afirmar que o homem é um ser livre e, portanto, um ser genérico, conforme já explicamos no segundo capítulo desta monografia (seção 2.1, p. 17).

Diferente dos outros animais, o homem atua livremente sobre a natureza, o homem tem vontade e querer. Ele não é um ser meramente orgânico. Ele é capaz de desenvolver uma linguagem articulada socialmente. Ele pode conhecer e agir de maneira



consciente sobre a realidade exterior. O animal não pensa antes de atuar sobre a natureza. O homem é capaz de pensar antes de agir, de internalizar o seu pensamento antes de modificar a realidade.

Segundo Marx (2010), na medida em que o trabalho estranhado, a saber, 1) estranha do homem a natureza, 2) e o homem de si mesmo, de sua própria função ativa, de sua atividade vital, estranha do homem o gênero humano. O trabalho estranhado faz-lhe da vida genérica apenas um meio da vida individual. Primeiro, estranha a vida genérica, assim como a vida individual. Segundo, faz da última em sua abstração um fim da primeira, igualmente em sua forma abstrata e estranhada.

O trabalho estranhado, na sociedade capitalista, aparece ao homem apenas como um meio para suprir as suas carências imediatas, apenas como um meio para garantir a sobrevivência humana.

Na compreensão de Marx (2010), o homem faz da sua atividade vital mesma um objeto da sua vontade e da sua consciência. Ele tem atividade vital consciente. Tal atividade distingue o homem imediatamente da atividade vital do animal. Por esse motivo, o homem se afirma como um ser genérico e, portanto, a sua atividade vital é atividade livre.

O pensador alemão explica que o trabalho estranhado inverte a relação e muda todo o sentido da atividade vital do homem. Pois, o homem faz da sua atividade vital, da sua essência, apenas um meio para a sua existência. Na sociedade capitalista, como já colocamos, o trabalho estranhado aparece ao homem como algo pernicioso, funesto e nocivo. Uma forma de trabalho perversa que escraviza o ser humano, pois é capaz de tirar do homem a sua própria essência.

Após observar o conceito de trabalho estranhado, exteriorizado, na efetividade, Marx (2010) afirma que a propriedade privada é, portanto, o produto, o resultado, a consequência necessária do trabalho exteriorizado, da relação externa do trabalhador com a natureza e consigo mesmo. Assim, para o autor, a propriedade privada resulta, por análise, do conceito de trabalho exteriorizado, isto é, de homem exteriorizado, de trabalho estranhado, de vida estranhada, de homem estranhado.

Para Marx (2010), portanto, da relação do trabalho estranhado com a propriedade privada depreende-se 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 emancipação dos trabalhadores está encerrada a emancipação humana universal, pois 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.

A partir do conceito de trabalho estranhado, exteriorizado, do conceito de propriedade privada, podemos deduzir que Marx defende uma concepção de educação articulada com a concepção de trabalho enquanto fundamento ontológico de constituição do ser social.

A educação, para o jovem Marx, deve promover a atividade consciente e livre do homem, ou seja, uma educação que desenvolva espiritualmente o homem. Ela deve reafirmar a liberdade do homem frente a determinação da natureza. Ela deve preparar o homem para o convívio verdadeiramente humano e social, ou seja, ela deve guiar o homem na construção de uma forma de sociedade sem a presença do trabalho estranhado e da propriedade privada.

Nesse sentido, a educação deve ajudar o homem a compreender a origem do estranhamento no interior do trabalho e na essência do desenvolvimento da humanidade. Ela deve colaborar para reestabelecer a relação de reconhecimento do trabalhador com o objeto de sua produção, com a própria produção, com o próprio homem e com a sociedade. Ela deve contribuir no processo de desalienação dos homens. Ela não aparece como uma realidade idealizada fora da história, mas, ao contrário, é uma forma de educação criada pela sociedade que percebe os efeitos nocivos do trabalho estranhado e da propriedade privada e que deseja a emancipação universal humana e social. Logo, uma concepção de educação afirmadora da vida genérica do homem que não aceita a negação do homem imposta pela sociedade capitalista, que não aceita o trabalho estranhado e a propriedade privada como fundamento da sociedade.

### **3.3 A temática da educação nas Teses sobre Feuerbach (1845)**

Nas *Teses sobre Feuerbach* (1845), com alterações de Engels, 1888, podemos extrair importantes elementos para a concepção de educação em Marx. Neste estudo, as teses foram separadas de acordo com a temática da educação (implícita e explícita) e não de acordo, necessariamente, com a ordem numérica.

Inicialmente, defendemos que, para Marx, a educação também é histórica, isto é, ela é criada e modificada pelos homens no decorrer da história. Logo, ela também deve ser considerada um produto das relações sociais, uma vez que existe a fim de preparar o desenvolvimento social e humano.

Vejamos, então, o que diz a primeira tese:

1. 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, grifo do autor).

Esta tese é uma resposta ao materialismo mecanicista que pensava ser o homem um mero produto do meio social. O homem não pode ser pensado isolado do mundo, como também não pode ser pensado como um ser estanque frente a realidade social. Assim, na nossa compreensão, não podemos pensar uma forma de educação sem articulação com a sociedade, ou uma forma de sociedade sem articulação com uma forma de educação. Para Marx, portanto, defendemos que educação e sociedade estão numa relação de interdependência, ou seja, existe uma interconexão necessária entre educação e sociedade. A educação e a sociedade não são objetos estanques de análise. Ao compreender a interconexão entre sociedade e educação, para Marx, percebe-se a importância da práxis social. Ela é a responsável pela mudança qualitativa na educação e na sociedade. Uma práxis social visando uma forma de sociedade verdadeiramente humana e social, centrada sobre o homem, livre do estranhamento. Nesse sentido, portanto, também falamos de uma práxis pedagógica, ou seja, uma práxis no interior do próprio processo educativo que seja capaz de atuar diretamente sobre o processo de desalienação dos homens.

Na segunda tese, temos:

2. 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, grifo do autor).

Ao analisar esta tese, é importante destacar que não se trata de resolver os problemas da realidade objetiva somente a partir da prática pela própria prática. Na nossa compreensão, Marx entende que não devemos ficar apenas na teoria, ou seja, não devemos resolver os problemas do mundo a partir da teoria pela própria teoria. Pois o autor acredita que o homem tem que provar a verdade na prática, porém, tal prática não deve ser apartada de

uma teoria, pois, para Marx, a disputa acerca de uma realidade ou não-realidade de um pensamento isolado da prática é uma disputa puramente escolástica.

Nesta tese, podemos deduzir que a educação, para Marx, também não deve ser pensada como uma teoria educacional que pretende resolver os problemas do mundo a partir da própria teoria sem relação com uma prática efetiva. Assim, afirmamos que a concepção de educação, em Marx, deve envolver uma teoria pedagógica articulada com uma prática revolucionária para transformar radicalmente o mundo.

Na terceira tese, a saber:

3. A doutrina materialista de que os homens são produto das circunstâncias e da educação, de que homens modificados são, portanto, produtos 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, grifo do autor).

Nesta tese, Marx realiza uma crítica ao materialismo vulgar e mecanicista que diz que os homens são produtos das circunstâncias e da educação e defendem que mediante a alteração das circunstâncias e da educação, o homem será transformado. Nessa relação mecânica, unilateral, não há uma interação dialética entre sujeito-objeto, pois ao defender que “B (homens)” é produto de “A (circunstâncias e educação)”, e que alterando “A (circunstâncias e educação)” modifica-se “B (homens)”, percebe-se que “A” e “B” são realidades autônomas, sem interconexão. Na nossa compreensão, trata-se de uma leitura externa e equivocada da própria realidade social, pois, de acordo com Marx, tal forma de materialismo esquece que as circunstâncias são modificadas pelos homens e que o próprio educador precisa ser educado. Ou seja, que não há sentido falar sobre a mudança das circunstâncias e da educação sem falar, ao mesmo tempo, sobre a ação do homem nas circunstâncias e na educação. Do ponto de vista da lógica formal, o argumento possui validade, considerando as seguintes proposições: 1) Todos os homens são produto das circunstâncias e da educação; 2) Marx é um homem; 3) Marx é produto das circunstâncias e da educação. Porém, é preciso analisar o conteúdo e não apenas a fórmula. Pois não há sentido falar de um mundo humano e social, construído por homens, sem homens. Assim, na prática efetiva, no conteúdo, o argumento perde a sua validade quando não é capaz de assegurar a interconexão entre a alteração das circunstâncias e da educação com a alteração do homem.

Por fim, nas palavras de Marx, “a coincidência entre a alteração das circunstâncias e a atividade humana só pode ser apreendida e racionalmente entendida como *prática revolucionária*” (MARX, 2007, p. 538). O movimento dialético entre a alteração das circunstâncias e a atividade humana prática (consciente e livre) refuta o caráter determinista dessa tese defendida pelo materialismo mecanicista e vulgar. Há sempre uma possibilidade radical de transformação nas circunstâncias e no homem a partir da atividade humana prática (consciente e livre). Por meio do trabalho, o homem modifica a natureza exterior e, ao mesmo tempo, a sua natureza interior, ou seja, a prática revolucionária garante a compreensão racional do movimento histórico que envolve as circunstâncias, a educação, o homem e a sociedade.

Na sexta tese, diz Marx:

6. Feuerbach dissolve a essência religiosa na essência *humana*. Mas a essência humana não é uma abstração intrínseca ao indivíduo isolado. Em sua realidade, ela é o conjunto das relações sociais.

Feuerbach, que não penetra na crítica dessa essência real, é forçado, por isso:

1. A fazer abstrações do curso da história, fixando o sentimento religioso para si mesmo, e a pressupor um indivíduo humano abstrato – *isolado*.

2. Por isso, nele a essência humana pode ser compreendida apenas como “*gênero*”, como generalidade interna, muda, que une muitos indivíduos *de modo meramente natural*. (MARX; ENGELS, 2007, p. 538, grifo do autor).

Nesta tese, Marx critica, fortemente, Feuerbach que dissolve a essência religiosa na essência humana, que entende a abstração do homem (*gênero*) frente ao indivíduo isolado. Marx diz que Feuerbach não penetra na crítica da essência real e que é forçado a fazer abstrações do curso da história e, com isso, ao fixar o sentimento religioso para si mesmo, ele pressupõe um indivíduo humano abstrato – *isolado*.

Para Marx, de acordo com esta tese, diferente da posição de Feuerbach, a essência humana não é uma abstração intrínseca ao indivíduo isolado. Entendemos também, pois, que a essência humana não é dada por uma divindade e não tem origem fora da história dos homens, pois, Marx afirma, sem hesitação, que a essência humana, em sua realidade, é o conjunto das relações sociais. Nessa direção, defendemos que a concepção de educação, em Marx, tem a sua origem no conjunto das relações sociais. Diferente dos animais, o homem necessita de um processo de educação para o convívio em sociedade. A educação, pois, deve ser entendida para além da concepção de ensino, uma vez que ela é fundamental para o próprio desenvolvimento do homem em quanto tal. O que significa dizer que o homem vive num processo permanente de educação, ou seja, que a educação acompanha a própria história do homem social.

Na oitava tese: “8. A vida social é essencialmente *prática*. Todos os mistérios que induzem a teoria ao misticismo encontram sua solução racional na prática humana e na compreensão dessa prática.” (MARX; ENGELS, 2007, p. 539, grifo do autor).

Defendemos que a concepção de educação, em Marx, considerando a 8ª (oitava) tese sobre Feuerbach, não deve partir de abstrações, devaneios, ou ideias pensadas fora da realidade social, pois se a vida social é essencialmente prática, com a educação não pode ser diferente. A educação tem a sua origem justamente na prática social, isto é, entre os homens organizados em sociedade, o que quer dizer que ela jamais deve apresentar uma orientação para a sociedade partindo de fora da sociedade. A educação deve sempre estar ligada a uma prática social real. Tal prática, na nossa compreensão, deve ser ligada a uma teoria científica. Assim, a união entre teoria e prática, na educação, oferece ao homem um agir consciente e responsável sobre o mundo e, nessa ação, guiado pela teoria, transformá-lo na prática, que confirma, por sua vez, a teoria. Assim, a educação deve acompanhar, portanto, o processo de vida real dos homens e jamais perder de vista esse processo.

Na décima tese: “10. O ponto de vista do velho materialismo é a sociedade “*burguesa*”; o ponto de vista do novo é a sociedade *humana*, ou humanidade socializada.” (MARX; ENGELS, 2007, p. 539, grifo do autor).

Para Marx, como já afirmamos, a educação, portanto, deve contribuir diretamente no processo de desalienação dos homens. Assim, entender o homem como um ser que tem querer e vontade, que pode conhecer, um ser que possui razão, como um ser histórico e social é reconhecer que ele é capaz de sair do processo de alienação, de estranhamento. A educação deve, assim, acompanhar a própria transformação histórica do homem e da sociedade. A verdadeira ação pedagógica deve seguir em direção a construção da verdadeira sociedade humana, da verdadeira sociedade humanizada, por tanto, em direção ao verdadeiro materialismo, ao verdadeiro comunismo. A desalienação significa, por conseguinte, o retorno do homem estranhado dos objetos (produtos) do seu próprio trabalho, do ato mesmo da produção, da natureza na qual vive, do outro ser humano e de si mesmo, para a sua verdadeira comunidade social, logo, para a sua verdadeira casa, melhor explicando, a desalienação significa a reintegração do homem, seu retorno para si mesmo enquanto homem social. A educação, portanto, está intimamente ligada ao processo de autoformação humana e social.

Na última tese, afirma Marx: “11. Os filósofos apenas *interpretaram* o mundo de diferentes maneiras, porém, o que importa é *transformá-lo*.” (MARX; ENGELS, 2007, p. 539).

Nesta tese, em nossa compreensão, Marx afirma a importância da filosofia como um instrumento de interpretação, transformação e revolução do mundo. Ele apresenta, portanto, na primeira proposição, a limitação da filosofia anterior que por meio da contemplação apenas apresentava a interpretação do mundo de várias maneiras. Isto posto, pensamos que a educação, para ele, filosoficamente fundamentada, deve proporcionar também a interpretação, a transformação e a revolução do mundo. A educação deve, como já afirmamos, atuar diretamente no processo de desalienação dos homens. Nesse processo, o homem perde a condição de simples objeto para assumir a condição de sujeito da história. Pois entendemos que o passado não determina totalmente o presente. A história, para Marx, não está encerrada no modo de produção capitalista, pois há sempre o momento para a reabertura do novo no presente que segue em direção ao futuro. De acordo com Vieira (1996), a novidade do marxismo, como filosofia, consiste na mudança radical do próprio fundamento filosófico, não mais voltado para a contemplação do já existente. Ele defende que

A filosofia é real instrumento revolucionário quando não se esgota em atividades e transformações imediatas; contribui, portanto, para que o futuro não seja apenas um ideal abstrato, mas esteja carregado de esperança concreta, realizando o possível dialético. (VIEIRA, 1996, p. 40).

Defendemos também, portanto, que a filosofia aparece, para Marx, como prática revolucionária, conforme podemos verificar na segunda proposição desta tese.

É importante ainda esclarecer que, de acordo com Sánchez Vázquez (2007), com Marx, o problema da práxis como atividade transformadora da natureza e da sociedade humana passa para o primeiro plano. A filosofia se torna consciência, fundamento teórico e seu instrumento.

Sánchez Vázquez (2007) diz que a relação entre teoria e práxis é, para Marx, uma relação teórica e prática. Explica o autor que “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 esta relação é consciente” (SÁNCHEZ VÁZQUEZ, 2007, p. 109).

Ao defender a transformação revolucionária do real, percebe-se que Marx se distanciava da filosofia de Feuerbach. Marx não queria apenas interpretar o mundo. Marx queria mudar a realidade, ele queria mudar a realidade do seu país e do mundo naquele contexto histórico. Então, se afastando da esquerda hegeliana, Marx advoga a defesa de uma filosofia da práxis<sup>8</sup>. Tal filosofia, diferente da filosofia de Hegel e de Feuerbach, deve ser

---

<sup>8</sup> Sobre a formulação marxiana no que toca a categoria filosófica da práxis, explica Sánchez Vázquez: “Marx formula esse problema, antes de tudo, como problema das relações entre a filosofia e a ação, isto é, justamente

entendida não como práxis teórica, mas como uma filosofia transformadora do mundo real. Explica, portanto, Sánchez Vázquez (2007) que já não se trata da teoria que se vê a si mesma como práxis, enquanto crítica do real que por si só transforma o real, nem como filosofia da ação, entendida como uma teoria que traça os fins que a prática deve aplicar.

Sánchez Vázquez (2007) esclarece que, em Marx, por meio da práxis a filosofia se realiza. Ela se torna prática e, assim, se nega, portanto, como filosofia pura, ao mesmo em que a realidade se torna teórica no sentido de que se deixa impregnar pela filosofia.

Por fim, defendemos que há uma interconexão entre as teses e, portanto, não devemos realizar uma análise sobre cada tese de forma independente. O conteúdo da crítica levantada por Marx percorre o conjunto das teses. Nas teses 1, 2 e 3 – verifica-se a discussão sobre a unidade da teoria e prática. Nas teses 6 e 8 – verifica-se a discussão sobre a essência humana e a práxis social. Nas teses 10 e 11 – verifica-se a discussão sobre novo materialismo [materialismo dialético] e a tarefa da filosofia revolucionária.

### **3.4 A temática da educação na obra *A ideologia alemã* (1845-1846)**

Na obra *A ideologia alemã* (1845-1846), Marx e Engels apresentam a natureza do seu materialismo (histórico e dialético) a partir de um debate teórico com Ludwig Feuerbach, Bruno Bauer, Max Stirner, Karl Grün e outros. Na nossa compreensão, a educação aparece nesta obra de maneira implícita, pois partimos do pressuposto de que não podemos compreender a concepção de educação, no pensamento de Marx, sem conhecer os conceitos e fundamentos do materialismo histórico e do dialético. Logo, perguntamos, então, qual a relação entre os fundamentos do materialismo histórico e do dialético com a concepção de educação para Marx?

Na primeira parte da obra, no manuscrito intitulado “*Feuerbach e História*”, Marx e Engels explicam que

---

no marco problemático traçado pelos jovens hegelianos. Se a realidade deve ser mudada, a filosofia não pode ser um instrumento teórico de conservação ou justificação da realidade, mas sim, de sua transformação. Tal é a conclusão a que haviam chegado os jovens hegelianos: a filosofia deveria ser, por isso, sobretudo crítica da realidade para garantir essa transformação. Dessa maneira, se sua crítica não conseguia transformar a realidade, era preciso estabelecer outro tipo de vinculação entre a filosofia e a realidade, ou melhor, entre o pensamento e a ação, que obrigaria, por sua vez, a mudar a missão e o próprio conteúdo da filosofia. A filosofia por si mesma, como crítica do real, não muda a realidade. Para mudá-la, a filosofia tem de realizar-se. Sendo assim, essa realização da filosofia é sua supressão. Tal é o ponto de vista de Marx nos anos 40, e sua formulação mais precisa é encontrada no trabalho que escreveu para os *Anais Franco-Alemães* como introdução à sua *Crítica da filosofia do direito, de Hegel*. (SÁNCHEZ VÁZQUEZ, 2007, p. 115).



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. [...] (MARX; ENGELS, 2007, p. 29).

Na passagem destacada acima, encontramos a crítica dos autores da obra *A ideologia alemã* lançada contra aqueles pensadores que ignoravam as condições materiais para a libertação dos homens. Aqui, Marx e Engels começam a expor os fundamentos do materialismo histórico e do dialético. Para os autores, a libertação dos homens deve ser realizada no mundo real e pelo emprego de meios reais. A “libertação” dos homens é um ato histórico e não um ato do pensamento, e é ocasionada por condições históricas, pelas condições da indústria, do comércio, da agricultura, do intercâmbio (MARX; ENGELS, 2007).

Segundo Marx e Engels (2007), 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 modo de seu funcionamento. Para eles, esse contínuo trabalhar e criar sensíveis dos homens, essa atividade vital humana, é a base de todo o mundo sensível tal como ele existe agora.

Os autores esclarecem que Feuerbach tem em relação aos materialistas “puros” a grande vantagem de que ele compreende que o homem é também “objeto sensível”, porém ele apreende o homem somente como “objeto sensível” e não como “atividade sensível”, pois se detém ainda no plano da teoria. Para eles, Feuerbach 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 no plano da abstração (MARX; ENGELS, 2007).

Na compreensão dos autores, Feuerbach não apresenta nenhuma crítica das condições de vida atuais. Ele não consegue conceber o mundo sensível como atividade sensível, viva e conjunta dos indivíduos que o constituem (MARX; ENGELS, 2007).

Apresentando, portanto, a diferença entre o seu materialismo (histórico e dialético) e o materialismo de Feuerbach, Marx e Engels afirmam 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).

Na sequência, os autores apresentam os pressupostos fundamentais para a compreensão do materialismo histórico e dialético.

[...] Em relação aos alemães, que se consideram isentos de pressupostos [*Voraussetzungslosen*], devemos começar por constatar o primeiro pressuposto de toda a existência humana e também, portanto, de toda a história, a saber, o pressuposto de que os homens têm de estar em condições de viver para poder “fazer história”. Mas, para viver, precisa-se, antes de tudo, de comida, bebida, moradia, vestimenta e algumas coisas mais. [...]. (MARX; ENGELS, 2007, p. 33).

O primeiro ato histórico é, pois, a produção dos meios para a satisfação dessas necessidades, a produção da própria vida material (MARX; ENGELS, 2007). De acordo com os autores, 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).

Aqui, neste texto, é possível verificar que Marx e Engels criticam duramente a base idealista dos alemães para a história. Os autores defendem que a primeira coisa a fazer em qualquer concepção histórica é, portanto, observar esse fato fundamental (primeiro pressuposto) em toda a sua significação e em todo o seu alcance e a ele fazer justiça (MARX; ENGELS, 2007). Assim, eles afirmam que “Isto, como é sabido, jamais foi feito pelos alemães, razão pela qual eles nunca tiveram uma base *terrena* para a história e, por conseguinte, nunca tiveram um historiador” (MARX; ENGELS, 2007, p. 33).

Ainda de acordo com Marx e Engels (2007), 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.

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 (MARX; ENGELS, 2007). Eles esclarecem que 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 e deve, portanto, ser tratada e desenvolvida segundo os dados empíricos existentes e não segundo o conceito de família (MARX; ENGELS, 2007).

Para Marx e Engels (2007), esses três aspectos da atividade social não devem ser considerados como três estágios distintos, mas apenas como três aspectos que coexistiram

desde os primórdios da história e desde os primeiros homens, e que ainda hoje se fazem valer na história.

Na nossa compreensão, para os autores, nunca devemos buscar a “história da humanidade” fora da própria “história da humanidade”, ou seja, fora da história humana, que a produção da vida, tanto da própria, no trabalho, quanto da alheia, na procriação, aparece desde já como uma relação dupla: 1) como relação natural; 2) como relação social –, social no sentido de que por ela se entende a cooperação de vários indivíduos, sejam quais forem as condições, o modo e a finalidade (MARX; ENGELS, 2007). Logo, segue-se daí que um determinado modo de produção ou uma determinada fase industrial estão sempre ligados a um determinado modo de cooperação ou a uma determinada fase social, que a soma das forças produtivas acessíveis ao homem condiciona o estado social e que, portanto, a “história da humanidade” deve ser estudada e elaborada sempre em conexão com a história da indústria e das trocas (MARX; ENGELS, 2007). Assim, asseveram Marx e Engels: “Mostra-se, portanto, desde o princípio, uma conexão materialista dos homens entre si, conexão que depende das necessidades e do modo de produção e que é tão antiga quanto os próprios homens” (MARX; ENGELS, 2007, p. 34). Para eles, tal conexão assume sempre novas formas e apresenta, assim, uma “história”, sem necessidade de existir qualquer absurdo político ou religioso para manter os homens unidos (MARX; ENGELS, 2007).

Marx e Engels acreditam que 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 de linguagem” (MARX; ENGELS, 2007, p. 34). Para eles, a linguagem é tão antiga quanto a própria consciência. Ela é a consciência real, prática, que existe para os outros homens e que, portanto, também existe para mim mesmo. Ela nasce, tal como a consciência, do carecimento, da necessidade de intercâmbio com outros homens (MARX; ENGELS; 2007). Assim, para os autores, desde o início, portanto, a consciência já é um produto social e continuará sendo um produto social enquanto existirem homens (MARX; ENGELS, 2007).

Ainda sobre a consciência, de acordo com Marx e Engels:

[...] 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. (MARX; ENGELS, 2007, p. 35).

Para os autores, 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 seu instinto é um instinto consciente (MARX; ENGELS, 2007).

Sobre o desenvolvimento dessa consciência, eles explicam:

[...] Essa consciência de carneiro ou consciência tribal obtém seu desenvolvimento e seu aperfeiçoamento ulteriores por meio da produtividade aumentada, do incremento das necessidades e do aumento da população, que é a base dos dois primeiros. Com isso, desenvolve-se a divisão do trabalho, que originalmente nada mais era do que a divisão do trabalho no ato sexual e, em seguida, divisão do trabalho que, em consequência de disposições naturais (por exemplo, a força corporal), necessidades, casualidades etc. etc., desenvolve-se por si própria ou “naturalmente”. [...] (MARX; ENGELS, 2007, p. 35).

Para Marx e Engels (2007), a divisão do trabalho só se torna realmente divisão a partir do momento em que surge uma divisão entre trabalho material e trabalho espiritual. Isto posto, 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. Nesse momento, portanto, a consciência está em condições de emancipar-se do mundo e lançar-se à construção da teoria, da teologia, da filosofia, da moral etc. “puras” (MARX; ENGELS, 2007).

Com a divisão do trabalho, que 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 e, mais precisamente, a distribuição desigual, tanto quantitativa quanto qualitativa, 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 (MARX; ENGELS, 2007). Ainda de acordo com os autores, a escravidão na família, ainda latente e rústica, é a primeira propriedade, que aqui, diga-se de passagem, corresponde já a definição dos economistas modernos, segundo a qual a propriedade é o poder de dispor da força de trabalho alheia (MARX; ENGELS, 2007).

Para Marx e Engels (2007), com a divisão do trabalho, dá-se ao mesmo tempo a contradição entre o interesse dos indivíduos ou das famílias singulares e o interesse coletivo de todos os indivíduos que se relacionam mutuamente. Tal interesse coletivo não existe meramente na representação, como “interesse geral”, mas, antes, na realidade, como dependência recíproca dos indivíduos entre os quais o trabalho está dividido (MARX; ENGELS, 2007).

Por fim, eles explicam que a divisão do trabalho nos oferece de pronto o primeiro exemplo de 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 (MARX; ENGELS, 2007). Portanto,

[...] 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 a 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).

Na passagem destacada acima, podemos verificar que Marx e Engels apresentam a finalidade da educação na sociedade comunista. Uma educação capaz de oferecer uma formação completa e diversificada aos indivíduos. Nesta forma de sociedade, os indivíduos podem variar constantemente as suas ocupações. Eles não ficariam restritos a execução de apenas uma atividade específica, mas, sim, se ocupariam de várias atividades de acordo com as suas vontades articuladas com a necessidade de uma vida comunitária. Percebe-se, então, que o trabalho, nesta forma de sociedade, não é imposto aos indivíduos. Ele se apresenta de forma voluntária. O homem domina o trabalho e se reconhece na sua própria atividade produtiva. O trabalho que antes dominava e empobrecia o homem (material e espiritualmente), agora, desenvolve o homem em sua totalidade. Na nossa compreensão, a educação, na sociedade comunista, para os autores, é inseparável do trabalho como atividade livre e consciente. O homem livre do trabalho estranhado adquire a capacidade de viver como um indivíduo completo que desenvolve todas as suas capacidades. Aqui, não há espaço para uma formação unilateral que deforma e segrega os indivíduos, afastando-os de uma verdadeira vida em sociedade. Assim, entendemos que, para Marx e Engels, a educação articulada com o mundo do trabalho, livre da alienação (estranhamento), é responsável pela formação omnilateral dos indivíduos.

Nessa direção, acreditamos que os autores não estão apresentando apenas especulações, pois diante das críticas elaboradas contra o trabalho alienado e contra a divisão do trabalho no contexto da sociedade capitalista, podemos afirmar que Marx e Engels apresentam uma base terrena muito sólida como fundamento para suas posições.

De acordo com os autores, com a divisão do trabalho temos o surgimento de um poder social, uma força poderosa e estranha ao homem, formada por eles e, ao mesmo tempo, situada fora deles.

Eles explicam:

[...] 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 sabem 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 e Engels (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, de acordo com os autores, “tem por pressuposto e fundamento a família simples e a família composta, a assim chamada tribo” (MARX; ENGELS, 2007, p. 39). Portanto, a sociedade civil é o verdadeiro foco e cenário de toda a história, e quão absurda é a concepção histórica anterior que descuidava das relações reais, limitando-se às pomposas ações dos príncipes e dos estados (MARX; ENGELS, 2007).

Os autores asseveram que

Na história que se deu até aqui é sem dúvida um fato empírico que os indivíduos singulares, com a expansão da atividade numa atividade histórico-mundial, tornaram-se cada vez mais submetidos a um poder que lhes é estranho (cuja opressão eles também representavam como um ardil do assim chamado espírito universal etc.), um poder que se torna cada vez maior e que se revela, em última instância, como *mercado mundial*. Mas é do mesmo modo empiricamente fundamentado que, com o desmoronamento do estado de coisas existentes da sociedade por obra da revolução comunista (de que trataremos mais à frente) e com a superação da propriedade privada, superação esta que é idêntica àquela revolução, esse poder, que para os teóricos alemães é tão misterioso, é dissolvido e então a libertação de cada indivíduo singular é atingida na mesma medida em que a história transforma-se plenamente em história mundial. [...]. (MARX; ENGELS, 2007, p. 40-41, grifo dos autores).

Percebemos, na citação acima, a importância da revolução comunista para a construção de uma nova forma de organização social. Os autores acreditam que com o desmoronamento do estado de coisas existentes na sociedade por obra da revolução, que supera a propriedade privada, o poder opressor que antes existia na sociedade é dissolvido e, então, a revolução garante a libertação de cada indivíduo singular. Pois, é claro que a efetiva riqueza espiritual do indivíduo depende inteiramente da riqueza de suas relações reais. Somente assim os indivíduos singulares são libertados das diversas limitações nacionais e

locais, são postos em contato prático com a produção (material e espiritual) do mundo inteiro e em condições de adquirir a capacidade de fruição dessa multifacetada produção de toda a terra (MARX; ENGELS, 2007).

Marx e Engels (2007) defendem que a revolução comunista é capaz de controlar conscientemente esse poder criado pela ação recíproca dos homens que antes se colocava contra os próprios homens como poder completamente estranho e o dominava. A revolução comunista, portanto, volta-se contra a forma da atividade existente até então, suprime o trabalho estranhado e supera a dominação de todas as classes ao superar próprias classes, pois essa revolução é realizada pela classe que, na sociedade, não é mais considerada como uma classe, sendo já a expressão da dissolução de todas as classes, nacionalidades etc., no interior da sociedade atual.

Sobre a necessidade da revolução, eles escrevem:

[...] 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. 42, grifo dos autores).

Nesta concepção materialista da história que consiste em desenvolver o processo real de produção a partir da produção material da vida imediata e em conceber a forma de intercâmbio conectada ao modo de produção e por ele engendrada, não tem necessidade, como na concepção idealista da história, de procurar uma categoria em cada período, mas sim de permanecer constantemente sobre o solo da história real (MARX; ENGELS, 2007).

A concepção de história, apresentada por Marx e Engels (2007), não tem necessidade de explicar a práxis partindo da ideia, mas de explicar as formações ideais a partir da práxis material e chegar, com isso, ao resultado de que todas as formas e todos os produtos da consciência não podem ser dissolvidos por obra da crítica espiritual, mas apenas pela demolição prática das relações sociais reais de onde provêm essas enganações idealistas.

Para Marx e Engels (2007), não é a crítica idealista, mas a revolução a força motriz da história e também da religião, da filosofia e, na nossa compreensão, também da educação e de toda forma de teoria.

[...] Essa concepção mostra que a história não termina por dissolver-se, como “espírito do espírito”, na “autoconsciência”, mas que em cada um dos seus estágios encontra-se um resultado material, uma soma de forças de produção, uma relação historicamente estabelecida com a natureza e que os indivíduos estabelecem uns com os outros; relação que cada geração recebe da geração passada, uma massa de forças produtivas, capitais e circunstâncias que, embora seja, por um lado, modificada pela nova geração, por outro lado prescreve a esta última suas próprias

condições de vida e lhe confere um desenvolvimento determinado, um caráter especial – que, portanto, as circunstâncias fazem os homens, assim como os homens fazem as circunstâncias. [...] (MARX; ENGELS, 2007, p. 42-43).

Ainda sobre essa concepção materialista da história, os autores afirmam que toda concepção histórica existente até então ou tem deixado completamente desconsiderada essa base real da história<sup>9</sup>, ou a tem considerado apenas como algo acessório, fora de toda e qualquer conexão com o fluxo histórico (MARX; ENGELS, 2007).

Eles escrevem:

[...] A filosofia hegeliana da história é a última consequência, levada à sua “mais pura expressão”, de toda essa historiografia alemã, para a qual não se trata de interesses reais, nem mesmo políticos, mas apenas de pensamentos puros, os quais, por conseguinte, devem aparecer a São Bruno como uma série de “pensamentos” que devoram uns aos outros e, por fim, submergem na autoconsciência; e, de modo ainda mais consequente, a São Max Stirner, que não sabe nada da história real, o curso da história tem de aparecer como uma mera história de “cavaleiros”, salteadores e fantasmas, de cujas visões ele naturalmente só consegue se salvar pela “profanação”. [...]. (MARX; ENGELS, 2007, p. 44).

Após comentar sobre a filosofia hegeliana da história na chamada historiografia alemã, Marx e Engels (2007) esclarecem que, tal concepção de história é verdadeiramente religiosa, pois pressupõe o homem religioso como o homem primitivo do qual parte toda a história e, em sua imaginação, põe a produção religiosa de fantasias no lugar da produção real dos meios de vida e da própria vida.

É importante observar ainda que, na primeira parte de *A ideologia alemã* (1845-1846), os autores afirmam que “As ideias da classe dominante são, em cada época, as ideias dominantes, isto é, a classe que é a força *material* dominante da sociedade é, ao mesmo tempo, sua força *espiritual* dominante” (MARX; ENGELS, 2007, p. 47). O que quer dizer que a classe que dispõe dos meios da produção material também dispõe dos meios da produção espiritual. Portanto, as ideias dominantes não são nada mais do que a expressão ideal das relações materiais dominantes. “São a expressão das relações que fazem de uma classe a classe dominante, são as ideias de sua dominação” (MARX; ENGELS, 2007, p. 47).

Para Marx e Engels:

[...] Os indivíduos que compõe a classe dominante possuem, entre outras coisas, também consciência e, por isso, pensam; na medida em que dominam como classe e

---

<sup>9</sup> De acordo com Marx e Engels, a soma de forças de produção, capitais e formas sociais de intercâmbio, que cada indivíduo e cada geração encontram como algo dado, é o fundamento real daquilo que os filósofos representam como “substância” e “essência do homem”, aquilo que eles apoteosaram e combateram, um fundamento real que, em efeitos e influências sobre o desenvolvimento dos homens não é nem de longe atingido pelo fato de esses filósofos contra ele se rebelarem como “autoconsciência” e como o “Único” (MARX; ENGELS, 2007).



determinam todo o âmbito de uma época histórica, é evidente que eles o fazem em toda a sua extensão, portanto, entre outras coisas, que eles dominam também como pensadores, como produtores de ideias, que regulam a produção e a distribuição das ideias de seu tempo; e, por conseguinte, que suas ideias são as ideias dominantes de uma época. [...]. (MARX; ENGELS, 2007, p. 47).

É importante também ressaltar que, para os autores, a relação das forças produtivas com a forma de intercâmbio é uma relação da forma de intercâmbio com a atividade ou atuação dos indivíduos. Pois, para eles, a forma fundamental dessa atividade é material, e dela dependem todas as outras formas de atividade, como a espiritual, a política, a religiosa e, na nossa compreensão, a educação. Assim, a diversa configuração da vida material depende das necessidades já desenvolvidas e, com isso, tanto a produção como a satisfação dessas necessidades são um processo histórico (MARX; ENGELS, 2007).

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 (MARX; ENGELS, 2007). Os autores reconhecem que os próprios indivíduos estão completamente subsumidos à divisão do trabalho e, por isso, são conduzidos a mais completa dependência de uns em relação aos outros (MARX; ENGELS, 2007).

Eles explicam:

[...] 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. 72, grifo dos autores).

Observando cientificamente a sociedade capitalista moderna, Marx e Engels (2007) asseveram que o trabalho único vínculo que os indivíduos ainda mantêm com as forças produtivas e com sua própria existência, perdeu para eles toda a aparência de autoatividade e só conserva sua vida definhando-a.

Assim, diante dessa situação, Marx e Engels defendem que os indivíduos devem apropriar-se da totalidade existente de forças produtivas, não apenas para chegar à autoatividade, mas simplesmente para assegurar a sua vida, a sua existência.

Sobre essa apropriação das forças produtivas, eles esclarecem:

[...] 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

capacidade nos próprios indivíduos. Essa apropriação é, além disso, condicionada pelos indivíduos que apropriam. (MARX; ENGELS, 2007, p. 73).

Eles acreditam na atuação revolucionária do proletariado para a construção de uma nova forma de organização social. Somente os proletários atuais, inteiramente excluídos de toda autoatividade, estão em condições de impor sua autoatividade plena, que consiste na apropriação de uma totalidade de forças produtivas e no decorrente desenvolvimento de uma totalidade de capacidades (MARX; ENGELS, 2007). Pois, segundo Marx e Engels (2007), 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.

Assim, o proletariado deve entender que,

A apropriação é, ainda, condicionada pelo modo como tem de ser realizada. Ela só pode ser realizada por meio da união que, devido ao caráter do próprio proletariado, pode apenas ser uma união universal, e por meio de uma revolução na qual, por um lado, sejam derrubados o poder do modo de produção e de intercâmbio anterior e o poder da estrutura social e que, por outro, desenvolva o caráter universal e a energia do proletariado necessária para a realização da apropriação; uma revolução na qual, além disso, o proletariado se despoje de tudo o que ainda restava de sua precedente posição social. (MARX; ENGELS, 2007, 46-47).

Somente nessa fase, de acordo com Marx e Engels (2007), a autoatividade coincide com a vida material, o que corresponde ao desenvolvimento dos indivíduos até se tornarem indivíduos totais e à perda de todo seu caráter natural. Logo, a transformação do trabalho em autoatividade corresponde à transformação do restrito intercâmbio anterior em intercâmbio entre os indivíduos como tais. Nas palavras dos autores, “Com a apropriação das forças produtivas totais pelos indivíduos unidos, acaba a propriedade privada” (MARX; ENGELS, 2007, p. 74).

Na primeira parte de *A ideologia alemã* (1845-1846), Marx e Engels reforçam, portanto, os pressupostos do seu materialismo. Para os autores, seus pressupostos não são arbitrários, dogmas, mas pressupostos reais, de que só se pode abstrair na imaginação (MARX; ENGELS, 2007). “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” (MARX; ENGELS, 2007, p. 87). De acordo com eles, esses pressupostos são, portanto, constatáveis por via puramente empírica (MARX; ENGELS, 2007).

Eles afirmam:

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. Toda historiografia deve partir desses fundamentos naturais e de sua modificação pela ação dos homens no decorrer da história. (MARX; ENGELS, 2007, p. 87).

Os autores defendem que 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 (MARX; ENGELS, 2007). Esse modo de produção não é apenas a reprodução da existência física dos indivíduos. Para Marx e Engels, “ele é, muito mais, uma forma determinada de sua atividade, uma forma determinada de exteriorizar sua vida, um determinado *modo de vida* desses indivíduos” (MARX; ENGELS, 2007, p. 87). Explicam, portanto, os autores: “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” (MARX; ENGELS, 2007, p. 87). Logo, “O que os indivíduos são, portanto, depende das condições materiais de sua produção” (MARX; ENGELS, 2007, p. 87).

Eles escrevem:

A produção de ideias, de representações, da consciência, está, em princípio, imediatamente entrelaçada com a atividade material e com o intercâmbio material dos homens, com a linguagem da vida real. O representar, o pensar, o intercâmbio espiritual dos homens ainda aparecem, aqui, como emanção direta de seu comportamento material. O mesmo vale para a produção espiritual, tal como ela se apresenta na linguagem da política, das leis, da moral, da religião, da metafísica etc. de um povo. [...] (MARX; ENGELS, 2007, p. 93-94).

Marx e Engels (2007) defendem que os homens são os produtores de suas representações, de suas ideias, 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.

Eles acreditam que

[...] 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).

É importante ainda destacar que, de acordo com os autores, não se parte daquilo que os homens dizem, imaginam ou representam, tampouco dos homens pensados, imaginados e representados para, a partir daí, chegar aos homens de carne e osso (MARX; ENGELS, 2007). Para eles, “parte-se dos homens realmente ativos e, a partir de seu processo

de vida real, expõe-se também o desenvolvimento dos reflexos ideológicos e dos ecos desse processo de vida” (MARX; ENGELS, 2007, p. 94).

Percebemos que a partir do processo de vida material dos indivíduos é possível compreender as formulações nebulosas criadas pelos próprios homens.

Sobre a moral, a religião, a metafísica e qualquer outra ideologia, Marx e Engels afirmam:

[...] 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, grifo dos autores).

Percebemos, então, mais uma vez, que esse modo de considerar as coisas não é isento de pressupostos. “Ele parte de pressupostos reais e não os abandona em nenhum instante” (MARX; ENGELS, 2007, p. 94). Nas palavras de Marx e Engels: “Seus pressupostos são os homens, não em quaisquer isolamento ou fixação fantásticos, mas em seu processo de desenvolvimento real, empiricamente observável, sob determinadas condições” (MARX; ENGELS, 2007, p. 94).

Não aceitando, portanto, a forma idealista de explicação do mundo, defendida pelos jovens hegelianos, Marx e Engels afirmam que “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” (MARX; ENGELS, 2007, p. 95). Pois,

[...] 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 têm nenhum valor. [...]. (MARX; ENGELS, 2007, p. 95).

Assim, defendemos que tais pressupostos, apresentados por Marx e Engels na primeira parte de *A ideologia alemã* (1845-1846) devem fundamentar a ideia de educação no jovem Marx. Uma forma de educação que leva sempre em consideração a participação real do homem na história. Uma educação pensada para o homem e pelo homem e que não tem sentido falar de uma educação a-histórica, ou pensada fora da história dos homens.

### 3.5 A temática da educação no Manifesto Comunista (1848)

No *Manifesto Comunista* (1848), um documento histórico e político e, principalmente, um programa detalhado, teórico e prático do partido (Liga dos Comunistas), Marx e Engels apresentam algumas considerações sobre a temática da educação em articulação com a crítica desenvolvida contra a sociedade burguesa moderna que consideramos fundamentais a título de exposição.

Na segunda parte do *Manifesto*, intitulada “Proletários e Comunistas”, os autores afirmam que a cultura na sociedade capitalista moderna também possui um caráter de classe e que o desaparecimento da cultura burguesa não significa necessariamente o desaparecimento de toda a cultura. Na sociedade capitalista, portanto, “A cultura, cuja perda o burguês deplora, é para a imensa maioria dos homens apenas um adestramento que os transforma em máquinas” (MARX; ENGELS, 2020, p. 54). Ou seja, a cultura burguesa atende totalmente aos interesses do Capital, aos interesses da grande indústria moderna. As ideias burguesas são, portanto, produtos das relações burguesas de produção e existem para alimentar o próprio sistema burguês. O que quer dizer que os interesses da classe burguesa não condizem com os interesses do proletariado. Esse caráter classista, percorre todas as instâncias da sociedade e, assim, a cultura também sofre a influência da burguesia.

Ao explicitar a relação dos comunistas com o proletariado em geral, Marx e Engels apresentam vários esclarecimentos em resposta as objeções feitas pela burguesia ao movimento comunista. Sobre a temática da educação, destacamos, então, a seguinte passagem: “Dizeis também que destruímos as relações mais íntimas, ao substituímos a educação doméstica pela educação social” (MARX; ENGELS, 2020, p. 55). Na sequência, é esclarecedor o questionamento colocado pelos autores do *Manifesto*. Vejamos:

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, 2020, p. 55).

Já sabemos que Marx e Engels não escreveram um tratado (obra detalhada e específica) sobre a questão da educação, porém defendemos que a educação não foi colocada de lado no conjunto das obras destes pensadores. Eles conheciam muito bem o caráter classista da educação de seu tempo. Assim, conhecendo a produção teórica deixada por eles, percebemos que a disputa por uma educação que atendesse aos interesses do proletariado e,

por conseguinte, desenvolvesse as capacidades humanas estava na ordem do dia e também presente no *Manifesto Comunista* (1848).

Aqui, pois, na segunda parte do *Manifesto*, notamos que, mais uma vez, a educação é tratada em articulação direta com a sociedade. Tal articulação não foi inventada pelos comunistas. Ao reconhecer a relação entre educação e sociedade, defendemos que Marx e Engels também conheciam o caráter histórico da educação. Logo, está claro que a temática da educação aparece associada a crítica desenvolvida contra a sociedade burguesa. Isto posto, entendemos que a defesa de uma nova forma de organização social não pode ser compreendida sem a defesa de uma nova forma de educação social.

Para Marx e Engels (2020), o palavreado burguês sobre a família e a educação tornava-se cada vez mais repugnante à medida que a grande indústria destruía os laços familiares do proletariado e transformava suas crianças em simples artigos de comércio e instrumentos de trabalho. Arrancar, portanto, a educação da influência da classe burguesa para evitar que a burguesia continuasse com o seu domínio ideológico sobre o proletariado, era, portanto, um objetivo real que integrava o conjunto de ações para a derrubada da classe dominante.

Ao indicar que a primeira fase da revolução operária é a elevação do proletariado a classe dominante, portanto, a conquista da democracia, Marx e Engels recomendam um conjunto de medidas para o proletariado colocá-las em prática após a primeira fase da revolução operária. Tais medidas, de acordo com os autores, eram indispensáveis para transformar radicalmente todo o modo de produção capitalista.

Leiamos, então, esse conjunto de medidas:

1. Expropriação da propriedade fundiária e emprego da renda da terra para 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 agrícola 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, 2020, p. 58).

Vejamos que a temática da educação aparece novamente no *Manifesto Comunista* (1848), pois Marx e Engels, no contexto do século XIX, na décima medida, recomendam a

educação pública e gratuita a todas as crianças, bem como a abolição do trabalho das crianças nas fábricas, em sua forma atual, isto é, tal como era praticado naquele momento. Naquele contexto, os autores do *Manifesto* repudiavam a exploração burguesa sobre o trabalho infantil, visto que o trabalho, nas condições impostas pela burguesia, era muito nocivo, pernicioso, para o desenvolvimento saudável das crianças. Neste sentido, defendemos que Marx e Engels acompanhavam o debate político da época e, portanto, a defesa da educação pública e gratuita e a abolição do trabalho das crianças nas fábricas atendiam prontamente aos interesses do proletariado e preparavam, ao mesmo tempo, as bases para uma nova forma de educação, ou seja, uma educação socialista.

Assim, embora não falassem explicitamente de conteúdos, entendemos que, como já colocamos, a concepção de educação, para Marx e Engels, deve proporcionar o livre desenvolvimento do espírito humano, ou seja, deve desenvolver todas as capacidades humanas. Tal concepção de educação, na nossa compreensão, deve ser analisada em articulação direta com a crítica desenvolvida por Marx e Engels contra o idealismo alemão, contra a economia política e, principalmente, contra o modo de produção capitalista.

Ao final da décima medida, os autores do *Manifesto*, apresentam, ainda, a defesa de uma educação (pública e gratuita) combinada com a produção material<sup>10</sup>. Percebe-se, então, que tal concepção de educação também possui uma relação com o mundo do trabalho. Diante disso, na nossa compreensão, tal relação deve ser entendida como um dos princípios fundamentais da concepção de educação defendida para a classe operária. O trabalho nesta relação ganha um sentido positivo, pois é indicado para o processo educacional de todas as crianças a fim de contribuir com a transformação radical do modo de produção capitalista.

---

<sup>10</sup> Na compreensão de Manacorda (2007), podemos afirmar que Marx, ao aceitar o princípio da união do ensino ao trabalho material produtivo, exclui, no entanto, qualquer instrução desenvolvida na fábrica capitalista, tal como essa se apresenta, porque, para ele, a fábrica não é um sistema que elimina a divisão do trabalho, mas antes um sistema que, unicamente pela intervenção política (que não se reduz apenas as dez medidas indicadas no *Manifesto*), poderá, ao abolir seus aspectos mais alienantes, desenvolver uma função libertadora. Logo, concordamos com Manacorda, pois a defesa da união entre educação e trabalho produtivo não ignora as condições históricas reais, mas procura extrair das próprias condições históricas as bases para uma nova forma de educação e de sociedade. Marx não aceita a forma de trabalho que fundamenta o capital por considerar nociva ao desenvolvimento humano, porém não nega o trabalho enquanto princípio ontológico de constituição do ser social. Ao agir sobre a fábrica, Marx procura eliminar o estranhamento no interior do trabalho e, com isso, o trabalho, livre do estranhamento, associado com a educação, deverá transformar radicalmente a sociedade capitalista.

#### 4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Após a conclusão da pesquisa, constatamos que o jovem Marx não escreveu um tratado (obra detalhada e específica) sobre a educação. Ele aborda a questão da educação, de maneira implícita ou explícita, em algumas passagens dos textos analisados. Em tais passagens, destacadas no decorrer desta monografia, percebemos que a temática da educação não é tratada de forma idealizada sem conexão com os problemas reais existentes naquele contexto histórico. Percebemos ainda que, ao falar sobre educação, o jovem Marx tem como pressuposto uma concepção de homem que difere da concepção defendida por Hegel.

Para o jovem Marx, conforme verificamos, o homem é um ser genérico, pois é o único capaz de ter a sua espécie (o sentimento de si próprio) e o gênero como seu objeto. Nessa direção, o autor defende que a produção 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.

Marx também não pensa o homem de maneira abstrata, como um ser idealizado fora do mundo natural ou como um ser que existe independente do mundo natural. O homem não é colocado fora do mundo ou acima da natureza e não é um produto da criação divina. Ele é uma parte da natureza, pois a sua vida física e mental está interconectada com esta última. Ele é, pois, um produto da História.

Para o jovem Marx, portanto, o homem é um ser natural vivo, material, um ser de carências e limitações que possui uma estreita relação com a natureza inorgânica que existe independente dele e que, ao mesmo tempo, mantém uma conexão íntima com ele.

No transcorrer da pesquisa, verificamos que Marx faz uma severa crítica a uma forma histórica particular de trabalho (trabalho estranhado) que se apresenta como algo nocivo ao homem, pois o pensador alemão entende que, ao reduzir a autoatividade do homem, a atividade livre, a um meio, o trabalho estranhado faz da vida genérica do homem um meio de sua existência. Melhor explicando, que o trabalho estranhado não desenvolve o homem, mas, ao contrário, nega a essência do homem, uma vez que o trabalho passa a ser algo nocivo frente ao homem e a sociedade.

Verificamos também que, para Marx, a propriedade privada nega o desenvolvimento humano, nega, portanto, uma formação omnilateral humana, nega, assim, o próprio homem. Nesse período de sua vida, o jovem pensador alemão advoga em defesa do verdadeiro comunismo, pois ele acredita que somente o comunismo na condição de



suprassunção positiva da propriedade privada é capaz de devolver ao homem a sua verdadeira essência humana.

Numa visão geral, ao falar sobre o homem (ser social), Marx está preocupado com a realização humana na história, que passa pelo processo formativo e, ao mesmo tempo, com o desenvolvimento de uma forma de sociedade capaz de produzir um homem plenamente rico e profundo na sua permanente efetividade, pois ele entende que o homem não nasce pronto para a vida em sociedade e que, por conseguinte, necessita de um processo de formação (educação) que deve contribuir na humanização dos sentidos ainda não humanizados.

Já no que toca a ideia de educação, podemos afirmar que o jovem Marx está preocupado com a formação do homem (ser social) e de uma forma de sociedade capaz de garantir o pleno desenvolvimento das potencialidades humanas.

Nesta pesquisa, defendemos que a questão da educação, no pensamento do jovem Marx, já aparece no texto intitulado “*Crítica da filosofia do direito de Hegel – Introdução*” (1843-1844), de maneira implícita, estreitamente ligada com a tarefa história e imediata da filosofia que consiste em resolver questões relacionadas com o processo de desalienação dos proletários e dos homens.

Já nos *Manuscritos econômico-filosóficos* (1844), defendemos que a educação, de maneira implícita, deve ser estudada sempre articulada com a crítica elaborada por Marx contra o processo de desumanização do homem na sociedade do capital, pois ele condena todo o processo de embrutecimento físico, moral e espiritual do ser humano. Nesse conjunto de manuscritos, Marx apresenta várias preocupações de ordem econômica e principalmente filosófica que se relacionam diretamente com uma concepção de educação capaz de realizar o homem em sua plenitude. Ou seja, uma educação afirmadora da reflexão, da vida humana em sociedade, da ética e da liberdade.

Ao condenar o trabalho estranhado, Marx defende uma educação articulada com o trabalho enquanto fundamento ontológico de constituição do ser social. Uma educação afirmadora da vida genérica do homem.

Observando as “*Teses sobre Feuerbach*” (1845) deduzimos que a educação também é um produto da história, ou seja, ela é criada e modificada pelos homens no decorrer da história. Assim, existe uma interconexão entre educação e sociedade, pois não é possível falar sobre educação, no pensamento do jovem Marx, ignorando as necessidades de ordem social. Logo, a educação não deve ser pensada como uma teoria que pretende resolver os problemas do mundo a partir da própria teoria sem nenhuma relação com uma prática efetiva.

Na nossa compreensão, a educação, para este pensador materialista, articulada com a filosofia, deve apresentar a correta interpretação, a transformação e a revolução do mundo.

Na obra “*A ideologia alemã*” (1845-1846), verificamos que Marx e Engels apresentam a finalidade da educação para a sociedade comunista. Uma educação capaz de oferecer uma formação completa e diversificada aos indivíduos. Nesta forma de sociedade, os indivíduos podem variar constantemente as suas ocupações e não ficar restrito a uma ocupação específica.

No “*Manifesto Comunista*” (1848), a temática da educação é tratada em articulação direta com a sociedade. Nessa obra, Marx e Engels defendem uma educação pública e gratuita para todas as crianças, combinada com a produção material.

Assim, numa visão geral, a ideia de educação, no jovem Marx, tem como fundamento uma concepção de homem e deve ser analisada em articulação direta com a crítica desenvolvida contra o idealismo alemão, contra a economia política e, principalmente, contra o modo de produção capitalista.

## REFERÊNCIAS

- CHAGAS, E. F. (2008). Diferença entre alienação e estranhamento nos manuscritos econômicos-filosóficos (1844) de Karl Marx. **Educação E Filosofia**, 8(16), 23–33. Recuperado de <https://seer.ufu.br/index.php/EducacaoFilosofia/article/view/1023>.
- FROMM, Erich. **O conceito marxista do homem**. Tradução de Octavio Alves Velho. 8ª edição. RJ: Zahar editores S.A. 1983.
- LESSA, Sérgio. **Trabalho e proletariado no capitalismo contemporâneo**. São Paulo: Cortez, 2007.
- LOMBARDI, José Carlos Claudinei. SAVIANI, Dermeval. **Marxismo e educação: debates contemporâneos**. 2 ed. Campinas. SP, Autores Associados: HISTEDBR, 2008.
- MANACORDA, Mario Alighiero. **Marx e a pedagogia moderna**. [tradução Newton Ramos de Oliveira]. Campinas, SP: Editora Alínea, 2007.
- MARX, Karl. Crítica da filosofia do direito de Hegel – Introdução. In: MARX, Karl. **Crítica da filosofia do direito de Hegel**. Tradução de Rubens Enderle e Leonardo de Deus; [supervisão e notas de Marcelo Backes]. – [2. ed revista]. – São Paulo: Boitempo, 2010.
- 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. **Manifesto Comunista**. Organização e introdução de Osvaldo Coggiola. São Paulo. Editorial Boitempo, 2020.
- MARX, Karl. **Manuscritos econômico-filosóficos**. Tradução, apresentação e notas Jesus Ranieri. [4. reimpr.]. São Paulo: Boitempo, 2010.
- MARX, Karl. Marx Sobre Feuerbach (1845). 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.
- SÁNCHEZ VÁZQUEZ, Adolfo. **Filosofia da práxis**. 1ª. ed. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales – CLACSO; São Paulo: Expressão Popular, Brasil, 2007.