

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
Faculdade de Educação
Programa de Pós-graduação em Educação: Conhecimento e Inclusão Social

LUCIANO JOSÉ GONÇALVES MOREIRA

POLÍTICA E EDUCAÇÃO NA CIÊNCIA SOCIAL DE KARL MARX

Belo Horizonte
2024

LUCIANO JOSÉ GONÇALVES MOREIRA

POLÍTICA E EDUCAÇÃO NA CIÊNCIA SOCIAL DE KARL MARX

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em Educação: Conhecimento e Inclusão Social da Universidade Federal de Minas Gerais como requisito parcial para obtenção do título de Doutor em Educação e Inclusão Social.

Orientador: Prof. Dr. Hormindo Pereira de Souza Júnior

Linha de Pesquisa: Política, Trabalho e Formação Humana

Belo Horizonte
2024

M838p
T

Moreira, Luciano José Gonçalves, 1985-
Política e educação na ciência social de Karl Marx [manuscrito]
/ Luciano José Gonçalves Moreira. -- Belo Horizonte, 2024.
181 f. : enc.

Tese -- (Doutorado) - Universidade Federal de Minas Gerais,
Faculdade de Educação.

Orientador: Hormindo Pereira de Souza Júnior.

Bibliografia: f. 180-181.

1. Marx, Karl, -- 1818-1883 -- Crítica e interpretação -- Teses.
2. Educação -- Teses. 3. Política e educação -- Teses. 4. Sociologia
educacional -- Teses. 5. Ciência política -- Teses. 6. Ciência política -
- Filosofia -- Teses. 7. Socialismo -- Teses.

I. Título. II. Souza Júnior, Hormindo Pereira de, 1962-.

III. Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Educação.

CDD- 379.201

Catálogo da fonte: Biblioteca da FaE/UFMG (Setor de referência)

Bibliotecário: Ivanir Fernandes Leandro CRB: MG-002576/O



UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
FACULDADE DE EDUCAÇÃO
PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO: CONHECIMENTO E INCLUSÃO SOCIAL

ATA DA DEFESA DE TESE DO ALUNO

LUCIANO JOSÉ GONÇALVES MOREIRA

Realizou-se, no dia 28 de fevereiro de 2024, às 14:00 horas, na Sala de Defesas Professor Luiz Alberto de Oliveira Gonçalves da Faculdade de Educação, da Universidade Federal de Minas Gerais, a 962ª defesa de tese, intitulada *Política e Educação na Ciência Social de Karl Marx.*, apresentada por LUCIANO JOSÉ GONÇALVES MOREIRA, número de registro 2020651658, graduado no curso de CIÊNCIAS SOCIAIS, como requisito parcial para a obtenção do grau de Doutor em EDUCAÇÃO - CONHECIMENTO E INCLUSÃO SOCIAL, à seguinte Comissão Examinadora: Prof(a). Hormindo Pereira de Souza Junior - Orientador (UFMG), Prof(a). Antonio Jose Lopes Alves (UFMG), Prof(a). Savana Diniz Gomes Melo (UFMG), Prof(a). Amanda Aparecida Marcatti (UFVJM), Prof(a). Leandro Luciano Silva Ravnjak (UNIMONTES).

A comissão considerou a tese: **APROVADA**. A comissão ressalta a relevância científica e social da pesquisa realizada, a qualidade de seu referencial e de sua análise teórica. A comissão recomenda a ampla divulgação de seus resultados através de publicações e de apresentação em eventos científicos.

Finalizados os trabalhos, lavrei a presente ata que, lida e aprovada, vai assinada por mim e pelos membros da Comissão.

Belo Horizonte, 28 de fevereiro de 2024.

Prof(a). Hormindo Pereira de Souza Junior (Doutor)

Prof(a). Antonio Jose Lopes Alves (Doutor)

Prof(a). Savana Diniz Gomes Melo (Doutora)

Prof(a). Amanda Aparecida Marcatti (Doutora)

Prof(a). Leandro Luciano Silva Ravnjak (Doutor)



Documento assinado eletronicamente por **Hormindo Pereira de Souza Junior, Professor do Magistério Superior**, em 29/02/2024, às 17:05, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Amanda Aparecida Marcatti, Usuário Externo**, em 29/02/2024, às 19:19, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Savana Diniz Gomes Melo, Professora do Magistério Superior**, em 29/02/2024, às 19:47, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Leandro Luciano Silva Ravnjak, Usuário Externo**, em 01/03/2024, às 09:12, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Antonio Jose Lopes Alves, Membro**, em 01/03/2024, às 18:29, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site https://sei.ufmg.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0, informando o código verificador **3068364** e o código CRC **AE7F5B7B**.

Para Violeta!
Mesmo não sendo flor, faz jardim!

AGRADECIMENTOS

O desfecho do ciclo da pesquisa com esta tese, chega cheio de memórias destes anos, sobretudo por ter se iniciado juntamente com o isolamento provocado pela pandemia do coronavírus, e com isso, há muito que se agradecer e lembrar, já que, também, muitas mudanças aconteceram na minha vida e no modo de relacionar com todas e todos que de alguma forma nos encontramos neste período, aos que for possível, por isso, nomeio e agradeço aqui.

Primeiramente agradeço à Violeta por tanto ter me alegrado, acalmado e acalentado em momentos tão conturbados, difíceis, solitários e exaustivos. Peço perdão pela ausência e distância e agradeço por florir tanto minha existência. Nossas “doideiras”, como você diz, foram os momentos de maior sanidade para mim. Sou o que sou, e tento ser melhor por você!

À Maria Beatriz, agradeço por ter caminhado comigo, acompanhando o começo desta tese, mesmo enquanto se empenhava na sua pesquisa. Pesquisávamos em perspectivas bem distintas, mas, ainda assim, passamos juntos. Ver de perto a sua maternidade, e compartilhar a criação de nossa filha, apresenta que a vida e o mundo podem ser diferentes e muito melhores.

À minha mãe, Francisca, e meu pai, José, que nunca mediram esforço, apoio, torcida, para que eu seguisse meus caminhos, por entenderem minhas ausências e minha distância como sendo meu processo de crescimento acadêmico, profissional e pessoal. Vocês me ensinaram tanto e seguem ensinando, mesmo que não saibam. Amo vocês!

Minhas irmãs Eliza e Luiza, agradeço por sempre terem sido fonte de inspiração, nos sorrisos e choros vocês sempre estiveram e estarão comigo. São grandes doutoras e me orgulho muito de vocês! Amo muito vocês!

Ao Alexandre, “cunha”, e aos sobrinhos Gustavo e Ana Júlia agradeço por tanta alegria no acolhimento, nas partilhas e brincadeiras, vocês são “só risos” em minha vida.

Necessário um agradecimento importante e filial à dona Irene e senhor Geraldo, todo amor, carinho, atenção e cuidado com a Violeta, especialmente, mas com Maria e comigo durante o isolamento. Ter aberto as portas da casa, receber e cuidar de nós, nos possibilitou fazer as nossas pesquisas, que naquele momento estavam ambas em desenvolvimento, e a nossa filha precisando de atenção, vocês o fizeram com tamanha dedicação que, de fato, somente avós fazem! Vocês são sempre muito amorosos e meu amor e carinho é de um filho para com os pais.

À minha família, tia Aparecida tio Francisco, tia Ângela, tio Ricardo (*in memoriam*, vítima de covid em março de 2021), Dinha, Felícia, Eloá, Daniela, Vinícius, Davi, Heitor,

Fernando, Gisele, Maria Fernanda, Mateus, Renato, Ricardinho, Leandra, Melissa, Letícia e ao Derick, a vida certamente foi melhor com vocês!

Minha outra família que também auxiliou tanto no cuidado “do meu jardim”, senhor Daniel, dona Vera, Douglas e Tainá, onde Violeta tantas vezes pulou o muro; Letícia, Sandro, Laís, Felipe e meu afilhado Eduardo, onde ela tantas vezes foi passear e recebeu amor e carinho; Ananias, Kelly, Pedro, Júlia, Livia, Marcos, Alice, Antônio, Daniela, Matheus, Heitor, Rafael, Mariana, Clara, Juninho, Jéssica, Arthur e Thiago, sempre estiveram comigo e agradeço.

À Edilaine por todo carinho, atenção, companhia e revisão técnica, seu amor mostra como é possível um mundo diferente e revolucionário, sendo “preciso ser duro, mas sem perder a ternura”. Seu amor ensina a todos que cruzam seu caminho, educa, corrige, incentiva, auxilia, abraça e acalenta. Obrigado! “...”

Ao camarada Leonardo Debossan por cada mensagem e longas ligações que tivemos, auxiliando em discussões e debates que esclareciam, ou pela conversa desinteressada que acalmava e tranquilizava em momentos de tempestade e de “correria”.

Ao camarada Marcos Calazans, por ser incentivo à compreensão da obra de Marx, modelo revolucionário e combativo ao mundo opressivo. Agradeço por ter composto a banca de qualificação e feito apontamentos que muito contribuiu com a pesquisa.

Aos amigos, que de tanto tempo viraram irmãos, Xandi e Silas, bem como suas famílias, agradeço por terem me acompanhado no processo de amadurecimento da vida, pois certamente ela é melhor com vocês.

À amiga Joyce, João e Maria Clara, sempre presentes mesmo distantes, mostram que a amizade faz morada nas pessoas.

Ao meu orientador, professor Hormindo, que desde sempre foi gentil, educado, atencioso nos seus ensinamentos, correções e indicações que foram de suma importância nesta caminhada e nas que virão, agradeço enormemente.

Agradeço aos professores Antônio José Lopes Alves, Savana Diniz Gomes de Melo, Amanda Aparecida Marcatti e Leandro Luciano Silva Ravnjak, membros titulares, bem como Rodrigo Moreno Marques e Daniel Handan Triginelli, suplentes, por aceitarem compor a banca, lendo e contribuindo com esta pesquisa a partir do diálogo e indicações.

Às companheiras e companheiros de curso, em especial Aniele, que dividiu momentos de orientação, aulas, alegrias e desespero comigo; Neusinha, por ter me dito que teria de tentar pois aquele seria o ano da minha aprovação; Carla, Aline, Luciana, Francisco, Samuel e Cristiano, por, durante as disciplinas, terem dado força, contribuído com os debates e alegrado nos momentos difíceis.

À Universidade pública, em especial Universidade Federal de Minas Gerais, por contribuir na minha formação omnilateral, bem como seus técnicos, servidores e bolsistas que sempre foram gentis e atenciosos, em suas funções, suprimindo demandas e tornando as burocracias mais fáceis.

Ao GEPMTE onde presenciei, pela primeira vez, debates com grande qualidade sobre a obra de Marx que me cativaram e incentivaram ao estudo e pesquisa deste autor.

Aos estudantes que pude trocar durante minha caminhada docente por, mutuamente, ensinarmos e aprendermos juntos e, também entendermos a educação como prática revolucionária.

Ao Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia de Minas Gerais – IFMG – em especial ao campus Sabará, pela concessão de afastamento para realização da pesquisa, produção e defesa da tese. Seus funcionários e estudantes que, de algum modo, incentivaram, contribuíram, acompanharam e facilitaram a pesquisa.

*Eu não estou interessado em nenhuma teoria,
Em nenhuma fantasia, nem no algo mais.
Nem em tinta pro meu rosto ou oba oba, ou melodia,
Para acompanhar bocejos, sonhos matinais.
Eu não estou interessado em nenhuma teoria,
Nem nessas coisas do oriente, romances astrais.
A minha alucinação é suportar o dia a dia,
E meu delírio é a experiência com coisas reais.
(BELCHIOR. Alucinação)*

RESUMO

Esta tese pretende apresentar características específicas da categoria Política e da categoria Educação na teoria social de Karl Marx, como elementos importantes na formação revolucionária do Ser Social para que possa superar a sociedade capitalista e constituir a Emancipação Humana. Karl Marx (1818-1883) é um dos pensadores mais influentes na história da teoria social. Suas ideias sobre a luta de classes, alienação, mais-valia e materialismo histórico forneceram uma base crucial para a compreensão das dinâmicas sociais, econômicas e políticas. O Ser Social, a partir do meio que ele convive, é formado (Educação) de acordo com a sociedade que o cerca e, por isso, suas relações e interações são estabelecidas dentro dos moldes desse círculo social (Política). No capitalismo, as pessoas são formadas pelos valores próprios desse sistema e, somente a partir de uma revolução social, que leve em conta as categorias Política e Educação seriam capazes de modificar as condições de vida, possibilitando a Emancipação Humana. Esse processo é que foi investigado a partir de “Sobre a questão judaica” (1843), “Crítica da filosofia do direito de Hegel” (1844), “Crítica da filosofia do direito de Hegel - Introdução” (1844), “Glosas críticas marginais ao artigo ‘O rei da Prússia e a reforma social’: de um prussiano” (1844), “Manuscritos Econômico-filosóficos” (1844) e “Crítica ao Programa de Gotha” (1875), por apresentarem discussões que tratavam das categorias que são objetos de investigação desta tese. O desenvolvimento da pesquisa sobre a obra de Marx é delineado por uma abordagem de leitura e análise imanente, crucial para compreender suas ideias sobre a vida e o mundo. Este método requer uma compreensão direta do objeto de estudo, sem influências externas, e é essencial para uma investigação fiel. O capítulo inicial enfoca dois postos-chave: a compreensão do materialismo e da objetividade, essenciais para entender o que Marx analisava, e a leitura imanente como método de pesquisa, mantendo-se fiel à obra do autor. Embora Marx não tenha deixado um método específico, sua abordagem enfatizava a apreensão da realidade concreta, sem se perder em conjecturas. A tese procura, então, aplicar a leitura imanente às obras de Marx, visando compreender e refletir sobre seu conteúdo sem desviar do que foi dito pelo autor. No capítulo 2, a pesquisa se aprofunda na ontologia do ser social presente nas obras de Marx, destacando a importância do Trabalho e sua relação com outras dimensões humanas. A escrita se aprofunda nas primeiras obras de Marx, explorando temas como Trabalho, Política, Formação Humana, Educação e Emancipação, buscando compreender a teoria social subjacente. Nos capítulos 3 e 4, a Política e a Educação são discutidas como processos de Emancipação fundamentais para a Formação Humana e para a superação das desigualdades sociais. A conclusão, no último capítulo, demarca as categorias, objeto de estudo, como categorias presentes e essenciais na perspectiva marxiana, destacando sua relação com o Trabalho e sua influência sobre outras áreas da vida do Ser Social. Assim, possibilitando a crítica à sociedade capitalista e a consequente tomada de consciência para a revolução social e a construção de uma nova sociedade alicerçada sobre fundamentos libertadores e Humanos.

Palavras-chave: Karl Marx; Teoria Social; Política; Educação; Emancipação.

ABSTRACT

This thesis intends to present specific characteristics of the Politics category and the Education category in Karl Marx's social theory, as important elements in the revolutionary formation of the Social Being so that it can overcome capitalist society and constitute Human Emancipation. Karl Marx (1818-1883) is one of the most influential thinkers in the history of social theory. His ideas about class struggle, alienation, surplus value, and historical materialism provided a crucial basis for understanding social, economic, and political dynamics. The Social Being, based on the environment in which he lives, is formed (Education) according to the society that surrounds him and, therefore, his relationships and interactions are established within the framework of this social circle (Politics). In capitalism, people are formed by the values inherent to this system and, only through a social revolution, which takes into account the categories of Politics and Education, would they be able to modify living conditions, enabling Human Emancipation. This process was investigated from "On the Jewish Question" (1843), "Critique of Hegel's Philosophy of Law" (1844), "Critique of Hegel's Philosophy of Law - Introduction" (1844), "Critical Gloss marginal to the article 'The King of Prussia and social reform': from a Prussian" (1844), "Economic-philosophical Manuscripts" (1844) and "Criticism of the Gotha Program" (1875), for presenting discussions that dealt with the categories which are the objects of investigation in this thesis. The development of research on Marx's work is outlined by an immanent reading and analysis approach, crucial to understanding his ideas about life and the world. This method requires a direct understanding of the object of study, without external influences, and is essential for a faithful investigation. The initial chapter focuses on two key points: the understanding of materialism and objectivity, essential to understanding what Marx analyzed, and immanent reading as a research method, remaining faithful to the author's work. Although Marx did not leave a specific method, his approach emphasized the apprehension of concrete reality, without getting lost in conjecture. The thesis then seeks to apply the immanent reading to Marx's works, aiming to understand and reflect on their content without deviating from what was said by the author. In chapter 2, the research delves deeper into the ontology of the social being present in Marx's works, highlighting the importance of Work and its relationship with other human dimensions. The writing delves into Marx's early works, exploring themes such as Work, Politics, Human Formation, Education and Emancipation, seeking to understand the underlying social theory. In chapters 3 and 4, Politics and Education are discussed as fundamental Emancipation processes for Human Formation and for overcoming social inequalities. The conclusion, in the last chapter, demarcates the categories, object of study, as present and essential categories in the Marxian perspective, highlighting their relationship with Work and its influence on other areas of the life of the Social Being. Thus, enabling criticism of capitalist society and the consequent awareness of the social revolution and the construction of a new society based on liberating and human foundations.

Keywords: Karl Marx; Social Theory; Policy; Education; Emancipation.

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO	13
1.1. A Pesquisa.....	14
1.2. Materialismo e Objetividade da Pesquisa	21
1.3. Leitura e Análise Imanente	39
2. O MATRIZAMENTO DE CARÁTER ONTOLÓGICO DO TRABALHO.....	51
2.1. O Trabalho e Atividade de Trabalho	51
2.2. Trabalho e Pôr Teleológico.....	56
3. SOBRE A POLÍTICA	60
3.1. Manuscritos Econômico-Filosóficos	60
3.2. Sobre a questão judaica.....	77
3.3. Crítica da filosofia do direito de Hegel, e, Crítica da filosofia do direito de Hegel – Introdução	97
3.4. Glosas críticas marginais ao artigo “O Rei da Prússia e a reforma social”: de um prussiano	114
3.5. Crítica do Programa de Gotha.....	124
4. SOBRE A EDUCAÇÃO	133
4.1. Manuscritos Econômico-Filosóficos	133
4.2. Sobre a questão judaica.....	142
4.3. Crítica da filosofia do direito de Hegel, e, Crítica da filosofia do direito de Hegel – Introdução	148
4.4. Glosas críticas marginais ao artigo “O Rei da Prússia e a reforma social”: de um prussiano	160
4.5. Crítica do Programa de Gotha.....	165
5. CONCLUSÃO	176
6. REFERÊNCIAS	180

1. INTRODUÇÃO

O presente trabalho tem seu nascedouro na questão prática imposta pela relação do trabalho socialmente exercido de professor de disciplina de sociologia, bem como da formação acadêmica e de pesquisa. Isso provocou, durante muito tempo, o entendimento que faltava um aprofundamento sobre a obra de Karl Marx.

A presente tese ganha contornos a partir da tentativa de compreensão da obra de Karl Marx, pois, ainda que seja um autor clássico, lido e relido por muitos pesquisadores de várias áreas científicas, políticas e sociais, ainda assim é, ao mesmo tempo, muito controverso e de difícil entendimento, seja pelo teor de seus escritos ou pela interpretação e reinterpretação que alguns estudiosos fizeram deles ao longo da história.

Marx oferece uma análise crítica do capitalismo, destacando suas contradições internas, injustiças e tendências à exploração. Seu trabalho ajuda a elucidar as origens, funcionamento e consequências do sistema capitalista, bem como a superação de tal sistema sócio-político-econômico. Além disso, as ideias de Marx têm inspirado uma variedade de movimentos sociais ao longo da história, incluindo o socialismo, o comunismo e outras formas de ativismo político e social. Seu trabalho continua a ser uma fonte de inspiração e debate para aqueles que buscam a mudança social por oferece uma crítica contundente das desigualdades econômicas e sociais presentes nas sociedades capitalistas. Seu trabalho destaca a importância de se abordar questões relacionadas à classe, raça, gênero e outras formas de opressão.

As análises de Karl Marx continuam a ser relevantes para entender os desafios contemporâneos, como a desigualdade crescente, a crise ambiental, o desemprego estrutural e a globalização. Seu trabalho fornece ferramentas conceituais para analisar e abordar esses problemas.

A partir deste cenário, de modo incipiente, leituras da obra marxiana se desenvolveram, porém sem muito critério, o que acabou por instigar uma busca pelos caminhos percorridos pelo próprio Marx em sua trajetória de pesquisa e teorização (prática e teoria). A saber, não por uma busca do seu método, mas por ir, ao investigar cronologicamente seus livros, tentando entender como o autor amadureceu sua apreensão da realidade e a perspectiva de análise da sociedade.

Desde o trabalho escolar em que Marx escreve sobre as dificuldades de um jovem escolher uma profissão, passando pela famosa carta que ele escreve ao seu pai, dizendo do motivo que o fazia deixar o campo do Direito de lado e se dedicar à Filosofia, sua tese doutoral, seus artigos jornalísticos e os primeiros livros, então, tais textos começaram a expor um “Marx” que muitas vezes não é apresentado de forma íntegra e honesta nos meios acadêmicos e

científicos, políticos e sociais, pois se esquecem de ver o Marx a partir daquilo que ele sempre fez e propagandeou: a luta de classes – ou seja, da realidade social que se estrutura na opressão de uma classe por outra.

O Marx lido a partir da própria obra marxiana, assim, começou a se figurar como um grande teórico da vida e do mundo, não só dizendo sobre o século XIX e sobre a universalidade, mas também possibilitando compreender categorias que reverberam até hoje e que dialogam com as questões subjetivas. Essas questões, por muito tempo, eram tidas como não sendo de seu fito, por não serem entendidas, por alguns, pois a subjetividade se forma a partir da objetividade e, esta, como sendo o objeto de investigação de Marx.

1.1. A Pesquisa

Karl Marx tem uma obra que é muito vasta, tanto de extensão, quanto de profundidade, e, por isso, não há fôlego para que se esgote em uma pesquisa de doutorado todo seu produto. Assim, essa pesquisa busca a leitura e análise das categorias Política e a categoria Educação, na teoria social dele, dentro de um período do pensamento marxiano, a saber, as obras de 1843 e 1844, somando-se à “*Crítica do programa de Gotha*”, de 1875.

O recorte por este período levou em consideração o fato desses anos marcarem um período crucial no desenvolvimento do pensamento de Marx. Ele estava profundamente envolvido em questões filosóficas e econômicas nesses anos. Suas obras de 1843 e 1844 abordam temas como alienação, trabalho, propriedade e crítica ao capitalismo, possibilitando um aprofundamento valioso sobre sua visão de mundo.

Entender o contexto histórico dessas obras é crucial para compreender as influências sobre Marx e os debates intelectuais da época. O cenário político, econômico e social da Europa do século XIX moldaram suas ideias e análises. Assim, estudar essas obras permite rastrear a evolução do pensamento de Marx ao longo do tempo. Elas estabelecem as bases para suas obras posteriores, como "O Capital", e mostram como suas ideias foram refinadas e desenvolvidas ao longo de sua vida. Muitas das questões levantadas por Marx em suas obras de 1843 e 1844 continuam relevantes nos dias de hoje. Seja discutindo a natureza do capitalismo, as injustiças sociais ou as possibilidades de mudança revolucionária, essas obras ainda oferecem conteúdos para entender o mundo atual.

O ano de 1844 é um momento decisivo no seu percurso teórico. Com efeito, é nesse ano que ele começa a lançar os fundamentos metodológicos que orientarão toda a sua obra. E não é por acaso que esse momento tem um acento marcadamente filosófico.

A maioria dos comentaristas tende a considerar isso como uma deficiência. Como se a passagem da filosofia à economia representasse um progresso no sentido do abandono da especulação em favor da ciência. Discordamos inteiramente dessa tese. Certamente, a partir de um dado momento, a problemática econômica se tornou o centro das atenções da sua investigação. Mas isso só foi possível porque suas descobertas anteriores lhe tinham permitido ver que o trabalho é o fundamento ontológico do ser social. (TONET, 2010a, p. 9-10)

O início das pesquisas de Marx é o que possibilitou a construção de toda uma teoria social capaz de observar e compreender as relações sociais, com a possibilidade concreta de tecer críticas e enxergar a revolucionária mudança que a sociedade poderia efetivar, superando a sociedade capitalista.

Além, então das obras de 1843-1844, também o recorte de investigação, considerou importante a “Crítica do programa de Gotha”, escrito em 1875, por sua grande relevância política, já que é uma das últimas obras de Marx e representa uma continuação de suas análises sobre o socialismo e o comunismo, oferecendo uma visão sobre como o autor via a transição do capitalismo para uma sociedade sem classes.

Nesta obra, Marx discute questões como a crítica da lógica do sistema de troca do trabalho por produtos, a natureza da ditadura do proletariado e a transição para a sociedade comunista. Estudar esses conceitos ajuda a esclarecer e aprofundar a compreensão do pensamento marxista e continua relevante para os debates contemporâneos sobre socialismo, comunismo e justiça social. As questões levantadas por Marx sobre a distribuição equitativa de recursos, a superação das desigualdades e a natureza da transformação social ainda são discutidas hoje.

Assim,

Poucos autores produziram tanto impacto na história quanto Karl Marx. Suas ideias revolucionaram todo o campo do conhecimento que hoje compreendemos como Ciências Humanas e Sociais, reivindicando uma filosofia que, em vez de somente interpretar o mundo, também fosse capaz de transformá-lo. (JINKINGS, 2010b, p. 10)

O impacto, então, das pesquisas de Karl Marx também surtiu efeitos na trajetória acadêmica e profissional, cativando o desenvolvimento de uma pesquisa que pudesse apresentar, de modo mais honesto, este autor.

Durante a graduação cursada em Ciências Sociais, na Universidade Federal de Juiz de Fora, no decorrer de um semestre (um e único) uma das disciplinas se dedicava aos estudos marxianos – tal e qual o mesmo espaço dedicado aos demais clássicos da Sociologia, Émile Durkheim e Max Weber – porém sem grandes aprofundamentos. Com isso, não tive grandes

avanços nos estudos sobre Marx, porém uma curiosidade se estabeleceu ali sobre o que a obra deste pensador carregava.

Naquele momento acadêmico minhas atenções se voltaram à Ciência Política, em especial a Democracia Representativa contemporânea, o que me aproximou de outros autores, me deixando afastado de Marx. Assim, mais um período se deu até que ouvisse novamente o nome de Karl Marx.

Passado algum tempo, cursei uma especialização, lato sensu, em Filosofia Moderna e Contemporânea, também pela UFJF, onde a questão do Socialismo – e não do marxismo em si – surgiu novamente. Em uma dada disciplina a discussão girou em torno dos socialistas utópicos¹. Apesar de não estar me aproximando de Marx, as discussões acerca do socialismo deixavam uma questão posta para que me voltasse à compreensão deste termo e deste debate que pouco (ou quase nada) eu tinha conhecimento.

Em paralelo a este movimento acadêmico, comecei a dar contornos à minha vida profissional como professor de Sociologia do Ensino Médio. Nesta função os autores clássicos da Sociologia acabam por aparecer, seja como formação a Sociologia, como vida e obra deles ou em alguma discussão transversal que perpassa sua obra e legado, assim, Karl Marx acaba por ser trabalhado com os estudantes algumas vezes.

No começo da atividade laboral, devido à novidade e à insegurança, principalmente seguindo alguns livros didáticos adotados pelas escolas em que lecionava, o trato dado aos autores eram muito superficiais e, (hoje vejo), até um tanto desonestos com eles. Com o passar do tempo fui vendo a necessidade de me direcionar à obra dos autores, e de extrapolar a discussão proposta nos livros didáticos, me levando à leitura (e reconhecimento) deles. Isso aconteceu com Durkheim, Weber e, também, com Marx. O movimento de preparação para a prática didática me mostrou um Karl Marx que minha formação não tinha nem arranhado o verniz. Tal fato me provocou a conhecer mais sua obra, porém, no meio do caminho fui aprovado no mestrado em Educação, na Faculdade de Educação da Universidade do Estado de Minas Gerais – FaE/UEMG, sob a orientação da professora Dra. Vera Lúcia Ferreira Alves de Brito, onde acabei por pesquisar o conceito de “Ação” em Hannah Arendt.

Na escrita da dissertação uma obra arendtiana clássica me foi de grande valia, e, ao mesmo tempo, me instigou e suscitou um olhar para a teoria marxiana: “A Condição Humana”. Nesta obra a autora diseca a condição humana diferindo o trabalho, a obra e a ação,

¹ BUBBER, Martin. O socialismo utópico. São Paulo: Perspectiva, 2007. (Debates; 31 / dirigida por J. Guinsburg).

apresentando, em cada um destes momentos, o perfil humano-social que atua sobre a existência humana.

Especificamente, ao tratar da condição do trabalho, em resumo, Arendt alega que o trabalho é o que o ser humano faz da “mão para a boca”, ou seja, é aquilo que os sujeitos fazem para continuar sua existência, sua sobrevivência. Além disso, que o trabalho é a condição mais básica da existência humana e, neste ponto, apresenta uma discordância de Marx, afirmando que, para ele, “o trabalho e o consumo são apenas dois estágios do ciclo sempre-recorrente da vida biológica. Esse ciclo precisa ser sustentado pelo consumo, e a atividade que provê os meios de consumo é o trabalho” (ARENDT, p. 122)².

Ainda que minha dissertação não versasse sobre o trabalho, nem mesmo sobre Marx, estas afirmações de Hannah Arendt ficaram decantando em minhas pesquisas e, de quando em vez, chamavam minha atenção. Neste íterim, defendi meu mestrado em junho de 2015³, porém, no decorrer do ano de 2015 fui convidado por dois amigos para participar de disciplina isolada (como ouvinte) na Faculdade de Educação da Universidade Federal de Minas Gerais – FaE/UFMG, que tratava sobre Marx, com o professor Hormindo Pereira de Souza Junior e, também, acompanhar algumas discussões e reuniões do grupo de estudo e pesquisa⁴.

Ao fazer a experiência na UFMG, com o referido professor e grupo, muitas leituras, desconhecidas e equivocadas, de Karl Marx foram se desnudando dos meus estudos passados. Tal fato me suscitou um retorno e me levou a tentar entender melhor este autor e sua obra. Segui fazendo disciplinas isoladas (como ouvinte ou, quando possível, me matriculando) o que me foi muito frutífero em apresentar a perspectiva marxiana, provocando em mim um ímpeto de buscar e aprofundar ainda mais.

Com a intenção de realizar uma pesquisa que versasse Marx e Educação, busquei me aproximar mais das discussões promovidas na FaE/UFMG e, assim, cursei com matrícula em atividades cursadas como isoladas em duas disciplinas: 1) Processos e discursos educacionais III: Educação e Socialismo, ministrada pelo Professor Dr. Antônio Júlio e; 2) Tendências do pensamento educacional, ministrada pelo professor Dr. Hormindo Pereira de Sousa Junior. Ambas experiências foram muito impulsionadoras pois, na primeira pude entender melhor a concepção da educação no campo marxista e, na segunda, me possibilitou visualizar que há um

² ARENDT, Hannah. A Condição humana. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

³ “A construção do mundo e a formação humana: o conceito de Educação em Hannah Arendt”, dissertação defendida sob a orientação da professora Dra. Vera Lúcia Ferreira Alves de Brito no Programa de Pós-graduação da Faculdade de Educação da Universidade do Estado de Minas Gerais em junho de 2015.

⁴ GEPMTE – Grupo de Estudo e Pesquisa Marx, Trabalho e Educação.

processo formativo/educativo em Marx que, na relação com o trabalho, constituem os seres sociais.

A partir, então, destes direcionamentos advindos das discussões das disciplinas cursadas, e das conversas com os professores, consegui lapidar um pouco melhor o caminho da minha pesquisa e iniciei o processo de doutoramento no PPgE da FaE/UFMG, na turma de 2020, iniciando as aulas em março. Porém, aqui, neste momento, cabe destacar algo que ninguém esperava: pandemia de COVID-19. Após duas semanas de aula o calendário da UFMG foi suspenso e ninguém sabia ao certo o que esperar e fazer.

As atividades de trabalho ficaram suspensas por um tempo, (exceto o que era considerado serviço essencial) o que nos mostrou como o emprego é algo fundamental na nossa sociedade, e, também salientou que o Trabalho é uma categoria que extrapola, demais, aquilo que, na sociedade capitalista, é feito em troca de uma remuneração.

Com isso, é interessante destacar que a categoria Trabalho são as mediações do sujeito com a natureza, o que possibilita apreender o Ser Social intervindo sobre suas dimensões inorgânica e orgânica. Esta discussão aparecerá no decorrer do texto, já que o trabalho, como categoria fundante, está em relação com a Política e a Educação como será apresentado.

Vale, nesta introdução, destacar que o texto segue uma ordem cronológica dos escritos de Marx, com o objetivo de acompanhar o desenvolvimento teórico dele, exceção feita, apenas aos “Manuscritos Econômico-filosóficos” que, tanto no capítulo “Sobre a Política”, quanto no “Sobre a Educação”, são analisados primeiro, pois, nele contêm referências específicas sobre a categoria Trabalho, o que nos auxilia a derivar a Política e a educação como categorias fundamentais para a constituição, formação e relação do Ser Social.

Nesta introdução, de imediato, um alerta: devido à importância dada a algumas passagens dos textos de Marx, há citações que foram feitas mais de uma vez, para que o leitor possa acompanhar a discussão, sem a necessidade de retomar o local da primeira referência. Além disso, devido à relevância para o desenvolvimento da investigação e a conjunção das categorias na vida do Ser Social, algumas falas expressam, ao mesmo tempo, as características do pensamento do autor na análise do Trabalho, da Política e da Educação. Não foi por falha de revisão, esquecimento ou erro que as citações se repetiram, mas foi por cuidado com a pesquisa, tanto do Marx quanto a que se desenvolveu nesta tese.

O capítulo 1, por estes motivos, apresenta duas discussões cruciais para o desenvolvimento da pesquisa: o entendimento do materialismo e da objetividade, da vida, para o entendimento do que Karl Marx estava analisando e sobre o que ele estava se debruçando – em momentos específicos, pois, ele sempre investigou a mundo real, concreto, e a luta de

classes inerente às sociedades existentes e que já existiram, visando a superação da opressão que nelas havia e que ainda há – e, depois, a leitura e análise imanente para uma aproximação do objeto, que permita o entendimento do autor, obra ou teoria, por dentro dele mesmo, mantendo a fidedignidade à pesquisa.

Karl Marx não deixa nenhum manual de como ler sua obra ou nenhuma metodologia de pesquisa que possibilitasse seguir seus passos. Dado este motivo, muitos outros autores tentaram, durante muito tempo (no transcurso da história e no decorrer de suas próprias vidas), encontrar o método marxiano de pesquisar. Não há tal método, no sentido que a ciência se desenvolveu, pensando em uma metodologia que viabilize que a pesquisa seja feita dentro de determinados padrões e rigores que, muitas vezes, só fazem sentido ao próprio interesse do pesquisador. O que existe, dentro do universo marxiano, é a apreensão da realidade a partir dela própria, resultante do desenvolvimento histórico, por isso, então, Marx faz uma análise da realidade e não se perde em infundáveis suposições do que venha a ser a vida e o mundo real.

Posteriormente a isso, a pesquisa busca apresentar a leitura e análise imanente para a partir daí se dedicar às obras do próprio Marx. Tal procedimento de pesquisa possibilitará que não se fuja do que foi dito pelo autor, além, claro, de permitir a compreensão e reflexão sobre o que foi escrito. O que vale ressaltar é que para chegar neste estágio é fundamental que se tenha lido as referências e apresentado provas de que tenha entendido. Somente superado este momento é que seria possível dialogar com o que outros disseram. Essa tese, portanto, busca o primeiro passo: entender o que Marx apreende e apresenta sobre Política e Educação.

Ao se dedicar à leitura das primeiras obras de Marx é possível apreender questões relativas ao Trabalho, à Formação Humana e ao processo de Emancipação, sendo assim, há necessidade de se aprofundar, ainda mais nas obras, para conseguir enxergar a profundidade do que o autor estava tratando. A leitura e análise imanente viabilizou a chegada a uma teoria social que tem como marcas uma ontologia (do Ser Social), bem como debruçar sobre outros temas que recebem menos atenção.

No capítulo 2, já estabelecidas as bases da pesquisa fundamenta a Ontologia do Ser Social que há nos escritos marxianos. Já cabe ressaltar aqui, que esta ontologia é de outro matrizarmento, haja vista que leva em consideração a relação social do ser, resultado do percurso histórico e material.

A categoria do Trabalho e a atividade de trabalho serão de fundamental importância para este entendimento tanto que esse capítulo se dedica a buscar como Marx funda o Ser Social em relação com suas outras dimensões enquanto ser: inorgânico e orgânico (a serem melhor

apresentadas e discutidas adiante). Trabalho se torna central para entendimento de como os seres transformaram o mundo, no percurso histórico, e com isso, se transformaram também.

O capítulo discutirá também como é, a partir do Trabalho, que todas as outras relações se estabelecem, colocando, com isso, que esta categoria é entendida por Marx como sendo a forma que o ser social manipula a sua universalidade. Em outras palavras, como a partir do trabalho o Ser se torna social por resultar em todas as demais dinâmicas da vida em conjunto como Política, Educação, e também, cultura, religião, entre outros.

A Política, no capítulo 3, será tratada nas suas duas dimensões encontradas no recorte investigado por esta pesquisa: Emancipação Política e Emancipação Humana. Dentro da teoria social de Karl Marx estes processos emancipatórios buscam estabelecer como a Formação Humana, decorrente e em inter-relação com a Educação, busca um processo de libertação dos seres sociais de tudo aquilo que mais inviabiliza suas condições de efetivar a objetividade.

Na Política há a efetivação das desigualdades e a permanente “luta de classes”, então, dentro da discussão deste capítulo se apresentará como o processo de Formação Humana fundamenta as condições de superação das desigualdades que impossibilitam o ser de sua plenitude, reduzindo-os, muitas vezes, a sujeitos que trabalham, que exploram, que são opressores.

Caberá ainda neste capítulo aprofundar, também, em como o Trabalho é base para o terreno da Política e como essa se estabelece como a vida social dos seres humanos e sedimenta o caminho para uma relação de liberdade dos sujeitos enquanto universalidade.

Em decorrência do que estará sendo discutido, o capítulo 4 demarca a Educação como uma categoria presente na perspectiva marxiana, ainda que não seja explicitada em nenhum texto próprio sobre. O que será demarcado é que, é evidente o trato que Marx dá, em sua teoria social, à esta categoria, sobretudo em decorrência do trabalho e nas implicações que ela, Educação, tem sobre as demais categorias.

A Educação não pode ser confundida com o sistema escolar e, por este motivo, o capítulo também fará a apreciação desta ressalva para que não se incorra no equívoco de atribuir à somente um de seus espaços e aspectos toda a categorização da Educação. O processo educacional transcende à escola e escolarização, perpassando por todo o processo de relação que os seres têm, assim, podendo ser percebido a todo e qualquer tempo e espaço.

Da mesma forma que o Trabalho não é emprego, Educação não é escola, e, também por isso, tais categorias se relacionam e implicam sobre a vida social dos seres, de modo a não estarem restritos a um único aspecto – ou recorte – da existência e sobrevivência. Como a Educação implica na categoria da Política.

A conclusão apresenta a síntese do que foi apreendido das obras de referência de Karl Marx, apresentando como a Política e a Educação compõem a teoria social do autor e, também, estas categorias como sendo fundamentais no processo de Emancipação Humana, na superação da sociedade capitalista.

1.2. Materialismo e Objetividade da Pesquisa

O desenvolvimento dessa pesquisa se deu a partir da necessidade de aprofundamento na apreensão da teoria de Karl Marx, em específico, em sua teoria social, partindo da configuração que a sociedade moderna se estabeleceu, resultando na estrutura da sociedade capitalista que se vivencia atualmente. Assim, para conhecer, a pesquisa se volta à própria obra do autor para investigar, já que “o saber não é o primeiro momento, mas a apreensão mesma das coisas, a efetivação da assimilação dos objetos conhecidos, bem como a dilucidação das características distintivas principais do ente ativo que executa o ato cognitivo” (CHASIN, 2017, p. 15).

Porém, antes de se dedicar a uma análise das obras de Marx, objeto desse trabalho, algumas questões precisarão ser analisadas a fim de dirimir qualquer mal-entendido, sendo que o mais importante, nesta introdução talvez, seja a questão de uma “metodologia” – o uso das aspas, aqui, se faz como forma de chamar a atenção para o fato de que não haverá uma seção própria e exclusiva onde se traçará o caminho que a pesquisa irá percorrer para se chegar a um resultado.

Em Karl Marx não se encontra uma metodologia e, com isso, alguns autores se debruçaram sobre sua obra para mostrar o que ele via como “produção do conhecimento”, assim, por exemplo, Antônio José Lopes Alves diz que “sendo um tanto ousado, e arriscado, poderíamos dizer mesmo que em Marx não há a operação de um método, de um conjunto de procedimentos que conformem a subjetividade científica qualificando-a ao conhecimento verdadeiro” (ALVES, 2015, p. 35). Assim, se apresenta a compreensão que não seria “o” método que construiria o conhecimento, a verdade ou o mundo e a vida, pois isso leva em conta as especificidades do objeto e das condições de observação dele.

Para tanto, se seguirá o caminho de alguns autores que discutiram a questão do “método” em Karl Marx, a fim de que se estabeleça um entendimento do que se trata e de como se trata a obra do autor alemão. Pretende-se, com isso, que ao cabo deste trabalho se consiga vislumbrar que é a própria realidade que determina o mundo e a vida e não as construções metafísicas, ou racionais, que se têm do mundo e da vida que constrói a realidade, como o próprio Marx diz:

Meu método dialético, em seus fundamentos, não é apenas diferente do método hegeliano, mas exatamente seu oposto. Para Hegel, o processo de pensamento, que ele, sob o nome de Ideia, chega mesmo a transformar num sujeito autônomo, é o demiurgo do processo efetivo, o qual constitui apenas a manifestação externa do primeiro. Para mim, ao contrário, o ideal não é mais do que o material, transposto e traduzido na cabeça do homem. (MARX, 2013b, p. 90)

Com isso, assim, Marx demarca o distanciamento dos idealistas e racionalistas, mesmo do empirismo positivista, bem como apresenta que aquilo que ele pesquisa é nada mais que a realidade, a objetividade, o mundo e a vida como são, e não como se pensa que é. Ele critica a “fuga” que algumas tradições científicas tiveram de sair do pensamento e da ideia para o mundo, desconsiderando que o mundo já é, e, por isso, alguns autores também auxiliaram nesta tarefa de entender o que vem a ser a “metodologia marxiana” – ou a não existência de uma.

José Chasin é um autor de uma importância significativa quanto aos estudos marxianos, que também já havia apontado para esta “questão do método” em Marx faz uma provocação ao dizer que “conferida a natureza ontológica do pensamento marxiano⁵, é fértil principiar esta parte derradeira por uma honesta provocação: a rigor, não há uma *questão de método* no pensamento marxiano” (2017, p 89 – grifos do autor), de tal modo Chasin demarca um grande equívoco daqueles autores que esmiúçam a obra de Marx tentando – a partir de uma inversão a lógica, onde o pensamento precede a realidade – encontrar passagens em que o autor referência demarcaria uma metodologia de se fazer sua pesquisa. Assim, José Chasin segue afirmando que “se por método se entende uma arrumação operativa, a priori, da subjetividade, consubstanciada por um conjunto normativo de procedimentos, ditos científicos, com os quais o investigador deve levar a cabo seu trabalho, então, não há método em Marx” (CHASIN, 2017, p. 89).

Chasin alerta, como já mencionado, aos que “mergulham” nos escritos de Karl Marx em busca de uma metodologia – tentativa de encaixar o pensamento de Marx em uma racionalidade que centraliza a epistemologia na produção e reprodução de conhecimento da ciência moderna – que vise sanar a questão do seu método e do problema do conhecimento, ele vai dizer que:

Ao contrário, é um clarão que alerta para a peculiaridade do tratamento marxiano desses temas, de modo que a *ausência* de equacionamento convencional do assunto é apenas o sinal negativo da completa reconversão e resolução positivas que a matéria encontra na reflexão marxiana, ainda que só tratada ocasional e esparsamente, tanto que à mesma não foi reservado um único texto exclusivo e sistemático que delineasse os contornos de sua fisionomia. (CHASIN, 2017, p. 90 – grifos do autor)

⁵ A questão do Estatuto Ontológico da obra de Karl Marx será observada mais adiante no decorrer da presente pesquisa.

Isso se estabelece por se buscar em Marx o “puramente” epistemológico. Acontece que nele se encontra uma outra epistemologia que não está amalgamada na subjetividade. Como ele próprio propõe que a ideia seja buscada na própria realidade, ou seja, não buscar as respostas no pensamento e depois fazer com que a realidade seja forçada a encaixar na ideia. A epistemologia que existe em Marx está atrelada à realidade – a uma ontologia do Ser Social – pois, não é esta epistemologia que cria, comanda, dá validade ou ratifica a existência.

A esse atrelamento à realidade, José Chasin diz que “Marx apenas deu início – com inflexão decisiva e emblemática, é verdade – à composição de sua plataforma científica. Por certo, definiu a tarefa do sujeito e assinalou o *locus* da verdade” (2017, p. 90), e, sendo assim, o sujeito se torna aquele que, vivendo a relação com a realidade, pode apreender a vida e o mundo e, a partir disso, encontrar a verdade no mundo, afastando a possibilidade do pensamento especulativo como detentor da verdade.

O que Chasin mostra é que “o *ser*, em sua multiplicidade, é objetividade, relação e padecimento” (2017, p. 92 – grifos do autor) e, com isso, este ser não determina a realidade, a verdade, já que ele é também fruto na relação dessa realidade, podendo, a partir disso, apreender a realidade e a verdade a partir da sua relação com o mundo e consigo.

O destaque enérgico deve recair, pois sobre a determinação de que objetividade e subjetividade *humanas* são produtos da autoconstitutividade do homem, a partir e pela *superação* de sua naturalidade. O homem e o seu mundo são produções de seu gênero – a interatividade universal e mutante dos indivíduos em processualidade infinita, que tem por protoforma o *trabalho*, a atividade especificamente humana, porque consciente e voltada a um fim. (CHASIN, 2017, p. 92 – grifos do autor)

Ora, reforça-se, assim, a dinâmica que não há um método em Marx que possibilite antever os resultados da sua investigação, já que é a própria relação do ser humano consigo e com o mundo que possibilita o conhecimento e o entendimento de si e daquilo que o rodeia. É o ser humano que produz a si e o mundo, a partir do Trabalho, e, também com isso, o conhecimento.

Chasin destaca que nesta “resolução metodológica”⁶ há a superação, por Karl Marx, dos limites do pensamento de Feuerbach quanto ao que este admitia na relação do sujeito com o objeto. Chasin vai resgatar em “A Ideologia Alemã” alguns pontos que vão apresentar como Marx supera a reflexão de Ludwig Feuerbach acerca da relação do sujeito com o objeto:

Assim, na recaracterização de sujeito e objeto afluíram e foram combatidos os graves limites do pensamento de Feuerbach: contribuíra para a crítica da especulação e

⁶ Este é o título do capítulo no livro de José Chasin.

promovera a inflexão ontológica rumo à concepção da *objetividade do ser*, sustentando a tese de que “o ser é uno com a coisa que é”, mas fora incapaz de ultrapassar a pressuposição de “um indivíduo humano abstrato, *isolado*”, que tem por essência “uma abstração inerente ao indivíduo singular”, a qual “só pode ser apreendida como ‘gênero’, como generalidade interna, muda, que une muitos indivíduos de *modo natural*”, isto é, fora incapaz de compreender a efetiva *essência humana* como objetividade social, pois a mesma, “em sua realidade, é o conjunto das relações sociais”. Incapacidade essa que estrangula o conjunto de sua reflexão e que decorre, apesar de sua aspiração por objetos sensíveis e clara insatisfação com o pensamento abstrato, de que “não apreende a própria atividade humana como atividade *objetiva* [*gegenständliche Tätigkeit*], assim como “não compreende o sensível [*die Sinnlichkeit*] como atividade *prática*, humano-sensível. Em suma, não descobrira, justamente, o que constitui o grande mérito e o salto marxiano para além dos indicativos feuerbachianos, a precisa identificação ontológica da objetividade social – posta e integrada pelo complexo categorial que reúne sujeito e objeto sobre o denominador comum da atividade sensível. (CHASIN, 2017, p. 95 – grifos do autor)

Marx reconhece que em Feuerbach tem-se uma grande contribuição na superação da filosofia de Hegel, porém não há uma ruptura do que ele chamou de velho materialismo, assim, Chasin apresenta a dinâmica de que

O velho materialismo não é meramente questionado em relação a seus procedimentos científicos, à trama de suas operações cognitivas, ou cobrado por suas insuficiências ou mazelas epistêmicas. A crítica tem outra direção e natureza distinta, que é a denúncia de uma grave lacuna ontológica: o materialismo antigo ignora por completo a qualidade da objetividade social, isto é, sua *energeia*, sua atualização pela *atividade sensível dos homens* ou, simplesmente, desconhece sua *forma subjetiva*. Para esse materialismo a realidade é apenas exterioridade, multiverso contraposto ao sujeito, que este pode mentalizar, não havendo qualquer outro vínculo entre objetividade e subjetividade, que restam oclusas e imobilizadas no isolamento de suas distintas esferas. (CHASIN, 2017, p. 97 – grifos do autor)

No texto de José Chasin, é possível, também, encontrar a relação existente entre o objetivo e subjetivo, ou, em outros termos, entre o mundo e conhecimento, já que “a transitividade, pois, confirma a lógica intrínseca aos objetos, ao mesmo tempo em que põe em evidência outra dimensão da forma subjetiva enquanto momento ideal da atividade sensível – o saber” (CHASIN, 2017, p. 100). A partir da matéria, do mundo, o homem, ao transformá-la, transforma também a si já que ele alcança a sabedoria, o conhecimento, sendo esta, talvez, a única marca de “metodologia” encontrada na perspectiva de Marx.

Chasin reforça que “tão logo emergiu com a Crítica’ de 1843, o pensamento marxiano considerou, universalmente, que autonomizar a razão ou consciência e seus produtos é operar sua transmutação em ‘substância mística’” (2017, p. 110), é idealismo, além de ser religioso por “cobrar” uma crença de que o objeto é aquilo que o pensamento disse que ele o é, sem apreender o que de fato ele o é.

Nos escritos de Karl Marx, Chasin aponta que o mundo passa a ser interpretado pela ontologia do ser social, logo, pela relação entre o sujeito e o objeto, sendo que ambos se afetam e se alteram mutuamente, e, a partir disso é que há possibilidade de um processo de abstração do objeto e do conhecimento, assim, é a partir da materialidade do mundo que se pode conhecer, para, posteriormente a isso, dizer sobre, e não a razão ser capaz de, por único exercício de si mesma, chegar a conhecer algo.

Ocorre, portanto, no tratamento marxiano da questão do saber, um deslocamento corretivo, que vai na rarefação das formas gnosiológicas de abordagem para a encorpada analítica da determinação social do pensamento e da entificação do objeto, ou seja, o problema é transmutado em circunscrição peculiar no universo de investigação concreta do complexo humano-societário global, delimitada e operacionalizada sobre os esteios da nova ontologia histórico-imanente constituída em fundamento. (CHASIN, 2017, p. 121)

O objeto (o mundo, a natureza) já “é”, ele não passa a “ser” somente depois que a razão e o pensamento agem sobre ele e o “faz” ou “constrói” dizendo o que e como ele é, com isso, o sujeito, na relação e na abstração pode ter uma “conexão íntima” da coisa em exame.

Jesus Ranieri é outro autor que tem considerações importantes sobre a “questão do método” na obra de Karl Marx e em “*Notas a Respeito da Concepção Marxiana de Método Presente nos Grundrisse*”⁷. Ele vai destacar alguns pontos que são importantes nesta nossa discussão, e, assim, o primeiro que ele nos apresenta é de que

Mais que a decorrência de um construto proveniente da organização da verdade valendo-se dos atributos do sujeito, é preciso que o objeto se ponha e se mostre enquanto desenvolvimento, autoconstituição e, somente a partir daí, elemento passível de desvendamento. (RANIERI, 1998, p. 152)

Mais uma vez, torna-se evidente na obra de Marx a ausência de uma aceitação de que o mundo seja moldado apenas pelas percepções individuais ou crenças dos sujeitos. Pelo contrário, sua visão sugere que os objetos têm uma existência própria e que só ao se manifestarem como são verdadeiramente é que podem ser compreendidos, desvelados e discutidos.

Ranieri, então, reforça a dinâmica que não há a prevalência da razão e do pensamento sobre o mundo e as coisas, sobre a materialidade do objeto que, independente do sujeito, já existe. O autor acrescenta a isto que “o próprio percurso do objeto é que coloca a questão do

⁷ Ainda que o texto de Jesus Ranieri seja de uma obra que não compõe o objeto desta tese, o que ele aborda neste artigo contribui fortemente para o entendimento e desenvolvimento da mesma.

conhecimento parelha com o desenvolvimento do ser [...] – o método sendo o próprio fluir do conteúdo” (RANIERI, 1998, p. 153), ora, não há, então, um método que possa antecipar a pesquisa e o resultado do conhecimento, já que é na dinâmica do desenvolver do conteúdo que possibilita o saber e conhecer por quem observa, analisa e estuda tal objeto.

O que Jesus Ranieri está destacando é que o objeto tem de ser “captado e apropriado” a partir de suas “determinações particulares”, de acordo com o próprio Karl Marx, para que se conheça. Não há como, sem tratar o objeto nas suas particularidades, pensar e refletir sobre ele, de modo abstrato, no “campo das ideias”, e acreditar que, com isso se pôde conhecê-lo.

A compreensão do objeto só tem lugar se o concreto sintético for resultante metódico dos elementos abstratos que conformam a sua gênese. Em outras palavras, se o método for tomado como o próprio fluxo das abstrações que vão tornando objetiva a síntese final. (RANIERI, 1998, p. 156)

O método tem de fazer parte do próprio processo, então, pois, do contrário ele se torna apenas uma etapa ideal que não possibilita o conhecimento do objeto de fato, e sim, apenas, uma figuração mental daquilo que deveria ser observado, sem alcançar uma síntese final, sendo apenas uma especulação.

A realidade, em Marx e sua obra, determina que o “método” leve em conta a sua contradição, já que se coloca na relação do sujeito com o objeto, não considerando o simples movimento lógico (ou da lógica) que sobrepõe a razão e a vê como a realidade – ou a “auto manifestação da razão” com em Hegel. A contradição do real é, de fato, o objeto, sendo o que já é, em relação com o sujeito, que se forma e é formado nesta interação – ou, em outras palavras, que ainda serão melhor analisadas no decorrer desta pesquisa, na relação de Trabalho entre o sujeito e o objeto.

Ranieri vai dizer, também que

O método em Marx possui, então, dois elementos centrais que o conformam. Em primeiro lugar, tem o teor da exposição propriamente dita, pois revela o capital como pretensão histórica de domínio sobre o conjunto do elemento social, principalmente o trabalho. Em segundo, a dialética tem o teor da crítica, uma vez que demonstra que aquela correspondência entre o conceito e realidade não se põe, em virtude do caráter de contradição que move a lógica da reprodução e valorização do capital. (RANIERI, 1998, p. 167)

Destaca-se aqui, assim, a “exposição” e a “dialética” como elementos centrais onde, por um lado é necessário a apreensão do objeto e, conseqüentemente, sua exposição, onde, por outro lado, se tem a relação dialética daquilo que foi apreendido com a realidade, ou seja, do que se abstraiu – se conheceu/aprendeu – da constituição do objeto. “Parte-se do concreto na sua

imediatez e retorna-se, por meio das abstrações, ao concreto mesmo, enriquecendo-o com os elementos que compuseram a sua trajetória sintética” (RANIERI, 1998, p. 169).

Antônio José Lopes Alves ao analisar o “Marx: Estatuto Ontológico e Questão Metodológica”, de José Chasin⁸, também apresenta contribuições à discussão do campo do método nas obras marxianas e, em sua análise, mostra que “recolocando a discussão acerca do método em seu verdadeiro nicho, como determinada e não determinante, Chasin assevera a centralidade da questão da delimitação precisa da *coisa* faceada” (ALVES, 2008, p. 65 – grifos do autor), com isso reforça-se o que é central, importante, na pesquisa é o que é pesquisado e não o caminho, previamente, estabelecido.

Alves aponta que haveria em Marx uma tese de um “antimétodo”, se considerarmos “método” como a ciência moderna se tipifica e se alicerça, já que o método não seria, reforça-se, o determinante na ciência, mas sim determinado: pela relação do sujeito com o objeto a partir da materialidade, das categorias enquanto forma de ser, de “estar-aí”. Alves vai dizer que “segundo Chasin, o que põe em movimento a crítica marxiana, desde meados de 1843, é a oposição resoluta ao padrão especulativo, no empenho de alcançar a determinação precisa da *lógica da coisa*, da forma de ser particular a cada ente ou processo” (2008, p. 66 – grifos do autor).

No interior do *modus* reflexivo marxiano a questão do saber, enquanto determinação de maneiras de abordagem e tratamento dos objetos, não obstante sua importância, não se põe como lugar central e determinativo. Ao revés, o centro do exame é aqui ocupado pela concreta dilucidação e exposição dos nexos efetivos da coisa, ao menos dos mais decisivos, e da articulação havida entre estes. É somente a partir do cumprimento desta etapa, na qual já se aborda o material, que se pode discutir de modo adequado o problema do método. (ALVES, 2008, p. 67 – grifos do autor)

Novamente, é a essência da relação do sujeito e objeto que se encontra em posição central no pensamento e obra de Marx, e não a forma que irá se tratar o objeto que determinará o que ele é. Além disso, Alves apresenta:

No interior daquela *unidade de saber* que caracteriza o padrão de cientificidade de Marx, o próprio *método* aparece não como chave fundante da possibilidade do conhecimento, mas como exercício, sempre particular, do próprio conhecer. O *método marxiano* se revela, então, como enfrentamento cognitivo do real pelo indivíduo dotado de forças sociais de apropriação do mundo sem a interposição de qualquer critério ou instrumento ideal, prévio, que o organiza para a tarefa em tela. A não-certeza inicial como ponto de partida da obtenção da certeza e do elucidamento do real em suas conexões íntimas. (ALVES, 2008, p. 69-70 – grifos do autor)

⁸ Artigo “J. Chasin e a descoberta do estatuto ontológico da obra de Marx” de Antônio José Lopes Alves, 2008.

Com isso, àqueles que buscam o método em Marx podem, muitas vezes, encontrar o termo “método” em seus escritos, porém ele não carrega de nenhuma forma as características que a “metodologia” utilizada pela ciência adota. Este método encontrado em Marx, então, é a direta relação entre o sujeito e o objeto, em que o primeiro, resultado do processo histórico-social que o constituiu, a partir da relação com o mundo, pende ao conhecimento do segundo. De outra forma, aquilo que se trata como método de/em Marx é o movimento que o sujeito tem com o objeto em que seu pensamento tende à realidade, ao passo que o objeto da realidade também tende à subjetividade/pensamento/raciocínio do sujeito.

Retomando uma passagem do prefácio da edição francesa de *O capital*, em que se lê: “*Não há estrada principal para a ciência, e apenas aqueles que não temem a fadiga de galgar suas escarpas abruptas é que têm a chance de chegar a seus cimos luminosos*”, Chasin indica a *dificuldade* como elemento constante e ineliminável do processo de escavação do real, seguindo a advertência marxiana de que não existe um caminho pré-configurado na trilha da verdade, não sendo possível a suposição nem a busca de uma chave que abra todas as portas, facultando-nos a apreensão segura e infalível do objeto. (ALVES, 2008, p. 71 – grifos do autor)

Antônio José Lopes Alves reforça que “não há método que garanta a completa e imediata acessibilidade aos nexos essenciais das coisas” (ALVES, 2008, p. 71), sobretudo, porque, as coisas e o mundo se apresentam como são e não como o pensamento do sujeito gostaria que fossem, ou como sua imaginação pode fantasiar e prefigurar. A superação disso é a dificuldade que se tem em entender o que foi a pesquisa marxiana, sobretudo por não conseguir se encaixar dentro dos “padrões” da ciência racionalista em que a razão, “dentro da cabeça”, se resolveria todos os problemas do mundo e da vida, porém, a ciência marxiana não tem condições de seguir por esta via.

Assim,

Tornam-se patentes todas as consequências da afirmação de que não há em Marx, a rigor, uma *questão de método*, ou seja, a recuperação do rumo tracejado na apreensão da lógica das coisas, enquanto caminho do cérebro, é apenas de cunho descritivo, jamais pode pretender à prescrição metódica. (ALVES, 2008, p. 71 – grifos do autor)

O cérebro, assim, não tem como pensar no que o mundo e as coisas são. O que a ele se delimita é a possibilidade de apreender o mundo e as coisas e, a partir disso, descrever aquilo que se relacionou, aquilo que captou, e, com isso, o que se conheceu e aprendeu.

A descoberta chasiniana, mais que trazer à tona alguns dos elementos essenciais da construção teórica marxiana, põe na ordem do dia a *objetividade do mundo* como princípio fundante da inteligência. Posição teórico-prática que se coloca

imediatamente no terreno de luta ideológica, porquanto se a enuncia na contramão das linhas dominantes na academia, com vigor especial nas ciências humanas. Nada mais desagradável em tempos nos quais vige a triste ilusão de uma subjetividade tida como onipotente, que em sua aparente pluripotência cria *mundos*, que a reafirmação do primado do efetivo. Não no sentido da destituição do sujeito, mas no da revelação do sujeito como algo mais que *subjetividade*. O sujeito é ele mesmo um objeto rela, concreto social, dotado de aspectos e propriedades que podem ou não incrementar-se, podem ou não, dependendo das determinações histórico-sociais, tornarem-se capacidades operativas criativas. A escavação da obra marxiana, com o achado de seu *estatuto ontológico*, de seu caráter e conteúdo de ser, estimula e exige, simultaneamente, uma reconfiguração das formas pelas quais se entende o *sujeito* e o *mundo* humanos. (ALVES, 2008, p. 72 – grifos do autor)

Esta citação elucida bem aquilo que se tenta destacar neste ponto da pesquisa: é a objetividade do mundo que determina o que e como a pesquisa tem condições de acontecer. Não o contrário. Não é a subjetividade, apesar de se colocar como grande força motora da vida e do mundo, que se coloca sobre a efetividade. O sujeito, bem como o mundo que vive e se relaciona, é real e, como tal, é a partir da materialidade de sua relação com o mundo que se possibilita o transformar e o conhecer.

Alguns anos depois deste artigo que tratava diretamente da obra José Chasin em relação à questão do método em Karl Marx, Antônio José Lopes Alves volta a se dedicar a discutir a questão do método marxiano em seu artigo “A Crítica Marxiana da Questão do Método”, ainda que, como o próprio autor diz, seguindo “inspiração chasiniana” de se retornar à Marx. Neste artigo se busca a perspectiva de Karl Marx quanto ao “método”. Assim, então, ao se pensar na “questão do método marxiano”,

O resultado a que se chegou, e ao qual se subsume necessariamente a específica temática do método, é de o talhe teórico da cientificidade da economia política a configura como uma intelecção cujo o marco principal é determinar e explicitar a *differentia specifica* dos processos sociais em sua objetividade própria. Deste modo, o caminho do conhecimento depende do feito eminentemente particular e finito da processualidade societária em exame, seja num sentido histórico, seja num sentido ontológico. Em outros termos, a solução do conhecer está necessariamente subsumida pelas determinações que conformam e delimitam os complexos sintéticos categoriais que perfazem o objeto tomado. (ALVES, 2015, p. 32)

Logo, o caminho do conhecimento fica circunscrito ao modo vivido pela sociedade que viabiliza o investigar e conhecer, seja devido às transições históricas, e tudo o que se “descobriu” até aquele ponto, seja uma limitação ontológica, do que os seres humanos se reconheceram de si e se “desenvolveram” que possibilita interagir com o mundo e a vida de determinada maneira.

Alves, mais uma vez, reforça “não haver no pensamento de Marx uma delimitação unívoca e definida em termos assertóricos acerca ‘do’ método adequado” (2015, p. 32), porém,

com isso, não quer dizer que não haja um caminho, sempre se percorre algum, todavia ele não é colocado de modo estanque para, a partir dele e somente daquela forma, se chegar e alcançar os resultados que já seriam previamente “esperados”.

É possível encontrar [...] a indicação de determinado *Weg*, demasiado geral, no qual o conhecimento mesmo desenha porquanto se proceda, sem a caução da suposição de autonomia transcendental da razão nem a de uma figuração espiritual objetiva considerada princípio do mundo. O caminho é por isso *um dado roteiro*, sujeito aos percalços, às idas e vindas, às dificuldades próprias da lida com a objetividade do concreto que necessariamente transcende, num sentido físico e efetivo, o sujeito real que dele se aproxima e entabula a conhecê-lo. (ALVES, 2015, p. 32-33 – grifos do autor)

Neste texto, Antônio José Lopes Alves, ainda traz um destaque acerca do pensamento de Karl Marx não seguir, pelo contrário, a tradição racionalista e romper com a tradição hegeliana, a que muitos fazem correspondência, assim, “não apenas o método marxiano não é um derivado da dialética de Hegel – ou de qualquer outra –, mas que a própria questão de método perde o sentido em Marx, se posta nos termos tradicionais desde Descartes ou Kant” (ALVES, 2015, p. 35), isso porque no pensamento e obra marxiano não se encontra estipulado um “método”, donde se resultaria em um pensamento verdadeiro, como também frisa Alves.

Em Marx a razão, subjetividade, não é o primado da pesquisa, do conhecimento e da verdade. Não é no campo racional que os problemas da vida e do mundo são contemplados e “resolvidos”, pelo contrário, é no próprio mundo que se funda a possibilidade de se investigar e se dar a conhecer, na relação do sujeito com o objeto. A “razão”, no limite, é o *locus* da apreensão daquilo que se relaciona e, posteriormente, se subjetiva, no entanto sem a possibilidade de “verdade” – absoluta – como no campo do racionalismo e do idealismo, já que se entende os limites do sujeito, e do mundo, neste processo.

Haveria no pensamento marxiano uma prioridade na ordem do ser do mundo efetivo em relação às formas da consciência e identidade. Não há um princípio racional que explique o mundo e se realize por meio da história, ao revés, há a história efetiva da produção humana de mundo, atravessada por toda sorte de contradições e tensões. Como padrão de reflexão que apreende e reproduz a trama do real, os fundamentos do pensamento marxiano não podem se articular num sistema ou esquematismo, mas num conjunto de evidências e proposições gerais, obtidas pela própria pesquisa do mundo. (ALVES, 2015, p. 36)

A história da produção humana apresenta tudo aquilo que o ser humano já conseguiu apreender do mundo e da vida, pois nela se evidencia, inclusive, as contradições e os limites do caminho que os humanos trilharam, seja no conhecimento desenvolvido e adquirido, seja no

modo de vida e de viver. É na efetividade da história, incluindo as contradições que advém disso, que há a possibilidade, concreta e real, dos seres humanos se relacionarem com o mundo que os cercam e, assim, apreendê-lo, tendo como aquilo que foge disto como mera especulação, imaginação, delírio ou invencionices.

Com algumas considerações postas acerca do “método”, vale atentar que nem a contradição, nem a dialética, são metodologias marxianas, mas são qualidades de apreensões da própria realidade como Alves, novamente, apresenta em “A Crítica Marxiana da questão do método”, ao dizer que:

Em Marx, a contradição não é um postulado metodológico *a priori*, nem é regra de procedimento (tratar o mundo pela “ótica” da contradição), mas é a característica da síntese efetiva que preside a existência concreta de dados produtos humanos numa sociabilidade atravessada por um tipo específico de determinações. Assim sendo, em havendo algo de “dialético” na obra marxiana, não é seu método, mas a própria coisa, objeto de estudo. Não se trata aqui da operação, mediante a qual um determinado conteúdo seja conformado no ato de sua abordagem por uma teoria geral ou lógica da contradição de qualquer espécie. Muito ao contrário, trata-se da investigação do objeto, que parte de sua forma de existir a mais imediata, como se apresenta efetivamente, seu *Dasein*, para, a partir daí, descortinar por meio da análise de suas determinações a sua forma essencial, a qual é contraditória. (ALVES, 2015, p. 37-38)

O mundo é inerentemente dialético e contraditório, uma vez que, na análise do observador, não há uma identidade perfeita entre o ser e o objeto; eles já são intrinsecamente contraditórios e dialéticos. É crucial destacar que "a contradição se manifesta como o cerne da forma de ser das coisas como mercadoria, não apenas por serem produtos do trabalho humano" (ALVES, 2015, p. 38). Portanto, não é o ser humano que origina essa contradição, pois ela surge e subsiste na relação entre o sujeito e o objeto. Marx sugere que essa contradição é fundamental para a formação do ser humano e para suas interações. Além disso, essa perspectiva representa uma ruptura com o pensamento de Hegel, que postulava uma identidade entre o ser/realidade e a ideia

Em Marx, entretanto, como já dito algumas vezes e, ainda, será repetido outras tantas neste trabalho (bem como nos trabalhos que já trataram do “método” em Marx e nos que trabalharão com esta temática) o momento do ideal é uma transposição da matéria para o pensamento, assim, dentro da “perspectiva metodológica”, “a natureza da teoria é *tradução* da coisa enquanto efetivamente existente para a forma do pensamento” (ALVES, 2015, p. 39 – grifos do autor). Ora, isso não pode se enquadrar como metodologia, no sentido *stricto*, pois, diz de uma relação específica, de um momento específico, de um ser específico, não sendo possível garantir de que o pensamento, a partir do mundo e da vida, será o mesmo para todas e demais relações, momentos e seres. Com isso, Antônio Alves diz:

Não se trata de uma inversão de cunho metodológico ou lógico, mas remete à ordem de determinação dos entes como tais. Ao invés de assentar as categorias “na cabeça”, isto é, na racionalidade pura da substância ideal, deve-se assentá-las na efetividade do mundo. Da razão como postulado à forma de ser como descoberta, eis a rota do distanciamento entre Marx e a especulação hegeliana, e permite o descortino tanto dos méritos do “grande pensador” quanto das mazelas que pervertem as conquistas teóricas. (ALVES, 2015, p. 39-40)

Em Marx, logo, se tem a “descoberta” da forma de ser, esta como determinação do mundo e da vida, sendo a partir dela que se dá a possibilidade de se relacionar e de se pensar sobre aquilo que o é. Diferentemente de Hegel e de toda a tradição anterior, na qual se tem um postulado da razão, em que a ideia, o pensamento, resolvem todas as questões e problemas do mundo e da vida, ainda que nem tenha se relacionado com o mundo e com a vida.

Como já ficou evidente, não há uma metodologia em Marx, pode-se dizer que ele “nunca parte de conceitos, mas da coisa tal qual ela se apresenta, para, através da sua análise, da investigação da série de suas determinações, das mais aparentes às mais essenciais, alcançar um conjunto de categorias simples que conformem a ‘lógica’ da coisa estudada” (ALVES, 2015, p. 42), isso vem corroborar com a dinâmica de não existência – ou até mesmo prevalência – de uma metodologia que seja universal e, além disso, o destaque de que o que pode-se ver, na obra e pensamento de Marx, um “roteiro de percurso” do que foi realizado.

Como nem todos os caminhos não nos levam a todos os lugares, sendo o roteiro definido pelo objeto, o conhecimento, ao menos em seus inícios, não possui um mapa detalhado de antemão. Resta-nos o parâmetro oferecido pela própria coisa, não havendo uma fundação *a priori* que decida a questão do saber anteriormente ao próprio saber. Portanto, todo movimento de conhecimento é uma caminhada pelas escarpas tortuosas do objeto enfrentado. Marx assim se acha aqui em franca oposição a toda tradição filosófica anterior. Para essa, a posse de *um* método seria a garantia de verdade na ciência. Em consequência, o momento de prefiguração da subjetividade do pesquisador seria o momento central de constituição do saber, e o objeto, um produto do modo de concebê-lo. (ALVES, 2015, p. 44 – grifos do autor)

Ora, o que já se pode ter como “determinado” no modo de pesquisa de Marx é que a ciência caminha por caminho oposto, em que o mundo e a vida é que apresentam o meio de se investigar e se conhecê-los, sem que haja sobre si elucubrações advindas da subjetividade de quem observa. Aquilo que passa a habitar o pensamento do pesquisador, do cientista, só se “idealiza” no momento posterior à sua observação cuidadosa e pormenorizada já que é a própria coisa que se torna “objeto da atividade científica”.

Na segunda parte do artigo, “A Crítica Marxiana da Questão do Método”, Antônio José Lopes Alves destaca “A Crítica do Método” e ele levanta a reflexão de que, na pesquisa – no

desenvolvimento da ciência – o principal não é saber a melhor maneira de se aproximar do objeto a ser investigado, e, com isso, qual seria o melhor método para se pesquisar, mas que, aquilo que é urgente, seria saber do que é que se aproxima, o que é o objeto a ser investigado, pesquisado e conhecido. Portanto, a questão primaz na pesquisa é saber o que é o “concreto”, o que é o ser do objeto, a objetividade e não como capturá-lo para a ideia, sem ao menos saber o que ele é.

O adversário marxiano não é o empírico, o finito, o que equivaleria à posição especulativa de negar concretude ao mundo objetivo por-si, mas sim, o empirismo, a redução da concretude ao conjunto de determinidades imediatamente perceptíveis e mensuráveis do concreto existente. Além disso, é importante frisar que a cada nova determinação ou pressuposição que se descobre, uma série de outras é trazida à tona. Ou seja, no discurso científico marxiano não é possível definir *uma* categoria em “última instância”, que determine em absoluto, como fundamento primeiro ou à qual os complexos categoriais realmente existentes possam ser simplesmente reduzidos conceitualmente. (ALVES, 2015, p. 47 – grifos do autor)

Ora, não é a observação do empírico que a pesquisa marxiana está confrontando, mas a dinâmica de se acreditar que há “uma” única maneira de o fazer e, ainda, a desconsideração que a dita “metodologia” implica na possibilidade do surgimento de novas compreensões do objeto estudado, já que ela acaba por aprisionar o objeto na “ferramenta” que fora previamente escolhida.

O autor nos apresenta, nesta discussão, a crítica às subjetividades que acabam por ocupar a ciência (principalmente moderna e pós-moderna), em que o método a ser utilizado acaba sendo “mais importante” do que a própria pesquisa, além, claro, de relegar o objeto, a materialidade dele, à planos inferiores.

A figura do “pesquisador” é a que se sobressairia em pesquisas deste modelo, aqui criticada pelo marxismo. Se evidencia que as “percepções”, os “sentimentos”, as “sensações” e as “opiniões” ocupam a centralidade – neste e deste modelo metodológico – se esquecendo que, para além do “eu acho” ou “eu percebo” o objeto investigado já é, em sua objetividade e em sua concretude.

A condição de conhecer o objeto pesquisado é a própria aproximação dele e a captura do que ele “é” para a ideia, para o pensamento, assim,

Não é o ato de conhecer um arranjo dado pela subjetividade metodologicamente orientada a um mero *em-si* ou à informidade de um real absolutamente desconexo. Ao contrário, a cognição se aproxima de um processo ou ente real, o qual tem *em-si* e *por-si* uma dada configuração objetiva, *uma forma de ser*, que cabe capturar conceitualmente, traduzindo-a numa figuração mental que reproduza e também explique o modo de ser da concretude. (ALVES, 2015, p. 50-51 – grifos do autor)

O “conhecer”, então, só se efetiva no movimento que parta da própria objetividade daquilo que se está pesquisando. Não é a determinação de um mecanismo para tal que, se bem seguido, etapa por etapa, alcançará o ser do objeto, haja vista que neste movimento, inclusive, é o pesquisador que determina “a ferramenta” a ser utilizada e que melhor lhe “sirva” para alcançar seu objetivo, fato que já fica posto antes mesmo do início da pesquisa. “Marx, ao invés de elaborar uma justificativa epistêmica ou metodológica, atinente prioritariamente à esfera procedimental, passe a discutir a natureza mesma das categorias” (ALVES, 2015, p. 51).

Quando Marx diz da “natureza mesma das categorias”, ele está mostrando que a busca do conhecimento não está somente em abstrair e conhecer algo, mas que há uma importância no conjunto como um todo, ou seja, há uma importância em observar a realidade do que está sendo estudado porque ele se envolve, efetivamente, em toda a trama da sociedade, levando em conta aquilo que ele é, dentro do todo, e, ainda, sendo investigado pelo modo como o todo se constituiu até aquele momento, resultando na produção social.

Ora, é por este movimento apresentado por Marx que um mesmo objeto pode ser percebido de modo distinto por sociedades distintas (no tempo e no espaço), já que ele influencia a sociedade e é influenciado por ela a depender dos caminhos, cognitivos, que percorreram até aquele dado momento. Por exemplo, por volta do ano de 1500, o que se chama de continente Americano hoje estava sendo invadido pelos povos europeus, sobretudo portugueses e espanhóis, que, em suas sociedades já conviviam com grandes palácios e composições “eruditas” clássicas de música, enquanto aqui, as sociedades habitavam em “cabanas” de folhagens, como nas sociedades incas e maias, estruturas mais “primitivas” de arquitetura. Com isso, a “ciência da construção” foi desenvolvida de modo distinto, por conta do todo a que se inseriam e da necessidade da produção social, em sociedades distintas, assim, conhecer uma coisa, necessariamente, precisa levar em conta o todo a que se insere. Logo,

A atividade de conhecer é para Marx, antes de tudo, o ato de apreender, fixar e, posteriormente, estabelecer teoricamente o conjunto de determinações, e da articulação destas, que perfazem um dado modo de existência histórico da sociabilidade. Ou seja, a distinção o mais precisa possível, a indicação da *differentia specifica* permanece como meta e diretriz inegociáveis da aproximação científica do discurso marxiano. (ALVES, 2015, p. 57)

Conhecer algo só é possível, dentro da ciência marxiana, a partir da compreensão que o objeto a ser conhecido se insere em um todo maior, e, ainda, que este todo maior seja conhecido,

tendo em conta que há a relação de ação de um sobre o outro. Não é a figura subjetiva do pesquisador, mas a relação objetiva e histórica, que possibilita a cognição. Então,

A base do “método” marxiano não se situa numa pressuposição epistêmica, mas no reconhecimento de que o ente ou o processo examinado está duplamente dado, não somente como conjunto articulado de categorias mentais, mas, antes de tudo, como uma série articulada de categorias que perfazem a concretude. A síntese categorial está dada, positiva e prioritariamente na realidade em relação ao ato da cognição. (ALVES, 2015, p. 58).

Reforça-se que o conhecimento, assim, se dá no caminho que vai da coisa para a ideia, e não da ideia para a coisa. Ou, como dito por Antônio José Lopes Alves: “não é o ato de intelecção que confere concretude à coisa, mas é este a apropriação da concretude, por meio da concreção de abstrações, como *coisa* ou *concreto pensado*” (2015, p. 65 – grifos do autor). Assim, então, pode-se ter em mente que na pesquisa marxiana o método não é o determinante, sobretudo um método que prevê o resultado da pesquisa, apostando em um resultado que se chega a depender do caminho ou “ferramentas” utilizadas. A pesquisa marxiana leva em conta a concretude e objetividade do mundo e da vida, na relação social estabelecida pela coisa e a sociedade.

Hormindo Pereira de Souza Júnior também dedica um tempo de sua pesquisa a refletir sobre a “metodologia” marxiana em seu artigo “As Origens da Ontologia do Ser Social: A Questão do Método”, no qual dedica algumas linhas ao entendimento de como “a questão do método” é percebida dentro da pesquisa marxiana, tendo por fundamento a ontologia do ser social.

Em seu texto, para tanto, o autor retoma a perspectiva dos textos do jovem Marx e traça uma linha distintiva das pesquisas que estava realizando, daquelas feitas pelos idealistas, por isso apresenta algumas análises, passagens, sobre a “Miséria da Filosofia” e “A Sagrada Família” em que o pensamento marxiano tece tais críticas e, com elas, também uma crítica à metodologia idealista.

Reforça-se, não há uma necessidade de um conhecimento prévio que venha balizar a investigação sobre algo, ou, como diz Souza Júnior: “Parece ser ‘marca’ do nosso tempo a ocultação premeditada da essência em prol da aparência, da forma, na ânsia para subjugar o outro. Mesmo que a aparência e a forma, por si, não permitam tal intento” (2015, p. 146), da necessidade que tal conhecimento prévio determine a busca pelo “conhecimento”, uma aparência que limite a essência – ainda, de outro modo mais “metódico”, que há a necessidade de uma “hipótese” para que a investigação tenha uma validade e, assim, então, a pressuposição

de uma resposta antes mesmo da pesquisa ser iniciada, fazendo que a aparência possa “enformar” (colocar na fôrma) a essência.

Ao se debruçar mais sobre “Os Procedimentos... O Método...”, Hormindo Souza Júnior resgata a passagem do próprio Karl Marx n’O Capital, citada no começo do presente texto, em que ele estabelece o “seu método” e, a partir dele, vai dizer que:

Tendo como referência teórico-metodológica e procedimental a ontologia do ser social fundada no pensamento de Marx, como ele mesmo nos indica [...], não podemos compreender a essência humana de forma unicamente abstrata ou produzi-la unicamente pelo pensamento, ou seja, não deve ser produto unicamente das faculdades intelectuais da mente humana. É necessário que antes nosso pensamento possa ser guiado, orientado pelo primado ontológico da ceterioridade que funda os objetos. (SOUZA JÚNIOR, 2015, p. 149)

O alerta, novamente, que mesmo antes dos sujeitos pensarem sobre os objetos, sobre o mundo, eles já são e, é a partir do entendimento disso que se pode desenvolver uma pesquisa, e o conhecer, na perspectiva marxiana, pondo fim à dinâmica idealista onde as “faculdades intelectuais” produzem os objetos, o mundo, a vida.

A história e seu desenvolvimento passa a ser objeto de apreensão para Marx, já que, nela, é possível visualizar como as categorias são apreendidas e como o mundo e a vida são, e não como parecem ser, então,

A leitura atenta da obra marxiana nos proporciona compreender que a essência se apresenta como tendência contínua no desenvolvimento da história, sendo que o fenômeno, portanto, a forma ou a aparência, possuem uma autonomia relativa no interior de suas relações com a essência. (SOUZA JÚNIOR, 2015, p. 150)

Outro autor, que reforça esta dinâmica de discussão acerca de uma “metodologia” na obra de Karl Marx, é Vítor Sartori que, em uma entrevista, mostra que aqueles que tentam encontrar uma metodologia marxiana o fazem alheios aos escritos do próprio autor, já que não se encontraria o desenho de um construto capaz de apreender de modo prévio a realidade. Sartori salienta que, a partir de determinadas passagens d’O Capital e dos Grundrisse, muitos autores tentaram prender a pesquisa marxiana a um método, neste sentido formatado que a ciência passou a ter, e que, assim,

Retirou-se que haveria em Marx um tratamento de questões de método que poderiam ser apartadas da apreensão da própria realidade efetiva, como uma espécie de tema prévio à apreensão da própria realidade: debates metodológicos, assim, tornaram-se um prefácio essencial para todo marxista. (SARTORI, 2022, s. p.)

Ora, aqui vale um adendo, já que esta pesquisa que se desenvolve passa, necessariamente, também, por isso, pois, o fato de não conter um tópico que apresente a metodologia utilizada para se chegar ao resultado, necessita de uma explicação ao leitor. A pesquisa no campo marxista não tem uma prévia da realidade, ela se desenvolve na e pela própria realidade.

Vítor Sartori salienta que, ainda que muitos momentos se encontre o termo “método” na obra, ou ligada à obra de Marx, isso se deve a um processo de “comparação” que o próprio autor efetuava com outros autores para mostrar a diferença que se tinha na pesquisa que faziam, a fim, inclusive, de apresentar que suas pesquisas (destes autores) não passavam de especulações, elucubrações, fantasias e fugas da realidade, resultando naquilo que eles queriam e não naquilo que era a própria realidade.

Ao tratar de um método cientificamente correto ou de seu método dialético, o autor de *O Capital* está comparando suas posições com aquelas de outros. Ele está demonstrando que o conhecimento é sempre mediado e que isto pode se dar de modo mais ou menos consciente dos condicionamentos sociais; mas não está dizendo que isto faz com que haja uma espécie de conhecimento prévio metódico que paira acima do modo pelo qual os diferentes posicionamentos são trazidos à tona. (SARTORI, 2022, s. p.)

A vida e o mundo se dão a conhecer pela mediação e não pela fantasia e imaginação que se faz deles. Novamente, o conhecimento não pode ser resultado do livre pensamento, da imaginação de alguém e que, após isso, se force a realidade a encaixar dentro. Tendo sempre em alerta que “falar de método em Marx não implica em se colocar qualquer metodologia, questão prévia à apreensão do real ou negar a determinação social do pensamento” (SARTORI, 2022, s. p.).

Seguindo, ainda, este caminho, Sartori vai reforçar a dimensão de que o conhecimento é a apreensão da realidade para o pensamento, a partir do que se conhece como “teoria da abstração”, tendo ciência de que

Aposição marxiana é aquela segunda a qual as categorias são formas de ser, determinações da existência (*Daseinformen, Existenzbestimmungen*), e não construtos mentais prévios à apreensão da própria realidade; as categorias são, portanto, partes moventes do próprio real e que são espelhadas de modo aproximado na cabeça dos indivíduos. (SARTORI, 2022, s. p.)

Aqui, as categorias que Marx investiga são desenvolvimentos da própria realidade, é aquilo que a realidade (do mundo e da vida) apresenta no desenrolar da história e que determina a relação do ser humano e da sociedade, consigo, possibilitando o processo de conhecimento.

Este movimento, como já visto anteriormente também, se difere completamente de autores anteriores e contemporâneos à Marx, já que não busca ou almeja, aquilo que está para além do real, do concreto, como por exemplo, o próprio Hegel, o qual se tem uma ruptura feita por Marx.

Percebam: quando Marx e Engels falam de método, estão se referindo aos diferentes modos de tratar a realidade efetiva. Eles destacam o modo pelo qual o conteúdo social emerge organicamente, seja em Hegel, seja neles próprios, a partir de uma posição diante e na própria realidade objetiva. [...] Os momentos em que a tematização sobre o método aparece em Marx sempre estão ligados à comparação entre sua posição e aquela de outros autores. Ou seja, trata-se muito mais de enxergar com cuidado certo modo de se colocar concretamente diante da realidade efetiva – de que os indivíduos que questionam teoricamente sobre a realidade fazem parte – do que de trazer à tona qualquer questão epistemologicamente prévia ao conhecimento da sociedade. A atividade humana é um fato e ela não prescinde do mínimo de conhecimento sobre a sociedade e a natureza. É um fato que conhecemos. Trata-se de analisar como isto ocorre, em meio a que mediações e condicionamentos históricos. (SARTORI, 2022, s. p.)

Reforça-se, assim, aquilo que já longamente se vem discutindo neste tópico acerca do conhecimento ser adquirido através da pesquisa da própria realidade, da objetividade do mundo e da vida, e que não necessita de nenhum conhecimento prévio, sobretudo criado a partir da imaginação ou pensamento de ninguém, que verse sobre a vida e a realidade, tentando padronizar o “resultado” que possa advir desta interação, desconsiderando que a própria relação entre o sujeito e o objeto já é um resultado e, além disso, já é um conhecimento adquirido, abstraído para a “cabeça” de quem interage ou pesquisa.

Para encerrar a entrevista de Vítor Sartori, vale a lembrança que ele traz o dizer que: “como bem disse Chasin, se, por método, entendemos qualquer colocação de condições prévias a priori para que se possa apreender a realidade, não existe qualquer método em Marx” (SARTORI, 2022, s. p.), reforçando, então que, dentro do que a ciência moderna passou a ter como metodologia, não se encontra na obra marxiana, nem nas pesquisas marxistas – ou não deveria – um método que possibilite alcançar o resultado esperado e pretendido.

Fez-se necessário essa introdução de discussão para demarcar o campo de pesquisa marxista e, também, por isso, apresentar o leitor o terreno que esse estudo, em desenvolvimento, se assenta, expondo, então, que não há um resultado esperado e, apenas, o percurso que se pretende investigar um recorte das obras de Karl Marx a fim de analisar apreensão da formação humana.

Importa, também, perceber de antemão que a pesquisa materialista se efetiva na realidade, na objetividade, rompendo com qualquer perspectiva que possa flertar com o “espírito” que, por muitas vezes, acaba por contaminar a investigação. As pesquisas que se

encontram, ainda, atreladas a processos idealistas e que não levam em conta a dimensão do real como algo para além da cabeça, do pensamento e imaginação. Por fim, o ato de investigar, aqui, tenta demarcar tal distanciamento do idealismo e uma necessária objetividade frente ao que se propõe.

1.3. Leitura e Análise Imanente

Neste momento, cabe um breve espaço para analisar a leitura e análise imanente enquanto um procedimento que será o modo de agir sobre e junto ao objeto desta tese. Destaca-se, de pronto, que estamos dizendo de uma técnica da leitura, e não de uma metodologia que, de modo seguro, resultaria naquilo que é o “desejo” do pesquisador.

Como já ficou exposto no tópico anterior, não se pretende, neste trabalho, se referir à uma metodologia como sendo os passos previamente determinados para que se alcance o resultado desejado. Ainda assim, algumas técnicas de pesquisa são necessárias para se agir sobre o objeto investigado, visando não o deturpar e, sendo o mais fidedigno possível com ele, não o contaminar.

Já que esta tese se propõe a pesquisar um recorte acerca da teoria social de Karl Marx – em destaque a Política e a Educação – faz-se necessária uma profunda compreensão daquilo que o autor escreveu, assim, um recorte da obra marxiana será retratada nos capítulos que apresentarão o desenvolvimento da investigação. Ora, tem-se o entendimento da vastidão e a profundidade daquilo que o autor referenciado produziu, não sendo viável, para um trabalho como este, a dedicação ao todo da obra. Assim, destaca que será feita melhor investigação em cinco textos de Marx: “*Sobre a questão Judaica*”, “*Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*”, “*Contribuição para a Crítica do Direito de Hegel: Introdução*”, “*Manuscritos Econômico-filosóficos*”, “*Glosas Críticas Marginais ao Artigo ‘O Rei da Prússia e a Reforma Social’: De um Prussiano*” e, também, “*Crítica do Programa de Gotha*”.

A leitura e análise imanente dos textos se dará, a fim de que se possa debruçar integralmente sobre os textos marxianos e analisá-los a partir daquilo que o autor disse, a partir do que ele apreendeu da realidade a qual se inseria naquele dado momento histórico, assim, agindo sobre o objeto e apreendendo-o como ele o é e diz de si.

Isso não é uma escolha arbitrária dentro de uma infinidade de possibilidades, como muito ocorre na ciência moderna. Para apresentar tal perspectiva, alguns pontos apresentados por José Chasin em que fundamenta a leitura e análise imanente, pois, como ele mesmo disse,

na parte 3 da “Introdução”, em “*Integralismo de Plínio Salgado: forma de regressividade no capitalismo hiper-tardio*”, de 1978,

Errônea, todavia, uma eventual suposição de que escolhemos uma de várias alternativas possíveis. Adotamos a perspectiva de que julgamos possuir exclusivos atributos científicos, rejeitando com isto, implicitamente, qualquer concepção que busque legitimar a ideia de que os métodos se equivalem, de que se equilibram entre si seus valores e possibilidades analíticas; recusado fica, então, consequentemente, o ecletismo que busca justamente sua força no aditar de coisas insomáveis e caminha levemente ao arremedo da lógica e dos princípios, em nome de um antiordoxismo que não é mais do que o dogmatismo de compromisso prático e científico. (CHASIN, 1978, p. 61)

Chasin destaca que não são os métodos equivalentes, e isso é importante ser mencionado, já que não é apenas a descrição do método bem feito e fundamentado, que não irá contaminar a análise e o resultado da pesquisa, pois o grande “ecletismo” que passa a vigorar na ciência pós-moderna acaba por “permitir” e “legitimar” toda e qualquer forma de se pesquisar, inclusive, mesmo que os objetos sejam tratados das formas mais estapafúrdias existentes, como por exemplo, em uma pesquisa de cunho bibliográfico, o pesquisador não se debruça integralmente sobre a obra e, ao fazer recortes a esmo, acaba por colocar no pensamento e na boca do autor, ou autores, pesquisados aquilo que os mesmos não falaram.

Vale destacar, inclusive nesta toada, que, por conta de pesquisas que visam ser “antiordoxas”, acabou-se acusando Karl Marx de dizer coisas que não se encontra em sua obra, e o contrário também, de que ele não refletiu sobre temas importantes, porém que se encontra em seus escritos. Para tanto, a citação de J. Chasin alarma para que não haja inúmeras possibilidades analíticas numa pesquisa, que isto está a depender do “método” a ser “escolhido”.

Na leitura e análise imanente se destaca a questão de, ao se pesquisar, ter de levar em consideração a inserção da pesquisa no todo e, a partir daí que se teria condições de se fazer uma análise daquilo que de fato ocorreu ou foi dito, no caso de algum autor, tendo em mente que aquela pesquisa não está deslocada, assim:

A formulação sintética de que partimos, logo à primeira aproximação, implica reconhecer que o tratamento analítico de uma questão ideológica qualquer (como qualquer outro fenômeno sócio-histórico) só pode ser dirimido se nos situarmos no terreno das relações entre o todo e as partes, na imprescindibilidade de relacionar a ideologia (parte) ao todo da existência social. [sic] (CHASIN, 1978, p. 63)

Uma pesquisa é uma parte de um todo em que o pesquisador é o resultado de um processo histórico e social, pesquisando algo que também é resultado do mesmo processo e,

assim, é “imprescindível” que isso faça parte da análise. Quando Marx, por exemplo, está falando sobre a classe trabalhadora, ele está refletindo sobre um determinado momento histórico, século XIX e o resultado dos processos anteriores e sujeitos que viviam em dada sociedade, saída do feudalismo há não muito tempo; o que não quer dizer que, a partir daquilo que ele observou, não se possa observar os trabalhadores de hoje e todas as reformulações que as atividades de trabalho e os sujeitos passaram.

Chasin está afirmando que “a análise de ideologias implica, necessariamente, no entendimento do que é por elas afirmado na sua relação com a situação concreta de quem as afirma” (1978, p. 66), e, assim, reforçando a relação existente entre a realidade e o pesquisador que a observa, tendo em mente que ele é fruto, também, desta mesma realidade e, com isso, a análise é da própria realidade concreta, já efetiva e objetiva, não é uma virtualidade criada a partir da cabeça dos sujeitos.

No desenvolver deste tópico de sua “introdução”, Chasin vai apresentando, na prática, o que seria a leitura imanente e a sua importância em uma pesquisa, porém, em dado momento ele diz que “por análise imanente não se compreende o estudo que confere ao produto ideológico explícito, origem e desenvolvimento imanente ao próprio campo das ideologias” (1978, p. 77), ou seja, que tais ideologias não sofrem geração espontânea e surgem na vida e no mundo, que são resultados de processos anteriores, o que não quer dizer que elas não tenham força e “identidade” próprias. O que se destaca é que, tais ideologias, resultam de articulações que as precederam, portanto, analisar de modo imanente apresenta a forma como elas se estruturaram e se estabelecem na realidade. Ainda, “Só se compreende a natureza efetiva de uma entidade ideológica, quando se articula a análise imanente dos textos que a explicitam com a investigação de sua gênese histórica e com a da função social que desempenha” (CHASIN, 1978, p. 78).

O que o autor apresenta é que a realidade já é objetiva por si mesma, e que, não é construção da imaginação, assim, então, ela necessariamente precisa ser observada, analisada, estudada, investigada, “percebida”, a partir de si e da relação com o mundo e a sociedade que ela cria e foi criada.

A objetividade não é simplesmente entendida como uma virtualidade das propriedades do discurso, mas o discurso objetivo é determinado como o resultado de uma objetividade virtual que transcende o discurso e que é resultado de uma condição de possibilidade socialmente determinada. Determinação que abre para a constituição de um discurso que reproduz ontologicamente o concreto. (CHASIN, 1978, p. 79)

Em outro texto de suma importância de José Chasin, “*Marx: estatuto ontológico e resolução metodológica*”, o destaque se dá de forma pormenorizada na leitura e análise imanente da obra de Karl Marx, mostrando como este pensador apreendeu a realidade e apresentou uma epistemologia, matizada pela ontologia do ser social.

José Chasin aponta a necessidade de uma análise imanente dos textos marxianos ao dizer que “é decisivo [...] ressaltar uma questão fundamental: reproduzir pelo interior mesmo da reflexão marxiana o trançado determinativo de seus escritos, ao modo como o próprio autor os concebeu e expressou” (CHASIN, 2017, p. 25), isso é necessário para que se possa ter condições de analisar e investigar uma obra ou autor, a fim de poder ter “por mérito a sustentação de que antes de interpretar ou criticar é incontornavelmente necessário compreender e fazer prova de haver compreendido” (CHASIN, 2017, p. 25).

O procedimento de leitura e análise imanente, então, pode ser caracterizado, por Chasin, como

a postura analítica deve propender ao compromisso com a solidez dos vingamentos que caracterizam a chamada *análise imanente* ou *estrutural*. Tal análise, na melhor tradição reflexiva, encara o texto – a formação ideal – em sua consistência autossignificativa, aí compreendida toda a grade de vetores que o conformam, tanto positivos como negativos: o conjunto de suas afirmações, conexões e suficiências, como também as eventuais lacunas e incongruências que o perfaçam. (CHASIN, 2017, p. 25 – grifos do autor)

Ora, isso mostra que o texto não é algo oriundo de uma abstração – ele mesmo não sendo abstração – como, também, não responde a tudo de modo verdadeiro e definitivo, podendo ter falhas e que elas precisam ser consideradas dentro do próprio texto.

Novamente, Chasin reafirma que a pesquisa está inserida em um contexto histórico e social que se tornam justificativas para aquilo que foi alcançado e, também, por aquilo que não o foi, haja vista que, por muitas vezes, não era possível – ao analisar a posteriori uma pesquisa, seja por condições materiais ou sociais – ao pesquisador apreender tais conclusões.

No caso de Karl Marx, é mister entender o momento histórico que o autor se insere, o resultado do contexto social através da história em que ele vive e se desenvolve como pesquisador, ele mesmo enquanto sujeito/cidadão naquela sociedade e a sua obra dentro da vida e do mundo possíveis naquele instante. A leitura e análise imanente, assim, poderá apresentar a real conclusão do que o autor analisou, apreendeu e disse sobre a vida e o mundo.

Em síntese, aqui a interrogação pertinente tem de assumir por alvo a *análise* ou *crítica imanente* e sua adequação para a leitura das *formações ideais* no caso – o discurso marxiano. Questionamento que implica, decerto, explicitar a *posição* instaurada por

Marx, e cuja tematização fundante há que ser evidenciada em sua própria obra. (CHASIN, 2017, p. 26 – grifos do autor)

A noção apresentada por Chasin, então, é a de investigar a obra marxiana a partir do próprio Marx. Ora, se a intenção é saber o que Karl Marx apreendeu sobre determinada categoria e sobre a vida e o mundo, nada mais “justo” que o fazer a partir do que ele mesmo disse, deixando seus comentadores e intérpretes afastados, até que se consiga, essencialmente, “fazer prova de ter compreendido”, já que estes outros acabam por “contaminar” com suas subjetividades a escrita marxiana, o que, não por acaso, resultou em muitas correntes marxistas ao longo do século XX e começo do XXI. Vale a citação de Chasin, quanto aos interpretes de Marx, ao dizer que

Desde os anos 1950, com antecedentes bem amis remotos, sem se indagarem pela adequação do caráter de suas abordagens ao objeto pesquisado, o mais que fizeram os intérpretes de Marx foi disputar sobre “o estatuto científico” de seu discurso. Em suas querelas, mais ou menos agudas, primaram por conferir talhes analíticos ao pensamento marxiano que o infletiam ao sabor das conflitantes equações formuladas pela tematização convencional da problemática do conhecimento, isto é, cada um deles descobriu ou emprestou ao pensamento de Marx o fundamento de um perfil teórico cognitivo e metódico *diverso*, porém, laborando todos eles na *certeza unívoca* de que a base da reflexão marxiana ou a resolução de suas “dificuldades” estava em algum canteiro do subsolo lógico-gnosioepistêmico. (CHASIN, 2017, p. 26-27 – grifos do autor)

Assim, por não se centrar na obra, propriamente, de Karl Marx, incorre-se no risco de ficar tateando um terreno que não fez parte do espectro de pesquisa dele, enveredando por tentar encontrar em sua obra pesquisas e resultados que o autor não fez, buscou ou alcançou; por isso, então, o destaque para a leitura e análise imanente da obra marxiana ser tão importante e ser a técnica própria para tal pesquisa.

José Chasin apresenta, assim, a dimensão de uma pesquisa que esteja estritamente atrelada à sua realidade e a de seu pesquisador, não sendo possível que o pesquisador “escolha” uma metodologia e a utilize a seu desejo, e que, com isso, se chegará a uma resposta, resultado honesto. A pesquisa, por si mesma, já é algo inserido na vida e no mundo, resultado histórico e social de um processo anterior e que, por isso, não pode ser manipulada com “qualquer ferramenta” que o observador “escolheu”.

Sérgio Lessa é outro autor que versa sobre a dinâmica da leitura e análise imanente que podemos observar. Em “*Trabalho e Proletariado no Capitalismo Contemporâneo*”, Lessa já começa por apresentar uma discussão entre a ortodoxia e o dogmatismo onde, de acordo com ele, o mundo acadêmico na pós-modernidade passa a criticar pesquisas que tenham caráter

ortodoxo, preterindo um ecletismo acadêmico em a miscelânea de “métodos”, de “vozes”, “sujeitos” é que deveriam ter vez nas investigações e pesquisas em curso. Tal fato, também, acaba por permear os meios políticos, inclusive a esquerda, muitas vezes desfocando aquilo que seria o mais importante, seja na pesquisa, seja na política.

Nas últimas décadas, com a avalanche ideológica neoliberal e sua contraparte filosófica, o pós-modernismo, reivindicar a ortodoxia ornou-se um pecado mortal a ser afastado recorrendo-se à água benta mais poderosa: o ecletismo. Esta é uma postura equivocada e que possui repercussões que não se restringem à esquerda. Mas no que se refere ao marxismo, tem ao menos aparentemente alguma razão de ser, já que, entre os partidários de Marx, se tornou muito frequentemente um recurso aos textos que possui, para dizer pouco, uma forte analogia com o espírito religioso. Referimo-nos ao fato de que não raras vezes tenta-se substituir a realidade pelo texto, como se fosse o texto, e não o desenvolvimento histórico objetivo, o terreno da luta de classes. (LESSA, 2007, p. 10)

Perdeu-se, ultimamente, nas pesquisas o verdadeiro objetivo de se pesquisar, ou seu objeto, e acabou-se por cair no equívoco de aquilo que se diz sobre algo se tornar mais relevante do que a coisa em si. Tornou-se uma disputa de teorias, metodologias e uma guerra entre os que pesquisam a partir do ecletismo e pluralismo pós-moderno contra os “arcaicos” e ortodoxos modernos, deixando de se ater ao que é pesquisado.

Neste movimento histórico, político e acadêmico, atrelou, erroneamente, o ortodoxismo a um dogmatismo, fazendo com que o ecletismo se tornasse a “métrica” das pesquisas, não “permitindo” que pesquisas se valessem de clássicos, sendo necessário uma construção que verse sobre algum elemento pós-moderno, do contrário, é uma pesquisa para os “convertidos”, desconexos da “realidade” – sendo que, muitas vezes, esta tal realidade não passa de construções abstratas nas cabeças dos que creem nelas.

Lessa destaca que tais movimentos fazem com que as teorias deixem de buscar a apreensão da realidade e passem, com muito esforço, a ser um “reflexo empobrecido do real”. A leitura e análise imanente, assim, buscaria a conexão, entendimento e atuação sobre a realidade da forma como ela se apresenta por si mesma, sem a interferência das subjetividades. Ela estaria vinculada ao processo da história que resulta na vida e no mundo como o são no momento da pesquisa.

Como a realidade, em sua contraditoriedade e historicidade, não perde jamais seu caráter unitário decorrente do momento a cada instante predominante, uma teoria que se proponha como reflexo adequado do real deve ser portadora de uma coerência interna que reflita os fundamentos ontológicos, por último unitários, das contradições e desigualdades do próprio real. Em outras palavras, como o mundo não é um mosaico de momentos desconexos, como querem alguns pós-modernos, mas *um* processo histórico, as teorias, ou são capazes de incorporar esta determinação por último

unitária do real apresentando elevado nível de coerência interna ou, então, não passarão de reflexos pobres e unilaterais da realidade. (LESSA, 2007, p. 11 – grifos do autor)

Ora, como o processo histórico é um, que resulta no mundo que conhecemos e vemos, é importante uma coerência interna que dê condições ao pesquisador observar a vida e o mundo de forma real, fugindo da virtualidade de “enxergar” aquilo que é do seu campo de desejo, já que, tal fato, poderia inviabilizar construções de categorias e conceitos capazes de transpor da objetividade para a subjetividade, do mundo para o pensamento.

A ortodoxia, então, caminha na segurança de não permitir que pressupostos contraditórios, teorias inconsistentes, “ferramentas inadequadas”, sejam tratadas conjuntamente, visando não invalidar uma pesquisa ou falseá-la, já que a ortodoxia acaba por dificultar “a justaposição de pressupostos entre si contraditórios, o que, por sua vez, é imprescindível para que uma teoria tenha coerência interna sem a qual não poderá refletir a unitariedade ontológica última do real” (LESSA, 2007, p. 12).

No campo das pesquisas a ortodoxia diz de um processo em que se adotam determinados autores, categorias, de modo que não seja necessário, a todo instante, ter de refundar todo o processo investigativo. Ainda que, no processo de pesquisa, estar ligado a este autor, permita ao pesquisador fincar o pé no terreno em que trabalha, sem ter que ficar desenvolvendo construtos já estabelecidos, o que não quer dizer que tal autor também não possa ser criticado, receber observações, atualizações, entre outras, possibilitando que se seja ortodoxo sem ser dogmático – atribuição que, esta sim, prejudica o desenvolvimento da ciência, criando fanáticos e religiosos.

Empregar o argumento de autoridade é importante para o avanço do conhecimento e, portanto, para a crítica do conhecimento já adquirido. No limite, é condição para a crítica futura do próprio argumento de autoridade empregado (lembremos, por exemplo, o uso por Galileu dos argumentos de autoridade para minar a autoridade da Inquisição). Neste sentido, a ortodoxia e o argumento de autoridade são decisivos para o desenvolvimento da ciência. O dogmatismo, pelo contrário, recorre aos textos e às autoridades constituídas para a domesticação dos espíritos, para dificultar o avanço da ciência e para justificar o *status quo*. A ortodoxia, sempre antinômica ao dogmatismo, é uma arma da crítica revolucionária do mundo – o dogmatismo, antinômico à ortodoxia, é uma amarra conservadora para conter o avanço da humanidade. (LESSA, 2007, p. 12 -13)

A ortodoxia, então, serve a uma busca por uma coerência interna à pesquisa, seja ao seu objeto, à figura do pesquisador, a fim de que a pesquisa e o resultado não fujam do processo histórico que dá condições para que ela ocorra. A partir disso, a leitura imanente não se

configura como um dogmatismo, pois, ela, apenas, busca “a coerência interna ao pensamento do autor antes de fazer a crítica do mesmo” (LESSA, 2007, p. 16).

O que Renato Lessa traz em destaque é que há uma necessidade de conhecer a realidade antes dela poder inferir qualquer coisa – tal como Chasin já havia apresentado – logo que há uma prioridade ontológica do objeto no processo do conhecimento. No caso da pesquisa desta tese, o objeto de pesquisa é o recorte da obra de Karl Marx, assim, deve haver a prioridade do que está posto pelo autor antes das inferências e conclusões a serem feitas, por isso a leitura imanente se torna essencial para o desenvolvimento da mesma, já que

A abordagem imanente é o procedimento pelo qual o próprio texto se converte em “caso” e, dentro de limites e parâmetros que sempre devem ser explicitados, pode ser o palco de experiências e campo de provas de conceitos e das suas inter-relações lógico-teóricas. (LESSA, 2007, p. 17)

O texto, enquanto objeto de pesquisa, se difere dos outros objetos de pesquisa empírica, pois o mesmo carrega em si o que ele diz e o que não diz, além, claro, de estar inserido em um contexto histórico e social, bem como seu autor e também o leitor de tal texto; com isso, as conexões possibilitam entender, assim, o que o autor disse e o que ele não disse – seja por interesse próprio, seja por limitação. Acrescenta-se, novamente, que tal leitura imanente não inviabiliza que outros pesquisadores, ao investigarem a obra, não tenham outras interpretações e conclusões do que foi dito.

Ainda, Sérgio Lessa, em 2014, lança “*O Revolucionário e o Estudo: por que não estudamos?*”, no qual segue refletindo, dentre outras coisas, sobre a leitura e análise imanente e defendendo a importância da ortodoxia nas pesquisas, sobretudo no momento histórico recente em que, “por um lado, estamos lá com a crise estrutural se prolongando por décadas. Por outro, por outras tantas décadas, nas lutas de classe predominam amplamente as soluções compatíveis com o capital em crise” (LESSA, 2014, p. 45).

Ora, novamente é trabalhada a dimensão de que muitas tendências no campo do desenvolvimento de pesquisas, e também político, passam a “negociar” com a crise e a reestruturação do capital, quando poderiam se encontrar no campo de reforçar a crítica e analisar e propor sua superação. A pesquisa ortodoxa segue tal caminho, de se vincular a autor (es) e tendências de pesquisa que seguem uma perspectiva já estabelecida e, assim, não se contaminam (ou pouco) com os relativismo e ecletismos tão presentes hoje, que, por vezes, acabam, por desviar da proposta inicial.

Na defesa da “polissemia” e do ecletismo, articulam-se desde intelectuais progressistas até as tendências irracionalistas e mais conservadoras. A decadência ideológica da burguesia mantém o que tem sido a sua característica marcante desde 1848: a necessidade de velar as tendências históricas universais. Promove o particularismo na teoria, fixa o conhecimento no mais imediato; promove o positivismo na ciência da natureza e dos homens: somente o singular pode ser conhecido e teorizado. (LESSA, 2014, p. 47)

A pressão para que as pesquisas e seus pesquisadores se alinhem a uma abordagem ortodoxa e universal é intensa. Isso muitas vezes resulta na limitação das possibilidades de pesquisa ou na diluição do rigor teórico, impedindo a investigação de posições que sejam genuinamente coerentes e estritas em seus pressupostos. Conforme observado por Lessa (2014, p. 48), a ortodoxia refere-se à consistência e coerência dos fundamentos teóricos, algo que está muito distante da dedução dogmática da realidade a partir de pressupostos dados a priori.

Partindo, assim, de pesquisas ortodoxas e pensando acerca de “um pouco de técnica”, Lessa se debruça, novamente, a discutir a leitura imanente, em que “o desafio fundamental, que irá permanecer por todo o processo de estudo (mesmo que o estudo perdure por toda a vida) será impedir que, na leitura, predomine a nossa subjetividade ao invés do conteúdo do texto” (LESSA, 2014, p. 67), com isso, será a leitura e análise da obra, a partir dela mesma e do que ela diz, que a pesquisa se desenvolverá, e não a partir daquilo que o pesquisador acha, deseja, interpreta ou sente do que está escrito.

Na leitura e análise imanente, conforme apresentado, o desafio posto é de controlar a subjetividade, impedindo que o pesquisador apareça mais que o seu objeto de investigação – a obra ou autor investigado – se colocando sobre ele. Claro é que, em uma pesquisa, o pesquisador poderá concordar, discordar, criticar o que está sendo estudado, porém, o que se destaca, aqui, é quando se tenta colocar no texto, ou autor, aquilo que não está lá a partir da cabeça, vontade, do investigador; a tarefa da leitura e análise imanente é não permitir que seja forçado estar na pesquisa aquilo que o objeto não é ou não apresenta. Sérgio Lessa faz um questionamento que é importante para esta tarefa: “Como retirar de um texto o que ele contém – em vez de projetarmos, no texto, nossa concepção de mundo?” (LESSA, 2014, p. 68-69).

A leitura e análise imanente, então, é um posicionamento frente ao objeto de estudo, investigação e pesquisa que necessita de grande preparação e sistematização para que se consiga, no limite, alicerçar que a existência tem a determinação sobre a consciência e que, portanto, é o objeto que diz sobre si e não o pesquisador que diz o que pensa, acha, supõe, sobre ele. Tal técnica possibilita, com isso, a retirada do texto o que ele contém.

Lessa pontua, ainda, que o estudo – que tem a apreensão dada a partir do mundo e da vida, e não da ideia e pensamento – possibilita conhecer o mundo do modo que ele o é, findando

com os “mistérios”, que não são suportados na existência, dirimindo qualquer característica que fuja da preponderância do idealismo sobre a objetividade.

Uma última contribuição neste tópico, não que não se tenha mais textos e pesquisas que digam sobre a leitura e análise imanente, pode ser vista em um texto de 2009, “Contribuição da Análise Imanente à Pesquisa de Textos”, de Gilmaisa Macedo da Costa. Nele, a autora também faz menção às crises que o mundo vivenciou no século XX, o que teve grandes efeitos no mundo acadêmico das pesquisas, dizendo que

O problema do conhecimento não escapa dessa crise, e a separação entre ciência e ontologia aparece de forma ainda mais acentuada, em especial pelas tendências que defendem a possibilidade do conhecimento limitada ao plano dos objetos singulares e em seus aspectos sensíveis, além de completamente desconectado de qualquer dimensão filosófica essencial. Uma herança da separação entre filosofia e ciência desde que a verdade se tornou desinteressante para as ciências, passando a valer somente o experimento e a atividade prática. (COSTA, 2009, p. 25)

A verdade se torna desinteressante, sobretudo, porque não é mais a vida e o mundo objetivos que se tornam fonte de pesquisa e investigação que consigam dizer e responder sobre a vida e o mundo na sua universalidade, e sim o conhecimento sobre as parcelas, as singularidades, individualidades que dominam, agora, os espaços que respondem sobre a vida e o mundo, ainda que sejam calcadas em “verdades” parceladas e que digam apenas de recortes da existência muito particulares e subjetivos.

Gilmaisa apresenta alguns pontos interessantes, pois ela diz, diretamente, de como Karl Marx desenvolve sua pesquisa a partir da leitura e análise imanente, com isso, contribuindo com o desenvolvimento desta tese por ter como objeto de pesquisa a obra do teórico alemão. Ainda, ela reforça o que já se apresentou, o papel da ontologia na obra marxiana, quando o distintivo da realidade, objetividade, se prevalece sobre a virtualidade e subjetividade. “A ontologia marxiana está precisamente direcionada a refletir e expressar o homem em sua efetividade real, e uma serena aproximação com a obra de Marx mostra a presença em *O Capital* das suas teses ontológicas, frutos de longos estudos, especialmente em os *Grundrisse*” (COSTA, 2009, p. 27). Acrescenta-se a isso que

Certamente essa busca da verdade no ser efetivamente real permitiu a Marx não apenas desvencilhar-se das armadilhas do idealismo, mas a produção de um pensamento que inaugurou um modo peculiar de expressar o mundo do capital em suas possibilidades de superação, que não menospreza o pensamento racional, mas o redimensionamento inteiramente. (COSTA, 2009, p. 27)

A razão, o pensamento, não é descartado no pensamento marxiano, não é disso que se trata ao pensar na preponderância do objetivo sobre o subjetivo, mas ele passa por um “redimensionamento” em que será colocado como resultado (espelhamento) da realidade, do mundo como ele o é, na sua imanência. Agem em relação ao objeto de modo ativo, ou seja, são atuantes no processo do indivíduo conhecer.

A produção de Marx, para Costa, é resultado da análise imanente na qual ele não se furtou à observação da ontologia do Ser Social, sendo assim, o autor parte sua pesquisa do que o ser é na sua vida em sociedade, do resultado do desenvolvimento histórico e social da inter-relação dos sujeitos com o mundo e entre si. Tal fato é destacado pela autora como tendo sido posto no Trabalho a teleologia, sobre os quais Marx foi o primeiro autor a dizer sobre.

Marx é o primeiro a identificar a teleologia como algo exclusivo do trabalho, portanto, do social, e o trabalho enquanto categoria decisiva, portadora da interação teleologia/causalidade, definindo o homem como produtor de si mesmo e de sua história em bases materiais. (COSTA, 2009, p. 28)

Aqui, então, a autora mostra tal procedência em Marx, onde a pesquisa e a obra como resultado são frutos daquilo que acontece na vida e no mundo, não sendo efeitos do pensamento sobre o que é o ser humano. A partir da análise imanente, foi possível para o autor transpor para o conhecimento, o entendimento de que é através do trabalho que o ser humano se constitui, a sua relação com os outros, vida em sociedade e a relação e transformação da natureza que o cerca, a fim de ter condições de sobreviver.

Um alerta é feito por Costa ao dizer que muitos pesquisadores, por exemplo, não enxergam na obra marxiana uma preocupação com a condição individual do ser humano, o que resultou em muitas críticas durante muito tempo, e ainda hoje, porém, isso se deve ao fato de se ter colocado a subjetividade frente à objetividade ao ler os escritos de Karl Marx, deixando a imanência de lado. Ainda, que a leitura dos “clássicos” tem sido cada vez menos feita, recaindo a esparsos comentários feitos a eles e suas obras:

A tendência marxiana, hoje mais que nunca alvo de críticas diante de uma conjuntura negativa para o campo revolucionário, até por isso mesmo impõe a urgente e necessária pesquisa dos clássicos, das “fontes”, ou pelo menos das mais importantes na pesquisa histórica. Justamente por aquilo que eles têm a ensinar diante de um conhecimento reduzido às dimensões empíricas e singulares da vida social, e ainda mais pelas tendências irracionalistas presentes no pensamento contemporâneo, que negam a história e as possibilidades do conhecimento da totalidade social em sua efetiva dimensão ontológica real. Assim, vale ressaltar a não-submissão do problema investigativo do tema simplesmente ao caráter epistemológico. (COSTA, 2009, p. 29)

O conhecimento não se efetiva somente pelo conhecimento, por sua busca, mas a partir daquilo que o ser humano é, a partir do processo histórico e social. Os clássicos permitem que a investigação seja feita a partir daquilo que foi já investigado e construído a partir da própria realidade, por isso a grande importância de uma leitura e análise imanente.

Esta técnica de pesquisa, como já dito e redito aqui, mas que é importante frisar, tem características que, dentro do próprio marxismo foram esquecidas, acabando por fugir da própria realidade, materialidade, resultando em análises que dizem muito mais do pesquisador e de sua opinião do que do objeto propriamente dito, sobretudo porque se vinculam à “metodologias” modernas ancoradas na subjetividade e no ecletismo.

Não é a cabeça iluminada do pesquisador por meio da definição antecipada do caminho a percorrer e de conceitos predefinidos, mas o próprio objeto que fornece o universo categorial para o seu conhecimento, problema que tem sido alvo de tantos equívocos e controvérsias no interior do próprio marxismo. (COSTA, 2009, p. 30)

Ora, mais uma vez se destaca, como no tópico anterior, que os caminhos anteriormente definidos da pesquisa não são a garantia de que o resultado configurará em uma resposta verdadeira acerca da vida e do mundo, da realidade, sobretudo porque tais respostas podem existir, apenas, na cabeça daquele que investiga ou de seus convertidos.

Por fim, Gilmaisa Costa, ao afirmar a coerência da leitura e análise imanente como uma técnica de pesquisa coerente, sobretudo dentro do universo de Karl Marx, pontua que

No nosso entendimento, um poderoso instrumento de investigação teórica mediante o qual a interlocução com o texto revela não só o que o autor pensa sobre o tema em estudo, mas revela também, de forma indireta, a realidade mesma apreendida pelo autor, os seus acertos, enganos, etc., configurando o embate dos homens entre si, que impulsiona o processo de conhecimento. [...] a investigação imanente de um texto, por maior valor que tenha sido o esforço acadêmico empreendido, não esgota a interpretação do texto, fazendo-se necessário atentar para o seu papel social na referência ao momento histórico de sua gênese. Deste modo, a investigação de Marx tem sentido se permite que possamos compreender o mundo em que vivemos, e deve impulsionar em direção ao hoje e às possibilidades de sua transformação. (COSTA, 2009, p. 32).

Com toda essa discussão posta, reforça-se que o desenvolvimento dessa tese, ao se debruçar sobre o recorte teórico de Karl Marx, atenta para uma leitura e análise imanente a fim de que, assim, se consiga ser fidedigno ao que o clássico diz e, para além disso, consiga escapar da subjetividade autoral, do ecletismo acadêmico e da inversão realidade/virtualidade, visando alcançar resultados que sejam coerentes com a vida e mundo como são, para, posteriormente, conhecer e dizer sobre eles, principalmente acerca do Trabalho e Educação na obra marxiana.

2. O MATRIZAMENTO DE CARÁTER ONTOLÓGICO DO TRABALHO

2.1. O Trabalho e Atividade de Trabalho

Ao se observar, investigar, apreciar e pesquisar a obra de Karl Marx fica evidenciada a sua crítica à sociedade capitalista e, com isso, as relações sociais advindas de tal sociedade. Tendo em mente que esse sistema social é nutrido pelo capital, e todos os desdobramentos resultantes dele, ressalta-se a importância que o trabalho e as relações de trabalho têm na vida dos indivíduos que vivenciam esta sociedade capitalista.

Além disso, György Lukács nos auxilia, nesta pesquisa, ao dizer que

Para expor em termos ontológicos as categorias específicas do ser social, seu desenvolvimento a partir das formas de ser precedentes, sua articulação com estas, sua fundamentação nelas, sua distinção em relação a elas, é preciso começar essa tentativa com a análise do trabalho. (LUKÁCS, 2013, p. 41)

Logo, como é nossa intenção chegarmos à observação de algumas categorias na teoria social de Karl Marx, a que primeiro, e primordialmente, deveremos nos debruçar será a categoria do trabalho.

Na “Apresentação” dos “Manuscritos Econômico-filosóficos”, de Karl Marx, Jesus Ranieri traz, de modo sintético, que “o trabalho é a mediação entre homem e natureza, e dessa interação deriva todo o processo de formação humana” (2010b, p. 14), com isso, então, fica referenciado que o trabalho, na obra marxiana, vai ser a relação que o homem tem com a natureza e, que por isso, transforma esta, transforma aquele e formam os sujeitos e as relações da sociedade.

Antes de prosseguir na observação e análise sobre o Trabalho, cabe ressaltar que é uma categoria que sempre aparece na obra de Karl Marx, ora com mais ênfase, ora menos, porém será na obra dos “Manuscritos Econômico-filosóficos”, de 1844, que ele marcará esta atividade como sendo crucial no entendimento da construção e relação social na constituição do ser social.

Os Manuscritos inauguram, graças aos estudos de economia política iniciados por Marx, uma análise bem estruturada do modo de produção capitalista, ou mais, da forma capitalista da atividade de produção. É nesse texto que o lugar do trabalho como forma efetivadora do ser social é realmente exposta e desenvolvida, algo que, até então, mesmo em Marx, não havia sido feito. (RANIERI, 2010, p. 14)

Com isso posto, então, primeiro fica registrado uma questão sobre o que é o trabalho e, em segundo lugar, que ele fundamenta a formação humana e o ser social. Assim, neste capítulo, analisaremos estes dois caminhos dentro da obra marxiana, objetos desta tese, ressaltando, apenas, que não são caminhos cindidos, que seguem trajetórias e buscam resultados separados ou diferentes – tal expressão é utilizada, apenas, para efeitos didáticos.

Na sociedade capitalista, tudo é submetido à lógica da comercialização, tudo se converte em mercadoria, sujeito a transformações constantes. É como se estivéssemos em um imenso mercado, onde as pessoas vão em busca daquilo que necessitam, seja por necessidade física/orgânica, como alimentação, ou por necessidade fabricada/imaginada pela propaganda consumista, como a busca por uma marca específica. Nesse contexto, até mesmo o trabalho se torna uma mercadoria, algo que é comprado e vendido como qualquer outro bem. Como observa Marx (2010b, p. 24), "a existência do trabalhador é, portanto, reduzida à condição de existência de qualquer outra mercadoria. O trabalhador tornou-se uma mercadoria e é uma sorte para ele conseguir chegar ao homem que se interesse por ele".

Marx nos lembra, ainda que de modo incipiente, que “o trabalho aparece, na economia nacional, apenas sob a forma de *emprego* (*Ewerbstätigkeit*)” (2010b, p. 30 – grifos do ator), ora, assim se reforça que o trabalho é uma mercadoria na sociedade capitalista, se afastando do entendimento dele como sendo a mediação entre homem e natureza. Na sociedade moderna, a atividade de transformação da natureza apenas é percebida se geradora de valor, e mais especificamente de valor-de-troca, em que algo pode ser vendido e comprado, portanto, o trabalho é transmutado em emprego.

Diz-nos o economista nacional que tudo é comprado com trabalho, e que o capital nada mais é do que trabalho acumulado. Mas ele nos diz, simultaneamente, que o trabalhador, longe de poder comprar tudo, tem de vender-se a si próprio e a sua humanidade. (MARX, 2010b, p. 28)

Quando o emprego se torna uma atividade remunerada, sujeita à compra e venda, o produto gerado por essa atividade é também inserido no circuito comercial, afastando-se assim do seu criador e sendo lançado no mercado. Este fenômeno é caracterizado pela alienação da mercadoria em relação àquele que a produziu. A alienação ocorre porque o trabalhador não está mais envolvido em um processo criativo onde ele transforma a natureza e utiliza os frutos desse trabalho para seu próprio benefício. Em vez disso, ele se torna um produtor de mercadorias destinadas à venda para aqueles que adquiriram sua força de trabalho. Dessa forma, o produto do trabalho deixa de ser uma expressão direta das capacidades físicas e mentais do trabalhador,

tornando-se uma mercadoria desvinculada do seu idealizador. Essa separação é agravada pela venda da força de trabalho, que transforma a atividade criativa e produtiva do ser humano em uma simples mercadoria no mercado, resultando na alienação do trabalhador em relação ao produto do seu próprio trabalho.

O ato de vender constitui a práxis da alienação. Enquanto o homem estiver religiosamente tolhido, só conseguirá reificar sua essência, transformando-a em uma essência fantástica e *estranha a ele*; do mesmo modo, sob a dominação da necessidade egoísta, ele só conseguirá exercer uma atividade prática, produzir objetos na prática, colocando seus produtos, assim como sua atividade, sob a dominação de uma essência estranha a eles e emprestando-lhes a importância de um ser estranho a eles – o dinheiro. (MARX, 2010c, p. 59-60 – grifos do autor)

“*Sobre a Questão Judaica*”, escrito por Karl Marx em 1843, em que apresentou a relação do homem que, alienado dos produtos feitos por ele em seu emprego, necessitava de algo que pudesse “encarnar”, materializar, o que ele havia feito, já que não teria mais sob seus poderes o que foi feito por suas mãos e/ou mente, assim, o dinheiro, pagamento, salário, passa a ser onde os sujeitos vislumbram as suas práticas profissionais, o seu trabalho, ainda que, estejam alienados e estranhados ao produto e ao modo de produzir.

O pagamento, salário acordado entre as partes que vendem e compram a força do trabalho, é um modo de reificar o trabalho do trabalhador dentro do sistema de emprego promovido pelo sistema capitalista. Didaticamente: um carpinteiro, que antes, recolhia ou extraia madeira, levava para sua oficina e, com suas ferramentas, produzia uma mesa, ao final do seu trabalho, colocava a mesma em sua casa e se alimentava sobre ela, ou, ainda, a trocava por algo que lhe faltasse, como por exemplo uma cabra, e lhe supriria de leite, carne, crias, etc.; no sistema capitalista, o mesmo sujeito é direcionado à uma fábrica (no sentido mais amplo), onde nada lhe pertence, passa a fabricar a partir do que lhe é ordenado e, ao final de sua jornada, o produto que ele fez não é levado para sua casa, ao invés disso o sujeito recebe uma quantia equivalente em dinheiro para que ele supra suas necessidades, assim, é este “pagamento” que ele tem como “provar” que existe e que trabalha, além de ser a prova de que, agora, o trabalho lhe é algo alienado e provocar um sujeito estranhado.

“O dinheiro é a essência do trabalho e da existência humanos, alienada do homem; essa essência estranha a ele o domina e ele a cultua” (MARX, 2010c, p. 58), aqui Marx evidencia o fato do homem, estranhado a si mesmo e ao trabalho, acaba por se render, dentro do capitalismo, à dominação do dinheiro, isto, inclusive, por ser algo próprio desta sociedade, na qual o emprego (trabalho remunerado) se torna uma questão política, porém individualista, pois, “a *necessidade prática, o egoísmo*, é o princípio da *sociedade burguesa* e se manifestará em sua

forma pura no momento em que a sociedade burguesa tiver terminado de gerar o Estado político. O deus *da necessidade prática e do interesse próprio* é o dinheiro” (MARX, 2010c, p. 58 – grifos do autor).

A relação do Trabalho com a Política é também evidenciada em “Glosas críticas marginais ao artigo ‘O Rei da Prússia e a Reforma Social’: de um prussiano”, texto de agosto de 1844, no qual Marx mostra, primeiramente, a partir de uma revolta de tecelões alemães, que o “prussiano” identifica que a Alemanha não era um país político, e, assim, muitos dos problemas ocorreriam devido a esta falta, chegando ao ponto de dizer que este era o motivo dos trabalhadores estarem em condições miseráveis. A partir disso, Marx observa que países como a Inglaterra, “politizado”, se valem da dinâmica política e de seus partidos para brigarem sob a causa da miséria, porém sem propósitos de solucionar a mazela dos trabalhadores: “Nenhum dos partidos encontra a causa na política em geral; ao contrário, cada um deles a encontra na política do partido adversário; porém, ambos os partidos sequer sonham com uma reforma da sociedade” (MARX, 2010a, p. 48).

Ora, podemos perceber que o trabalho, então, para Marx, acaba por “permear” todas as dinâmicas e esferas da vida humana, seja a essencial, de sobrevivência física, seja a social, nas relações, seja na política, como forma de organização, enfim, na própria essência do que venha a ser o ser humano. György Lukács, no seu “*Para uma ontologia do ser social II*”, no capítulo sobre o trabalho, diz que a “essência do trabalho humano consiste no fato de que, em primeiro lugar, ele nasce em meio à luta pela existência e, em segundo lugar, todos os seus estágios são produto de sua autoatividade” (LUKÁCS, 2013, p. 43), assim, o entendimento de que o trabalho segue estágios que, primeiramente se faz necessário a existência e sobrevivência dos seres humanos e, posteriormente, se referem ao modo como estes se relacionam e se identificam a partir de suas efetivações; o trabalho, (essencialmente humano) se desenvolve e é desenvolvido na vida humana.

Este autor húngaro, Lukács, é de grande auxílio nesta discussão sobre o trabalho na obra de Marx, pois ele apresenta a perspectiva de tal categoria como sendo responsável por uma ontologia, a do ser social, que tanto implica, quanto resulta, em saltos ontológicos que alteram, qualitativamente, os níveis da natureza e relação humana, a saber: inorgânica, orgânica e social.

Somente o trabalho tem, como sua essência ontológica, um claro caráter de transição: ele é, essencialmente, uma inter-relação entre homem (sociedade) e natureza, tanto inorgânica (ferramenta, matéria-prima, objeto do trabalho etc.) como orgânica, inter-relação que pode figurar em pontos determinados da cadeia a que nos referimos, mas antes de tudo assinala a transição, no homem que trabalha, do ser meramente biológico ao ser social. (LUKÁCS, 2013 p. 44)

Adiante falaremos sobre a dimensão do ser social. Então, assim cabe observarmos o que venha a ser a dimensão inorgânica do ser humano, para, a partir de um salto ontológico, vislumbramos a dimensão orgânica e, finalmente, a dimensão do ser social, o que “se eleva – historicamente – sobre o mundo inorgânico e orgânico, mas não pode jamais, por necessidade ontológica, abandonar essa sua base” (LUKÁCS, 2018, p. 359), estando radicado no trabalho. Nos “Manuscritos”, Marx diz 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, 2010b, p. 84 – grifos do autor)

O trabalho na dinâmica inorgânica, então, tem a ver com aquilo que o homem, assim como os animais, faz para garantir a sua sobrevivência física, com isso, transforma a natureza para construir moradias, plantar, colher e caçar para se alimentar, satisfazendo aquilo que carece e necessita para continuar existindo. A esta forma de vida, a “vida produtiva”, Marx diz que é uma “vida genérica”, já que ela não se distingue (nem da dos animais e nem há distinção naquilo que os seres humanos distinguem, conscientemente, dos demais).

Na dimensão orgânica, a noção de que há necessidade do trabalho, para sua sobrevivência física, se mantém, porém, a transformação da natureza e do ser humano perpassa pela dinâmica estabelecida da relação do ser com aquilo que está exterior a ele, o seu entorno, o ambiente, podendo ser descrito como sendo um “vislumbre” de consciência, assim, a diferença seria que

Na natureza inorgânica não existe em geral nenhuma atividade. O que, na natureza orgânica, promove a aparência de tal atividade se baseia, fundamentalmente, em que o processo de reprodução da natureza orgânica produz, nos níveis mais desenvolvidos, interações entre organismo e o entorno que, à primeira vista, parecem de fato orientadas por uma consciência. (LUKÁCS, 2013, p. 93)

Há, nisso tudo, um “pôr teleológico” que estabelece uma vontade – além e uma necessidade – nos permitindo observar que mesmo os animais – natureza – mais desenvolvidos não desenvolvem um trabalho, pois apenas estão se valendo daquilo que os rodeia de modo muito visceral: sanando suas necessidades, essenciais, instantaneamente e sem previsibilidade futura.

O salto ontológico se vincula à relação do sujeito-objeto, em que o sujeito, assim o é, devido sua relação com o objeto, a dinâmica da sua consciência acerca de si a partir do objeto e do objeto a partir de si mesmo. Isso, no decurso do desenvolvimento humano, implicará no desenvolvimento das relações do ser humano em uma sociedade e no modo como os sujeitos passam a ter consciência de si em relação aos outros e em relação aos objetos, também. Esta é a dimensão social, o salto, ontológico, dado da dimensão inorgânica para a orgânica e, desta, para a dimensão social.

2.2. Trabalho e Pôr Teleológico

Ao passarmos a esta discussão, Lukács nos lembra que foi Engels que, ao comparar os primatas mais evoluídos aos homens, mesmo aos mais primitivos, verificou que “existe um salto, por meio do qual já não nos encontramos dentro da esfera da vida orgânica, mas em uma superação de princípio, qualitativa, ontológica” (LUKÁCS, 2013, p. 45), em decorrência do trabalho como pôr teleológico, que possibilita o salto ontológico da dimensão orgânica para a dimensão do ser social. Ainda, que

a divisão gerada pelo trabalho na sociedade humana cria, como veremos, suas próprias condições de reprodução, no interior da qual a simples reprodução de cada existente é só um caso-limite diante da reprodução ampliada que, ao contrário, é típica. Isso não exclui, naturalmente, a aparição de becos sem saída no desenvolvimento; suas causas, porém, sempre serão determinadas pela estrutura da respectiva sociedade e não pela constituição biológica dos seus membros. (LUKÁCS, 2013, p. 46)

Com isso, Lukács nos lembra que a partir do trabalho e de sua divisão na/da sociedade, os sujeitos estabelecem as regras sociais, a sociabilidade, deixando fixada que a forma de viver e se relacionar não se vincula a algum aspecto biológico, orgânico somente, mas a uma dinâmica que, já com certa consciência, se firma na necessidade, e também desejos e vontades, da vivência social.

Marx evidencia este pôr teleológico na sua obra prima, O Capital, de 1867, ao tratar a questão da abelha que constrói com maestria sua colmeia e o arquiteto que projeta a casa, diferenciando que, mesmo que a residência não fica tão perfeita quanto a criação do inseto, ainda assim o ser humano já tinha em sua mente o que ele queria fazer, ele já tinha um objetivo, um motivo final, que supera – e muito tanto quantitativamente, quanto qualitativamente – a mera necessidade biológica (“natural”).

Lukács vai dizer que “, o trabalho se torna o modelo de toda *práxis* social, na qual, com efeito – mesmo que através de mediações às vezes muito complexas -, sempre se realizam pores teleológicos, em última análise, de ordem material” (2013, p. 47), existe um porquê de se fazer, e de como se fazer, algo que tem reflexo, impacto, desejo, necessidade, vontade, interesse, objetivo, compreensão de toda a sociedade.

Somente no trabalho, e de seus meios, com um ato dirigido por ela mesma, com o pôr teleológico, a consciência ultrapassa a simples adaptação ao ambiente – o que é comum também àquelas atividades dos animais que transformam objetivamente a natureza de modo involuntário – e executa na própria natureza modificações que, para os animais, seriam impossíveis e até mesmo inconcebíveis. (LUKÁCS, 2013 p. 63)

A consciência (estado em que os sujeitos estão conscientes daquilo que existe e da relação material consigo e com o mundo), então, tem estreita relação com a dinâmica do pôr teleológico do trabalho, o que, nos animais não é alcançado, pois, neles, esta consciência animal, apenas se relaciona às questões biológicas e reprodutivas, enquanto nos seres humanos, fundamenta e estabelece a sociedade e sociabilidade. A sociedade sabe o motivo do trabalho, não o faz, ou impõe, de modo involuntário ou acidental.

O pôr teleológico do trabalho, que na sociedade passa a ter o qualitativo distintivo do meio natural, passa pelo processo de “espelhamento da realidade”, ou seja, os sujeitos, em suas consciências, espelham a realidade e conseguem avaliá-la a ponto de abandonar a perspectiva biológica e se decidir sobre o que se deseja (necessita, busca, quer, precisa, etc.) e com o que se alcança o desejado.

Lukács, na “Ontologia do Ser Social II”, se vale do exemplo do homem primitivo que escolhe uma pedra, em meio a muitas outras, para realizar uma tarefa. A escolha dele, muito diferente dos animais (inclusive daqueles mais desenvolvidos, macacos e chimpanzés, por exemplo), é refletida em sua consciência sobre a possibilidade da utilização da pedra como sendo a melhor ferramenta para tal trabalho e, em sendo a melhor escolha, dentre todas, qual será mais eficaz para alcançar o resultado (seja pelo tamanho, formato, rigidez, etc.).

A partir desta linha de raciocínio, do espelhamento como forma de corroborar a sociabilidade do ser social a partir da transformação da dimensão do ser inorgânico e orgânico, pode-se evidenciar que há um salto ontológico no ser humano, com a capacidade, agora, de transmutar (ou ressignificar) algo da natureza para a sociedade, com isso, então, Lukács vai dizer que:

É também fácil de ver que só quando os resultados do espelhamento não existente se solidificam numa práxis estruturada em termos de alternativa é que pode provir do ente natural um ente no quadro do ser social, por exemplo uma faca ou um machado, isto é, uma forma de objetividade completa e radicalmente nova desse ente. Com efeito, a pedra, no seu ser-aí e no seu ser-assim natural, nada tem a ver com a faca ou o machado. (LUKÁCS, 2013, p. 71)

Aquilo que para o macaco era apenas uma pedra, e continuará sendo sempre pedra, ainda que use para quebrar algo (uma castanha) para se alimentar, lançar em seus oponentes em uma disputa e depois deixará de “servir” até que surja, novamente, a necessidade e ele tenha de buscar uma nova pedra; para o ser humano, social, a pedra será trabalhada e passará a ser percebida como uma faca, por exemplo, que terá um valor dentro da sociedade e ao término de sua utilização, será guardada para ser utilizada em novo momento que a necessidade coincida com a de agora. A faca ou machado (ou qualquer outra produção social do ser humano), diferentemente da pedra para os animais, é percebida como tal por todos os entes de socialização.

O trabalho, a partir da categoria alternativa, gera a condição de cognição dos seres humanos, como afirma Lukács, já que será a partir da alternativa que os indivíduos escolherão e conseguirão verificar as melhores alternativas, ou meios, para algo.

À primeira vista, parecerá um pouco surpreendente se dissermos que nela {alternativa} o momento predominante é constituído pelo seu caráter marcadamente cognitivo. É claro que o primeiro impulso para o pôr teleológico provém da vontade de satisfazer uma necessidade. No entanto, esse é um traço comum à vida tanto humana como animal. Os caminhos começam a divergir quando entre necessidade e satisfação se insere o trabalho, o pôr teleológico. E nesse mesmo fato, que implica o primeiro impulso para o trabalho, se evidencia a sua constituição marcadamente cognitiva, uma vez que é indubitavelmente uma vitória do comportamento consciente sobre a mera espontaneidade do instinto biológico quando entre a necessidade e a satisfação imediata seja introduzido o trabalho como mediação. (LUKÁCS, 2013, p. 78)

O trabalho, como citado, traz a distinção entre a necessidade e a satisfação, distinção entre o social e o natural, entre o homem e o animal. Assim, no desenvolvimento humano, o pôr teleológico do trabalho ocupa o espaço de ser o modelo para a práxis (ação e reflexão) social, já que o trabalho se torna a dimensão onde ocorre a indução, ou sua tentativa, de mobilizar alguém, ou um grupo, a cooperar em efetivar um pôr teleológico (LUKÁCS, 2013).

O salto ontológico se manifesta, mesmo em pequenos atos iniciais, permitindo que o ser humano alcance a dimensão do ser social. Na reprodução e repetição do trabalho, não apenas o indivíduo, mas toda a sociedade passa a relacionar-se com a finalidade da ação, resultando em significado e propósito para a maneira como se age em uma situação específica. Isso leva em

consideração o desenvolvimento do processo histórico, possibilitando distinções entre culturas particulares, conforme se diferenciam ao longo do tempo.

Na medida em que as experiências de um trabalho concreto são utilizadas em outro, ocorre gradativamente sua – relativa – autonomia, ou seja, a fixação generalizadora de determinadas observações que já não se referem de modo exclusivo e direto a um único procedimento, mas, ao contrário, adquirem certa generalização como observações de eventos da natureza em geral. (LUKÁCS, 2013, p. 86).

O trabalho que fora aprendido e que serve já para a utilização de um posterior, ou de incentivo para uma outra tomada de decisão ou efetivação de algo, sai da objetividade, da realidade do mundo, e é fixado na cabeça, na razão, sendo assim, o processo do conhecer se instaura. A partir do trabalho o ser humano passa a se conhecer e se socializa o conhecimento, ampliando ou reforçando o processo de socialização e a sua constituição enquanto ser social.

3. SOBRE A POLÍTICA

No capítulo que se segue, exploraremos a perspectiva de Karl Marx sobre a categoria Política. Essa fase particular de sua obra, (obras de 1843-1844) é crucial para compreendermos o desenvolvimento inicial de seu pensamento político e suas reflexões sobre a sociedade da época, bem como o alcance que suas reflexões alcançaram no decurso da vida (“Crítica do programa de Gotha”, escrito em 1875). Marx emerge como um crítico agudo das condições sociais e econômicas predominantes, mergulhando nas complexidades da categoria Política para analisar as estruturas de poder e as relações sociais que moldavam a sociedade do século XIX.

Ao adentrarmos no debate proposto por Marx, é fundamental contextualizar o cenário histórico e intelectual desses anos. A Europa do século XIX estava imersa em transformações sociais decorrentes da Revolução Industrial, e as ideias filosóficas e políticas permeavam o ar da época. Em 1843 e 1844, Marx inicia uma fase de profunda reflexão sobre a natureza da política, onde seus escritos exploram as intrincadas conexões entre a estrutura econômica, a luta de classes e a forma como esses elementos se manifestam no âmbito político.

Este capítulo não apenas examinará os textos específicos de Marx durante esses anos, mas também buscará discernir como suas análises políticas desse período semeiam as bases para suas futuras elaborações teóricas. A categoria política em Marx transcende as análises convencionais, revelando-se como um campo dinâmico onde a interação entre poder, estrutura econômica e Emancipação Humana ganha contornos mais nítidos. Ao abordar as contribuições de Marx para a compreensão da política nos anos de 1843 e 1844, procuraremos desvendar os elementos essenciais que moldaram suas concepções, lançando luz sobre sua evolução intelectual e a riqueza de suas reflexões políticas neste período crucial de sua obra.

Ainda, também, “Crítica do Programa de Gotha”, escrita em 1875, possui uma significância política marcante, especialmente ao considerar a sua contribuição para a teoria política e econômica marxista. Esta obra contribui substancialmente para o entendimento das nuances teóricas e práticas da construção de uma sociedade comunista, consolidando-se como uma obra fundamental para aqueles que buscam compreender a visão política e econômica de Marx e sua relevância para a discussão contemporânea sobre a transformação social.

3.1. Manuscritos Econômico-Filosóficos

Os “Manuscritos Econômico-filosóficos”, de 1844, foram anotações que Karl Marx fez a partir de observações da sociedade em que vivia e das leituras e estudos que se dedicava naquele momento da sua vida, mas que não haviam sido organizados nem publicados por ele, sendo feito apenas em 1932. Tais anotações carregam pontos daquilo que seguiria se desdobrando nas pesquisas do autor e que ganhariam grande relevância em sua obra, por isso, a primeira obra a ser analisada quanto a questão política (mesmo posteriormente no capítulo “Sobre a Educação”) será ela.

“Além de estabelecer os fundamentos do pensamento de Marx, os *Manuscritos* representam o primeiro momento de sua crítica à economia política de Adam Smith, J.-B. Say e David Ricardo” (JINKINGS, 2010b, p. 7). Mais uma vez, reforça-se a dimensão de que esta obra tem uma importância crucial na teoria de Marx, assim, justificando sua observação primeiramente. Porém, aqui se destaca a crítica do autor à economia política, mas, vale a ressalva que há também questões atinentes ao foco desta tese, Política e Educação, bem como muitos outros temas e debates da dinâmica do Ser Social que se encontram em relação, umas com as outras.

Ainda na nota à edição, Ivana Jinkings diz que nos “Manuscritos” Marx acaba

refletindo especialmente sobre a alienação, pela primeira vez vista como processo econômico (e produto de uma construção societal, determinada pela própria morfologia social que a produz) que tira do homem o fruto de sua produção e faz com que se torne estranho a si mesmo e ao ambiente onde vive. (JINKINGS, 2010b, p. 7-8)

Nesta passagem pode ser percebida que: i) há uma construção da sociedade com base na relação das pessoas e o modo como elas acabam se organizando, logo há uma discussão da Política em Marx; e ii) que a sociedade produz e forma os indivíduos, ou seja há uma discussão sobre a Educação em Marx.

Jesus Ranieri, na “Apresentação”, também apresenta alguns destaques que é interessante a esta tese, no foco do objeto dela, ao dizer que “a marca maior dos Manuscritos econômico-filosóficos está na demonstração do estranhamento genérico do ser humano sob o pressuposto do trabalho subordinado ao capital” (RANIERI, 2010b, p. 13), pois, a partir disso, tanto a organização Política, quanto o processo de Formação Humana passam a ser permeados e a seguirem a estrutura da sociedade capitalista, imprimindo em seus sujeitos todo arcabouço a ela consistente.

A “Apresentação” traz ainda uma citação que coaduna com algo que é de suma importância na tradição marxista e que é sempre evidenciado por Marx em seus escritos: a

matéria que forma a consciência. Ranieri destaca, o que Marx vai tratar nos manuscritos, que o trabalho, ou a relação entre o ser humano e a natureza (ou, de outro modo, o meio natural), está no princípio da consciência, ou dele é o resultado. “É um movimento que define a própria consciência humana, o que nos remete, já nos idos de 1844, à percepção de que é o ser social que produz a consciência, e não o contrário” (RANIERI, 2010b, p. 14).

A partir disso, desta consciência, toda a relação social será estabelecida, ainda que seja a inversão da lógica ao propor “religiosamente” que é a consciência que determina o mundo. Tanto a Política, bem como a Educação, serão resultados da consciência adquirida a partir do meio social, e, assim, do modo como as sociedades vão “administrá-las” e repassarem aos seus membros, ou cidadãos.

Marx, no começo do prefácio remete-se a “Crítica da Filosofia do Direito de Hegel”, onde ele lembra que, nos “Anais franco-alemães”, ele fez críticas ao Direito, Ciência e Estado (o que poderá ser observado mais adiante no tópico referente àquela obra). Também, ele diz que “será encontrado o fundamento, no presente escrito, da conexão entre economia nacional e o Estado, o direito, a moral, a vida civil (*bürgerliches Leben*) etc., na medida em que a economia nacional mesma, *ex professo*, trata destes objetos” (MARX, 2010b, p. 19), e com isso, ao se tratar da economia nacional, evidentemente, ele também trata da Política, ao qual maior fôlego será desprendido aqui. Lembrando, apenas, que Marx trata de muitas coisas, como uma crítica à Feuerbach, sobre preço, salário, valor, etc., que só aparecerá de passagem aqui na tese, sem compromisso de ser esmiuçado, mas que nem por isso tem menor valor ou necessita-se de menos trato, (pelo contrário, por necessitar de tamanho gasto de energia na compreensão e explicação, seria preciso outra tese para dar cabo de tal intenção com o devido respeito).

Como Marx parte da realidade para fazer suas pesquisas, a sociedade a qual ele está observado é a capitalista e, com isso ele testemunha a diferenciação entre os capitalistas e os trabalhadores (classe proletária).

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

Aqui Marx reflete sobre as disparidades fundamentais na relação entre burgueses e operários no contexto da sociedade capitalista, destacando as implicações políticas dessas

diferenças estruturais. A análise dele ressalta a natureza contraditória das alianças permitidas e proibidas na esfera econômica e política. Ele observa que a aliança entre os capitalistas é uma prática comum e efetiva, gerando efeitos, econômicos, políticos e sociais positivos para a classe dominante. No entanto, a aliança entre os trabalhadores é proibida e, quando tentada, resulta em péssimas consequências para eles. Essa assimetria revela a desigualdade inerente ao sistema político e econômico, onde os interesses dos capitalistas são protegidos e fortalecidos, enquanto os trabalhadores enfrentam obstáculos e repressão ao buscar solidariedade.

Ao destacar que os proprietários fundiários e os capitalistas têm a capacidade de agregar vantagens industriais aos seus rendimentos, Marx enfatiza a capacidade dessas classes dominantes de multiplicar suas riquezas, de modo egoísta e privado, algo defendido e protegido pelo Estado, dentro da categoria Política. Essa dinâmica cria uma desigualdade estrutural, pois os trabalhadores não têm a mesma flexibilidade para aumentar suas fontes de renda. Isso não é apenas uma questão econômica, mas também tem repercussões políticas significativas, pois molda a capacidade de cada classe de influenciar as decisões e políticas que afetam sua realidade cotidiana.

A competição acirrada entre os trabalhadores é destacada por Marx como resultado direto dessa estrutura desigual. A impossibilidade que eles têm de acrescentar outras formas de renda ao seu salário gera uma competição intensa por oportunidades limitadas. Essa competição, por sua vez, alimenta a divisão entre os trabalhadores e enfraquece sua capacidade de formar alianças eficazes para lutar contra a exploração capitalista. A separação essencial e perniciosa entre capital, propriedade da terra e trabalho, portanto, não é apenas uma condição econômica, mas um elemento profundamente político que perpetua a desigualdade de poder e influência na sociedade. Assim, a Política se desenha, também, com as características próprias do desenvolvimento econômico, pautadas no egoísmo, privilégio e lucro próprios do capitalismo.

Ainda, nesta passagem Marx ressalta que, para o proletariado, essa separação é não apenas necessária, mas também prejudicial. Marx argumenta que a estrutura política e econômica impõe essa separação de maneira injusta e opressora, resultando em uma classe trabalhadora desfavorecida, incapaz de desfrutar dos mesmos benefícios e oportunidades que as classes dominantes. Portanto, a relação entre a separação de capital, propriedade da terra e trabalho não apenas molda as dinâmicas econômicas, mas tem implicações políticas profundas, perpetuando uma hierarquia de poder que desfavorece os trabalhadores na arena política e econômica, o que só reforça a dinâmica da luta de classes, uma das bases da Política na sociedade capitalista.

Dentro desta sociedade que se organiza no lucro máximo, na opressão, tudo isso a partir do capital, e, assim, que tudo se transforma em mercadoria, o autor vai dizer que “a existência do trabalhador é, portanto, reduzida à condição de existência de qualquer outra mercadoria. O trabalhador tornou-se uma mercadoria e é uma sorte para ele conseguir chegar ao homem que se interesse por ele” (MARX, 2010b, p. 24). Marx chama a atenção para a desumanização do trabalhador na sociedade capitalista, onde sua existência é equiparada à de qualquer outra mercadoria. Ao afirmar que o trabalhador “tornou-se uma mercadoria”, Marx ressalta a perda de identidade e autonomia sobre o próprio trabalho. Nesse contexto, a força de trabalho do indivíduo é tratada como algo que está sujeita às leis impessoais do mercado.

É evidenciada, também, a vulnerabilidade do trabalhador no mercado de trabalho, pautada pela Política e a sua administração do Estado, onde a competição é intensa e as condições muitas vezes desfavoráveis. Marx destaca a falta de poder e controle que os trabalhadores têm sobre suas vidas e meios de subsistência, dependendo da disposição dos empregadores.

O trabalhador, ao ser tratado como uma mercadoria, perde sua individualidade, tornando-se uma peça substituível no sistema capitalista. Essa análise ressalta a urgência de promover uma visão mais justa e humanizada das interações econômicas, reconhecendo a dignidade e a singularidade de cada trabalhador – o que Marx apresentará em outros momentos e que ainda será tratado, também, nesta tese.

Marx traz elementos nos “Manuscritos” que mostram como a sociedade se organiza, econômica e politicamente, para tratar seus membros, independente da classe, porém, evidentemente, que os trata de modos distintos. Como a organização a sociedade é dada em privilégio dos que compõe a classe dos proprietários, ele apresenta cenários em que a sociedade está mal, economicamente, e como isso se organiza para ter reflexos na vida dos operários, efetivando maiores prejuízos, danos e mazelas para eles; porém, quando a sociedade está estabilizada, ou até mesmo quando se tem cenários de progresso econômico, Marx diz que

Mesmo na situação de sociedade que é mais favorável ao trabalhador, a consequência necessária para ele é, portanto, sobretrabalho e morte prematura, descer à [condição de] máquina, de servo do capital que se acumula perigosamente diante dele, nova concorrência, morte por fome ou mendicância de uma parte dos trabalhadores. (MARX, 2010b, p. 27)

Independente de como a sociedade se encontra, a estrutura política, devido aos seus meandros e poderes, acaba por ser prejudicial aos trabalhadores, sempre gerando opressão, morte, pobreza, carestia, etc. As classes acabam por receber um anteparo que protege “uma” da

“outra” através da Política, que acaba por se interpor entre ambas para resguardar a organização social e a relação entre os sujeitos dentro da sociedade.

Enquanto a divisão do trabalho eleva a força produtiva do trabalho, a riqueza e o aprimoramento da sociedade, ela empobrece o trabalhador até [a condição de] máquina. Enquanto o trabalho suscita o acúmulo de capitais e, com isso, o progressivo bem-estar da sociedade, a divisão do trabalho mantém o trabalhador sempre mais dependente do capitalista, leva-o a maior concorrência, impele-o à caça da sobreprodução, que é seguida por uma correspondente queda de intensidade. (MARX, 2010b, p. 29)

Se destaca a dicotomia na divisão do trabalho na sociedade capitalista, destacando seus efeitos contraditórios na força produtiva e nas condições de vida dos trabalhadores. Marx reconhece que, por um lado, a divisão do trabalho contribui para o aumento da produtividade e o enriquecimento da sociedade como um todo. Essa especialização na produção leva ao desenvolvimento de habilidades específicas, resultando em uma maior eficiência na produção de bens e na acumulação de riqueza.

Ainda, Marx alerta sobre as consequências negativas desse processo para os trabalhadores. Ele argumenta que, paradoxalmente, enquanto a divisão do trabalho impulsiona o progresso econômico e a acumulação de capitais, ela empobrece o trabalhador ao transformá-lo em uma espécie de "máquina". Nesse contexto, a especialização extrema e a repetição de tarefas reduzem o trabalhador a uma condição monótona e desumanizadora, onde sua criatividade e envolvimento no processo de trabalho são limitados.

Além disso, a dependência crescente do trabalhador em relação ao capitalista é ressaltada. A competição acirrada entre os trabalhadores, impulsionada pela divisão do trabalho, leva a condições de sobreprodução e, subsequentemente, a uma queda correspondente na intensidade do trabalho. Essa dinâmica cria um ciclo que, apesar de impulsionar o acúmulo de capitais, mantém os trabalhadores em uma posição subalterna, perpetuando a desigualdade e a exploração na sociedade capitalista.

Há, então, uma dicotomia da divisão do trabalho, em Marx: enquanto contribui para o avanço econômico geral, ela também gera desumanização, competição prejudicial e dependência do trabalhador em relação ao capitalista. Essa análise crítica busca revelar as contradições inerentes ao sistema capitalista, enfatizando a necessidade de repensar as estruturas sociais para alcançar uma distribuição mais equitativa dos benefícios do progresso econômico.

Uma sociedade que tem sua base na divisão do trabalho, porém numa divisão desigual, é evidente que trata aqueles que estão na posição mais fraca de modo pior. Marx chama a

atenção para a desumanização que politicamente ocorre no sistema capitalista e, assim, como toda a sociedade acaba por se relacionar com os sujeitos da classe operária, sobretudo, dentro da dinâmica dos trabalhadores como sendo apenas os que são remunerados. A Política acaba por considerar, e com isso se entende que administra, legisla, etc., apenas para aqueles que são assalariados, o que gera ainda mais competição, desigualdade, opressão e mazelas na relação social:

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

Nesta citação, Karl Marx explora a perspectiva da economia nacional em relação ao trabalhador na sociedade capitalista, destacando a maneira como o proletariado é tratado como uma mera força de trabalho, comparável a um cavalo que necessita receber o suficiente para poder trabalhar. Marx critica a visão redutiva da política, que enxerga o trabalhador como um elemento puramente funcional, cuja única utilidade é a contribuição para a produção de mercadorias, bem como a estrutura social observa tal trabalhador.

Ao se referir ao trabalhador como um proletário, Marx aponta para aquele indivíduo desprovido de capital e renda da terra, dependente exclusivamente do trabalho para sua subsistência. O termo "trabalho unilateral, abstrato" destaca a especialização do proletariado em atividades muitas vezes repetitivas e desprovidas de variedade, enfatizando a alienação inerente ao processo de produção capitalista.

A analogia com o cavalo destaca a objetificação do trabalhador, tratado apenas como um meio de produção, cuja única consideração é garantir que ele receba o suficiente para continuar trabalhando. Essa comparação ressalta a desumanização do trabalhador na lógica capitalista, onde suas necessidades e direitos são minimizados em favor da maximização dos lucros.

A crítica de Marx se aprofunda ao argumentar que a política não considera o trabalhador como um ser humano em seu tempo livre-de-trabalho, ou seja, fora do contexto produtivo. Essa falta de consideração estende-se para além do âmbito econômico, sendo deixada para outras esferas sociais. Aqui, Marx mostra a fragmentação das responsabilidades sociais e a alienação

do trabalhador, que é desconsiderado como indivíduo completo, com necessidades que transcendem sua função na produção.

Marx denuncia a visão estreita da economia nacional em relação ao trabalhador, evidenciando a redução do proletariado a uma condição de mera força de trabalho, desconsiderando sua humanidade e relegando a atenção a outras instituições e áreas sociais, perpetuando assim a alienação e exploração na sociedade capitalista. Isso é reflexo da sociedade que se organiza deste modo que exclui e oprime, alicerçada na dinâmica política e que reproduz e ecoa a centraliza no indivíduo isolado, egoísta, na busca pela maximização de si e no lucro sobre os demais, principalmente sobre a classe operária. Tal redução do sujeito trabalhador a um mero ser empregado será grifada por Marx ao dizer que “o *trabalho* aparece, na economia nacional, apenas sob a forma de *emprego* (*Erwerbstätigkeit*)” (MARX, 2010b, p. 30 – grifos do autor).

A esta altura já fica evidente que quando o autor usa “economia nacional” ele está tratado da Política e, assim, que o modo como a sociedade se estrutura está sob os alicerces da economia, da justiça, da política, etc. Isso posto, a Política, em Marx, é um dos condicionantes das relações sociais, com isso, acaba por determinar como os sujeitos irão tratar, aceitar, acreditar e reproduzir aquilo que é próprio da inter-relação. A Política, então, influencia na dinâmica de valorização das coisas que as pessoas entram em contato nas suas vidas, seja um produto, seja o trabalho, que é transformado em produto, seja uma outra pessoa.

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

Karl Marx oferece, aqui, uma análise incisiva sobre a natureza intrínseca do trabalho dentro da política do sistema capitalista. Ele aborda esta categoria ao enquadrá-lo como uma abstração, tratando-o como uma mercadoria sujeita às leis de oferta e demanda. Nessa perspectiva, Marx destaca a peculiaridade do trabalho como uma mercadoria cujo valor é determinado pelo mercado de trabalho – e como será transmitida às pessoas, no processo de Formação, que será observado no capítulo “Sobre a Educação”.

O filósofo alemão desvela uma dinâmica específica, onde o trabalho, considerado uma mercadoria, está sujeito a flutuações de preço influenciadas pelas forças competitivas. Ele ilustra a relação entre preço e procura, indicando que o valor do trabalho é proporcional à demanda no mercado. Além disso, Marx aponta que, como já havia sido apresentado

anteriormente, a concorrência não apenas entre capitalistas e trabalhadores, mas também entre os próprios trabalhadores, exerce pressão constante para a redução dos salários, e consequentemente opressão e miséria para esta classe social.

Ao enfatizar a competição entre capitalistas e trabalhadores, Marx revela uma dinâmica essencial de conflito de interesses entre esses dois estratos sociais. A incessante busca por maximização de lucros por parte dos capitalistas, somada à competição acirrada entre os trabalhadores por oportunidades de emprego, cria uma pressão constante sobre os salários. Assim, Marx lança luz sobre a natureza complexa e desigual das relações de trabalho no sistema capitalista, destacando a exploração inerente que permeia as interações econômicas, políticas e sociais dessa sociedade.

Os “Manuscritos”, como já foi dito, seguem tratando de vários temas específicos – “ganho de capital”, “renda da terra”, etc. – porém, como na teoria marxista nada é uma célula isolada, as questões políticas, (que é o ponto de interesse nesta fase da tese), vão atravessando a discussão e sendo apresentadas também, em discussão, contraponto, crítica, ou defesa de algum ponto caro à Marx, frente a sua observação da realidade. Assim, para que não se perca na análise, aqui nesta tese seguiremos de modo mais atento à questão das categorias Política e, no próximo capítulo, Educação.

Seguindo, então, Marx vai reforçando a dinâmica egoísta e privada da vida na sociedade capitalista, onde os sujeitos são formados para seguir estas características, próprias do meio social, e que, ao mesmo tempo que lhes é cobrado “abraçar” a sociedade e seguindo suas vontades e necessidades, na outra via não se recebe nada dela, haja visto que os proprietários, burgueses, têm seus interesses, sobretudo, no lucro a partir da exploração dos trabalhadores, não tendo comprometimento com o crescimento de toda a sociedade. Em uma crítica ao modo como Adam Smith pensa a sociedade, Marx vai dizer que:

[...] Smith conclui [...] que [uma vez que] o proprietário fundiário explora todas as vantagens da sociedade, e por isso o interesse do proprietário fundiário é sempre idêntico ao [interesse] da sociedade, então isso é ridículo. Na economia nacional, sob o domínio da propriedade privada, o interesse que um indivíduo tem na sociedade está precisamente em relação inversa ao interesse que a sociedade tem nele, tal como o interesse do agiota pelo perdulário não é, de maneira nenhuma, idêntico ao interesse perdulário. (MARX, 2010b, p. 70)

Ainda, pela Política, a sociedade vai se organizando e estruturando de modo que as disparidades das classes sejam cada vez mais evidentes e que uma seja protegida da outra, enquanto há uma exploração, “permitida”, desta por aquela. A classe burguesa acaba por receber os lucros, protegidos por leis, daquilo que é produzido pela classe trabalhadora,

transformada, sua força de trabalho, em mercadoria, também legislada pela Política da sociedade capitalista.

A partir da própria economia nacional, com suas próprias palavras, constatamos que o trabalhador baixa à condição de mercadoria e à de mais miserável mercadoria, que a miséria do trabalhador põe-se em relação inversa à potência (*Macht*) e à grandeza (*Grösse*) de sua produção, que o resultado necessário da concorrência é a acumulação de capital em poucas mãos, portanto a mais tremenda restauração do monopólio, que no fim a diferença entre o capitalista e o rentista fundiário (*Grundrentner*) desaparece, assim como entre o agricultor e o trabalhador em manufatura, e que, no final das contas, toda a sociedade tem de decompor-se nas duas classes dos *proprietários* e dos *trabalhadores* sem propriedade. (MARX, 2010b, p. 79 – grifos do autor)

Ora, aqui pode ser percebido como, no contexto da economia nacional (Política), o trabalhador é reduzido à condição de mercadoria, e não apenas isso, mas a uma das mercadorias mais miseráveis. Marx observa que a miséria enfrentada pelo trabalhador está diretamente relacionada à magnitude e eficiência de sua produção. Isso significa que, paradoxalmente, à medida que a produção aumenta em potência e magnitude, a condição do trabalhador tende a se deteriorar. Dentro da sociedade capitalista ela se organiza para que isso ocorra, e mais, que isso se propague.

Marx também mostra a inevitável consequência da concorrência no sistema capitalista: a acumulação de capital nas mãos de poucos, resultando em um aumento significativo do monopólio, defendido e protegido pelas leis que a sociedade acaba por “criar”. Esse fenômeno, segundo Marx, representa uma forma extrema de restauração da exploração, onde o controle sobre os meios de produção e os recursos se concentra em uma minoria, exacerbando as disparidades sociais.

Em síntese, Marx observa uma evolução na sociedade capitalista que leva à intensificação das desigualdades, à concentração de capital nas mãos de poucos, e, por fim, à simplificação extrema das relações de classe, capaz de revelar uma opressão entre as classes sociais, defendida, grosso modo, por “todos” os membros da sociedade, já que, os que se encontram na classe burguesa seguem defendendo seus privilégios, como se fossem direitos, enquanto os membros do operariado segue acreditando que com seus esforços – resultado de propaganda e da educação recebidos – poderão ascender socialmente e alcançar o patamar superior da sociedade.

Coaduna esta discussão uma outra passagem em que Marx analisa sobre o trabalhador produzir muito e valer pouco na sociedade capitalista. Isso, dentro de uma sociedade “competitiva” não o faz vitorioso já que, politicamente, não é dado aos membros da classe oprimida a possibilidade de vitória.

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, 2010b, p.80 – grifos do autor)

Além, então, da crítica econômica mais evidenciada, Karl Marx tece, também, uma crítica política, ao ressaltar como a desvalorização do trabalhador está intrinsecamente ligada à valorização do mundo material. A ideia de que o trabalhador se torna uma mercadoria mais barata à medida que produz mais mercadorias destaca não apenas a exploração econômica, mas também a alienação política do trabalhador no sistema capitalista.

A referência de Marx à "valorização do mundo das coisas" e à "desvalorização do mundo dos homens" destaca a dicotomia entre o valor atribuído às mercadorias produzidas e a depreciação da humanidade do trabalhador no contexto capitalista. A ênfase na produção de mercadorias como uma expressão do trabalho revela a natureza alienante do processo, onde o trabalhador se torna subjugado ao produto de seu próprio trabalho.

Marx argumenta que, à medida que o trabalhador se torna uma peça fundamental na engrenagem da produção de riqueza, ele, paradoxalmente, perde poder político e influência sobre seu próprio destino. A crescente valorização do mundo material, representada pela acumulação de mercadorias, ocorre em detrimento da "*Menschenwelt*" (mundo dos homens), implicando na marginalização das relações humanas e da autonomia individual.

A crítica política de Marx mostra que a alienação não se limita apenas à esfera econômica, mas se estende ao âmbito político, onde o trabalhador é reduzido a uma posição passiva e subjugada. A ênfase na produção de mercadorias como o resultado primário do trabalho destaca a inversão de prioridades, onde a acumulação de riqueza material se torna mais importante do que a realização e o bem-estar dos indivíduos – algo próprio da sociedade capitalista, resultando em opressão e miséria, da sociedade, em especial dos membros da classe proletária.

Assim, a análise de Marx não se restringe apenas à desigualdade econômica, mas compreende uma crítica abrangente à alienação política e social gerada pelo modo de produção capitalista. A desumanização do trabalhador, transformado em mera mercadoria, representa não apenas uma injustiça econômica, mas uma distorção profunda nas relações humanas e, logo, na esfera política. “*A economia nacional oculta o estranhamento na essência do trabalho porque*

não considera a relação imediata entre trabalhador (o trabalho) e a produção” (MARX, 2010b, p. 82 – grifos do autor).

Ao analisar a questão do trabalho estranhado, Marx chega ao salário e a propriedade privada como sendo resultados deste estranhamento, porém, disto o autor se debruça sobre o processo de transformação da sociedade, em que, tratada como Emancipação, ele vislumbra uma revolução Política em que as estruturas sociais necessitariam ser outras.

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

O trabalho alienado e a propriedade privada apontam para uma conexão intrínseca entre a emancipação dos trabalhadores e a emancipação da sociedade como um todo. A análise marxista apresenta que a superação da propriedade privada e da servidão está diretamente ligada à transformação política que liberte, verdadeiramente, os trabalhadores. O conceito de emancipação, na perspectiva marxista, vai além de uma simples libertação econômica; ele abrange uma transformação profunda nas estruturas sociais e políticas – será melhor observado a seguir, em “Sobre a questão judaica”.

A emancipação da sociedade da propriedade privada e da servidão é compreendida como uma emancipação política dos trabalhadores. Marx destaca que essa emancipação não diz respeito apenas aos trabalhadores individualmente, mas sim à emancipação humana universal. Aqui, o termo “emancipação humana universal” refere-se à libertação de toda a humanidade das condições opressivas impostas pelo sistema de produção alienado, não podendo, assim, libertar apenas uma parcela da sociedade.

A relação entre a opressão humana e a relação alienada do trabalhador com a produção é fundamental para a compreensão da emancipação para Marx. A alienação, que ocorre quando o trabalhador é privado do controle sobre seu trabalho e produto, permeia todas as esferas da sociedade, sobretudo por estar constituída pelo arcabouço político do capitalismo. Marx argumenta que as relações de servidão são meras manifestações e consequências dessa alienação fundamental na produção.

Portanto, para alcançar a emancipação humana universal, é necessário não apenas a libertação dos trabalhadores dos “grilhões” da economia, mas também a transformação das

estruturas políticas que sustentam a opressão. A emancipação dos trabalhadores torna-se, assim, um elemento crucial no processo mais amplo de libertação de toda a humanidade das correntes da propriedade privada e da alienação no sistema de produção capitalista. Essa visão ressalta a interconexão entre as dimensões econômicas e políticas na busca pela emancipação plena na perspectiva do autor.

Ao refletir sobre a Emancipação Karl Marx apresenta a dinâmica do comunismo, porém, no primeiro momento, as críticas ao comunismo rude, que seria uma forma de pensar que ele seria uma não]o de “propriedade privada universal”, ou seja, que tudo aquilo que se dá como sendo próprio da propriedade privada seria universalizado, ou disponibilizado para todos pegarem, usarem, gastarem, etc. Marx mostra que é um equívoco uma transformação que vise, simplesmente, a substituição da “propriedade privada” pela “propriedade privada universal”.

A relação da propriedade privada permanece [sendo] a relação da comunidade com o mundo das coisas (*Sachenwelt*); finalmente, este movimento de contrapor a propriedade privada universal à propriedade privada se exprime na forma animal na qual o *casamento* (que é certamente uma *forma de propriedade privada exclusiva*) é contraposto à *comunidade das mulheres*, no qual a mulher vem a ser, portanto, uma propriedade *comunitária e comum*. Pode-se dizer que esta ideia da *comunidade das mulheres* é o *segredo expresso* deste comunismo ainda totalmente rude e irrefletido. Assim como a mulher sai do casamento e entra na prostituição universal, também o mundo inteiro da riqueza, isto é, da essência objetiva do homem, caminha da relação de casamento exclusivo com o proprietário privado em direção à relação de prostituição universal com a comunidade. (MARX, 2010b, p. 104 – grifos do autor)

Marx observa, neste momento, que a contraposição entre a propriedade privada universal e a propriedade privada individual se manifesta na forma peculiar como o casamento é confrontado com a comunidade das mulheres. No casamento, que Marx vê como uma forma de propriedade privada exclusiva, a mulher é tratada como uma propriedade particular, pertencente ao marido. A contraposição ocorre quando Marx sugere a ideia de uma "comunidade das mulheres", onde as mulheres deixam de ser propriedade exclusiva de um homem e tornam-se uma propriedade comunitária compartilhada.

Marx interpreta essa noção da "comunidade das mulheres" como um elemento primitivo e não refinado do comunismo, ou deste comunismo rude que, sobretudo, acredita que é só repassar a todos o que é de alguns na sociedade capitalista. Ele destaca que essa ideia representa, de maneira incipiente, a oposição à propriedade privada individual. Assim como as mulheres, no contexto do casamento, transicionam para a prostituição universal quando deixam a exclusividade matrimonial, Marx sugere que o mundo da riqueza, ou seja, os bens materiais e a essência objetiva do homem, caminha de uma relação exclusiva com proprietários privados em direção a uma relação de prostituição universal com a comunidade. Isso, também, não

promove uma modificação na política social, não levando ou possibilitando a Liberdade Humana.

Essa analogia ousada de Marx sugere uma crítica à estrutura tradicional de propriedade privada e às relações sociais que ela implica. Ao destacar a transição da exclusividade para a universalidade, Marx aponta para a necessidade de repensar as relações de propriedade e a forma como os bens são compartilhados na sociedade, caso o objetivo seja uma nova sociedade. Essa abordagem oferece uma perspectiva crítica sobre a propriedade privada e propõe uma visão embrionária de uma comunidade mais ampla e compartilhada no contexto da produção e distribuição de bens; caso contrário, será apenas uma atualização da mesma estrutura política e social do capitalismo, ou, como Marx diz: “O comunista rude é só o aperfeiçoamento desta inveja e deste nivelamento a partir do mínimo *representado*” (MARX, 2010b, p. 104 – grifos do autor).

Para Marx o comunismo, a Emancipação Humana, seria de outra natureza, diferente da que a sociedade capitalista, bem como as anteriores a esta, tem enquanto estrutura social. O comunismo seria o momento histórico em que o ser humano se relacionaria com os demais sem nenhum tipo de interposição que pudesse fazer com que eles se estranhassem, ou lhes ser estranho; seria o momento em que a relação se daria de um ser humano com o outro simplesmente pautados pela humanidade, sem as mediações políticas de um ser “preto, pobre, estudante, mulher sozinha”, etc.

O comunismo na condição de supressão (*Aufhebung*) positiva da propriedade privada, enquanto *estranhamento-de-si* (*Selbstentfremdung*) humano, e por isso enquanto *apropriação* efetiva da essência humana pelo e para o homem. Por isso, trata-se do retorno pleno, tornado consciente e interior a toda riqueza do desenvolvimento até aqui realizado, retorno do homem para si enquanto homem *social*, isto é, humano. Este comunismo é, enquanto naturalismo consumado = humanismo, e enquanto humanismo consumado = naturalismo. Ele é a verdadeira dissolução (*Auflösung*) do antagonismo do homem com a natureza e com o homem; a verdadeira resolução (*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, 2010b, p. 105 – grifos do autor)

Nesta citação, Karl Marx mostra o comunismo verdadeiro como a supressão positiva da propriedade privada. Ele define o comunismo como a superação positiva do estranhamento humano resultante da propriedade privada, uma verdadeira apropriação da essência humana pelo próprio ser humano. Marx destaca que o comunismo representa um retorno pleno e consciente, internalizando toda a riqueza do desenvolvimento humano até então alcançado. Esse retorno implica o restabelecimento do ser humano como ser social, ou seja, como ser

verdadeiramente humano, sem a necessidade de ser “medido” por amarras sociais de classe, gênero, etnia, religião, etc.

O comunismo, conforme descrito por Marx, é caracterizado por dois aspectos interligados: naturalismo consumado = humanismo e humanismo consumado = naturalismo. Aqui, naturalismo refere-se à harmonização do ser humano com a natureza, enquanto humanismo se refere à realização plena da essência humana. O comunismo verdadeiro, portanto, é a reconciliação completa do ser humano com a natureza e consigo mesmo. Ele representa a resolução genuína do antagonismo entre o homem e a natureza, bem como entre os diversos conflitos existenciais, como existência e essência, objetivação e autoconfirmação, liberdade e necessidade, indivíduo e gênero.

Marx enfatiza que o comunismo verdadeiro não é uma utopia, mas uma resolução real e consciente dos problemas históricos enfrentados pela humanidade. Ele é apresentado como a resposta esclarecida para o enigma da história, indicando que na sociedade comunista seria possível a superação das contradições e conflitos que moldaram as sociedades anteriores. Assim, o comunismo verdadeiro representa a superação efetiva das alienações e antagonismos sociais, promovendo uma harmonia genuína entre os seres humanos e entre a humanidade e a natureza.

Em outra discussão do texto Marx trata da questão de ser a atividade que o sujeito realiza que o torna um ser na sociedade que vive, assim, outro ponto sobre a categoria da Política, em Marx, se destaca: a atividade de trabalho como distintivo do Ser Social.

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

A categoria Política, nos “Manuscritos Econômico-filosóficos”, aparece evidenciada nesta passagem, pois, Marx mostra que os sujeitos se tornam membro da sociedade a partir de sua atividade, mas não uma qualquer, a atividade que se faz com consciência de si mesmo, enquanto um ser humano, e com a consciência de que se faz para o todo, a sociedade. Antes disso, inclusive, que a sociedade é recebida, “é dada”, aos sujeitos como, também, um produto desta sociedade que o sujeito está sendo inserido.

Karl Marx destaca a interconexão entre a atividade individual e a atividade social, argumentando que a natureza da atividade humana é fundamentalmente social. Ele ressalta que

a própria língua na qual um pensador opera é um produto social, destacando a influência e a interdependência das atividades individuais com a esfera social mais ampla.

Marx argumenta que a atividade humana não está apenas relacionada ao material em si, mas também à própria existência como uma atividade social. Dessa forma, ele destaca a ideia de que as ações individuais não ocorrem em um vácuo, mas estão intrinsecamente ligadas à sociedade. Ao afirmar que o que faz a partir de si é feito para a sociedade, Marx enfatiza a consciência de si mesmo como um ser social. Essa passagem ressalta a visão de Marx sobre a natureza coletiva e interconectada da atividade humana, demonstrando como a consciência social permeia até mesmo as atividades que podem parecer individuais à primeira vista. Afinal de contas, a sociedade não é algo “inventado” ou dádiva “dos céus”, como Marx diz que “acima de tudo é preciso evitar fixar mais uma vez a ‘sociedade’ como abstração frente ao indivíduo. O indivíduo é o *ser social*” (MARX, 2010b, p. 107 – grifos do autor).

Como a sociedade capitalista é a negação daquilo que o ser humano é, ou seja, é a transformação do humano em produto, mercadoria, Marx trabalha a ideia do comunismo como sendo a negação desta negação, com o fito de buscar, novamente, a essência do ser humano naquilo que de mais humano ele é. Sem ser aquilo que a relação política dos sujeitos acaba por dizer que é a “essência do ser humano” de forma útil a cada sociedade, como, por exemplo, no capitalismo dizer que é a necessidade, ou o próprio sujeito, ou ainda o lucro. No comunismo a essência do ser humano é a própria humanidade, sem filtros artificiais.

O comunismo é a posição como negação da negação, e por isso o momento *efetivo* necessário da emancipação e da recuperação humanas para o próximo desenvolvimento histórico. O *comunismo* é a figura necessária e o princípio enérgico do futuro próximo, mas o comunismo não é, como tal, o termo do desenvolvimento humano – a figura da sociedade humana. (MARX, 2010b, p. 114 – grifos do autor)

A “negação da negação”, dita por Marx, mostra que o comunismo é a posição que nega e supera as contradições e negações anteriores, representando assim um momento efetivo e necessário para a emancipação e recuperação humanas no próximo estágio do desenvolvimento histórico. Tal ideia implica uma dinâmica em que as contradições presentes na sociedade capitalista são negadas e, subsequentemente, superadas por meio da transição para o comunismo.

No entanto, Marx faz uma distinção crucial ao afirmar que, embora o comunismo seja a figura necessária e o princípio enérgico do futuro próximo, ele não é, em si, o termo final do desenvolvimento humano ou a forma definitiva da sociedade humana. Marx deixa claro que o comunismo é uma fase crucial e revolucionária, onde, a partir dele, a humanidade estaria

verdadeiramente livre, se relacionando livremente, mas não a forma final da sociedade humana, abrindo espaço para a continuidade do desenvolvimento histórico emancipado. Essa perspectiva dinâmica reflete o entendimento de Marx sobre a evolução constante das relações sociais e a possibilidade de novas configurações sociais – o “fim da história”.

Os Manuscritos Econômico-Filosóficos de Karl Marx representam uma obra seminal que mergulha profundamente nas complexidades da sociedade capitalista, revelando uma análise aguda das relações econômicas, filosóficas e políticas que moldam a condição humana. Essas “anotações” oferecem uma visão abrangente sobre a alienação do trabalho, a formação social e as implicações políticas decorrentes do sistema capitalista emergente na época. Marx, nessa fase inicial de seu pensamento, explora as interconexões entre a economia, política e a filosofia, delineando as bases para sua crítica política.

A dimensão mais explorada, e a que mais chama atenção, nos “Manuscritos Econômico-filosóficos” é a análise minuciosa da alienação no processo de trabalho. Marx desvela como, sob o regime político-social do capitalismo, o trabalhador se torna alienado do produto de seu próprio trabalho, de sua própria atividade e, por fim, de sua própria humanidade, ou seja, Marx observa como a estrutura social se impõe sobre os sujeitos, moldando-os de acordo que “sirvam” para a vida daquela sociedade. Essa alienação não é apenas um fenômeno econômico, mas também possui implicações políticas profundas, pois molda as relações de poder e estratificações na sociedade. As estruturas políticas emergentes são, assim, entendidas como reflexos diretos das dinâmicas alienantes do sistema econômico.

Ainda, os “Manuscritos” revelam a crítica de Marx à sociedade capitalista como um todo, lançando luz sobre as contradições inerentes ao sistema. Ao analisar a exploração da força de trabalho, Marx identifica as disparidades socioeconômicas que alimentam as divisões de classe e a concentração desigual de poder. Essas observações não apenas denunciam as injustiças presentes no cenário político da época, mas também servem como base para o desenvolvimento posterior da teoria marxista sobre a luta de classes e a necessidade de transformações políticas radicais – que vão até a raiz.

Por fim, os “Manuscritos Econômico-Filosóficos” estabelecem as sementes para a compreensão do papel político da alienação e da emancipação humana, onde Marx argumenta que a superação da alienação está intrinsecamente ligada à transformação revolucionária da sociedade (Emancipação Humana), uma ideia que posteriormente se tornaria central para suas propostas políticas. Assim, esta obra não apenas oferece uma análise profunda da economia e da filosofia, mas também lança as bases para a compreensão do papel crucial da política na

busca por uma sociedade mais justa e igualitária, livre de qualquer opressão, miséria ou mazelas.

3.2. Sobre a questão judaica

Ao se tratar da questão Política é necessário observar a discussão sobre Emancipação que Marx propõe, e, assim, uma das principais obras é “Sobre a Questão Judaica” (escrito entre agosto e dezembro de 1843, publicado no único número dos Anais Franco-alemães, em volume duplo, em fevereiro de 1844) no qual o autor vai observar a discussão que ocorria na Alemanha sobre a luta dos judeus por reconhecimento igualitário aos demais crentes religiosos junto ao Estado.

Antes, porém, de nos debruçarmos sobre a fala de Marx, Daniel Bensaïd faz uma apresentação que nos auxilia a ler, entender e “fazer provas de ter entendido” a obra por dentro, incluindo algumas questões que ajudam no processo desta pesquisa em desenvolvimento. Assim, apresenta o contexto de escrita e publicação de “Sobre a Questão Judaica” e nos remete ao momento que tais discussões encontraram na Alemanha.

Bensaïd salienta que, para Marx em carta a Arnold Ruge, a crítica da religião, naquele momento na Alemanha, já havia sido superada e que, portanto

É hora, então, da crítica da política, do direito, do Estado, da cisão entre a sociedade civil e o Estado, do salto mortal entre o mundo do egoísmo privado e o do interesse geral ilusório. A partir de então, o objeto da crítica é “o conflito do estado política consigo mesmo” do qual se trata de “extrair a verdade social”. (BENSAÏD, 2010c, p. 11)

Logo, neste trabalho Marx vai se debruçar em apreender como a sociedade vive a relação do estado, a relação política, e a necessidade de olhar para si mesma e criticar tal relação com vistas de se superá-la, até mesmo colocando fim na relação do privado *versus* o público quando, em cada uma destas esferas, há elementos que estabelecem e estruturam a vida e a relação dos sujeitos, salientando que em casa há a defesa de questões pessoais, válidas, e que no Estado há defesa daquilo que “serve” e “agrada” a todos de modo igualitário, porém “ilusório”.

Na “Apresentação”, Daniel Bensaïd destaca que para Marx é importante observar se a Alemanha conseguirá fazer àquilo que se propõem e chegar sua prática àquilo que ela se propunha, apontando, inclusive que isso será uma temática que aparecerá ao longo da produção marxiana em vários textos. Salienta-se, também, que o propósito de Marx é apresentar que não

basta fazer uma revolução que contemple apenas a superfície, já que com isso nada, de fato, seria transformado, no máximo “melhorado”, pois a necessidade é de construir algo novo, uma sociedade nova, diferente, sem que as estruturas antigas permaneçam. Bensaïd chama atenção, então, que ao longo da vida Marx publicou sobre uma nova sociedade,

Mas desde 1844, não se trata mais de refazer o caminho da revolução francesa, de marchar sobre seus rastros, as de empreender uma revolução inédita, inaudita, sem precedente. Não se trata de obter somente a emancipação política, mas de atingir a “emancipação humana”. [...] Uma “revolução alemã radical” tornou-se necessária. Ela não tem nada de sonho utópico. O que se torna realmente utópico é “a revolução parcial, somente política”, que deixaria de pé “os pilares da casa”. (BENSAÏD, 2010c, p. 16)

A revolução radical não pode contemplar apenas a política, mudando o modo de se fazer Política, mas deve, entretanto, ser algo completamente novo, da raiz. Estabelecer toda uma nova forma de viver sem que os pilares que estruturam esta relação social continuem a existir, revolucionando radicalmente o modo como os seres humanos vivem, convivem, se relacionam, se organizam, aprendam, etc.

Uma questão surge neste momento e movimento, já que, a princípio, existe uma “naturalidade” de que há uma necessidade do Estado existir para que as pessoas possam viver tranquilamente e em paz. O Estado ganha contornos de um “ente” metafísico que é sobrenatural, em que, nele, se encontra a verdade e o bem comum, inviabilizando a concepção de que há organizações sociais que sejam independentes do Estado.

O principal problema para Marx não é a manutenção da religião sob o Estado político, mas o fetichismo do Estado resultante do desdobramento entre sociedade civil e representação política. Ele começa apenas a entrar na via da crítica da religiosidade moderna, da religiosidade mercantil, da qual *O capital* fornecerá a elucidação conceitual. O que passa a ser problema, a partir de então, é o Estado puro e simples. (BENSAÏD, 2010c, p. 21)

O Estado se torna um fetiche sem o qual não há nenhuma vida social e, ele enquanto um “ente” sobre humano, passa a determinar e dizer sobre todas as questões atinentes aos sujeitos que vivem sobre sua tutela. A estrutura estatal “governa” toda a dinâmica da vida, incluindo, no caso, a religiosa. O Estado passa, ele mesmo, a ser uma “religião” que o que “diz” é uma “lei” e discordar ou enfrentá-lo é um “pecado”.

Por ora o que estamos observando aqui são pontos que Daniel Bensaïd destaca da obra de Marx, fato que nos auxiliará no aprofundamento que se terá nos objetos de pesquisa desta

tese. Contudo, cabe trazer um último ponto, antes da conclusão de Bensaïd nesta Apresentação, quanto à superação do Estado e o processo de Emancipação (Política e, finalmente, Humana).

O comunismo político ou democrático visa à supressão do Estado, à superação da alienação humana e à “volta do homem para si mesmo”. Mas “não tendo ainda compreendido a natureza humana da necessidade nem a essência positiva da propriedade privada, ele ainda é contaminado por ela e permanece sob sua dependência”. Enquanto superação positiva da propriedade privada e “apropriação real da essência humana pelo homem e para o homem, o comunismo é a volta total do homem para si enquanto homem social, ou seja, humano”. Portanto, é “a verdadeira solução do conflito do homem com a natureza, do homem com o homem, a verdadeira solução da luta entre a existência e a essência, entre a objetivação e a subjetivação, entre a liberdade e a necessidade, entre o indivíduo e a espécie”. (BENSAÏD, 2010c, p. 28)

A Emancipação, portanto, é o momento em que os seres humanos se voltam para os demais apenas como humanos, sem intermediação de qualquer outro “ente” e sem que qualquer “qualidade ou qualificação” recaia sobre si ou os demais que convivem, e, apenas a existência é que determina a relação e o modo de vida; assim, o comunismo estabelecerá a possibilidade de que o religioso e religiosa, o proletarizado e a proletarizada, o pai e mãe de família, o filho e a filha, o torcedor e a torcedora, o homem e a mulher fossem vistos, na relação social, como existentes enquanto seres humanos e, por isso, respeitados, entendidos, etc., sem qualquer tipo de subjetivação que pudesse diminuir, excluir, escravizar, aprisionar, “desumanizar” qualquer sujeito.

Claro é que, no primeiro momento a Emancipação Política se faz necessária para determinar um modo em que “todas” as pessoas são, politicamente, respeitadas e incluídas no Estado, porém, ela não resolve a problemática de forças que se convive na sociedade, pois, a cada novo momento alguém estará se sentindo excluído e procurando por ser reconhecido, buscando seus direitos e não superando a barreira de que há um “ente” que determina como os sujeitos são e como deverá ser a relação para com eles. Apenas quando ocorrer tal superação, a Emancipação Humana, que os seres humanos se relacionarão por serem seres humanos, sem predicados.

Finalizando Daniel Bensaïd vai dizer que “em suma, enquanto o ateísmo é apenas a negação abstrata de deus, o comunismo é sua negação concreta. Ele vai à raiz das coisas e procura acabar praticamente com um mundo de frustrações e de misérias das quais surge a necessidade de consolo divino” (BENSAÏD, 2010c, p. 29). Ora, o “consolo divino” permanece mesmo que a religião tenha sido superada, pois, o Estado acaba por ocupar seu lugar, bem como outras “forças” ou “Instituições” também o fazem e, assim, somente na superação destas “divindades” que o homem poderá olhar para si e para os demais como ser humano.

Dito estas palavras, agora, nos dedicaremos às observações que Karl Marx fez quanto a questão dos judeus na Alemanha e sobre a querela deles com o Estado, a partir, inclusive, dos comentários que Bruno Bauer⁹ tinha tecido sobre esta busca por espaço político pelos membros da comunidade judaica frente aos crentes cristãos. Assim, Marx diz:

Os judeus alemães almejam a emancipação. Que emancipação almejam? A emancipação *cidadã*, a emancipação *política*.

Bruno Bauer responde-lhes: ninguém na Alemanha é politicamente emancipado. Nós mesmos carecemos da liberdade. Como poderíamos vos libertar? Vós, judeus, sois egoístas, quando exigis uma emancipação especial só para vós judeus. Como alemães, teríeis de trabalhar pela emancipação política da Alemanha, como homens, pela emancipação humana, percebendo o tipo especial de pressão que sofreis e o vexame por que passais não como exceção à regra, mas como confirmação da regra. (MARX, 2010c, p. 33 – grifos do autor)

Esses são o primeiro e segundo parágrafo do texto em que, desde já, Marx apresenta que os judeus estavam buscando a emancipação política, àquela que lhes garantiria os direitos cidadãos e a igualdade frente aos demais cidadãos alemães. Assim, a questão judaica é uma querela frente à dinâmica de cidadania na Alemanha, ou melhor, trata-se de um debate da política alemã realizada pelo Estado frente aos sujeitos que estão sob suas ordens e suas forças.

Ainda, de imediato, apresenta o que Bruno Bauer teria dito sobre tal desejo dos judeus, os colocando como um grupo egoísta, já que, em sua visão, nenhum sujeito alemão está emancipado do Estado. Ressalta-se, inclusive, que para Bauer a política Alemã seria um ente superior aos quais os judeus deveriam, como alemães, lutar para que fosse realizada. Também, aqui, Marx destaca que Bruno Bauer se vale da “pressão” e “vexame” que os judeus alemães passaram para confirmar a regra, pois não os vê como sendo sujeitos que “ainda” estavam excluídos dela.

Outra pergunta que Bruno Bauer faz, de acordo com Marx, é: “Ou os judeus estariam querendo equiparação com os *súditos cristãos*? Eles reconhecem desse modo o Estado *cristão* como de direito, reconhecem assim o regimento de subjugação universal” (MARX, 2010c, p. 33 – grifos do autor). Ora, aqui se evidencia que o Estado, então, apresentava em sua conformação os valores próprios do cristianismo e que judeus e cristão eram, politicamente, tratados de modo distinto. Novamente, o Estado aparece como sendo um “ser supremo”, quase religiosamente detentor da palavra final sobre a vida dos “cidadãos/crentes”, governando,

⁹ De acordo com o índice onomástico da edição utilizada na tese, incluída nas referências. “Bruno Bauer (1809-1882). Filósofo, historiador da religião e publicista; jovem hegeliano; criticou a Bíblia e o conceito ortodoxo de Deus a partir do ponto de vista idealista; foi hegeliano de esquerda – e demitido da Universidade de Bonn por seu radicalismo –, depois passou a conservador, defendendo a reação prussiana” (MARX, 2010c, p.137).

inclusive, a dinâmica de socialização não só na sociedade política como na vida religiosa dos indivíduos, ou, de outro modo, não apenas a vida pública como o fluxo privado, doméstico, do culto religioso.

Marx, então, aponta que Bauer segue dizendo que “O *Estado cristão* só conhece *privilégios*. O judeu possui dentro dele o privilégio de ser judeu. Como judeu ele tem direitos que os cristãos não têm. Por que almeja direitos que ele não tem e dos quais gozam os cristãos?” (MARX, 2010c, p. 33 – grifos do autor). Aqui parece que Bruno Bauer não viu o que escreveu, sobretudo ao tratar o Estado cristão como sendo de privilégios e ao questionar, no final da frase, o fato dos judeus estarem em busca dos “direitos” que os cristãos têm, mas eles não. Ora, se o Estado é moldado por privilégios, já, de imediato, apresenta que ele não engloba a todos, seja na questão religiosa, seja em outras mais como educação, social, cultural, política, gênero, geracional, entre outros.

O Estado que se embasa numa dinâmica de privilégios se diferencia do de direitos, ainda que, sobretudo na sociedade capitalista, aquilo que se chame de direitos quase se coincida com os privilégios, pois, direitos se voltariam a todos, enquanto os privilégios somente a alguns.

“Ao querer emancipar-se do Estado cristão, o judeu pede que o Estado cristão renuncie ao seu preconceito *religioso*. Acaso ele, o judeu, renuncia ao seu preconceito religioso? Teria ele, portanto, o direito de pedir a alguém tal abdicação da religião?” (MARX, 2010c, p. 33 – grifos do autor), aqui, novamente Bauer apresenta uma distinção entre o modo de vida dos judeus frente ao Estado cristão, inclusive, jogando a culpa de sofrerem preconceitos aos próprios judeus, afirmado que eles também são preconceituosos, ou seja, a vítima sendo culpada pelo sofrimento que tem. Porém, isso não toca na questão do Estado ser constituído pela relação dos sujeitos no mundo, diferentemente do que Hegel pensava como sendo um ser ideal, capaz de ser imparcial e de “julgar” com a verdade o “certo” e o “errado, como se tal fato existisse e não fosse uma questão social construída na relação dos sujeitos em processos de acordos, consensos.

Bauer formulou de maneira nova a questão da emancipação dos judeus, depois de ter feito uma crítica às posições e soluções apresentadas para ela até agora. Ele pergunta: como são *constituídos* o judeu a ser emancipado e o Estado cristão que deve emancipar? Ele responde com uma crítica à religião judaica, analisando o antagonismo *religioso* entre judaísmo e cristianismo, ajuizando sobre a essência do Estado cristão, tudo com audácia, agudeza, vivacidade, meticulosidade, valendo-se de um estilo preciso tanto quanto substancioso e enérgico. (MARX, 2010c, p. 34 – grifos do autor)

Marx, então, aponta aquilo que indicamos: Bauer faz contrapontos do judaísmo com o cristianismo, criticando os judeus por estarem buscando ter as mesmas condições dos cristãos, frente ao Estado cristão. Na visão marxiana, Bauer problematiza que primeiro há de se emancipar a si mesmo e depois aos demais: “Temos de emancipar a nós mesmos antes de poder emancipar os outros” (MARX, 2010c, p. 34).

A contraposição entre judaísmo/judeus e cristianismo/cristãos é pura e simplesmente um “antagonismo religioso”, o que, ao se criticar um em detrimento do outro não desenvolve nada em relação aos seres humanos:

Assim que judeu e cristão passarem a reconhecer suas respectivas religiões tão somente como *estágios distintos do desenvolvimento do espírito humano*, como diferentes peles de cobra descartadas pela *história*, e reconhecerem o homem como a cobra que nelas trocou de pele, eles não se encontrarão mais em uma relação religiosa, mas apenas em uma relação crítica, *científica*, em uma relação humana. A *ciência* constitui então sua unidade. Todavia, na ciência, os antagonismos se resolvem por meio da própria ciência. (MARX, 2010c, p. 34 – grifos do autor)

Ora, a tal “pele de cobra”, a roupagem dada pela religião, apenas esconde, macula a imagem do que é o ser humano de verdade, pois, cada religião, como tal qual qualquer outra dinâmica da vida social que possa ser contraposta, “rotula” os seres humanos e passa a discernir de modo qualitativo, sobretudo, os sujeitos, causando miséria, exclusão, apropriação, exploração, competição e estranhamento.

A “pele de cobra” só “encapa” os indivíduos que estão dentro dela, inviabilizando o reconhecimento dos seres humanos entre si, logo, atrapalha e atrasa o desenvolvimento da relação humana, o que Marx também chama de científica. O entendimento, e a sua superação, acelera o processo de emancipação, já que cada sujeito passaria a se relacionar com os outros como próximo, de modo a se relacionar com um outro ser humano, e não com uma dualidade, um diferente, um judeu ou um cristão, um homem e mulher, e assim por diante.

Marx segue a obra analisando passagens do texto de Bruno Bauer e verifica que este acabou por se equivocar ao colocar somente ao judeu a questão de se emancipar, como se fosse necessário a eles renunciarem ao judaísmo, a fim de poderem ser cidadãos dentro do estado alemão. Um estado que se organizava de modo religioso, porém a partir do cristianismo e, assim, então, seria “interessante” abrir mão, emancipar, do judaísmo para que se pudesse viver como “cidadão alemão”.

[...] vemos o erro de Bauer no fato de submeter à crítica tão somente o “Estado cristão”, mas não o “Estado como tal”, no fato de não investigar a *relação entre emancipação política e emancipação humana* e, em consequência, de impor

condições que só se explicam a partir da confusão acrítica da emancipação política com a emancipação geral. (MARX, 2010c, p. 36 – grifos do autor)

Bauer apresenta a crítica que deve ser feita ao “estado cristão”, porém, para Marx não é isto que traria a possibilidade da emancipação, e sim a crítica ao Estado que existe, que é dado, que está na realidade. “A questão judaica deve ser formulada de acordo com o Estado em que o judeu se encontra” (MARX, 2010c, p. 37) e nisso independe das características que possam ser supostas como indissociáveis de um “Estado”. Não é um problema para o judeu o Estado ser cristão, como Bauer supôs, o problema é o Estado ser tratado de modo teológico, como sendo uma própria “religião” em que não pode ser questionado, criticado, debatido e, no limite “pecaminoso”, dissolvido.

Marx chama atenção para o fato, então, de que o judeu entra numa disputa religiosa com o Estado, já que ele não é Estado por Estado, mas um Estado religioso, assim, caindo em uma querela teológica, pois não está, sobretudo como Bruno Bauer havia entendido e analisado, se discutindo entre organização estatal e cidadão, mas sim entre organização estatal com bases religiosas e um sujeito, ou grupo de sujeitos, religioso (s).

A partir do, apresentado até aqui, podemos começar a observar as distinções entre a Emancipação Política e, posteriormente, Emancipação Humana.

A emancipação *política* do judeu, do cristão, do homem *religioso* de modo geral consiste na *emancipação* do Estado em relação ao judaísmo, ao cristianismo, à *religião* como tal. Na sua forma de *Estado*, no modo apropriado à sua essência, o estado se emancipa da religião, emancipando-se da *religião do Estado*, isto é, quando o Estado como Estado não professa nenhuma religião, mas, ao contrário, professa-se Estado. A emancipação *política* em relação à religião não é a emancipação já efetuada, isenta de contradições, em relação à religião, porque a emancipação política ainda não constitui o modo já efetutado, isento de contradições, de emancipação humana. (MARX, 2010c, p. 38 – grifos do autor)

A primeira frase da citação, inclusive, mostra que aquilo que os judeus buscam no Estado alemão é a emancipação possibilitada pelo próprio estado, ou seja, um reconhecimento por parte do Estado de que eles fazem parte do judaísmo, frente ao cristianismo, por exemplo, da mesma forma que o cristianismo assim o é reconhecido e resguardado seus direitos pela via política, legal, estabelecida.

Posteriormente, o Estado, enquanto uma religião, a “religião do estado”, é estabelecida por seus “seguidores” como ser isento de qualquer erro, contradição, equívoco, problema e, por isso, capaz de estabelecer apenas o bem, verdadeiro e correto. Para, então, que haja uma emancipação do Estado, é necessário que ocorra uma emancipação da via religiosa e, aquele não seja visto pelos cidadãos como algo “todo poderoso”, sobrenatural, acima das relações

humanas, do mesmo modo que um crente que olha para cima ao suplicar por socorro, ajuda ou milagre, buscando uma divindade que não “conhece” as mazelas humanas.

Marx destaca que esta emancipação do Estado, da política, cindindo da religião, ainda não é a consumação da Emancipação, haja vista que segue sendo repleta de contradições e de problemas que não permitiram o ser humano a seguir como ser social frente a relação com seus convivas, já que a mediação ainda permaneceria mediada por um processo estranho aos sujeitos: Estado e Política.

O Estado ao se desligar da religião passa a ser um “Estado livre”, porém os cidadãos seguem aprisionados e delimitados por ele, incapazes de superar a relação social imposta pelas leis e dinâmicas próprias a cada Estado, como se estas fossem “naturais”. Ora, tanto não são naturais que cada estado do mundo “naturalmente” tem suas próprias dinâmicas e leis, impondo aos sujeitos que a ele se vincula e punindo aqueles que transgridam o “acordado” juridicamente.

Ainda na discussão da Religião e do Estado surge uma dicotomia entre a relação privada e pública dos sujeitos. Marx chama a atenção que, para além do Estado ter se emancipado da religião e, com isso, venha a tratar seus cidadãos de forma “igualitária”, os sujeitos continuam sendo religiosos em suas vidas privadas, e isso carrega circunstâncias que afetam a relação dessas pessoas com o Estado, bem como com os demais cidadãos, que também se mantêm religiosos (e até mesmo com religiões e religiosidades distintas) em suas vidas privadas.

O comportamento do Estado, principalmente *do Estado livre*, para com a religião nada mais é do que o comportamento das pessoas que compõem o Estado para com a religião. Disso decorre que o homem se liberta de uma limitação, valendo-se do *meio chamado Estado*, ou seja, ele se liberta *politicamente*, colocando-se em contradição consigo mesmo, alteando-se acima dessa limitação de maneira *abstrata e limitada*, ou seja, de maneira parcial. Decorre, ademais, que o homem, ao se libertar *politicamente*, liberta-se através de um *desvio*, isto é, de um *meio*, ainda que se trate de um *meio necessário*. Decorre, por fim, que, mesmo proclamando-se ateu pela intermediação do Estado, isto é, declarando o Estado ateu, o homem continua religiosamente condicionado, justamente porque ele só reconhece a si mesmo mediante um desvio, através de um meio. A religião é exatamente o reconhecimento do homem mediante um desvio, através de um *mediador*. O Estado é o mediador entre o homem e a liberdade do homem. Cristo é o mediador sobre o qual o homem descarrega toda a sua divindade, todo o seu *envolvimento religioso*, assim como o Estado é o mediador para o qual ele transfere toda a sua impiedade, toda a sua *desenvoltura humana*. (MARX, 2010c, p. 39 – grifos do autor)

Este parágrafo, de longa citação, se mostra necessário para embasar o que está sendo exposto e para evidenciar o que Karl Marx está mostrando quanto aquilo que pode ser apreendido da vida concreta dos sujeitos frente à religião, primeiramente e, posteriormente, com o domínio do Estado; as pessoas ao se libertarem da mediação proposta (ou imposta, o que talvez seja mais correto e “verdadeiro” dizer) pela religião, se desfazem daquilo que fica no

“meio” de si e do outro, com isso, as pessoas antes de serem sujeitos (pessoas, seres humanos, seres sociais), elas são mediadas por um agente externo a si e à relação estabelecida.

Marx salienta: a mediação é o reconhecimento do desvio. Porém, que desvio? Qual desvio? Quem diz o que é o desvio? A resposta, neste momento e a partir do que o autor está analisando, é aquilo que o ente externo aos seres humano e à sua mediação com o mundo, material e social (reforça-se), diz sobre a vida de tais pessoas. Um ser metafísico e transcendente, seja ele religioso ou ideológico-político, que não necessariamente se concretiza frente aos sujeitos concretos e na inter-relação.

A religião, enquanto meio, se impõe sobre os sujeitos dizendo sobre o que podem ou não fazer e, assim, determinam quem tais pessoas são. Ora, em oposição, com as mesmas prescrições do que lhes é permitido e proibido, a mediação religiosa também diz o que, ou quem as pessoas não são, excluindo, oprimindo, escravizando e estranhando.

O Estado também se coloca como este ser mediador que determina os sujeitos e como eles “têm” de viver. A liberdade, ou seja, aquilo que se diz sobre uma possibilidade de ser livre, vem prescrito “de cima”, da lei, imposta pelo Estado. Ainda que em processos democráticos possa se dizer de uma construção coletiva, que o “povo” é que constrói e detém o poder, a imposição vertical é que acaba por determinar aquilo que os sujeitos fazem, de modo público e privado, ou deixam de fazer.

A “*desenvoltura humana*”, observada por Marx, é transferida de “Cristo” para o Estado, assim, tudo o que os seres humanos desenvolvem é crivado por este ser. A limitação que antes encontra respaldada pela religiosidade passa, neste momento, a ser acorrentada na política, na “civilidade” (ou na ideia de que o Estado, ao delimitar leis, possibilita de modo mais coerente aquilo que possibilita os sujeitos a viverem e conviverem na cidade, de modo civil: civilizado). A Emancipação encontra a sua ótica política, assim, a mediação para ser livre, porém o ser humano ainda se encontra não emancipado, já que ele ainda não é tratado de modo igualitário pelos demais sem que o Estado assim o diga.

Neste contexto de discussão de Emancipação Política o ser humano encontra-se emancipado e não emancipado, o que é um momento de contradição. De um lado ele se encontra liberto do processo da religião, porém, contraditoriamente, acaba incorrendo na “religiosidade” do Estado Político. Veja bem a distinção entre religião e religiosidade: na primeira há a figura central de um ente que se impõe, na outra, as práticas, hábitos, “desenvoltura” é a parte que cabe ao sujeito na sua ação cotidiana, frente a si e ao mundo.

O Estado político pleno constitui, por sua essência, a vida do gênero humano em oposição à sua vida material. Todos os pressupostos dessa vida egoísta continuam subsistindo fora da esfera estatal na sociedade burguesa, só que com qualidades da sociedade burguesa. Onde o Estado político atingiu a sua verdadeira forma definitiva, o homem leva uma vida dupla não só mentalmente, na consciência, mas também na realidade, na vida concreta; ele leva uma vida celestial e uma vida terrena, a vida na comunidade política, na qual ele se considera um ente comunitário, e a vida na sociedade burguesa, na qual ele atua como pessoa particular, encara as demais pessoas como meios, degrada a si próprio à condição de meio e se torna um brinquedo na mão de poderes estranhos a ele. A relação entre o Estado político e a sociedade burguesa é tão espiritualista quanto a relação entre o céu e a terra. A antítese entre os dois é a mesma, e o Estado político a supera da mesma maneira que a religião supera a limitação do mundo profano, isto é, sendo igualmente forçado a reconhecê-la, produzi-la e deixar-se dominar por ela. Na sua realidade mais imediata, na sociedade burguesa, o homem é um ente profano. Nesta, onde constitui para si mesmo e para outros um indivíduo real, ele é um fenômeno inverídico. No Estado, em contrapartida, no qual o homem equivale a um ente genérico, ele é o membro imaginário de uma soberania fictícia, tendo sido privado de sua vida individual real e preenchido com uma universalidade irreal. (MARX, 2010c, p. 40-41)

A propriedade privada, da sociedade burguesa, possibilita aos indivíduos que mantenham a qualidade de sujeitos com uma vida privada, em detrimento, inclusive, da vida política, que é pública. A oposição da vida material e a vida do gênero humano, estabelecida pelo Estado político, transforma o sujeito e os demais indivíduos, em meio para fins: a objetificação, a alienação e estranhamento do gênero humano.

Os sujeitos se entregam a poderes alheios a si mesmos, se rendendo à instituições que acabam por lhes usarem como “brinquetes”: Religião, Estado, Escola, etc. O sistema escolar também se torna um desses espaços em que a vontade, desejo, a “humanidade” dos indivíduos é anulada e objetificada naquilo que o “ente superior” determina, religiosamente, que se viva e como se relacione. Que fique claro que isso, não necessariamente, seja lido como algo plenamente ruim, pois nestes espaços a história do desenvolvimento humano também é tratada e transmitida às gerações que chegam ao convívio. Porém, em grande parte, nestes espaços institucionais, é o lugar onde o ser humano é preso e “escravizado”, retardando o processo emancipatório.

A Educação, quando vista apenas como sistema escolar – e já se percebe no desenvolvimento desta pesquisa que a Educação em Marx é global, não sendo fruto apenas do sistema escolar, ou seja, daquilo que acontece, se desenvolve e é imposto dentro da Escola, mas, é o resultado de tudo o que ocorre no meio social – acaba por ser reprodutora desta visão religiosa em que o indivíduo que nela se insere, é um ser “profano” e que acaba sendo desmembrado de si mesmo, de sua “vida individual real”.

O Estado transforma os sujeitos em “membros imaginários” de seu corpo, já que nenhum sujeito se equivale àquilo que é na realidade. Estabelece-se, por uma via política, a

contradição do sujeito privado e público ou, como Marx discute, entre o burguês e o cidadão (indivíduo particular e privado contra o membro público da vida em sociedade), fazendo com que as pessoas sejam sempre cada vez mais pessoas duplas: vivem de modos distintos e não são simplesmente elas mesmas, pois em cada espaço há uma entidade, uma Instituição, que exerce poder sobre ele e dita as suas normas de conduta, de vida.

Ainda, seguindo a citação anterior, Marx apresenta o debate traçado com Bauer (e também a crítica a Hegel) ao apontar que a relação do Estado político e a burguesia é espiritualista, já que o burguês “precisa” se permitir ser dominado pela via política, assim como o religioso se permite ser dominado pelo ente metafísico (seja ele uma divindade ou múltiplas, uma força, uma “ideia”, etc.), para que possa seguir existindo e vivendo de modo “confortável” de que suas individualidades serão respeitadas já que o “Estado” assim determinou sobre todos os sujeitos.

O que está se discutindo é que o burguês acaba se curvando ao Estado, como ser todo poderoso e supremo, como em uma religião, por acreditar que as determinações advindas dele, na vida pública, resguardarão todas as possibilidades, privadas e egoístas, de sua vida doméstica. A religiosidade não tem, necessariamente, a ver com a profissão de uma denominação religiosa, como os judeus queriam frente aos cristãos, mas a necessária possibilidade de não terem seus “cultos” domésticos invadidos acatam as determinações e mediações propostas pelo Estado: direito de ter posses, de ter segurança, de ser aquilo que deseja ser frente aos demais, incluindo ser judeu, cristão, hindu, muçulmano, entre outros.

Seguindo à essa observação e crítica, Marx vai discutir e estabelecer que o primeiro passo em prol da Emancipação é esta Emancipação política do cidadão e do religioso, determinado pelas vias do Estado político, assim:

*A dissociação do homem em judeu e cidadão, em protestante e cidadão, em homem religioso e cidadão, essa dissociação não é uma mentira frente à cidadania, não constitui uma forma de evitar a emancipação política, mas é a própria emancipação política; ela representa o modo político de se emancipar da religião. No entanto: nos períodos, em que o estado político é gerado por meio da violência como Estado político a partir da sociedade burguesa, em que a autolibertação humana procura realizar-se sob a forma da autolibertação política, o Estado pode e deve avançar até a abolição da religião, até a destruição da religião; porém, somente na medida em que avance até a abolição da propriedade privada, até o *maximum*, até o confisco, a taxação progressiva, em que avance até a abolição da vida, até a *guilhotina*. Nos momentos em que está particularmente autoconfiante, a vida política procura esmagar seu pressuposto, a sociedade burguesa e seus elementos, e constituir-se como a vida real e sem contradição do gênero humano. (MARX, 2010c, p. 42 – grifos do autor)*

O primeiro ponto a ser destacado da observação marxiana é que já é um avanço, a partir deste momento, o sujeito ser reconhecido como religioso e cidadão, ainda que seja de modo “religioso” determinado por ambas as instituições (a privada e a pública, a igreja e o estado). A “dissociação” feita, por um lado, apresenta que o sujeito será respeitado frente aos demais cidadãos, porém por outro, ainda reforça a distinção e a segregação entre o indivíduo e os outros, os diferentes, judeus, cristãos, protestantes ou qualquer outra religião.

Esta Emancipação Política mostra que, na esfera social e pública, cada indivíduo será tratado e respeitado como aquilo que ele é socialmente frente aos demais, aquilo que até aqui o diferenciava a sua religião, agora, fica resguardada para o lar, esfera privada, individual. Assim, o primeiro passo emancipatório, de acordo com Marx, salientando, também, que para tanto, na sociedade burguesa, a “autolibertação” se limita ao estado político burguês; isto quer dizer que, desde que o Estado se mantenha como sendo o centro determinante da vida e das relações humanas, nada será alterado, até a busca pelo fim da religião, que para Marx pode e deve acontecer.

O Estado pode até tentar se estabelecer como o próprio gênero humano ao estabelecer a superação da vida burguesa e o que advém com ela, ou seja, o Estado político aparece como sendo algo “natural” da vida humana, como se ele não fosse resultado e reflexo de uma construção do ser social que está eivado de interesses daqueles que, de algum modo, detêm o poder dentro da sociedade: senhores de escravos na antiguidade, aristocracia feudal e igreja no feudalismo, burguesia no capitalismo. Uma “ideia” de que a política e, conseqüentemente, o Estado e governo são entes que representam de modo espelhado a “essência” do ser humano e, por isso, sem “contradição do gênero humano”, estabelecendo aquilo que é o “melhor” e “verdadeiro” na relação dos indivíduos, e não o que é humanamente verdadeiro.

Ainda na citação anterior, ressalta-se, também, que o Estado avance na abolição da religião, bem como de tudo aquilo que se coloque na relação dos indivíduos que não seja a pura existência de um ser humano para com outro, abolir aquilo que inviabilize a relação dos sujeitos pelo que “essencialmente são”, ou seja, seres humanos. Abolir a intermediação que não seja a humanidade, isto é, tudo aquilo que é artificial: cultura, profissão, religião, política, etc. Dito de outro modo, abolir aquilo que gera o preconceito e a exclusão das pessoas do convívio social.

Os membros do Estado político se constituem como religiosos mediante o dualismo de vida individual e vida como gênero, de vida em sociedade burguesa e vida política; o homem se constitui como religioso, quando se comporta em relação à vida estatal, que se encontra além de sua individualidade real, como se esta fosse sua verdadeira vida; ele é religioso, na medida em que, nesse caso, a religião representa o espírito da sociedade burguesa, a expressão da divisão e do distanciamento entre as pessoas. A

democracia política é cristã pelo fato de que nela o homem – não apenas um homem, mas cada homem – é considerado um ente *soberano*, o ente supremo, ainda que seja o homem em sua manifestação inculta, não social, o homem em sua existência casual, o homem assim como está, o homem do seu jeito corrompido pela organização de toda a nossa sociedade, perdido para si mesmo, alienado, sujeito à dominação por relações e elementos desumanos, em suma: o homem que não chegou a ser um ente genérico real. (MARX, 2010c, p. 45 – grifos do autor)

O homem, ao se bipartir entre a vida individual e a do gênero, se distancia dos demais na religiosidade da vida estatal, pública, pois passa a ser creditado como sendo uma expressão de toda a humanidade, como se a sua individualidade tivesse sido trancafiada dentro da vida doméstica e, assim, como se ele fosse aquilo que “aparenta” no meio social. Isso promove uma expressão de superioridade do sujeito, porém todos os demais também são “elevados” a tal “entidade superior”, todo indivíduo “é considerado um ente soberano”.

Para Marx, então, apenas a Emancipação política não dá conta de libertar os seres humanos, já que, segue se relacionando, ainda que como “ente soberano”, de modo corrompido. Acontece, mesmo na Emancipação política, a submissão das pessoas à “relações e elementos desumanos”, que seguem intermediando a vida da humanidade como se a vida humana não pudesse ser a mediação entre os sujeitos. Por exemplo: um sujeito que não tem emprego e, por isso, passa fome, tem de se sujeitar a mendigar frente aos que são empregados e, dentro de nossa sociedade e da mediação artificial que sujeita a todos, não deve passar fome. Assim, este empregado, avalia se o faminto deve seguir com fome e tentar a “sorte” de receber alguma “ajuda ou suporte” de outro sujeito empregado e com condições, ou se deve dar sua “esmola” e saciar, ainda que momentaneamente, a necessidade. Não é colocada nessa situação a única e essencial relação humana de que é uma pessoa, como outra qualquer, que se coloca em relação direta e que passa por uma necessidade.

Segue existindo, ainda que já superada a religião e o estado religioso, questões não humanas que pautam a relação cotidiana dos seres humanos, afastando cada indivíduo daquilo que é o ser genérico: a humanidade. Assim, lembrando Marx na crítica a Bauer em relação aos judeus, não é que o judaísmo não possa se emancipar do estado, tendo de abrir mão de sua religião; é que tal emancipação política, no fundo, não alcança o que há de humano no próprio ser humano e, com isso, não se alcança a Emancipação Humana, já que não houve uma superação da contradição ou da parcialidade na intermediação com os demais sujeitos: “o homem não chegou a ser um ente genérico real”.

Marx chama atenção para os “direitos humanos” e, assim para seus “descobridores”: norte-americanos e franceses (Declaração de Independência dos Estados Unidos da América e, respectivamente, a Declaração Universal dos Direitos Humanos e do Cidadão). Tais direitos,

ressalta o autor, são direitos da burguesia em que aquilo que se estabelece na relação entre os membros da sociedade são, ainda, tudo aquilo que nutre e defende o egoísmo, ou a centralidade em si mesmo, individualmente. Recai na questão a propriedade privada, equivalendo-se à liberdade, porém uma liberdade “aprisionada”, pois ela se restringe a uma liberdade que tem como condicionante o não prejuízo aos demais, ou seja, ela é limitada pela existência do outro.

A tal existência do outro, em um primeiro momento, parece ser realmente aquilo que deva limitar as atitudes de qualquer sujeito, porém o que Marx tenta apresentar (e que, reconheça-se, é de difícil compreensão a uma primeira leitura) é que isso, ainda assim, é “escravizar” a liberdade. A existência de demais membros, ao contrário, no processo de Emancipação Humana, tem de ser a possibilidade de uma libertação de todos, com todos e para todos, caso contrário, segue-se numa “liberdade burguesa”, calcada no direito e, este ainda, burguês, à propriedade privada.

O direito humano à propriedade privada, portanto, é o direito de desfrutar a seu bel prazer (*à son gré*), sem levar outros em consideração, independente da sociedade, de seu patrimônio e dispor sobre ele, é o direito ao proveito próprio. Aquela liberdade individual junto com esta sua aplicação prática compõem a base da sociedade burguesa. Ela faz com que cada homem veja no outro homem, não a realização, mas ao contrário, a restrição de sua liberdade. (MARX, 2010c, p. 49)

Não haveria assim a liberdade, mas uma restrição em que, dentro dela, cada sujeito, individualmente, pode ser livre desde que a sua liberdade não “invada” a liberdade dos demais membros da comunidade. A Igualdade, por exemplo, proposta pela Declaração francesa, ela é uma possibilidade de ser igual naquilo que se restringe e possibilita, e não uma igualdade que sejam iguais, sobretudo porque os sujeitos são diferentes e com necessidades diferentes; a possibilidade de serem “igualmente egoístas”.

[...] nenhum dos assim chamados direitos humanos transcende o homem egoísta, o homem como membro da sociedade burguesa, a saber, como indivíduo recolhido ao seu interesse privado e ao seu capricho privado e separado da comunidade. Muito longe de conceberem o homem como um ente genérico, esses direitos deixam transparecer a vida do gênero, a sociedade, antes como uma moldura exterior ao indivíduo, como limitação de sua autonomia original. O único laço que os une é a necessidade natural, a carência e o interesse privado, a conservação de sua propriedade e de sua pessoa egoísta. (MARX, 2010c, p. 50)

A Emancipação Política, neste íterim, promoveu um avanço no processo de reconhecimento e liberdade dos membros de uma comunidade. Porém, vale frisar, que membros de dentro daquela comunidade, já que cada um pode e tem seus direitos estabelecidos de modo distinto, assim, não leva em consideração o Ser Humano, genérico, mas aquele privado à sua

condição social (tal condição sendo um país, um estado, religião, um grupo com suas leis e regras, etc.). O egoísmo segue manifesto em tal Emancipação, pois aquilo que se busca é o que pode privilegiar ao indivíduo, mesmo que social, como no caso dos judeus.

A busca por uma condição que legisle sobre os membros de uma comunidade, minimamente de modo “igualitário”, como é o caso do estado político, é evidente que já é um avanço frente ao Estado feudal, em que o governante regia de modo soberano e, com isso, ainda mais “desumano”, apartado da inter-relação com os demais, assim, representa-se um avanço. A Emancipação Política pode ser vista como uma superação desta sociedade antiga, não há o que se negar e, ainda, deve ser comemorado. Porém, não há de ser tomado como sendo resolução dos problemas quanto à Liberdade dos seres humanos, já que ela ainda se coloca como uma questão espiritual, de “crença” por parte dos “cidadãos” que têm de acreditar no Estado como ente genérico quando, na realidade, ele não o é, já que segue sendo interessante à alguns, apenas. O Estado burguês, político, ainda é composto por elementos materiais e espirituais que condizem com uma sociedade em específico, e não ao genérico do ser humano, que o representaria a qualquer tempo e espaço.

A sociedade feudal foi dissolvida em seu fundamento, no homem, só que no tipo de homem que realmente constituía esse fundamento, no homem *egoísta*.
Esse *homem*, o membro da sociedade burguesa, passa a ser a base, o pressuposto do Estado político. Este o reconhece como tal nos direitos humanos.
No entanto, a liberdade do homem egoísta e o reconhecimento dessa liberdade constituem, antes, o reconhecimento do movimento *desenfreado* dos elementos espirituais e materiais que constituem seu teor vital.
Consequentemente o homem não foi libertado da religião. Ele ganhou a liberdade da religião. Ele não foi libertado da propriedade. Ele ganhou a liberdade de propriedade. Ele não foi libertado do egoísmo do comércio. Ele ganhou a liberdade de comércio.
(MARX, 2010c, p. 52-53 – grifos do autor)

Esta citação apresenta, pelo próprio Marx, o que se tem tentando dizer. Primeiramente que o processo de Emancipação Política é um avanço, já que a sociedade passa a ser embasada no homem, no ser humano, reconhecendo-se a partir dos direitos que lhe cabe, enquanto ser humano. Porém, em segundo lugar, este homem é o da sociedade burguesa, egoísta e privado, tendo sua liberdade calcada na sua “espiritualidade e materialidade”. Por fim, em terceiro, tal emancipação não promoveu a “liberdade de”, mas uma “liberdade para ter”: religião, propriedade, comercializar, entre outras, por exemplo.

Nota-se, no ambiente da História, que trazer a organização política para a centralidade do homem e da sua relação com os demais, configura, sim, um avanço frente ao que se tinha posto de uma organização com uma Religião definida (no caso do ocidente, especificamente, o

cristianismo) em que as demais acabavam por serem perseguidas. No entanto, ainda se tem uma “religiosidade”, um idealismo, que vigora e que ainda atua sobre os sujeitos com uma força e vontade “próprias”, cobrando dos sujeitos que “acreditem e confiem”.

Ainda, também, apresenta-se, neste “novo” movimento, a possibilidade dos indivíduos terem e seguirem aquilo que desejam, sendo, com isso, cristãos, judeus, proprietários e operários, etc., não tendo sido promovido à liberdade daquilo que sempre os aprisionou, e assim ainda segue oprimindo e diferenciando. Ou seja, é uma liberdade restrita, não livre ou liberta, na qual se é livre dentro de uma forma de aprisionamento.

Marx termina a primeira parte do texto dizendo que:

Toda emancipação é redução do mundo e suas relações ao próprio homem.
A emancipação política é a redução do homem, por um lado, a membro da sociedade burguesa, a indivíduo egoísta independente, e, por outro, a *cidadão*, a pessoa moral. Mas a emancipação humana só estará plenamente realizada quando o homem individual real tiver recuperado para si o cidadão abstrato e se tornado *ente genérico* na qualidade de homem individual na sua vida empírica, no seu trabalho individual, nas suas relações individuais, quando o homem tiver reconhecido e organizado suas “*forces propres*” [forças próprias] como forças sociais e, em consequência, não mais separar de si mesmo a força social na forma da força *política*. (MARX, 2010c, p. 54 – grifos do autor)

Assim, então, Marx demarca a diferença entre a emancipação política e a emancipação humana como o espaço em que, na primeira, existe uma redução do homem como indivíduo, dentro da sociedade capitalista/burguesa, enquanto na segunda, ele passa a ser, na sua vida individual, um ente genérico universal, ele é um homem que contém em si toda a Humanidade, o Ser Social.

Na segunda parte do texto, “Sobre a Questão Judaica”, Marx passa a observar como Bruno Bauer trata, não mais a questão dos judeus, mas sim, “a capacidade dos atuais judeus e cristãos de se tornarem livres”¹⁰. A Política, neste ponto, segue observando a íntima relação com a religião e religiosidade, a fim de estabelecer o modo de vida em sociedade que os sujeitos dela se inter-relacionam.

Bauer diz de como os judeus precisam agir, frente ao cristianismo e aos cristãos, para poderem se libertarem, além de dizer sobre a vivência do judaísmo dissolvido, como os cristãos vivem o cristianismo dissolvido, ou seja, a religião no mundo secularizado, e não apenas na sua profissão de fé religiosa. Porém, Marx salienta que ele, Bauer, ainda trata isso de modo teológico, portanto, diz que:

¹⁰ Este é o título da segunda parte do texto, por isso, aqui, salientado entre aspas.

Tentaremos romper com a formulação teológica da questão. A pergunta pela capacidade de emancipação do judeu se transforma para nós na seguinte pergunta: qual é o elemento social específico a ser superado para abolir o judaísmo? Pois a capacidade de emancipação do judeu moderno equivale à relação do judaísmo com a emancipação do mundo moderno. Essa relação resulta necessariamente da posição especial assumida pelo judaísmo no atual mundo escravizado.

Observemos o judeu secular real, *o judeu cotidiano*, não *o judeu sabático*, como faz Bauer.

Não procuremos o mistério do judeu em sua religião; procuremos, antes, o mistério da religião no judeu real. (MARX, 2010c, p. 55-56 – grifos do autor)

A partir disso, Marx começa a testemunhar como os judeus vivem na sociedade e, desta forma, a observar que o judeu vive voltado a uma “necessidade *prática*, o *interesse próprio*” (MARX, 2010c, p. 56 – grifos do autor), e vivendo deste modo ele já está inserido na sociedade capitalista moderna. Ainda que ele, neste movimento egoísta, privado, acaba por cultuar os negócios, tendo como divindade o dinheiro, então, “Agora sim! A emancipação em relação ao *negócio* e ao *dinheiro*, portanto, em relação ao judaísmo prático, real, seria a autoemancipação da nossa época” (MARX, 2010c, p. 56 – grifos do autor).

O grande vulto de citações, aqui, se torna importante para elucidar o que Marx está observando, da realidade e das falas de Bauer, com a intenção de ser o mais fidedigno possível, à apreensão marxiana. Portanto,

Uma organização da sociedade que superasse os pressupostos do negócio, portanto, a possibilidade do negócio, teria inviabilizado o judeu. Sua consciência religiosa se dissiparia como uma névoa insossa na atmosfera da vida real da sociedade. Em contrapartida, quando o judeu reconhece que essa sua essência *prática* é nula e coopera para sua superação, está cooperando, a partir de seu desenvolvimento até o presente, para *a emancipação humana pura e simples* e se voltando contra a *suprema expressão prática* da autoalienação humana.

Identificamos, portanto, no judaísmo em elemento *antissocial* universal *da atualidade*, que o desenvolvimento histórico, cujo aspecto perverso os judeus fomentaram diligentemente, encarregou-se de levar à sua atual culminância, na qual ele necessariamente se dissolverá.

A *emancipação do judeu* equivale, em última análise, à emancipação da humanidade em relação ao *judaísmo*. (MARX, 2010c, p. 56 – grifos do autor)

A emancipação do judeu, ou seja, ao se libertar de sua condição de sujeito egoísta, da vida prática e dos negócios, seria a emancipação necessária para que a humanidade se libertasse da existência do judaísmo, e, assim, decorreria o processo de liberdade de todo o processo “religioso”. A Humanidade deixaria de se auto alienar, se tornando cada vez mais sujeito central, alcançando a Emancipação Humana e, portanto, sem processos exteriores que intermeiem as relações dos sujeitos.

Como a Política se dá na relação com as demais categorias, a relação com a vida religiosa e social, aqui, se manifesta na movimentação que os judeus promovem em, ao se

voltarem aos seus negócios e vida privada, acabaram por se “inserir” na sociedade capitalista de modo mais “adequado”. Marx, inclusive, apresenta que este “movimento” dos judeus se “emanciparem” do judaísmo para a vida social, resultou nos cristãos se “tornando judeus”, ou seja, “negociando” sua religião e se tornando membros mais “práticos”, mais “sociais”, ou, dito de outra forma, mais mundanos em suas práticas, bem como os judeus: “os judeus se emanciparam na mesma proporção em que os cristãos se tornaram judeus” (MARX, 2010c, p. 56).

De fato, a dominação prática do judaísmo sobre o mundo cristão atingiu na América do Norte sua expressão normal e bem precisa, ou seja, a própria *proclamação do evangelho* e o ministério cristão se transformaram em artigo de comércio, e o mercador falido negocia com o evangelho do mesmo modo que o evangelista enriquecido investe em seus negócios. (MARX, 2010c, p. 57 – grifos do autor)

A sociedade, por este modo, passa a viver mais de acordo com as “leis” mundanas, do egoísmo, negócio, mercado, do que de acordo com os “mandamentos” divinos, sobrenaturais, metafísicos, Ideais. Ainda que a religião, e suas instituições, sigam existindo e os sujeitos ainda se reconheçam crentes nela, sua prática apresenta uma libertação em relação ao que “vem do alto”, possibilitando uma vida regida por aquilo que é necessidade desta vida, deste mundo concreto e real.

A vida do judeu deixa de ser mediada pelo judaísmo e passa a ser pautada pela sociedade na qual ele está inserido. Ou melhor, aquilo que os judeus buscavam como reconhecimento de sua vida religiosa pelo Estado, acaba sendo “respeitado” pela sua vida prática e cotidiana da sociedade burguesa capitalista. “A discrepância que existe entre o poder político prático do judeu e seus direitos políticos equivale à discrepância entre a política e o poder financeiro de modo geral. Enquanto na ideia aquela se encontra acima deste, de fato se tornou sua serva” (MARX, 2010c, p. 57).

Na “religiosidade” que havia permeado as relações humanas, o Estado e seu poder político foram “divinizados” e a economia, juntamente com todas as demais categorias, estavam numa relação de subserviência, ou seja, a Política e o Estado, eram entes exteriores às práticas mundanas e humanas, porém, na realidade e objetividade da vida, o inverso prevaleceu e se estruturou, tendo as questões econômicas e financeiras prevalecendo sobre a vida estatal e política.

O judaísmo se manteve *ao lado* do cristianismo, não só como crítica religiosa ao cristianismo, não só como dúvida incorporada quanto à origem religiosa do cristianismo, mas na mesma medida porque o espírito prático judaico se manteve,

porque o judaísmo se manteve na própria sociedade cristã e inclusive atingiu nesta o ponto alto de seu desenvolvimento. O judeu, que figura como membro particular na sociedade burguesa, constitui tão somente uma manifestação particular do judaísmo da sociedade burguesa.

O judaísmo não se conservou apesar da história, e sim através da história.

É das suas próprias entranhas que a sociedade burguesa gera continuamente o judeu. (MARX, 2010c, p. 57 – grifos do autor)

Aquilo que no início da discussão Bruno Bauer mostrava como sendo um equívoco dos judeus, ao recorrem ao Estado por um reconhecimento, agora Marx nos mostra, dentro da vida em sociedade no capitalismo é o judeu, real e cotidiano, que alcançou o espaço da política. Não por ser um judeu *qua* judeu, mas por sua manifestação judia ser própria do membro burguês da sociedade, por isso ele seguir sendo gerado, continuamente, dentro desta sociedade, já que segue a “fórmula” da vida prática, real, e somada ao egoísmo e ao comércio.

O judaísmo atinge o seu ponto alto com a realização plena da sociedade burguesa; mas a sociedade burguesa só se realiza plenamente no mundo *cristão*. Somente sob a dominação do cristianismo, que torna *todas* as relações nacionais, naturais, morais e teóricas *exteriores* ao homem, a sociedade burguesa foi capaz de separar-se completamente da vida do Estado, romper todos os laços que prendiam o homem ao seu gênero, substituir esses laços de gênero pelo egoísmo, pela necessidade egocêntrica e dissolver o mundo humano em um mundo de indivíduos atomizados, que se hostilizam mutuamente.

O cristianismo se originou do judaísmo. Ele voltou a dissolver-se no judaísmo.

O cristão foi, desde o princípio, o judeu teorizador; por conseguinte, o judeu é o cristão prático, e o cristão prático se tornou de novo judeu. (MARX, 2010c, p. 59 – grifos do autor)

Novamente, a Política se manifesta frente à organização da vida religiosa e, ainda mais, destacando que a organização do Estado político necessitou da organização da vida cristã, donde resultou em uma estruturação daquilo que se fazia necessário para o ordenamento pleno da vida burguesa: a atomização dos indivíduos. Isso possibilitou que a burguesia conseguisse se libertar do Estado, promovendo a privacidade de sua vida individualizada, privada e egoística. O judeu, por sua prática religiosa, se fez importante nisso, apresentando a dinâmica de sua vida voltada aos seus interesses a partir dos seus afazeres “atomizados”, centrados na sua vida privada, apartada do Estado, bem como a sociedade burguesa, do capitalismo, demandava para se realizar plenamente.

Marx, neste momento, apresenta o processo de alienação do homem, de si mesmo, a partir da religião e, com isso, a consequente alienação e sua vida em sociedade, em comunidade real (em contraponto à comunidade religiosa que, apenas discursivamente, se identificam como “irmãos”, “iguais”, de modo “fraternal”), promovendo, assim, o “comércio e a subserviência

do homem e da natureza ao egoísmo e aos negócios próprios da sociedade capitalista: ao dinheiro.

Só então o judaísmo pôde chegar à dominação universal e fazer do homem alienado e da natureza alienada objetos *alienáveis*, vendáveis, sujeitos à servidão da necessidade egoísta e do negócio.

O ato de vender constitui a práxis da alienação. Enquanto o homem estiver religiosamente tolhido, só conseguirá reificar sua essência, transformando-a em uma essência fantástica e *estranha a ele*; do mesmo modo, sob a dominação da necessidade egoísta, ele só conseguirá exercer uma atividade prática, produzir objetos na prática, colocando seus produtos, assim como sua atividade, sob a dominação de uma essência estranha a eles e emprestando-lhes a importância de um ser estranho a eles – o dinheiro. (MARX, 2010c, p. 59-60 – grifos do autor)

A venda, como prática da alienação, se torna algo dentro da Política, pois acaba por permear os processos de inter-relação das pessoas e, também, com o mundo. Os seres humanos passam a se relacionar, a conviverem a partir daquilo que lhes é alienado, e, ao serem religiosamente “bloqueados”, buscam este processo naquilo que eles podem, ou seja, a vida cotidiana passa a ser estranhada a ele pela “essência fantástica”.

Marx destaca que o dinheiro, então, do mesmo modo de “essência fantástica” acaba determinando como os sujeitos vão se dominar (ou se deixar dominar) e, assim, tudo o que existe e ele se relaciona, ou precisa para se relacionar, acaba passando pelo juízo e crivo do “deus” dinheiro. Ao não se dominar, e seu modo de vida, os sujeitos passam a ser dominados por este “ente”, ficando presos e subjugados ao que ele permite ser feito.

“Sobre a Questão Judaica”, então, apresenta a Política em sua interface, sobretudo, com a religião e, ainda, que o processo da “emancipação *social* do judeu equivale à emancipação *da sociedade em relação ao judaísmo*” (MARX, 2010c, p. 60 – grifos do autor), na qual a Emancipação Política significa um passo no processo de libertação dos seres humanos, porém, todos os demais “entes” fora da religião acabam sendo idealizados e elevados à posição de “divindade”. Tal status segue fazendo com que os indivíduos sejam aprisionados e pautem suas relações de acordo com algo externo e alienado a eles.

Somente na Emancipação Humana é que a relação social deixa de ser apoiada sobre condições externas aos indivíduos e, com isso, os sujeitos se reconheceriam nos demais, a emancipação social, logo, depende de que seja feita a emancipação da religião, do estado, da política, do comércio, dos negócios, da profissão, da escola, e outros.

A Política, como já dito, é observada ao longo de toda a obra de Marx, não ficando restrita a apenas um escrito. Em “Sobre a Questão Judaica” o autor acabou por esmiuçar a questão dos judeus, apontada por Bauer, e, a partir disso, observar e apresentar aquilo que seria

impeditivo da humanidade alcançar sua Liberdade plena. O que nos apresentou, de imediato, que a Política não está somente ligada a instituições e ou a organização da “*pólis*” para que os sujeitos bem convivam em seu interior. É possível observar e apreender que a Política nos forma, “educa”, possibilitando que os seres humanos sejam formados de um jeito e de outro, repleto de “crenças”, preconceitos e modos de viver que afastam os sujeitos, discriminando ao invés de aproximar e construir comunidades.

Isto posto, o Ser Social não se constitui enquanto ser social, mas sim como ser individualizado, atomizado, privado e egoísta a partir da estrutura social que se insere dentro do sistema da sociedade burguesa do capitalismo. A Emancipação, necessariamente, superaria todos estes “distanciamentos” que atuam “sobre” os seres humanos.

3.3. Crítica da filosofia do direito de Hegel, e, Crítica da filosofia do direito de Hegel – Introdução

Como já dito no início deste capítulo, os anos de 1843 e 1844 foram muito produtivos e frutíferos para a obra de Karl Marx, não só pela quantidade de textos escritos por ele, mas, sobretudo, pela profundidade daquilo que ele observou da realidade e refletiu. Assim, outro grande texto que Marx escreveu foi “A Crítica da Filosofia do Direito de Hegel” e, posteriormente, ele publicou a “Introdução”.

Escrita em 1843, a *Crítica da filosofia do direito de Hegel* é tradicionalmente lida em conjunto com sua “Introdução”, documento redigido em sequência, mas que, ganhando unidade intelectual, revela um avanço nas posições teóricas e práticas de Marx. Nesta obra dúplice, a “Introdução” é uma espécie de complemento e também superação. Esse conjunto impõe-se como decisivo para compreender o período de formação de Marx: retrospectivamente, o autor reposiciona o hegelianismo de esquerda com o qual convivia; de outro lado e ao mesmo tempo, busca elaborar uma reflexão prospectiva, que começa por uma crítica do Estado para chegar à identificação da classe trabalhadora como um ponto nodal da prática da transformação social. (MASCARO, 2013, p. 13)

Alysson Leandro Mascaro já aponta no prefácio à terceira edição da “Crítica” que tal texto, ou tais textos, fazem a crítica ao Estado e apresentam a classe trabalhadora como sendo a classe estratégica para a mudança e possível transformação da sociedade, ou seja, ela seria a base para que houvesse a Emancipação Humana. Além disso, apresenta que Marx, ao se debruçar sobre “Princípios da Filosofia do Direito”, critica o fato de Hegel colocar o Estado como ente racional, em si mesmo e para si mesmo, como se fosse capaz de pensar isoladamente

e tal racionalização fosse algo benéfico e finito, capaz de “bem governar” para todos os sujeitos que estivessem sobre sua razão.

Comentando parágrafo por parágrafo as próprias letras de Hegel e avançando contra o hegelianismo, Marx anuncia em seu texto a crítica ao Estado, ao menos nos moldes pelos quais o próprio Estado se apresenta na realidade e no sistema hegeliano. A busca de Marx é por demonstrar que o Estado não é uma entidade racional em si e para si, empreendendo o combate à monarquia prussiana por meio de um pleito por uma democracia radical. (MASCARO, 2013, p. 14)

Cabe aqui ressaltar que na “Crítica” Marx foi observando e analisando parágrafo por parágrafo aquilo que Hegel tinha dito, somente na “Introdução” é que ele escreve um texto seu apresentando seu posicionamento melhor apreendido e que rompe com o sistema hegeliano, no conteúdo e na forma, já que, neste texto, o autor consegue desvencilhar a sociedade civil do Estado (diferentemente da sua “Crítica” em que a primeira seguia presa à estrutura estatal).

A Política segue sendo tratada nos textos de Marx, como também já se disse, e Mascaro reforça isso ao dizer que “o caminho de Marx para a crítica do direito e do Estado tomará corpo em suas obras futuras” (2013, p. 15). Isso mostra que tais categorias são tratados por autor de referência em toda sua obra e, também que se inter-relacionam entre si, construindo e sendo construídos na dinâmica do Ser Social.

Antes de observar propriamente o texto de Karl Marx, vale ainda se atentar ao que Rubens Enderle destaca na “Apresentação” ao texto da “Crítica da filosofia do direito de Hegel”, na qual mostra que a crítica marxiana se voltava não somente ao texto hegeliano, mas, também, àqueles que faziam a “*crítica vulgar*”, termo com o qual Marx refere o grupo berlinense dos *Livres*, cujos principais representantes eram Bruno Bauer e Max Stirner” (ENDERLE, 2013, p. 19). Ora, destaca-se, então, que Marx não estava só imbuído de fazer uma crítica ao pensamento hegeliano, mas, também, aos que faziam tal crítica de modo vulgar, como já visto em “Sobre a questão judaica”:

A crítica vulgar assume diante da realidade empírica uma atitude arrogante, altiva, pretenciosa; ela expõe as contradições do existente apenas para desprezá-las como algo pertencente à *massa*, isto é, ao mundo humano, o mundo da prática sensível, sobre o qual paira a imaculada esfera puramente teórica do *Espírito*. Quando trata da constituição, a crítica vulgar “chama a atenção para a oposição entre os poderes etc.” e “encontra contradições por toda parte”. Ela é “crítica dogmática, que *luta* contra seu objeto, do mesmo modo como, antigamente, o dogma da santíssima trindade era eliminado por meio da contradição entre um e três”. (ENDERLE, 2013, p. 19-20 – grifos do autor)

Então, Bauer aparece novamente já que a crítica vulgar também se torna alvo de Marx, pois, se valem da realidade para criticar a própria realidade, transformando o objeto observado como sendo seu próprio rival. Assim, tanto a crítica vulgar quanto a especulação hegeliana recaem em dogmatismo que nada conseguem apreender da realidade e promover a transformação do mundo e o processo emancipatório.

Assim como Chasin faz uma periodização da obra de Marx, Enderle diz que “A *Crítica da filosofia do direito de Hegel* significará, então, um divisor de águas na obra marxiana, a transição de sua fase *juvenil* para a fase *adulta*, a consolidação dos pressupostos que continuarão a orientar a produção do seu pensamento até sua maturidade” (2013, p. 23 – grifos do autor). Tal afirmação reforça e corrobora esta obra como sendo marcante no entendimento da Política, (bem como de tantos outros, como Educação, objetivo desta tese), dentro do escopo teórico e prático de Karl Marx.

Tal transição para maturidade e a importância desta obra, podem ser observadas quando

O tema fundamental da crítica de Marx à filosofia política de Hegel é o da separação e oposição entre Estado e sociedade civil e a tentativa hegeliana de conciliar esses extremos na esfera do Estado, concebido segundo o modelo da monarquia constitucional prussiana. A crítica marxiana não se limita, no entanto, apontar as contradições ou denunciar as “acomodações” de Hegel, tampouco se ocupa em contrapor ao Estado prussiano um modelo político acabado. Como “crítica verdadeiramente filosófica”, o procedimento marxiano procura compreender a “gênese” e a “necessidade” das contradições existentes, sejam elas contradições do Estado prussiano, do estado moderno ou da filosofia hegeliana do direito. As contradições e insuficiências da filosofia de Hegel são explicadas a partir de seu próprio fundamento, isto é, dos pressupostos ontológicos da *especulação* hegeliana, que constitui o primeiro objeto da crítica de Marx. Em um segundo momento, a crítica à especulação dará lugar à crítica da concepção hegeliana do Estado e de seu modelo prussiano, que Marx fará acompanhar de uma importante argumentação em defesa da democracia. (MARX, 2013a, p. 24 – grifos do autor)

Marx vai à própria obra de Hegel para poder apontar e criticar, a partir da realidade, aquilo que fora apontada como sendo pressupostos do Estado e da política, frente à sociedade civil. Marx, assim, reforça a necessidade de partir do próprio objeto, do mundo e da natureza dele e das relações, para poder fazer sua crítica. A materialidade do mundo que pode determinar o pensamento sobre elas e não a reflexão, a razão, que irá se impor sobre a realidade.

Falta a Hegel, em verdade, não uma boa lógica, mas um modo de determinar “a maneira racional, adequada, de subsunção”, quer dizer, um critério que dê a cada categoria lógica uma necessidade ontológica. Para Marx, um tal critério, se desenvolvido no interior do próprio pensamento, produz apenas tautologias, razão pela qual ele deve ser buscado na realidade empírica. Assim, libertado de sua redução especulativa a simples “manifestação” da Ideia lógica, e reconduzido à sua posição originária como verdadeiro sujeito, caberá ao próprio real a tarefa de guiar com segurança o pensamento rumo a sua realização. (ENDERLE, 2013, p. 27)

Marx, assim, estabelece que a Ideia (ou a razão) não é o centro no qual tudo “surge” ou é resultado. O mundo material é que determina todo o resto, o pensamento, a Ideia, as instituições, as relações e o próprio Ser, com isso, a crítica do Estado que Hegel propõe se torna evidente, já que para Marx ele não pode ser a baliza do mundo objetivo, pois ele é resultado (espelhamento, reflexo) e não efeito.

Enderle adianta, também, que o Estado político, na apreensão de Marx, seria o distanciamento do povo daquilo que ele é, essencialmente, pois acaba por construir relações virtuais, idealizadas, daquilo que as pessoas já vivem na realidade. Isso acaba por se tornar um processo de alienação política e, como tal, inverte a ordem do mundo, pois, ao invés das pessoas construírem e estabelecer as estruturas para a organização do Estado, elas são moldadas pela instituição; dito de outro modo, a criação acaba por determinar o criador. O Estado político se torna uma virtualidade, enquanto o povo seria o Estado não político, o Estado real.

A virtualidade que aqui está sendo tratada, não quer dizer que as coisas não existem, em detrimento da realidade que existe. O Estado virtual, bem como as demais virtualidades, são existentes, mas porque, primeiro, existe o ser concreto e objetivo que pensa e reflete sobre tais e, a partir disso, cria (na cabeça, no pensamento, na razão) o Estado, as Leis, a religião, etc. Por exemplo: Deus existe – bem como seu contraposto, o diabo, ou ainda sorte, azar, horóscopo, etc. –, não porque ele existe por si só, mas porque os homens, que são seres concretos, objetivos, acreditam que ele existe (virtualidade).

Para Hegel, então, o Estado é a fonte de onde derivariam todas as relações da sociedade civil, estabelecendo uma democracia, enquanto espécie de governo, estabelecida com bases na legislação. Marx, porém, ao observar a própria realidade, estabelece a democracia como sendo a “verdadeira democracia”, em que o princípio político a ser seguido não afasta e determina sobre o povo, mas é ele mesmo, não se tendo no papel do Estado as determinações.

Antes de debruçar sobre a “Crítica” e sua “Introdução”, ao encerrar a *Apresentação*, Rubens Enderle mostra, novamente, que Marx no primeiro consegue encontrar o objeto que critica Hegel, e seu Estado, porém no segundo é onde apresenta a “anatomia” de sua superação já que, na “Crítica” segue ainda uma “lógica hegeliana” e, no texto “complementar”, estabelece a partir de suas observações e análises sobre a política a conclusão sobre o modo de superação da alienação provocada, ou seja a Emancipação.

A tarefa de submeter a filosofia hegeliana do direito à “crítica filosófica” cumpria-se com sucesso. A construção da monarquia constitucional como *universal concreto* fora abalada em seus fundamentos e, ao mesmo tempo, desenvolvida, em sua verdade,

como “verdadeira democracia”. Mais importante de tudo, o esforço de Marx em Kreuznach rendera-lhe a preciosa noção de “autodeterminação da sociedade civil”. Subsistia, no entanto uma grave insuficiência: a contradição entre Estado e sociedade civil permanecia nos quadros de um problema de ordem política, uma deficiência localizada no terreno da “vontade”. Imediatamente após a *Crítica*, nos *Anais Franco-Alemães*, Marx tratará de superar essa posição. A gênese da alienação política será detectada no seio da sociedade civil, nas relações materiais fundadas na propriedade privada. Consequentemente, não se tratará mais de buscar uma resolução *política* para além da esfera do Estado abstrato, mas sim uma resolução social para além da esfera abstrata da política.

Na *Crítica*, Marx encontrou seu objeto.

Faltava desvendar sua “anatomia”. (ENDERLE, 2013, p. 32 – grifos do autor)

“Crítica da filosofia do direito de Hegel” inicia com uma passagem, o parágrafo 261, da obra hegeliana, “Princípios da filosofia do direito”, no qual, de imediato, apresenta aquilo que ele trata como sendo o Estado. Marx, então, mostra que há uma íntima relação entre aquilo que seriam interesses privados, com o que seria o interesse geral: sociedade civil e Estado. No fundo, a crítica de Marx a Hegel será, portanto, a esta afinidade, pois

a *liberdade concreta* consiste na identidade (normativa, dúplice (*sein sollende, zwieschhlächtige*)) do sistema de interesses particulares (da família e da sociedade civil) com o sistema do interesse geral (do Estado). A relação dessas esferas será, agora, determinada mais de perto. (MARX, 2013a, p. 33 – grifos do autor)

O Estado “pensado” por Hegel se configuraria, na crítica marxiana, como uma “necessidade externa”, donde tudo o que ocorre na sociedade civil estão “subordinados”, e, por isso, determinados por ele, fazendo com que as leis “elaboradas” pelo Estado estejam acima de toda e qualquer vontade das famílias e da sociedade civil, sendo “necessárias” a estas para que possam existir.

O Estado, desta forma, seria o “ente” que possibilita a existência e a relação e tudo que acontece na sociedade civil. Ele seria a criatura que proveio da própria sociedade civil e das famílias para que, de modo reverso, criasse aquilo que lhes falta: leis e governo. O que Marx aponta que Hegel “cria”, de forma imaginária, fazendo com que a Ideia tome o lugar daquilo que concretamente existe, transformando-o, este concreto, em parte da virtualidade.

A Ideia é subjetivada e a relação *real* da família e da sociedade civil com o Estado é apreendida como sua atividade *interna imaginária*. Família e sociedade civil são os pressupostos do Estado; elas são os elementos propriamente ativos; mas, na especulação, isso se inverte. No entanto, se a Ideia é subjetivada, os sujeitos reais, família e sociedade civil, “circunstâncias, arbítrio” etc. convertem-se em momentos objetivos da Ideia, *irreais* e com um outro significado. (MARX, 2013a, p. 36 – grifos do autor)

A “especulação” inverte a materialidade do mundo, colocando aquilo que é real (família e sociedade civil) como sendo derivado do Estado (que é uma Ideia), no passo que localiza esta imaginação como sendo um dado da realidade. Hegel faz com que a realidade seja vista como um fenômeno da Ideia, perdendo, com isso, sua condição real de existência e sendo colocada como instituição irreal, ou seja, a família e a sociedade civil que, de fato existem, passam a ser “pensadas” a partir da Ideia do que devam ser família e sociedade civil, do que o Estado “entende” como, dentro de suas leis, são a família e a sociedade civil, seus “modelos”.

Ao avaliar a Política, Marx observa que a família e a sociedade civil são colocadas como sendo partes do Estado, ou seja, aquilo que cria o Estado e, conseqüentemente, tudo que a ele pertence passa a ser lido como peças. O que realmente, objetivamente, é existente, se “curva” ao que é “inventado” e dado pela imaginação, razão, Ideia. O que Marx, neste interim, chama a atenção é que essa Ideia, que Hegel coloca, não é a da massa da população que racionaliza a existência, a partir da realidade que vivem e convivem, e, no segundo passo, “pensam” o Estado; o que ele critica é que o pensamento hegeliano arquiteta tal organização política a partir da Ideia – maiúscula – como se ela fosse independente da realidade concreta, existente.

A passagem da família e da sociedade civil ao Estado político consiste, portanto, em que o espírito dessas esferas, que é *em si* o espírito do Estado, se comporte agora, também, como tal em relação a si mesmo e que ele seja, quanto a sua interioridade, *real* em si. A passagem não é, portanto, derivada da essência *particular* da família etc. e da essência particular do Estado, mas da relação *universal* entre *necessidade* e *liberdade*. É exatamente a mesma passagem que se realiza, na lógica, da esfera da Essência à esfera do Conceito. A mesma passagem é feita, na filosofia da natureza, da natureza inorgânica à vida. São sempre as mesmas categorias que animam ora essas, ora aquelas esferas. Trata-se apenas de encontrar, para determinações singulares concretas, as determinações abstratas correspondentes. (MARX, 2013a, p. 38 – grifos do autor)

A passagem da família e sociedade civil ao Estado é posta por Marx como a passagem da natureza inorgânica à vida. Em Hegel há uma inversão disso, pois, “Hegel, por toda parte, faz da Ideia o sujeito e do sujeito propriamente dito, assim como da ‘disposição política’, faz o predicado. O desenvolvimento prossegue, contudo, sempre do lado do predicado” (Marx, 2013a, p. 38).

O Estado, então, passa a ser tratado como um organismo, que Marx avalia como sendo positivo, porém, tal organismo não pode ser tido como “vivo e racional”, já que ele deve ser observado a partir da realidade, não podendo ser “entificado” e, por isso, “endeusado” como sendo todo verdadeiro e imaculado, de onde “provem” as determinações “reais” de como estabelecer a convivência “terrena” dos sujeitos em seu interior.

Aqui, na “Crítica da filosofia do direito de Hegel”, Marx apresenta algo que já se disse várias vezes nesta pesquisa sobre as determinações serem da realidade e não do pensamento. O Estado, e tudo aquilo que diga sobre o modo dos sujeitos viverem, só pode ser avaliado a partir da materialidade do mundo. A generalidade ou universalidade, só pode ser estabelecida de acordo com o que a Humanidade estabelece na concretude da vida, do mundo, e, portanto, qualquer coisa que parta do contrário, ou seja da Ideia, é uma inversão, mistificação, como, neste caso Hegel fez.

Na verdade, Hegel não faz senão dissolver a “constituição política” na abstrata Ideia universal de “organismo”, embora, aparentemente e segundo sua própria opinião, ele tenha desenvolvido o determinado a partir da “Ideia universal”. Ele transformou em um produto, em um predicado da Ideia, o que é seu sujeito; ele não desenvolveu seu pensamento a partir do objeto, mas desenvolve o objeto segundo um pensamento previamente concebido na esfera abstrata da lógica. Não se trata de desenvolver a ideia determinada da constituição política, mas de dar à constituição política uma relação com a Ideia abstrata, de dispô-la como um membro de sua biografia (da Ideia): uma clara mistificação. (MARX, 2013a, p. 42)

A inversão de sujeito em predicado invalida a realidade, já que aquilo que está sendo conferido na objetividade passa a ser “medido” pela Ideia, ou seja, tenta se encaixar de modo fictício aquilo que já ocorre, já existe, no mundo concreto, na natureza. O “misticismo” segue pairando sobre a discussão a política, tentando se sobrepor à vida real com questões virtuais, fictícias, estabelecendo artificialmente o modo de convívio, a partir de leis e constituições, dos seres humanos.

O Estado e suas funções, para Marx, estão ligados aos indivíduos que compõem a sociedade, ele não pode ser sujeito, já que os sujeitos são estes (membros da sociedade). Hegel, diferentemente, tenta estabelecer que o Estado político, ao derivar da família e sociedade civil, se torna “um” sujeito tendo, inclusive, suas funções independentes de tais membros, com uma “personalidade” própria e autônoma, independente da realidade.

As funções e atividades do Estado estão vinculadas aos indivíduos (o Estado só é ativo por meio dos indivíduos), mas não ao indivíduo como indivíduo *físico* e sim ao indivíduo *do Estado*, à sua *qualidade estatal*. É, por isso, ridículo quando Hegel diz: elas estão “unidas à sua personalidade particular *como tal de uma maneira exterior e accidental*”. Elas estão, antes, unidas ao indivíduo mediante um *vinculum substantiale*, por uma qualidade essencial do indivíduo. Elas são a ação natural da sua qualidade essencial. Esse disparate advém do fato de Hegel conceber as funções e atividades estatais abstratamente, para si, e, por isso, em oposição à individualidade particular; mês ele esquece que tanto a individualidade particular como as funções e atividades estatais são funções humanas; ele esquece que a essência da “personalidade particular” não é a sua barba, o seu sangue, o seu físico abstrato, mas sim a sua *qualidade social*, e que as funções estatais etc. são apenas modos de existência e de atividade das qualidades sociais do homem. Compreende-se, portanto, que os indivíduos, na medida em que estão investidos de funções e poderes estatais, são

considerados segundo suas qualidades sociais e não segundo suas qualidades privadas. (MARX, 2013a, p. 48 – grifos do autor)

O Estado não é um “ente” independente, pelo contrário, Marx nos mostra que ele “só é ativo por meio dos indivíduos”, enquanto sujeitos que se relacionam, convivem, se articulam pela *pólis*, pela política, na inter-relação que fazem no meio social. Acaso, se todos os indivíduos deixassem de existir o Estado, e todas as suas funções, não existiriam mais, já que o Estado, suas funções e atividades, não são abstrações, ou não podem ser vistas como tal. Elas são a materialidade da relação dos sujeitos estatais, da socialização.

Na “Crítica”, que se dirige à Hegel, Marx aponta que o erro daquele foi não ter “partido dos sujeitos reais como a base do Estado” (MARX, 2013, p. 50). Este erro fez com que o pensamento hegeliano mistificasse todo fundamento político que envolve o Estado, as relações sociais e políticas, etc., já que se aportou na subjetividade toda a “verdade” e seus desdobramentos sobre a vida e mediação dos sujeitos. Ora, o que Marx a todo momento está apresentando, dizendo, reforçando, é que a Política (e a Educação, para efeitos nesta pesquisa) é um complexo humano derivado de uma base material e, que sem essa base, não tem condições de se estruturar sem que haja uma “mistificação” e deturpação de sua origem e função na sociedade.

Hegel parte do Estado e faz do homem o Estado subjetivado; a democracia parte do homem e faz do Estado o homem objetivado. Do mesmo modo que a religião não cria o homem, mas o homem cria a religião, assim também não é a constituição que cria o povo, mas o povo a constituição. [...] A democracia é, assim, a *essência de toda constituição política*, o homem socializado como uma constituição *particular*; ela se relaciona com as demais constituições como o gênero com suas espécies, mas o próprio gênero aparece, aqui, como existência e, com isso, como uma espécie *particular* em face das existências que não contradizem a essência. A democracia relaciona-se com todas as outras formas de Estado como com seu velho testamento. O homem não existe em razão da lei, mas a lei existe em razão do homem, é a *existência humana*, enquanto nas outras formas de Estado o homem é a *existência legal*. Tal é a diferença fundamental da democracia. (MARX, 2013a, p. 56 – grifos do autor)

Vale lembrar que, aqui, Marx ao dizer sobre a democracia não está tratando da forma de governo democrática, mas da vivência e inter-relação do povo, ou seja, é o próprio povo em convívio político, social: “homem socializado”. E, novamente, reafirma que não é a lei que faz o homem, mas, pelo contrário, ele que a faz existir, ou seja, do mundo material, objetivo, para a Ideia, razão, reflexão, cabeça, subjetividade.

No desenvolver do texto, Marx vai apresentando como em Hegel cada vez mais o Estado vai se contrapondo à sociedade civil, ao povo, à democracia. Quando ele chega a tratar de

governança ou do poder governamental, tal oposição se apresenta ainda mais agravada, consolidada, pois o Estado, que já não é o povo, agora governa apartado do povo e de modo a contrariá-lo.

A oposição entre Estado e sociedade civil está, portanto, consolidada; o Estado não reside na sociedade civil, mas fora dela; ele toca apenas mediante seus “*delegados*”, a quem é confiado a “*gestão do Estado*” no interior dessas esferas. Por meio destes “delegados” a oposição não é suprimida, mas transformada em oposição “legal”, “fixa”. O “Estado” é feito valer, como algo estranho e situado além do *ser* da sociedade civil, pelos deputados deste ser contra a sociedade civil. A “polícia”, os “tribunais” e a “administração” não são deputados da própria sociedade civil, que neles e por meio deles administra o seu *próprio* interesse universal, mas sim delegados do Estado para administrar o Estado contra a sociedade civil. (MARX, 2013a, p. 74 – grifos do autor)

E poucas linhas adiante Marx reforça isso ao colocar que Hegel tenta promover uma identidade entre “dois exércitos inimigos”; ora, não há identidade entre o Estado e a sociedade civil, haja vista que, por não serem da mesma matéria ou do mesmo “plano”, já que a sociedade civil é do plano material enquanto o Estado, por Hegel, é colocado em um plano metafísico, eles não podem ser relacionados numa identidade, por “natureza” são contrários e contraditórios.

Estado e sociedade civil, em relação a Hegel, são contrários porque a sociedade civil é uma determinação real, ou seja, está dado na objetividade do mundo, enquanto, contrariamente a isso, o estado hegeliano é resultado da ideia, sobretudo de uma ideia que tenta ser reflexo da sociedade civil, porém acaba caindo no contraditório, por rivalizar e ir contra a sociedade civil, tentando estabelecer regras que não cabem nela ou, pior, que lhe são prejudiciais, ao tentar estabelecer limites que são imaginários para questões que são reais.

A Política, na ciência social de Marx, não dá espaço para que duas – na verdade todas – esferas da dinâmica da vida humana sejam originárias de espaços distintos (objetividade e subjetividade), ao contrário, tudo deriva da relação material, ou seja, resulta da relação natural do ser social com suas dimensões inorgânica e orgânica. O mundo, e tudo que nele há, em relação à matéria, é que pode determinar todo o restante, inclusive (se não principalmente) aquilo que é imaginado, pensado, racionalizado, refletido na ideia, na cabeça, na subjetividade. Marx reitera isso ao criticar Hegel, novamente, quando este trata do poder legislativo:

O “poder legislativo é, ele próprio, uma parte da *constituição*”, que “reside em si e para si, fora de sua determinação direta”. Mas a constituição também não se faz por si mesma; as leis, que “necessitam de contínua determinação ulterior”, têm de ter sido feitas. É preciso que exista ou que tenha existido um poder legislativo *antes* da constituição e *fora* da constituição; é preciso que exista um poder legislativo fora do

poder legislativo real, *empírico, posto*. Mas Hegel responderá: nós pressupomos um Estado *existente*! Acontece que ele é filósofo do direito e desenvolve o gênero do Estado. Ele não pode medir a Ideia pelo existente, mas deve medir o existente pela Ideia. (MARX, 2013a, p. 79 – grifos do autor)

Afinal, ele idealiza tudo e passa a conferir a existência de tudo pela mística, pelo imaterial. O “Espírito livre”, ou seja, que não está preso à concretude da vida, do mundo, e por isso tudo pode, cria o Estado, suas funções, poderes e todas funções, não a partir do que se necessita, mas a partir do que se “pensa” ser essencial para o convívio, por isso Marx conclui a citação dizendo que Hegel “deve medir o existente pela Ideia”, já que ele inverteu a lógica.

Marx segue apontado a confusão de Hegel ao discutir sobre o que é o “assunto universal” do Estado, como ele tenta sobrepor aquilo que é individual ao coletivo, ao todo, à sociedade; isso, para Marx é incabível, já que a universalidade só poderia ser observada quando o indivíduo social pode ser lido como gênero humano, as bases materiais assim permitissem avaliar o indivíduo como universal para, a partir disso, generalizar, universalizar, o modo de se viver e relacionar socialmente. Ao analisar sobre os formalismos de Estado, mais adiante no texto, Marx apresenta como Hegel entende tal “totalidade” e “universalidade”:

A oposição, em sua forma própria, é a seguinte: os *singulares fazem isto enquanto todos* ou os *singulares* fazem isto enquanto *poucos*, enquanto *não todos*. Em ambos os casos, a totalidade permanece apenas como pluralidade *exterior* ou totalidade dos singulares. A totalidade não é uma qualidade essencial, espiritual, real, do singular. A totalidade não é algo por meio do qual o singular perde a determinação da singularidade abstrata; a totalidade é apenas o *número* total da *singularidade*. Uma singularidade, *muitas* singularidades, *todas* as singularidades. Uma, muitas, todas – nenhuma dessas determinações altera a *essência* do sujeito, da singularidade. “Todos” devem “participar singularmente nas deliberações e decisões sobre os assuntos gerais do Estado”; isto é, portanto: *todos* devem participar, não como todos, mas sim como “singular”. A questão parece ser contraditória em um duplo sentido. (MARX, 2013a, p. 137 – grifos do autor)

Por toda a “Crítica da filosofia do direito de Hegel”, Marx vai destacando como o autor criticado segue inventando e invertendo a realidade, como já se apresentou anteriormente aqui de diversas formas e passagens; portanto não se seguirá, aqui, apresentando cada um destes pontos. Apenas, para elucidar como Hegel se vale daquilo que lhe interessa para promover aquilo que ele quer, uma última passagem:

Aquilo que funda a representação, sua essência, é, portanto, para a representação, “algo em geral superficial etc.”. Hegel estabelece, assim, em um só fôlego, as seguintes contradições absolutas: A representação se baseia na confiança, na confiança de homem a homem, e ela não se baseia na confiança. Isso não passa de um mero jogo formal.

O interesse particular não é o objeto da representação, mas antes o homem e sua qualidade de cidadão do Estado, o interesse universal. Por outro lado: o interesse particular é a matéria da representação, e o espírito desse interesse é o espírito do representante.

Na nota ao parágrafo que ora examinamos, essas contradições são sustentadas de modo ainda mais estridente. Uma hora a representação é representação do homem, outra hora é representação do interesse particular, da matéria particular. (MARX, 2013a, p. 146)

Ora, como já havia sido adiantado, aqui, na “Crítica”, Marx segue pontuando os parágrafos do texto hegeliano e criticando de modo a apontar os erros e “malabarismos” intelectuais que são feitos para “provar” o que se desejava. Diferentemente do que foi feito na “Introdução”, que, a partir de agora veremos, Marx se torna propositivo e apresenta o “como” as críticas feitas devem ser embasadas e solucionadas, por assim dizer.

O texto “Crítica da filosofia do direito de Hegel – Introdução” foi escrito na passagem de 1843 para 1844 e publicado nos Anais Franco-Alemães, em única edição em fevereiro deste ano. Neste texto Marx apresenta grandes pontos do que lhe colocou como grande intelectual da história, sobretudo porque traça diretivas que pautaram, e ainda pautam, uma epistemologia de cunho ontológico, como jamais havia sido visto: ontologia do Ser Social.

A “Introdução” é um texto curto¹¹, lembremos que ele já havia feito a “Crítica”, porém ele é bem denso e carrega grandes de suas máximas e ensinamentos. Aqui Marx traça distintivamente a relação a partir da materialidade e, assim, o Ser Social como sendo fruto da relação com o mundo e não como fruto da Ideia, do Pensamento ou da Razão. Vale lembrar, também, que ele já havia produzido “Sobre a Questão Judaica” e, então, neste momento a crítica da religião já tinha sido “concluída”, pois já havia sido superado o papel da mística e do transcendente na relação política, ou seja, na relação social.

Assim, o pressuposto que Marx começa a “Introdução” é o de que toda a crítica a ser feita deriva da crítica da religião, que já fora feita na Alemanha. Ora, isso já se torna evidente, nesta altura da pesquisa, pois necessita-se da superação de qualquer “força” exterior ao mundo concreto e real, qualquer misticismo, virtualidade, metafísica, divindade, etc., já não pode existir para que possa avaliar a existência humana e sua inter-relação a partir, apenas, daquilo que é próprio da objetividade dos seres humanos. Com isso:

Este é o fundamento da crítica irreligiosa: o homem *faz a religião*, a religião não faz o homem. E 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. Mas o *homem* não é um ser abstrato, acorrido fora do mundo. O homem é o *mundo do homem*, o Estado, a sociedade. Esse Estado e essa sociedade produzem a religião, uma *consciência*

¹¹ Na versão utilizada nesta pesquisa, vide referências, da Boitempo, o texto tem 13 páginas.

invertida do mundo, porque eles são um *mundo invertido*. [...] Ela [Religião] 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, 2013a, p. 151 – grifos do autor)

O homem, por ser um ser objetivo, real, e estar dentro do mundo, acaba por ser ele o próprio mundo e não um outro ser, imaginado, que está fora deste mundo quem dita as balizas que, tanto homem, quanto mundo, têm de encaixar. A religião, por ser uma fantasia criada pelo homem, tem de ser combatida por ele, também, para que um mundo o qual ela seja a métrica não exista.

Que em dado momento fora necessária a criação da religião, devido as condições materiais de existência que ora vigoravam, isso não está sendo questionado; porém, que na fase de desenvolvimento já alcançado e na organização política e social estabelecidas, a religião já pode ser superada, pois aquilo que se precisou abstrair para explicar e justificar a existência, agora, o desenvolvimento humano já consegue superar e explicar, sem a necessidade de, por exemplo, oprimir uns aos outros, ou se subjugar a um “ser” que só existe na cabeça, a partir de uma crença, para limitar, se zangar e castigar os seres humanos. A religião que foi criada para “libertar” através de respostas, com seu desenvolvimento e o da sociedade, passou a oprimir e transformar em uma miséria a vida dos “crentes”.

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.

A supressão [*Aufhebung*] da religião como felicidade *ilusória* do povo é a exigência da sua felicidade *real*. (MARX, 2013a, p. 151 – grifos do autor)

A religião, na crítica feita, confunde a realidade com fantasia fazendo, por exemplo, que ao mesmo tempo ela seja aquela que aponta para as misérias e mazelas do mundo, por um lado, porém, por outro segue promovendo miséria e mazelas, fazendo com que seus crentes busquem um alento, euforia e dependência, como o ópio, para aliviar aquilo que sentem. O que, na citação, Marx aponta que para que se alcance a Emancipação, aqui chamada de felicidade real, seja necessário a libertação da religião como ilusão do povo.

Para a Política, de Marx, se faz profundamente necessário a supressão da imaginação, de tudo o que aprisiona. A verdade se encontra na realidade, naquela que o próprio homem vive e, por isso, constrói e é construído por ela. A Política não pode ser algo calcado num universo imaginado ou desenhado a partir do pensamento, da razão, e, para que seja libertadora, tem que se estruturar na realidade material.

A crítica arrancou as flores imaginárias dos grilhões, não para que o homem suporte grilhões desprovidos de fantasias ou consolo, mas para que se desvencilhe deles e a flor viva desabroche. 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. A religião é apenas o sol ilusório que gira em volta do homem enquanto ele não gira em torno de si mesmo. (MARX, 2013a, p. 152)

A crítica não busca apenas retirar a ilusão, o imaginário, mas, principalmente, a liberdade dos seres humanos, para que enxerguem e ajam, a partir de si mesmos, deixando a autoalienação para trás e alcançando discernimento suficiente para que possa estabelecer o convívio com os demais de modo humano, não religioso, místico, por isso, “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, 2013a, p. 152 – grifos do autor).

Karl Marx, nesta “Introdução”, a todo momento mostra a necessidade de alertar os seres humanos de que eles estão no foco, na centralidade da relação com seu gênero, impelidos pelo mundo material que os cercam, e somente isso. Chamando sempre a atenção para que tudo o que de bom e de ruim acontece na vida cotidiana dos sujeitos é resultado da própria sociedade que vivem e dos indivíduos que nela se relacionam, construindo tal sociedade e a si mesmos, o que desvela a vida de todo ente metafísico, imaterial, portanto irreal.

A crítica que se ocupa desse conteúdo é a crítica num *combate corpo a corpo*, e nele não importa se adversário é nobre, bem nascido, se é um adversário interessante – o que importa é *atingi-lo*. Trata-se de não conceder aos alemães um instante sequer de autoilusão e de resignação. É preciso tornar a pressão efetiva ainda maior, acrescentando a ela a consciência da pressão, e tornar a ignomínia ainda mais ignominiosa, tornando-a pública. É preciso retratar cada esfera da sociedade alemã como a *partie honteuse*¹² da sociedade alemã, forçar essas relações petrificadas a dançar, entoando a elas sua própria melodia! É preciso ensinar o povo a se aterrorizar diante de si mesmo, a fim de nele incutir coragem. Assim satisfaz-se uma necessidade do povo alemão, e as necessidades dos povos são propriamente as causas finais da sua satisfação. [*sic*] (MARX, 2013a, p. 154 – grifos do autor)

A luta passa a ser “corpo a corpo” já que o adversário, independente de sua condição, não é um sujeito, força ou instituição imaginária, transcendente, o que torna capaz de ser atingido e tem de ser para que o povo possa, com isso, observar que qualquer mazela, escravidão, miséria é provocada por outro sujeito que pode ser cobrado, exposto, superado por isto. A verdadeira democracia, dita por Marx, assim, tem condições de olhar para a relação existente entre os sujeitos e avaliar sem nenhuma necessidade de força externa o que lhe

¹² “parte vergonhosa”, de acordo com a nota do tradutor nesta edição utilizada aqui.

acontece internamente, não sendo mais necessário olhar para o “céu” a fim de entender as querelas da “terra”.

Marx estabelece muito claramente que a política só pode ser avaliada e determinada dentro das relações “terrenas” das relações sociais. Não há, neste momento, espaço para nenhuma “crendice” ditar regras e normas no comportamento humano, haja vista, a crítica da religião já ter sido consumada. O sujeito a ser confrontado está dentro da própria sociedade e não no “além”. “A história é sólida e passa por muitas fases ao conduzir uma forma antiga ao sepulcro” (MARX, 2013a, p. 154), sendo assim, a religião, como determinante ou “opinante” na Política já está morta e enterrada, para ele. É necessário que, por isso, o povo se satisfaça por si mesmo – naquilo que há de bom e ruim na relação.

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. 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. A prova evidente do radicalismo da teoria alemã, portanto, de sua energia prática, é o fato de ela partir da superação *positiva* da religião. A crítica da religião 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. Relações que não podem sem mais bem retratadas do que pela exclamação de um francês acerca de um projeto de imposto sobre cães: “Pobres cães! Querem vos tratar como homens”. (MARX, 2013a, p. 157-158 – grifos do autor)

O radicalismo se apresenta de modo ao homem buscar na raiz humana o seu mundo, ou seja, aquele espaço em que se encontra “preso”, enraizado gerando sua energia e ânimo para que se estabeleça as relações sociais. Marx destaca, com isso, que a teoria na Alemanha já havia sido dada na superação da religião, logo, no enraizamento do homem no mundo, este que é ele próprio.

A passagem acima pontua, também, que a teoria não pode substituir a prática e que, além disso, ela mesma se torna prática ao se apoderar das massas, sendo assim, a teoria se torna um poder material quando, conscientes do que há de se modificar, revolucionar, a população, a partir das suas condições materiais de existência, superam a mística transcendente e derrubam o “poder material pelo poder material”.

O radicalismo, portanto, de Marx não está no que se propaga com vandalismo, e sim na referência que se tem do enraizamento dos homens neles mesmos para, posteriormente a isso, correlacionar ao pensamento, à teoria deste fato, e retornar à prática refletida. É a realidade que pende à cabeça, razão, pensamento, e esta que pende para o mundo, objetivo, material. Adiante

Marx reforça: “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” (MARX, 2013a, p. 158 – grifos do autor) e também que, “Não basta que o pensamento procure se realizar; a realidade deve compelir a si mesma em direção ao pensamento” (MARX, 2013a, p. 158).

A Política que Marx está apreendendo e estabelecendo não é do gênero até então proposto pelos filósofos, onde se idealizava, mesmo se partindo da vida real, o Estado, suas funções, os modos de governo, etc. Nisto, Marx observa a organização social a partir dela mesma, das necessidades que a realidade impõe aos sujeitos reais, com isso, a política não é vista como uma “entidade” de natureza metafísica, ou superior, mas ela é derivativa do ser humano e suas concretudes, sem abstrações.

O sonho utópico da Alemanha não é a revolução *radical*, a emancipação *humana universal*, mas a revolução parcial, *meramente* política, a revolução que deixa de pé os pilares do edifício. Em que se baseia uma revolução parcial, meramente política? No fato de que uma *parte da sociedade civil* se emancipa e alcança o domínio *universal*; que uma determinada classe, a partir da sua *situação particular*, realiza a emancipação universal da sociedade. Tal classe liberta a sociedade inteira, mas apenas sob o pressuposto de que toda a sociedade se encontre na situação de sua classe, portanto, por exemplo, de que ela possua ou possa facilmente adquirir dinheiro e cultura. (MARX, 2013a, p. 160 – grifos do autor)

Na Alemanha, porém, para Marx, a revolução deixaria de pé as estruturas da sociedade, sendo assim, apenas uma Emancipação Política, já que somente uma parcela da população alcançaria a emancipação, porém esta se apropriaria da vida *universal*, ou seja, seria “elevada” ao posto de generalidade da sociedade e seus membros, apenas eles, seriam os “cidadãos” desta comunidade e, a partir de suas necessidades, exigências, modo de vida, etc., é que seriam estabelecidas as relações de “todos”.

Liberdade que tenha por pressuposto um único modo de vida, de uma classe, e que derivada dela se determine todo o modo de existir de toda a sociedade, não é uma liberdade verdadeira. Se voltarmos na questão judaica que Bruno Bauer debatia e que Marx vai chamar a atenção, o fato dos cristãos não serem perseguidos, pelo contrário, serem respeitados e, por isso, serem o “modelo” de cidadãos, os judeus lutavam para que o Estado os visse da mesma forma; ora, isso não possibilitava a liberdade do judeu, mas o igualava dentro da liberdade do cristão, porém, ainda assim todos os indivíduos crentes se mantinham “aprisionados” frente a “universalização individualista”.

Marx tem mostrado que a Emancipação não é um ajuntamento das necessidades dos grupos individuais – universalização individualista – em que cada sujeito social reclama suas mazelas e misérias e, em decorrência disso, passam a ser contados como “nós”, ou como “parte”

do “todos”. A Política apresentada por ele se assenta na superação de toda e qualquer condição de exclusão, agrupamento, classe, repartição, divisão, que possa existir na sociedade da “verdadeira democracia”, nas quais os sujeitos são sujeitos, seres humanos, sem ter que “ser” como os membros da classe “determinada” para que sejam membros pertencentes.

Cabe o destaque de que isso não soa, na apreciação marxiana, como algo utópico, idealizado, irrealizável, muito pelo contrário; Marx observa a vida concreta dos sujeitos e mostra que na libertação daquilo que oprime e divide, aquilo que “classifica” os sujeitos podem se encontrar *ad hominem* – para o próprio Homem, Humanidade. Assim, a classe que, na Alemanha, se emancipa, não busca que toda a sociedade se liberte, mas almeja que toda a sociedade civil seja livre “como” ela é, ou seja, segue-se com grilhões presos em suas próprias mãos – tanto a que se “libertou”, quanto a que está sendo “libertada”.

A “Introdução” se encaminha para o desfecho apontado, por Marx, que a classe a desempenhar o papel de Libertadora, só pode ser aquela que carregue em si o que, de fato, seja a essência da sociedade: sua força, alegria, mazela, ânimo. Tal, necessariamente, precisa ter isso em si e nas massas sendo, assim, a “*representante universal*” que consiga, verdadeiramente, se identificar com toda a sociedade civil e sua liberdade ser a Liberdade de todos os sujeitos.

Na Revolução Francesa, por um momento isso ocorreu quando a burguesia empreende contra os grupos, estamentos, dominantes da época (clero e nobreza), ganhando o apoio das massas e os “representando”. Porém, ao alcançar sua vitória, estabelece os limites de quem são os “cidadãos” que podem ser membros de sua sociedade e, com isso, novamente “aprisiona” aqueles que lhes tinha apoiado, mas não possuem as “condições necessárias” para serem contados no número dos “escolhidos”; “O papel de emancipador é sucessivamente assumido, num movimento dramático, pelas diferentes classes do povo francês, até alcançar, por fim, a classe que realiza a liberdade social não mais sob o pressuposto de certas condições externas ao homem” (MARX, 2013a, p. 161).

Marx, voltando ao caso alemão, mas que pode ser universalizado na perspectiva do escopo político, apresenta o movimento para a emancipação e determina qual seria a classe que teria, em si, condições de representar o gênero humano, pois nela se encontraria todas as condições de mazelas e misérias que hão na inter-relação humana, além disso, nela, também, se teria a força e pujança que faltaria, para tal tarefa, nas demais:

Eis a nossa 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, 2013a, p. 162 – grifos do autor)

É no proletariado ou classe trabalhadora, que se encontraria tal possibilidade de Emancipação Humana, Liberdade verdadeira, já que seria esta classe a única que, na sociedade capitalista, teria na sua essência todo o sofrimento que abarcaria as demais, “sofrimentos universais”. Seria a única que sofre a “injustiça por excelência”, ou seja, a injustiça por não ser nem contado como tendo direito de justiça, a que no movimento da história não fora privilegiada, em momento algum, por algum título ou benesse, a não ser a de ser humana, ainda, a única que não seria contada como “membro” de nenhuma organização que exclui os demais sujeitos “não iniciados”.

O proletariado seria a única classe que perde toda sua humanidade e que, para tanto, ao se Emancipar, alçaria novamente e, por isso para todas as demais classes, a condição de ser humano. Voltar-se ao Ser Humano, no caso do proletariado, carregaria consigo a condição para que todas as demais classes também tivessem suas arestas e rebarbas de sofrimento, miséria, aprisionamento, retiradas e se consolidassem como seres humanos, sem nenhuma outra mediação do campo do Estado, leis, normas, etc.

Quando o proletariado anuncia a *dissolução da ordem mundial até então existente*, ele apenas revela o *mistério de sua própria existência*, uma vez que ele é a dissolução *fática* dessa ordem mundial. Quando o proletariado exige a *negação da propriedade privada*, ele apenas eleva a *princípio da sociedade* o que a sociedade elevava a *princípio do proletariado*, aquilo que *nele* já está involuntariamente incorporado como resultado negativo da sociedade. (MARX, 2013a, p. 162 – grifos do autor)

A sociedade capitalista tira tudo do proletariado ao determinar a condição da propriedade privada, pois, ainda que seja “dada” o direito legal – imaginário, fictício, religioso – dele possuir alguma coisa ou condição na sociedade, na realidade ele não possui além e sua força de trabalho e seus grilhões. Nesta condição, logicamente, a primeira coisa que o proletariado, no processo emancipatório, promove é exigir a negação da propriedade privada, pois em sua vida isso já é a condição que o exclui da sociedade vigente e que, no limite (ou não), o iguala a todos os outros de sua classe, sem a necessidade de nenhuma artificialidade para assim determinar – é dado a todos que eles “não possuem”.

Marx, naquilo que ele mesmo chama de “resumo dos resultados”, mostra pedagogicamente o caminho factível para Emancipação – para Alemanha, mas que cabe ser universalizado – em que prática e teoria se correlacionam sem a sobreposição de uma sobre a outra e, assim:

A única libertação *praticamente* possível da Alemanha é a libertação do ponto de vista da teoria que declara o homem como o ser supremo do homem. [...] A *profunda* Alemanha não pode revolucionar sem revolucionar *desde os fundamentos*. A *emancipação do alemão* é a *emancipação do homem*. A *cabeça* dessa emancipação é a *filosofia*, o *proletariado* é seu coração. A filosofia não pode se efetivar sem a supressão [*Aufhebung*] do proletariado, o proletariado não pode se supressumir sem a efetivação da filosofia. (MARX, 2013a, p. 162-163 – grifos do autor)

Destaque feito pelo autor reforça que é radical, “desde os fundamentos”, que há de ser a revolução, não podendo existir, de forma alguma, qualquer resquício da sociedade vigente “para” e “na” vindoura. Para tanto, o “ser supremo” é o próprio homem, pois ele passa a ser o centro social, político, da vida, e na sua condição proletariado apresenta sua força e condição para revolucionar e elevar a melhor condição de “ser” a toda sociedade.

Quando a filosofia se manifestar e se realizar na condição do proletariado, ou seja, for em teoria o que ele já é na prática, “espelhando a realidade”, e, também, quando o proletariado, na tomada de consciência, encarnar a reflexão filosófica, agindo conforme aquilo que se elaborou em quanto teoria (*práxis*: prática-crítica), de acordo com Marx, de forma poética¹³: “Quando estiverem realizadas todas as condições internas, o *dia da ressurreição alemã* será anunciado pelo *canto do galo gaulês*” (MARX, 2013a, p. 163 – grifos do autor).

Tanto na “Crítica da filosofia do direito de Hegel”, quanto na sua “Introdução”, (bem como em toda a obra, a bem da verdade), a ceterioridade é que determina a apreensão das categorias, bem como pavimenta o caminho do processo da racionalidade, reflexão, “da cabeça”, pois, a dimensão do real, daquilo que está para além do pensamento, ou seja, a realidade é que determinará a vida e o mundo, no caminho da Emancipação Humana.

3.4. Glosas críticas marginais ao artigo “O Rei da Prússia e a reforma social”: de um prussiano

¹³ “A ‘Introdução’, ao contrário da *Crítica*, arma-se estruturalmente de modo mais livre em relação ao sistema hegeliano. Não se trata de comentário de parágrafos da obra de Hegel, mas sim de uma proposição livre, contundente e poética, pela qual a classe proletária toma consciência de seu desterro, anunciando então a luta e a busca por afirmação” (MASCARO, 2013a, p. 15)

“Glosas críticas marginais ao artigo ‘O rei da Prússia e a reforma social’: de um prussiano” foi uma crítica que Marx fez ao referido artigo, de Arnold Ruge, que foi publicado em duas partes, no jornal “Vorwärts!” em 07 e 10 de agosto de 1844. Uma manifestação dos trabalhadores silesianos¹⁴, contra industriais e banqueiros, que reivindicavam contra condições insalubres de trabalho e salários baixos. Tal fato gerou uma repercussão e Arnold Ruge publica um artigo:

Em síntese, o autor afirmava que a sociedade alemã, dado o seu caráter não político, isto é, atrasado relativamente ao desenvolvimento burguês, é incapaz de compreender a dimensão universal desse fato singular. Na ótica do prussiano, o intelecto político tem um caráter de universalidade e é precisamente a sua falta que faz com que os alemães considerem a revolta dos tecelões como um simples fato local qualquer e que o rei o trate como um mero problema administrativo. (TONET, 2010a, p. 8)

Frente a este posicionamento do “prussiano”, Marx tece suas críticas e manifesta seu posicionamento frente a categoria Política, interesse desta tese. Digno de nota é o fato de que ele, Marx, parte de dois objetos materiais para refletir: a manifestação dos trabalhadores e o artigo publicado por Ruge.

Neste texto Marx apresenta que o “Estado deve ser extinto numa sociedade socialista” (TONET, 2010a, p. 11), sobretudo, como já visto aqui, nesta tese, pelo fato do estado não dar conta de verificar as mazelas sociais e, sendo assim, independente dele, de suas conformações, de suas funções, do modo administrativo e de governança, a sociedade sempre ficar à mercê da classe que domina o Estado.

“Glosas críticas” pode ser configurado na relação que Marx faz do Estado em relação a sociedade civil. Não quer dizer que os outros textos não o faziam, também, porém, “Sobre a questão judaica” ele partia de uma questão prática, da realidade, mas que debatia com a religião judaica, ou seja, havia uma necessidade de outra “ordem”, que era transcendente; já na “Crítica da filosofia do direito de Hegel”, novamente ele parte da realidade concreta, porém a discussão se dá a partir do Idealismo hegeliano, quer dizer, ainda está numa discussão com a “ordem” metafísica. Nas “Glosas” ele teve a oportunidade de confrontar um artigo, escrito por Ruge, e ainda relacionar o Estado e a sociedade civil frente ao ocorrido sobre a manifestações dos silésios.

Quando Arnold Ruge lança seu artigo, apresenta que a Alemanha sofre com mazelas, pobreza, devido seu povo não ser politizado, acabando por ser uma massa sem consciência que não conseguiria transformar a sociedade, ainda, que por conta disso, o Estado é uma instituição

¹⁴ Silésia: região entre a Alemanha, Polônia e Tchêquia.

que lida, ou deveria lidar, apenas administrativamente, com aqueles que sofre a pobreza e miséria.

Isto posto, Marx refuta o olhar do prussiano, de campo administrativo, e já enxerga a força dos eventos na Silésia com ímpeto revolucionário, inclusive, com caráter de uma luta de classe: “a revolta de uma massa de trabalhadores é por acaso menos perigosa pelo fato de não ser necessário um exército para sufocá-la?” (MARX, 2010a, p. 43), soma-se a isso um caráter de destaque dentro do componente político: o Estado é visto, aqui, como sendo resultado da oposição e confronto das classes. Afinal, ele tem seu surgimento a partir da relação social dos seres, a fim de que uma das classes oprima a outra – não abertamente, mas partindo de determinações legais e construções de modos que normatizem a vida dos sujeitos que, para viver sob seu manto, precisam ser “membros eleitos” dele, como já vimos anteriormente.

O Prussiano acredita que o fato do país não ser politizado é que gera a miséria, no que Marx critica tal fato e mostra que é exatamente por questão política (de modo geral) que existe a pobreza e miséria. A questão é direta e não inversa como o outro pregou, para demonstrar isso, Marx vai ao exemplo concreto da Inglaterra, que era considerada já politicamente desenvolvida e em decorrência disso com uma tamanha miserabilidade da população:

Na medida em que a burguesia inglesa admite que o pauperismo é uma responsabilidade da política o Whig considera o Tory e o Tory o Whig a causa do pauperismo. Segundo o Whig, o monopólio da grande propriedade fundiária e a legislação protecionista contra a importação de cereais são a fonte principal do pauperismo. Segundo o Tory, todo mal reside no liberalismo, na concorrência, no exagerado desenvolvimento industrial. Nenhum dos partidos encontra a causa na política em geral; ao contrário, cada um deles a encontra na política do partido adversário; porém, ambos os partidos sequer sonham com uma reforma da sociedade. (MARX, 2010a. p. 48)

O Estado e sua organização e governança, acabam sendo a máxima expressão do aprisionamento dos sujeitos em suas condições, além, claro, dele demonstrar e demarcar a opressão de uma classe pela outra. Os dois maiores partidos políticos ingleses, na época, não buscavam outra coisa, se não se acusarem, mas a superação da pobreza não era buscada.

O Estado é impotente frente às mazelas da sociedade pois, de qualquer modo que ele atue frente aos seus “cidadãos”, a estrutura a qual ele “serve” se manterá inalterada e, assim, jamais será por esta via que a opressão e oposição entre as classes será extirpada da vida dos seres humanos.

Como a política é a causa do pauperismo, Marx, mais adiante em seu texto, aponta que se tenta colocar a culpa nos pobres por sua condição de miséria, pois a ação filantrópica de suprir àqueles que têm alguma necessidade de existência, no fundo acaba por gerar mais

pobreza e miséria: “o Parlamento inglês agrega a ideia de que o pauperismo é a miséria da qual os próprios trabalhadores são culpados e ao qual portanto não se deve prevenir como uma desgraça, mas antes reprimir e punir como um delito” (MARX, 2010a, p. 53).

Ora, nada mais contrário ao cuidado com os pobres e contrário ao processo emancipatório, do que culpar qualquer sujeito por sua condição de ser e existir, já que isso não leva em consideração o ser humano que existe ali, do outro lado, de frente, na relação, e a relação ser estabelecida com base na mediação política que cada um se coloca e se vê (ou se coloca) de modo diferenciado. Desse modo, o destaque não se dá pela diferença – como sendo aquela que ocorre, de uma pessoa ter mais filhos, outra menos, de um ter uma necessidade diferente, etc. – mas estabelece-se a oposição em que o outro sujeito lhe é um oponente e que, por isso, seu tratamento deva ser punitivo, grosseiro, violento.

O Estado, neste movimento, para Marx, acaba por legitimar e reforçar tais procedimentos excludentes e de violência, para tanto, acaba por, não mais “assistir” aos pobres, mas persegui-los e puni-los. A pobreza, dentro do sistema, acaba por ser duplamente punida já que, no primeiro momento ela é punida sendo excluída da sociedade do consumo e suas consequências e no segundo momento, é punida pelas leis do Estado que vão perseguir e impor sanções à pobreza.

Como se vê, a Inglaterra tentou acabar com o pauperismo primeiramente através da assistência e das medidas administrativas. Em seguida, ela descobriu, no progressivo aumento do pauperismo, não a necessária consequência da indústria moderna, mas antes o resultado do imposto inglês para os pobres. Ela entendeu a miséria universal unicamente como uma particularidade da legislação inglesa. Aquilo que, no começo, fazia-se derivar de uma falta de assistência, agora se faz derivar de um excesso de assistência. Finalmente, a miséria é considerada como culpa dos pobres e, desse modo, neles punida. (MARX, 2010a, p. 53-54)

Neste momento, a Política, no debate que concerne ao Estado, vê um novo elemento próprio do controle das massas, em sistemas pautados na oposição de classes, entrar em ação: a polícia. Esta instituição acaba por ser aquela que traz “disciplina” para os pobres, e aqui vale destacar que o “pobre” não está sendo retratado apenas por aqueles que não tem dinheiro, mas é todo aquele indivíduo que não transita na sociedade conforme as “determinações” do Estado, fugindo daquilo que é necessário para a sustentação do estado capitalista.

Ora, na história da luta de classes foi evidenciado que uma força ou instituição, precisaria, juntamente com outras categorias como a Educação, servir para controlar a massa que estava sendo oprimida, aprisionada e escravizada. A dinâmica de controle, então, sempre teve que se sustentar no terror, na violência e na punição para que, somente assim, a grande

parcela da população não exterminasse a parcela menor, porém mais “poderosa”. Somente em alguns pontos excepcionais essa ordem era invertida – como na Revolução Francesa, por exemplo – e ocorria uma substituição da organização vigente, entretanto, a mesma força punitiva se restabelecia sob o comando da nova parcela dominante.

Em “Glosas Críticas”, Marx mostra que a condição de pobreza da população foi “resolvida” de modo a “discipliná-lo e eternizá-lo” para que pudesse servir aos interesses do Estado, que, como já se mostrou, não tem interesse em acabar com a pobreza e mazela, mas, antes, de manter e eternizar para que possa seguir servindo aos interesses estatais, a fim de sustentar a camada superior da sociedade capitalista.

Dentro do arcabouço da Política, mais especificamente dentro da sociedade capitalista, não há uma vontade do estado, da organização que “governa” a sociedade, em acabar com a condição precária daqueles que sofrem: os pobres. Marx vem apresentando em suas obras exatamente esta discussão, pois a política acaba por ser aquela instituição que tem como função manter a vida em sociedade como ela já se encontra, isso é, seguir melhorando a vida de quem já está bem e mantendo ruim a de quem se encontra mal.

O Estado e a organização da sociedade não são, do ponto de vista político, duas coisas diferentes. O Estado é o ordenamento da sociedade. Quando o Estado admite a existência de problemas sociais, procura-os ou em leis da natureza, que nenhuma força humana pode comandar, ou na vida privada, que é independente dele, ou na ineficiência da administração, que depende dele. (MARX, 2010a, p. 59)

Aqui Marx destaca que, na política, é o Estado que organiza a sociedade e que, tal organização, tenta sempre explicar os problemas da sociedade em questões que não estão nele. Repare: ou o problema é da natureza, ou da vida privada ou da administração, mas nunca é a Existência de tal organização que está ligada às mazelas sociais. Mesmo a administração, que Marx diz estar sob sua dependência, ainda assim, é a sua má administração que resultou nisso – como foi exemplificado na disputa dos partidos Tory e Whig, anteriormente citados – nunca está atrelada à sua existência.

O impeditivo da Emancipação fica evidenciado ser a existência do Estado, porém dentro da dinâmica da Política isso é falseado e a tentativa de encontrar os motivos fogem sempre da relação estatal. Há sempre uma outra “força”, muitas vezes “inexplicável” que acaba por ocupar a explicação e por satisfazer àqueles que buscam as respostas e soluções para os problemas sociais. “Todos os Estados procuram a causa em deficiências acidentais ou intencionais da administração e, por isso, o remédio para os seus males em medidas administrativas. Por quê?

Exatamente porque a administração é a atividade organizadora do Estado” (MARX, 2010a, p. 59-60).

Como já dito anteriormente, mas que vale a pena destacar novamente, Marx aponta que o Estado, como o “ente” da Política, demanda devoção de seus súditos e, com isso, sempre cobra que nele seja depositada a confiança e que, se por ventura algo deu errado, não foi por sua “culpa”, porém como já se pôde ver na discussão marxiana sobre a Política, é que, nesta estrutura social, o Estado é reprodutor e culpado, pelas mazelas sociais e pela escravidão dos sujeitos – seja ela de qualquer natureza.

O Estado não pode eliminar a contradição entre função e boa vontade da administração, de um lado, e os seus meios e possibilidades, de outro, sem eliminar a si mesmo, uma vez que repousa sobre essa contradição. Ele repousa sobre a contradição entre vida pública e privada, sobre a contradição entre os interesses gerais e os interesses particulares. Por isso a administração deve limitar-se a uma atividade formal e negativa, uma vez que exatamente lá onde começa a vida civil e o seu trabalho, cessa o seu poder. Mais ainda: frente a consequências que brotam da natureza antissocial dessa vida civil, dessa propriedade privada, desse comércio, dessa indústria, dessa rapina recíproca das diferentes esferas civis, frente a essas consequências, a importância é a lei natural da administração. Com efeito, essa dilaceração, essa infâmia, essa escravidão da sociedade civil é o fundamento natural em que se apoia o Estado moderno, assim como a sociedade civil da escravidão era o fundamento no qual se apoiava o Estado antigo. A existência do Estado e a existência da escravidão são inseparáveis. [...] Se o Estado moderno quisesse acabar com a impotência da sua administração, teria que acabar com a atual vida privada. Se ele quisesse eliminar a vida privada, deveria eliminar a si mesmo, uma vez que ele só existe como antítese dela. (MARX, 2010a, p. 60-61)

Esta longa citação, e posteriormente iremos terminar de citar o parágrafo todo, Marx chama a atenção para o Estado não conseguir superar a contradição, ou melhor, da necessidade dele ser contraditório, já que sua atuação na vida pública se limita até a porta dos indivíduos que estão sobre seu “manto”. Isso coloca em conflito os interesses particulares e os interesses gerais, universais, já que, ao resguardar o direito de propriedade privada ela, Estado, não “invade” as casas de ninguém e, com isso, aquilo que é interesse particular acaba por se sobrepor, inclusive, ao interesse geral.

Temas como “liberdade de expressão”, “repressão”, “censura”, “controle de mídia” (para usarmos temas contemporâneos e cotidianos, como exemplo) acabam caindo nestas contradições do Estado, pois a frase “na minha opinião” acaba por levar para a “*ágora*” aquilo que é de “dentro de casa”. Os indivíduos, frente à socialização, acabam por dizer de suas opiniões e desejos particulares para vivenciarem a vida social, o público, e o Estado acaba por garantir isso a este sujeito, o que faz com que ele leve para a vida pública aquilo que lhe é próprio da vida privada. Tudo aquilo que não emancipa é levado para inter-relação,

inviabilizando que os indivíduos tenham como mediação apenas a sua condição humana e, assim, siga sendo “mensurado” por preconceitos privados.

O Estado e sua administração, se tornam “impotentes”, sobretudo porque acabam por defender aquilo que é próprio de seu cidadão, mas do cidadão que lhe é próprio, ou seja, daquele que “serve” como medida do “sujeito de bem”, assim, do sujeito burguês. Ora, isso acaba fazendo com que uma parte da população seja esquecida e com isso “privada” da socialização, pública, já que não “cabe” como cidadão, seja por não ter “posses” ou por não se encaixar nas regras e normas estatais criadas, o que, mais adiante no parágrafo da citação, Marx chama de “pervertidos indivíduos”.

A noção de que o Estado moderno, e não só ele, se apoia na escravidão, novamente é apresentada por Marx, haja vistas que a necessidade de regulamentar, fazer leis, regras e normas é, também, a necessidade de prender os indivíduos dentro daquilo que o Estado diz que é o “ser humano” e não o que de fato, “*in nuce*”, ele verdadeiramente é. O Estado e sua administração acabam por retirar o Humano da convivência das pessoas e deixar a “letra fria” para que, com isso, seja mais fácil aprisiona-los e controlá-los, inclusive, proporcionando as mazelas e a falta daquilo que seus “cidadãos” precisam para continuar existindo.

Mais outro ponto interessante, da citação já feita, é que o Estado poderia facilmente acabar com toda a contradição a que ele está vinculado: acabando consigo mesmo. Porém, Marx atenta que para acontecer isso deveria, primeiramente, eliminar a vida privada, algo que atenta contra si mesmo, mas que é contrário à natureza eliminar a si mesmo, sobretudo porque a camada superior de tal Estado, e aquela que se tem o “modelo” de seus cidadãos, só existem por conta da vida privada e da manutenção deles.

Mas nenhum ser vivo acredita que os defeitos da sua existência tenham a sua raiz no princípio da sua vida, na essência da sua vida, mas ao contrário, em circunstâncias externas à sua vida. O suicídio é contra a natureza. Por isso, o Estado não pode acreditar na impotência interior da sua administração, isto é, de si mesmo. Ele pode descobrir apenas defeitos formais, casuais, da mesma e tentar remediá-los. Se tais modificações são infrutíferas, então o mal social é uma imperfeição natural, independente do homem, uma lei de Deus, ou então a vontade dos indivíduos particulares é demais corrupta para corresponder aos bons objetivos da administração. E quem são esses pervertidos indivíduos particulares? São os que murmuram contra o governo sempre que ele limita a liberdade e pretendem que o governo impeça as consequências necessárias dessa liberdade. (MARX, 2010a, p. 61)

O restante do parágrafo começa dizendo que os seres vivos não acreditam que eles são responsáveis pelos defeitos de si mesmo e daquilo que os circundam, com isso, então, o “Estado” também não procura em si aquilo que diz estar errado na vida social, logo, acaba por

não desejar o fim de si mesmo, tentando, no limite resolver qualquer “equívoco” que possa ter surgido de sua administração.

A política não lida com os seus erros e problemas internos, ela apenas indica, externamente a si, aquilo que pode ser feito ou acusa o “mundo externo” daquilo que ela não consegue (ou, de modo mais honesto, não pode) resolver. Os problemas e mazelas sociais não serão buscados na política, Estado, administração, pois o problema estando atrelado a estes aspectos, não serão suprimidos.

Marx mostra que dentro deste complexo a “culpa” dos problemas da sociedade serão sempre indicadas e apoiadas em “forças externas”, e a figura divina (seja de Deus ou de qualquer outra força que cobre uma crença para poder responder, explicar ou justificar) surge novamente na vida cotidiana dos indivíduos. O que o autor mostra é que o Estado, dentro da organização política da vida social, jamais se responsabilizará e, ainda, que a cobrança “religiosa” de seu modo de atuação sobre os problemas sociais, acaba por reforçá-lo frente aos “humanos”.

Outro ponto que Marx chama atenção é quanto a culpabilização dos “indivíduos particulares” que ficam apontando os erros que o Estado comete e que, com isso, “atrapalham” o bom serviço dele, dificultando a política ser feita. Tais indivíduos são aqueles que criticam o Estado e sua administração, que, hegelianamente muitos acreditam ser dotado de verdade, pureza, honestidade e voltado ao interesse coletivo. Entretanto, os “indivíduos particulares” são os sujeitos que almejam a superação da política por terem consciência de que ela, sua organização como um todo, são os limitantes da Emancipação verdadeira.

A Política, assim, aponta Marx, só pode, e consegue, pensar e atuar dentro dos seus próprios limites, não conseguindo que seja visto para além de seus muros. Não por acaso, na sociedade capitalista, toda e qualquer “possibilidade” de pensamento sobre a vida social passa por uma organização política estatal e pelas leis derivadas, ou “emanadas celestialmente” dela. A defesa do Estado Democrático de Direito se torna um mantra dentro desta sociedade, mesmo que, notoriamente, ela seja a supressão dos direitos da maior parcela da sociedade que segue sendo proibida, aprisionada, limitada quanto ao direito humano, e não burocrático grafado em papel, de se alimentar, morar, se divertir, transitar, etc., são cerceados de verdadeiramente viver.

Na segunda parte das “Glosas”, Marx destaca a Educação ou Formação dos indivíduos como fundamentalmente imbricada com a Política – aqui em sentido de convívio da “*pólis*”, da socialização – para que a sociedade possa se transformar, pois, do contrário, se apenas a política, o Estado, se fortalece, mais os sujeitos seguirão sem “enxergar” suas mazelas e as que o Estado tem.

Já demonstramos ao “prussiano” quanto o intelecto político é incapaz de descobrir a fonte da miséria social. Apenas mais uma palavra sobre essa sua concepção. Quanto mais evoluido e geral é o intelecto político de um povo tanto mais o proletariado – pelo menos no início do movimento – gasta suas forças em insensatas e inúteis revoltas sufocadas em sangue. Uma vez que ele pensa na forma política, vê o fundamento de todos os males na vontade e todos os meios para remediá-los na violência e na derrocada de uma determinada forma de Estado. (MARX, 2010a, p. 73 – 74)

Esta passagem, também, reforça o que já se disse aqui, que a miséria social não é percebida pela política. Além disso, que o “intelecto político” ludibria as forças revolucionárias, num primeiro momento, ao apresentar que ele tudo faz para solucionar os problemas da sociedade, sendo que, no fundo, apenas se esquivava de mostrar que ele mesmo é a fonte e o fruto do aprisionamento dos indivíduos ao sofrimento.

A “derrocada de uma forma de estado” é o horizonte para a superação da opressão, ou pelo menos se configura como um primeiro passo, o de entender que não é pela organização política que a liberdade será alcançada. Mais ainda, a liberdade não será dada aos indivíduos, ela precisará ser conquistada e, para tanto, uma revolução da sociedade necessariamente ocorrerá, de modo que a totalidade seja libertada, e não, como outrora outras “revoluções” propagaram e acabaram por libertar somente aqueles que “se encaixavam” como sendo “cidadãos” daquela sociedade.

Uma revolução social se situa do ponto de vista da totalidade porque – mesmo que aconteça apenas em um distrito industrial – ela é um protesto do homem contra a vida desumanizada, porque parte do ponto de vista do indivíduo singular real, porque a comunidade, contra cuja separação o indivíduo reage, é a verdadeira comunidade do homem, é a essência humana. [...] a alma política de uma revolução consiste na tendência das classes politicamente privadas de influência a superar o seu isolamento do Estado e do poder. (MARX, 2010a, p. 76)

A revolução, ratifica Karl Marx, só se dá na totalidade, mesmo que não sejam todas as pessoas, mas que o grupo, ou classe, seja a reprodução de toda a sociedade. No caso das “revoluções” já ocorridas, elas “libertavam” apenas alguns, e, o que se apresenta aqui é que ela leva em conta aquilo que liberta a toda a humanidade, haja vista que seu foco está na luta “contra a vida desumanizada”, ou seja, aprisionada, escravizada, oprimida. A totalidade, então, é representada pois não há a possibilidade de que aquilo que desumaniza siga existindo na inter-relação humana.

A partida revolucionária se inicia no “indivíduo singular real”, outro ponto importante a se observar, outrora se partia de um “cidadão” genérico idealizado e, com isso, poucos

conseguiram se “encaixar” nas especificações propostas, ficando de fora da “revolução” – ainda que se tenha lutado, literalmente, por ela, como no caso da Revolução Francesa, na qual os pobres lutaram em favor da burguesia e da superação do regime feudal, mas, uma parte considerável continuou não tendo acesso àquilo que buscavam. Ainda, o destaque para o “real”, fugindo do idealismo dos sujeitos que acabaram por reger os limites do “cidadão” e que, tal sujeito ideal, se limitava a um número pequeno da população, assim, ao se atentar para o sujeito real foca-se nos sujeitos existentes e nas suas reais necessidades, podendo, deste modo, propiciar a inclusão de todos os indivíduos na sociedade, de forma integral.

A revolução, a se dar na política, precisa buscar aquelas questões de mazela que as “classes politicamente privadas de influências” ainda encontram em carência, para que elas também sejam consideradas e contadas pela administração estatal. De outro modo, somente com a supressão das necessidades das classes mais frágeis e que mais sofrem carestias, somente com o Estado aceitando e reconhecendo estas classes, é que se pode efetivamente se dar a revolução, pois, como já exemplificado, ao ser erradicada tais mazelas e carências, todas as demais classes, logo, toda a humanidade se encontraria no mesmo patamar de reconhecimento e poder social.

É necessário, dentro deste complexo, a supressão do isolamento de qualquer indivíduo frente ao Estado, pois, enquanto alguém – seja de modo individual, mas, sobretudo enquanto indivíduo social, grupo que se generaliza no seio da sociedade por ter as mesmas características – seguir sendo excluído, haverá opressão, aprisionamento, escravidão, logo inviabilizando a Emancipação da Humanidade.

Uma revolução “social” com uma alma política ou é um completo absurdo, se o prussiano entender por “social” uma revolução “social” contraposta a uma revolução política e apesar de tudo confere à revolução social uma alma política, além de social, ou, então, uma “revolução social com uma alma política” não é mais do que uma paráfrase do que já se chamou uma “revolução política”, ou “simplesmente uma revolução”. Toda revolução dissolve a velha sociedade; nesse sentido é social. Toda revolução derruba o velho poder; neste sentido é política. (MARX, 2010a, p. 77)

Revolucionar e somente mudar o poder, é dizer que algo ou alguém continua sendo o detentor do poder, logo, alguém sendo oprimido, já que não possui o mesmo. O que Marx avalia da política é a necessidade de revolucionar a sociedade, sem que nenhuma estrutura, ou base, da velha siga existindo para que se supere qualquer condição de “desumanização”.

Não faz sentido revolucionar para seguir tendo a mesma sociedade, por este motivo a política somente troca as mãos de quem o poder está, e, como foi visto em “Sobre a questão judaica”, emancipar-se politicamente inclui pessoas sobre o manto do Estado e de sua

administração, mas segue excluindo uma grande quantidade, sobretudo porque, sempre o Estado seguirá criando e recriando suas leis, o que acabará por incluir e excluir os indivíduos.

Que o “prussiano” escolha entre a paráfrase e o absurdo”! Contudo, se é parafrásico ou absurdo uma revolução social, é racional, ao contrário, uma revolução política com alma social. A revolução em geral – a derrocada do poder existente e a dissolução das velhas relações – é um ato político. Por isso, o socialismo não pode efetivar-se sem revolução. Ele tem necessidade da destruição e da dissolução. No entanto, logo que tenha início a sua atividade organizativa, logo que apareça o seu próprio objetivo, a sua alma, então o socialismo se desembaraça do seu revestimento político. (MARX, 2010a, p. 78)

Há que se destacar: não confundir a política, organização do poder do Estado, com os atos e ações políticas, aquilo que se faz na relação social, já que viver é um ato político, neste sentido, onde os indivíduos se relacionam e agem frente aos demais. A política estatal necessariamente precisa ser derrubada, porém a vida política é necessária ao ser social e a edificação de uma outra sociedade. A revolução é um ato político e, como tal, precisa modificar a vida da sociedade e promover a Emancipação, verdadeira e de todos, para que a Humanidade se veja livre!

“Glosas críticas marginais ao artigo ‘O rei da Prússia e a reforma social’: de um prussiano” acaba por mostrar como as questões políticas e sociais são confundidas e misturadas, sem se dar conta de que há uma intervenção da política estatal na vida social e que acaba por causar mazelas e problemas sociais, mas que, por outro lado, mesmo sabendo que para encontrar tais soluções o Estado não irá se dissolver por ser o promotor destas incongruências. O problema será sempre “encontrado” e implicado para fora dele, Estado, e, como já apresentado na discussão sobre os judeus e a política, uma áurea metafísica e transcendente segue dominando as pessoas para que “acreditem” que é na organização social, a partir da política do Estado e de sua administração, que a “salvação” se dará.

3.5. Crítica do Programa de Gotha

A “Crítica do programa de Gotha” é a única obra desta pesquisa que não se encaixa no biênio de 1843/44, sendo escrita em 1875 e publicada em 1891, depois da morte de Karl Marx, mas tem uma importância, aqui, por se tratar de uma crítica que o autor fez a um programa de unificação política proposto e, além disso, também por versar sobre a formação, educação, em que ele diretamente fala sobre como tais pontos deveriam ser observados e tratados.

Michael Löwy, no prefácio à edição brasileira, contextualiza o que estava acontecendo, de forma rápida, da seguinte forma:

O ano de 1875 assistiu à unificação, na cidade de Gotha, dos dois partidos operários alemães: a Associação Geral dos Trabalhadores Alemães (na sigla alemã, ADAV), fundada em 1863, em Leipzig, por Ferdinand Lassalle (que morre num duelo em 1864), e o Partido Social-Democrata dos Trabalhadores (SDAP), fundado em 1869, em Eisenach, por Wilhelm Liebknecht, Wilhelm Bracke e August Bebel, dirigentes socialistas próximos de Marx. O projeto de programa proposto no congresso de união privilegiava as teses de Lassalle, o que suscitou críticas virulentas da parte de Marx na forma de uma carta enviada a Bracke, com a solicitação de que fosse repassada aos outros dirigentes do “grupo de Eisenach”. Em nome da unidade, Liebknecht impediu sua difusão, mas ainda assim ela teve efeito: algumas das fórmulas criticadas desapareceram da versão definitiva, aprovada no Congresso de Gotha. (LÖWY, 2012, p. 9)

Marx não era contrário a tal unificação, porém o que gerou a crítica foi o fato do programa proposto retroceder em muitos pontos já avançados e, também, em negociar com questões caras à classe trabalhadora, e isso Marx não podia concordar e aceitar (como será observado mais adiante por suas colocações).

Ainda, como forma introdutória, Löwy destaca que

Este documento é um dos raros textos de Marx que tratam da sociedade comunista do futuro, da qual ele define duas etapas distintas: a que leva ainda as marcas de nascença da velha sociedade, estruturada pelo “igual direito” – a cada um segundo seu trabalho – e a fase superior, baseada no generoso princípio que parece resumir em si toda a força utópica do marxismo – “de cada um segundo suas capacidades, a cada um segundo suas necessidades”. Se o conceito de “abundância” parece problemático do ponto de vista dos limites naturais do planeta, o de “necessidade” é mais apto a uma definição sociocultural que foge das ciladas da infinitude. (LÖWY, 2012, p. 11)

Este texto, então, Marx parte da realidade para refletir sobre ela e, posteriormente, sair do pensado e retornar ao mundo concreto, donde as questões postas pelo Programa iria ser um grande retrocesso. Ainda, o autor apresenta o movimento da Emancipação humana: comunismo.

O texto apresenta, também, de acordo com Löwy, a importância ao estatismo que os seguidores de Lassalle pretendiam dar à processo da unificação, o que retiraria das mãos da classe trabalhadora e entregaria à administração estatal o controle da sociedade, logo, dos direitos da vida dos indivíduos. Ao mesmo tempo, destaca-se que Marx tinha Bakunin como outro interlocutor, por este ter publicado uma aproximação entre os marxianos e lassalianos, acusando-os de um cientificismo e de pregarem um “pseudo-Estado popular”: “Marx proclama contra os anarquistas a necessidade de certa forma de Estado – a ‘ditadura revolucionária do

proletariado’ – durante o período de transformação revolucionária que conduz ao advento da sociedade comunista” (LÖWY, 2012, p. 13).

Em uma correspondência enviada a Wilhelm Bracke, Marx expõe sua perspectiva, assim como a de Engels, em relação ao Programa de Gotha, reiterando uma ideia anteriormente expressa, mas que ele considera valer a pena enfatizar com suas próprias palavras: "Cada passo do movimento real é mais importante do que uma dúzia de programas" (MARX, 2012, p. 20). Ele destaca a importância de a realidade determinar o pensamento e o programa. Portanto, é imperativo que a política seja observada e analisada com base no que realmente ocorreu. Marx argumenta contra a formulação de políticas com base em desejos ou imaginações, tentando depois fazer com que a vida real se ajuste a esses "planos".

Nesse contexto, nos seus "comentários marginais", Marx identifica os equívocos do Programa de Gotha, salientando que este negligenciava a realidade, caindo em concepções imaginárias e idealistas. Tais previsões problemáticas no programa seriam especialmente desafiadoras para os partidos socialistas, impedindo-os de empreender de maneira revolucionária diante da sociedade capitalista, buscando assim sua superação e a consequente Emancipação Humana.

A primeira crítica apresentada refere-se ao primeiro parágrafo do Programa, que proclamava que "O trabalho é a fonte de toda riqueza e cultura". Marx comenta que:

O trabalho *não é a fonte* de toda riqueza. A *natureza* é a fonte dos valores de uso (e é em tais valores que consiste propriamente a riqueza material!), tanto quanto é o trabalho, que é apenas a exteriorização de uma força natural, da força de trabalho humana.

Essa frase pode ser encontrada em todos os manuais infantis e está correta, desde que se *subentenda* que o trabalho se realiza com os objetos e os meios a ele pertinentes. Mas um programa socialista não pode permitir que tais fraseologias burguesas possam silenciar as *condições* que, apenas elas, dão algum significado a essas fraseologias. Apenas porque desde o princípio o homem se relaciona com a natureza como proprietário, a primeira fonte de todos os meios e objetos de trabalho, apenas porque ele a trata como algo que lhe pertence, é que seu trabalho se torna a fonte de todos os valores de uso, portanto, de toda riqueza. Os burgueses têm excelentes razões para atribuir ao trabalho essa *força sobrenatural de criação*; pois precisamente do condicionamento natural do trabalho segue-se que o homem que não possui outra propriedade senão sua força de trabalho torna-se necessariamente, em todas as condições sociais e culturais, um escravo daqueles que se apropriaram das condições objetivas do trabalho. Ele só pode trabalhar com sua permissão, portanto, só pode viver com sua permissão. (MARX, 2012, p. 23-24 – grifos do autor)

Neste trecho, Marx elabora pelo menos duas críticas contundentes ao Programa: i) a falta de percepção da realidade, da materialidade e objetividade da vida; ii) o uso de expressões burguesas comprometendo sua pretensão de estar fundamentado na vida dos trabalhadores, perdendo, assim, sua condição revolucionária. No contexto desta pesquisa, esses dois aspectos,

no primeiro caso, negligenciam o modo de vida das pessoas e suas relações, e, no segundo, evidenciam que o poder da classe dominante se arraiga no cotidiano (pensamentos e ações), exercendo domínio até sobre aqueles que, desviando pouco a atenção, aspiram à superação da sociedade burguesa e à liberdade da população.

Além disso, na primeira crítica, ao ressaltar que a natureza detém os valores de uso, Marx indica que os formuladores do Programa não partem da vida material ou da própria natureza para conceber o mundo e a organização do partido. A ideia é que ao tentar determinar como a realidade se desdobrará, isso inviabiliza o processo revolucionário e a subsequente emancipação, mantendo os indivíduos aprisionados à tentativa de mudança sem considerar os obstáculos intrínsecos à própria realidade, como observado nas Glosas (MARX, 2010a), onde a falta de percepção de que é o Estado que cria os obstáculos leva à culpabilização de fatores externos.

Na segunda crítica, por não compreender a primeira, surgem questões alinhadas aos interesses da classe dominante, a burguesia, resultando em retrocessos nas conquistas já alcançadas pela classe trabalhadora. Isso culmina em revisões prejudiciais ao partido, aos proletários e, conseqüentemente, à sociedade que busca sua liberdade. Há uma adesão a uma "força sobrenatural" e, portanto, uma divinização da força de trabalho, retirando dos seres humanos as possibilidades de mudança, reduzindo-os à condição de proprietários apenas de sua força de trabalho, conforme desejado pela burguesia e pelo controle exercido sobre a sociedade burguesa.

A influência da burguesia é notável em diversas passagens do Programa de Gotha, visto que o pensamento lassalliano se apoia em idealismos, negligenciando as condições materiais e falhando em reconhecer que o fundamento da vida reside no trabalho. Essa compreensão burguesa acaba por predominar, permeando o discurso com princípios do direito burguês e exercendo uma influência determinante sobre o Programa.

Em determinado momento, os proponentes do Programa apresentam a noção de um "igual direito", que segue as limitações impostas pela perspectiva burguesa. Notavelmente, essa abordagem reflete uma crença, inspirada nos resultados da Revolução Francesa, nos princípios de "Liberdade, Igualdade e Fraternidade" para todos os seres humanos, sem considerar que os indivíduos concretos, encarnados na sociedade, são diversos. Eles vivem experiências e mantêm modos de vida distintos, sendo casados ou solteiros, com poucos ou muitos filhos, enfrentando necessidades especiais ou não, entre outros aspectos.

Um trabalhador é casado, o outro não; um tem mais filhos do que o outro etc. etc. Pelo mesmo trabalho e, assim, como a mesma participação no fundo social de consumo, um recebe, de fato, mais do que o outro, um é mais rico do que o outro etc. A fim de evitar todas essas distorções, o direito teria de ser não igual, mas antes desigual. (MARX, 2012, p. 31)

A partir da categoria do trabalho, Marx argumenta que o âmbito da política deve se orientar pelo que "é" e não pelo que "deveria ser". Nesse contexto, ele sustenta que o direito, ou as normas que o regem, não deveriam adotar o princípio burguês da igualdade, principalmente por naturalizar distinções que não são inerentes, mas sim construções sociais da desigualdade. Isso implicaria em tratar os indivíduos de maneira "não igual", ou seja, diferenciada, em vez de buscar uma igualdade que, na prática, encobre as disparidades reais entre eles. Marx enfatiza que essa abordagem desigual seria difícil de implementar, talvez apenas viável em um estágio posterior à emancipação política, quando a superação do Estado político fosse concretizada.

Embora a proposta de Marx possa parecer confusa à primeira vista, ele tenta esclarecer que, no direito burguês, o tratamento dispensado aos indivíduos é de forma "não igual". Nesse contexto, ocorre uma discriminação artificial que busca naturalizar questões que, na realidade, são sociais e não naturais. Por exemplo, a ideia de que um indivíduo com mais oportunidades educacionais deveria receber mais, presumivelmente por produzir mais ou itens de maior valor, em comparação com alguém que não teve condições de se preparar adequadamente para o mercado de trabalho. No entanto, essa tentativa de igualar os sujeitos não leva em consideração as diferenças em suas vidas, como o estado civil (casado, solteiro, etc.). Portanto, Marx argumenta que o tratamento deve ser "desigual" para efetivamente colocar os sujeitos desiguais em condições reais de existência e de relacionamento na sociedade.

Numa fase superior da sociedade comunista, quando tiver sido eliminada a subordinação escravizadora dos indivíduos à divisão do trabalho e, com ela, a oposição entre trabalho intelectual e manual; quando o trabalho tiver deixado de ser mero meio de vida e tiver se tornado a primeira necessidade vital; quando, juntamente com o desenvolvimento multifacetado dos indivíduos, suas forças produtivas também tiverem crescido e todas as fontes da riqueza coletiva jorrarem em abundância, apenas então o estreito horizonte jurídico burguês poderá ser plenamente superado e a sociedade poderá escrever em sua bandeira: "De cada um segundo suas capacidades, a cada um segundo suas necessidades!" (MARX, 2012, p. 31-32)

A contribuição individual na produção assume um papel crucial na formação da "riqueza coletiva", desempenhando um papel vital na supressão das necessidades individuais e promovendo a liberdade para todos ao romper com as amarras do aprisionamento. Nesse contexto, o trabalho transcende sua tradicional função de mero meio de subsistência, elevando-

se à condição de uma "necessidade vital". Ele não é apenas uma atividade para garantir a própria existência, mas se transforma na principal forma de organização política e social que sustenta a coexistência dos sujeitos em comunidade.

Ao reconhecer o trabalho como uma força propulsora da vida coletiva, Marx destaca a importância de uma abordagem que vá além da simples reprodução das condições materiais. Ele propõe que o trabalho seja concebido como a espinha dorsal que configura a própria estrutura da sociedade, indo além do aspecto econômico e adentrando na esfera política e social. Nesse contexto, a noção de liberdade ganha uma nova dimensão, deixando de ser apenas a ausência de restrições externas e tornando-se a possibilidade real de realização individual e coletiva por meio de uma organização social mais justa e equitativa.

Dessa forma, a compreensão do trabalho como uma "necessidade vital" vai além do simples provimento das necessidades básicas; ela engloba a criação de condições para a existência humana em sua plenitude, promovendo a liberdade ao libertar os indivíduos das amarras impostas pela escassez e pela desigualdade. Assim, o trabalho não é apenas um meio de vida, mas o alicerce que sustenta a edificação de uma sociedade onde a liberdade não é um conceito abstrato, mas uma experiência concreta para todos os seus membros.

Um ponto que não pode passar despercebido, dentro da discussão sobre a Política na obra de Marx, é quanto aos limites que o direito – burguês – impõe à vida, no sentido que, ao se refletir sobre tal assunto, os limites do Estado nação são sempre evidenciados. Para Marx, ao contrário, tais fronteiras seguem “delimitando” a nacionalidade dos trabalhadores, como se a classe trabalhadora não fosse igualmente usurpada e oprimida de modo internacional.

O Programa acaba por recair nestes mesmos limites de demarcação territorial ao seguir o “Estado nacional” que, ao ver dos lassalianos, deveria ser o ponto de partida para unificação e, somente depois, a universalização. Marx vê com grandes ressalvas este ponto e alerta para a abdicação do internacionalismo.

Lassalle, ao contrário do *Manifesto Comunista* e de todo o socialismo anterior, concebeu o movimento dos trabalhadores sob a mais estreita ótica nacional. Aqui, o programa segue seus passos - isso depois da ação da Internacional. É evidente que, para poder lutar em geral, a classe trabalhadora tem de se organizar internamente como classe, e a esfera nacional é o terreno imediato de sua luta. Nesse sentido, sua luta de classe é nacional, não segundo o conteúdo, mas como dia o *Manifesto Comunista*, “segundo a forma”. (MARX, 2012, p. 35)

Não é meu objetivo, neste momento, realizar uma análise minuciosa de todos os pontos criticados por Marx no Programa de Gotha. Portanto, abordarei apenas algumas questões que evidenciam a complexidade da política conforme apresentada em sua obra. Contudo, um ponto

ainda se mostra crucial para essa análise: a seção II do Programa de Gotha, que aborda a questão da democracia, política e do Estado. O Programa declara que o "Partido Operário Alemão pretende alcançar 'o Estado livre'" (MARX, 2012, p. 41).

Novamente, Marx reforça a ideia de que a estruturação da complexidade política deve derivar da realidade, distanciando-se de abordagens que se baseiem, mesmo que inconscientemente, em elementos sobrenaturais, metafísicos ou idealistas (com Hegel, mais uma vez, exercendo influência sobre os interlocutores que Marx está criticando). Ao desenvolver a noção de "Estado livre", Marx argumenta que o Estado já é livre - era na época dele e continua sendo agora, respaldado por ser um Estado democrático de direito. Ele ressalta que atingir esse Estado não pode ser o objetivo dos trabalhadores, que deveriam estar livres de um pensamento subserviente a ele, conforme discutido em "Sobre a Questão Judaica" (Marx, 2010c), onde a superação se dá ao retirar o manto de sacralidade do Estado.

Prosseguindo em suas reflexões, Marx destaca que os trabalhadores não devem aspirar a alcançar o Estado livre, pois isso perpetuaria uma mentalidade de sujeição a ele. Em vez disso, ele argumenta que a verdadeira emancipação política ocorre ao remover a aura sagrada do Estado, reconhecendo-o como uma estrutura humana sujeita a críticas e transformações. Dessa forma, Marx busca desvincular a liberdade dos trabalhadores da mera conquista do Estado, propondo uma abordagem que transcenda a simples substituição da classe dominante por uma classe trabalhadora no poder. Essa análise crítica da concepção de "Estado livre" demonstra a perspicácia de Marx ao questionar não apenas as formas existentes de organização política, mas também as aspirações que, mesmo na luta por direitos, podem perpetuar estruturas de opressão.

O Partido Operário Alemão – no caso de adotar esse programa – mostra que as ideias socialistas não penetraram nem sequer a camada mais superficial de sua pele, quando considera o Estado um ser autônomo, dotado de seus próprios “*fundamentos espirituais, morais, livres*”, em vez de afirmar a sociedade existente (e isso vale para qualquer sociedade futura) como *base* do *Estado* existente (ou futuro, para uma sociedade futura). (MARX, 2012, p. 42 – grifos do autor)

O Estado, segundo Marx, não goza de autonomia intrínseca, sobretudo porque, ao se deparar com cada nova fronteira de um país, ele assume características distintas. Como Marx enfatiza, “‘O Estado atual’ é uma ficção” (2012, p. 42 - grifos do autor), uma entidade que não possui existência real senão na forma como é moldada por cada sociedade em cada nação. Essa perspectiva nega a ideia de uma autonomia idealista, atribuindo-lhe desejos e necessidades próprios. Pelo contrário, Marx destaca que o Estado existe na realidade concreta, mas é marcado

por corrupções e aprisionamento da condição humana, sendo, portanto, algo que precisa ser superado para que se alcance a Emancipação Humana.

Os elementos levantados nessa passagem são fundamentais para a construção de um partido e seu programa. Ignorar esses aspectos implicaria não apenas em reforçar a dinâmica da classe dominante, mas também em impedir os avanços da classe operária e, por conseguinte, do processo emancipatório. Compreender que o Estado não é uma entidade autônoma e que sua estrutura é moldada pelas peculiaridades de cada sociedade é crucial para formular políticas e estratégias eficazes. Além disso, reconhecer a necessidade de superar as imperfeições e os aspectos limitadores do Estado é essencial para promover uma verdadeira Emancipação Humana, libertando a sociedade das amarras que a impedem de alcançar seu pleno potencial. Portanto, a reflexão de Marx destaca a importância de uma abordagem crítica e realista na construção de movimentos políticos e partidos comprometidos com a verdadeira transformação social.

A Política necessitaria de uma transição para que uma nova sociedade pudesse existir, superada as condições da atual, porém, como dito, isso é transição, não se dá na imediatez da vontade, e a forçosa determinação verticalizada do Estado. Marx diz que o processo revolucionário é que Educa e Forma, tanto os sujeitos quanto o próprio Estado.

Entre a sociedade capitalista e a comunista, situa-se o período da transformação revolucionária de uma na outra. A ele corresponde também um período político de transição, cujo Estado não pode ser senão a *ditadura revolucionária do proletariado*. Mas o programa é alheio tanto a esta última quanto ao futuro ordenamento estatal da sociedade comunista. Suas reivindicações políticas não contêm mais do que a velha cantilena democrática, conhecida de todos: sufrágio universal, legislação direta, direito do povo, milícia popular etc. São um mero eco do Partido Popular burguês, da Liga da Paz e da Liberdade. (MARX, 2012, p. 43 – grifos do autor)

A ditadura do proletariado necessariamente precisa ser revolucionária, e também transitória, se a finalidade for mudar a sociedade. Marx, então, destaca que isso é passageiro e almeja a sociedade comunista, e que o Programa acabou por se esquecer disso, e, por isso, apenas aquilo que já é próprio da sociedade burguesa foi “requeitado”, não deixando margem para a efetiva mudança social, tão almejada e buscada pelos movimentos da classe trabalhadora, e as conquistas já efetivadas, da época.

A Política é apresentada, por Marx, como sempre tendo em vista aquilo que a classe operária já conquistou, sem que se volte atrás e ceda aos interesses da classe burguesa, mas ele também observa aquilo que ainda é necessário avançar para que a sociedade possa se organizar de modo a efetivar a Liberdade operária e, em decorrência disso, de toda a Humanidade, fato

que o autor aponta que os lassalianos não estavam dando conta de observar e fincar o pé, causando os retrocessos ou a reprodução de interesses burgueses no Programa de unificação dos socialistas. Ainda foram feitas outras críticas ao Programa de Gotha e são apresentadas, no campo econômico por exemplo, mas que não são foco desta pesquisa, bem como ao tópico da Educação e Formação Humana, que estão pontuadas no “Sobre a Educação”¹⁵.

Conclui-se assim que Marx segue destacando a importância de basear as políticas na realidade concreta e nas condições materiais da sociedade, argumentando contra a formulação de programas políticos que se baseiam em desejos idealizados, alertando para o perigo de tentar fazer a vida real se ajustar a planos abstratos.

No contexto específico do Programa de Gotha, Marx identifica equívocos, especialmente na falta de percepção da realidade e na adoção de concepções idealistas. Suas críticas abrangem questões como a concepção do trabalho como a fonte de toda riqueza, a abordagem do “igual direito” e a visão do Estado livre. Ele destaca a influência da burguesia no programa, evidenciando como ideias burguesas permeiam as formulações socialistas, comprometendo a natureza revolucionária do movimento.

Marx ressalta a necessidade de uma abordagem realista na construção de partidos e movimentos políticos, reconhecendo a complexidade da política e a importância de uma transição revolucionária para alcançar uma sociedade comunista. Ele critica a falta de uma perspectiva de transição clara no Programa de Gotha e a ênfase excessiva em demandas democráticas comuns, (próprias da burguesia), sem considerar a necessidade de uma ditadura revolucionária do proletariado durante o período de transformação.

Além disso, Marx destaca a importância da Educação e Formação durante o processo revolucionário, enfatizando que é o próprio processo que educa e forma tanto os sujeitos quanto o Estado. A correspondência de Marx destaca a complexidade da política, a necessidade de uma abordagem realista e a importância de uma visão de transição clara para alcançar os objetivos socialistas e a Emancipação Humana.

¹⁵ Capítulo 4 desta tese.

4. SOBRE A EDUCAÇÃO

Neste capítulo, será explorada a perspectiva de Karl Marx sobre a categoria Educação e sua influência na Formação Humana. Marx, conhecido por sua análise crítica da sociedade e das estruturas econômicas, dedica considerável atenção à Educação como um componente crucial na moldagem da consciência e na produção social. Nosso objetivo é mergulhar nas obras e escritos de Marx, especialmente em suas reflexões nas obras de 1843-1844 e na “Crítica do Programa de Gotha”, para desvendar suas ideias sobre o papel educacional na construção do ser humano e na transformação das estruturas sociais.

Ao analisar a perspectiva de Marx sobre a Educação, vislumbraremos como ele via a Formação Humana não apenas como uma transmissão de conhecimento, mas como uma instituição intrinsecamente vinculada à reprodução das condições sociais existentes, responsáveis por moldar os sujeitos ao meio social. Assim, logo, a Educação não será vista e observada apenas como “sistema escolar” (tendo por óbvio que este sistema também é componente por ser uma parte do meio social), mas como processo de Formação Humana e, ainda, como Práxis, ou seja, uma ação voltada para a transformação, para a prática, onde os sujeitos se encontram em formação e como formadores do mundo e de si.

Este capítulo busca, assim, explorar as análises de Marx sobre a Educação como um instrumento de Formação Humana e como um reflexo das estruturas sociais em que está inserida. A análise das obras permitirá compreender como Marx percebe a Educação como um meio de reprodução ideológica e, ao mesmo tempo, como uma potencial ferramenta para a Emancipação Humana. Ao desvelar as intrincadas concepções de Marx acerca da Educação, vislumbramos não apenas uma crítica das instituições educacionais de sua época, mas também a visão de um pensador cujas ideias continuam a ecoar nas discussões contemporâneas sobre Educação e sua relação com a Formação Humana.

4.1. Manuscritos Econômico-Filosóficos

Em 1844 Karl Marx faz uma série de anotações que somente em 1932 seriam conhecidos como os “Manuscritos Econômico-filosóficos”, ou “Manuscritos de Paris”, onde ele tece observações críticas sobre a economia política, sobretudo em análise a Adam Smith e David Ricardo. Porém, como já dito e reforçado várias vezes aqui, não somente as questões referentes à Economia são tratadas nesta obra e, assim, a questão da Educação será analisada e refletida.

A “Apresentação” da edição utilizada aqui, feita por Jesus Ranieri atesta como o Trabalho, na constituição do Ser Social, implica, também, na Formação dos sujeitos que compõe a sociedade e, a partir disso, toda a dinâmica da relação social.

Eis um dos pontos mais altos das reflexões contidas nestes *Manuscritos*: a fundamentação lógica da defesa da liberdade humana a partir do argumento de que todos os nossos valores e crenças são oriundos de uma atividade da qual deriva todo e qualquer conceito de *dever ser*. Se a defesa da liberdade do homem é moral ou ética, a base para a sua legitimação é aquela solidariedade que cimenta a continuidade do próprio gênero humano, ou seja, um valor nascido e renascido do trabalho. (RANIERI, 2010, p. 13-14 – grifos do autor)

O autor já destaca o fato de que nos “Manuscritos” o ser humano é formado a partir da relação social que seu grupo estabelece, a partir do Trabalho, em que os valores daquela sociedade passam a ser reproduzidos e transmitidos a todos os membros componentes dela. A Solidariedade estabelecida na relação do Ser Social é aquela em que a Humanidade é a centralidade, e não o sujeito egoísta e individual.

Um pouco mais adiante, novamente Ranieri apresenta o Trabalho como processo de Formação Humana, ou Educação, dentro da estrutura da sociedade e do modo como os sujeitos, em suas sociedades, se relacionam.

Os *Manuscritos* inauguram, graças aos estudos da economia política iniciados por Marx, uma análise bem estruturada do modo de produção capitalista, ou mais, da forma capitalista da atividade de produção. É nesse contexto que o lugar do trabalho como forma efetivadora do ser social é realmente exposta e desenvolvida, algo que, até então, mesmo em Marx, não havia sido feito. É nele que o conjunto das esferas da existência humana (desde o lugar da arte, da religião, da filosofia, passando pela conceituação de liberdade, até as formas concretas e imediatas da realização do trabalho) aparece como dependente da esfera da produção – o trabalho é a mediação entre homem e natureza, e dessa interação deriva todo o processo de formação humana. A produção aparece como a forma de o homem se manter, além de configurar a forma de ele definir e orientar suas necessidades. (RANIERI, 2010, p. 14)

O trabalho, como mencionado anteriormente, desempenha um papel crucial na concretização do ser social, pois é ele que molda a existência do indivíduo na dinâmica da vida em sociedade, influenciando diretamente sua sociabilidade. Nesse contexto, é fundamental destacar o caráter educativo intrínseco ao trabalho, uma vez que ele desempenha o papel de um agente formativo, proporcionando ensinamentos e moldando os sujeitos para que possam viver em conformidade com as normas estabelecidas pela sociedade. Assim, o trabalho não se limita apenas à realização de tarefas laborais, mas assume uma dimensão pedagógica ao contribuir para a construção de valores, habilidades e comportamentos que são socialmente reconhecidos e aceitos. Essa perspectiva ampliada do trabalho como um processo educativo enfatiza sua

importância não apenas no âmbito profissional, mas também na formação integral do indivíduo no contexto social.

Passando aos manuscritos de Marx, propriamente dito, ele dá um foco nas questões econômicas e do campo da produção, como se percebe nos títulos do que ele está se propondo a discutir, porém, também é notório o modo como o autor vai se dedicando a discutir sobre toda a organicidade da vida e, assim, às questões que nos debruçamos nesta tese, como, a Formação Humana que recai sobre os sujeitos de uma sociedade e, portanto, o modo como cada agrupamento social acaba por educar seus membros, o que pode ser visto quando Marx diz que “a *infelicidade* da sociedade é a finalidade da economia nacional” (MARX, 2010b, p. 28 – grifos do autor), enquanto ele trata da forma que Adam Smith observa a sociedade capitalista, por exemplo.

Marx apresenta que o modo estrutural como a sociedade se estabelece se impõe sobre seus sujeitos (que são os responsáveis por constituir a sociedade) é definidor do modo como os membros dela serão constituídos, portanto, em uma sociedade capitalista as pessoas serão objetivadas pelos interesses que receberam e aprenderam, tendo como foco o indivíduo, o lucro e a “mercadorização” de tudo e todos, a grosso modo. Ainda, como a sociedade enxerga e trata seus membros, o que, nesta perspectiva de que a Educação é tudo aquilo que forma os sujeitos, acabam, então, moldando e desenvolvendo as pessoas.

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

Nesta passagem consta, talvez, um dos maiores ensinamentos que a sociedade capitalista passa aos seus membros: trabalhador é proletário! Apenas o sujeito que é empregado, que recebe o “suficiente para poder trabalhar”, que vende sua força de trabalho, é trabalhador; todas as demais pessoas que não se enquadram neste papel, os indivíduos da sociedade capitalista, não interpretam como sendo trabalhadores, ainda que trabalhem incansavelmente durante o dia e noite, como no caso das donas de casa e aposentados (estes já trabalharam, mas não o fazem mais), por exemplo.

Logo, a Educação estabelecida na sociedade capitalista ensina que o trabalho é somente aquele que se é remunerado por ele, e, a partir disso, pode-se constatar que tudo é mercadoria,

o trabalho, as pessoas, já que aquilo que se faz sem haver uma venda e compra não se enquadraria nisso. Um sujeito, que cuida de seu jardim, de sua horta, que cuida dos filhos, netos, não está recebendo dinheiro em troca, não está trabalhando, por não ser um proletário. Ora, a Formação Humana, então, é um reflexo de como a estrutura social determina como ela é, o que ela admite (ou acredita – como será visto no tópico seguinte, referente a “Sobre a questão judaica”, mais especificamente) e como seus membros devem ser.

Ainda, de acordo com a citação feita anteriormente, tudo aquilo que não é remunerado na sociedade, as pessoas passam a assumir que não é trabalho, logo não é de interesse desta instituição, assim, sendo remetido sua discussão ou cuidado a outras esferas da sociedade, como Igreja, Política, Justiça, etc., pois, só é um trabalhador, e muitas vezes considerado um cidadão por isso, quando se tem remuneração envolvida com aquilo que foi produzido.

Nos “Manuscritos”, em outro momento dizendo sobre as mercadorias, Marx diz que

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, 2010b, p. 80 – grifos do autor)

A citação de Karl Marx nos “Manuscritos Econômico-Filosóficos” reflete a complexidade de sua análise sobre o trabalho e a sociedade capitalista, bem como se dá a Formação Humana neste momento histórico. Nela, Marx destaca que o trabalho não se limita à simples produção de mercadorias, mas vai além, influenciando tanto o trabalhador quanto o próprio ato de trabalhar. A ideia central é que o trabalho não é apenas uma atividade externa ao indivíduo, mas algo que molda e transforma o próprio trabalhador.

Ao afirmar que o trabalho produz o trabalhador como uma mercadoria, Marx está indicando a alienação do trabalhador no processo produtivo, o que aponta como a sociedade capitalista forma os sujeitos no seu interior, alienando. Com isso, o trabalhador se torna uma mercadoria, uma força de trabalho, que é comprada e vendida no mercado. Essa alienação vai além da simples venda de sua capacidade de trabalho; ela permeia sua identidade e sua relação consigo mesmo, uma vez que o trabalhador se vê distante do produto de seu trabalho e submetido às condições impostas pelo sistema.

A parte final da citação ressalta que o trabalho produz não apenas mercadorias tangíveis, mas a si mesmo enquanto mercadoria. Isso aponta para a totalidade da alienação, onde o trabalhador, ao se envolver no processo de produção, está, na verdade, se vendendo, se

transformando em uma mercadoria como qualquer outra. Marx argumenta que essa alienação tem efeitos profundamente desumanizadores, uma vez que o trabalhador perde o controle sobre sua própria atividade e se torna subjugado pela lógica do capital.

Em última análise, a citação destaca a natureza contraditória e desumanizadora do sistema capitalista, onde o trabalho, ao invés de ser uma expressão da liberdade e da criatividade humanas, se torna uma fonte de alienação e opressão. Essa análise de Marx influenciou significativamente o pensamento crítico sobre a Formação Humana, Educação e as relações sociais, fornecendo uma base para compreender as dinâmicas do capitalismo e a o modo sobre como a sociedade atua sobre seus membros, ou “cidadãos”.

Desta forma, exposta, a Formação Humana não visa uma Liberdade, (ou a Emancipação Humana, que também já será apresenta a seguir ao se tratar de “Sobre a questão judaica”), objetivando que os sujeitos possam ser o melhor possível dentro da sociedade estabelecida. Aquilo que resulta do processo de Educação do meio social do capitalismo é o fato de que todos os seus membros serão avaliados, e valorizados, pelo que produzem, fazendo com que se busque, incansavelmente um modo de “trabalhar” para se alcançar reconhecimento, ainda que isso faça com que cada sujeito se perca.

Quanto mais, portanto, o trabalhador se *apropria* do mundo externo, da natureza sensível, por meio do seu trabalho, tanto mais ele se priva dos *meios de vida* segundo um duplo sentido: primeiro, que sempre mais o mundo exterior sensível deixa de ser um objeto pertencente ao seu trabalho, um *meio de vida* do seu trabalho; segundo, que [o mundo exterior sensível] cessa, cada vez mais, de ser *meio de vida* no sentido imediato, meio para a subsistência física do trabalhador. Segundo este duplo sentido, o trabalhador se torna, portanto, um servo do seu objeto. Primeiro, porque ele recebe um *objeto de trabalho*, isto é, recebe *trabalho*; e, segundo, porque recebe *meios de subsistência*. Portanto, para que possa existir, em primeiro lugar, como trabalhador e, em segundo, como *sujeito* físico. O auge dessa servidão é que somente como *trabalhador* ele [pode] se manter como *sujeito físico* e apenas como *sujeito físico* ele é trabalhador. (MARX, 2010b, p. 81-82 – grifos do autor)

Aqui, Karl Marx oferece uma perspectiva penetrante sobre a relação entre o trabalhador e a sociedade capitalista, concentrando-se na forma como o processo de trabalho influencia a apropriação do mundo externo pelo trabalhador, ou seja, educando para que assim ocorra. Marx destaca que, paradoxalmente, à medida que o trabalhador se apropria mais da natureza sensível por meio de seu trabalho, ele se priva cada vez mais dos meios de vida. Essa análise sugere uma dinâmica fundamental na sociedade capitalista, onde a aparente apropriação do mundo exterior pelo trabalhador é acompanhada por uma crescente alienação e privação.

Primeiramente, então, a apropriação do mundo externo pelo trabalhador se refere ao ato de transformar a natureza através do trabalho, produzindo bens e mercadorias. No entanto, Marx

argumenta que, ironicamente, essa apropriação não significa uma verdadeira posse ou controle para o trabalhador. O resultado do trabalho muitas vezes deixa de pertencer ao trabalhador, sendo apropriado por proprietários de meios de produção, perpetuando assim as relações desiguais de poder inerentes ao capitalismo.

Ainda, Marx ressalta que, à medida que o mundo externo deixa de ser um meio de vida imediato para o trabalhador, ocorre uma desconexão entre o processo de trabalho e a subsistência física do trabalhador. Isso aponta para a separação entre o trabalhador e os frutos de seu trabalho, resultando em uma relação alienante na qual o trabalhador, muitas vezes, não tem acesso direto aos bens essenciais para sua própria sobrevivência. Nesse contexto, a natureza sensível, em vez de ser um meio de vida direto para o trabalhador, torna-se um recurso explorado pelo sistema capitalista.

A passagem destaca como a sociedade capitalista, ao mesmo tempo em que aparentemente permite ao trabalhador a apropriação do mundo externo por meio do trabalho, também contribui para sua crescente privação e alienação. Marx evidencia a contradição intrínseca entre a produção de riqueza e a privação do trabalhador, oferecendo uma análise crítica profunda sobre as relações sociais e econômicas no processo de formação dos sujeitos da sociedade capitalista.

Marx mostra, então, que dentro da sociedade capitalista o que forma os seres humanos é a relação com o trabalho externo à vida cotidiana deles, onde, ele é tratado apenas como uma função da existência, e não é visto como uma categoria que a humanidade desenvolveu, e desenvolve-se a partir dele, ao longo da história. Ou seja, o Trabalho não é entendido como aquilo que implica no processo de relação do ser com todas as suas dimensões e que, também, viabiliza e estrutura a relação social. Isso leva o homem a se ver como tal apenas no ato do trabalho, e não na totalidade.

Chega-se, por conseguinte, ao resultado de que o homem (o trabalhador) só se sente como [ser] livre e ativo em suas funções animais, comer, beber e procriar, quando muito ainda habitação, adornos etc., e em suas funções humanas só [se sente] como animal. O animal se torna humano, e o humano, animal. (MARX, 2010b, p. 83)

Karl Marx, de modo perspicaz, oferece uma análise sobre a condição humana na sociedade capitalista, abordando a alienação e a inversão de papéis entre o homem (trabalhador) e o animal. Marx destaca que, sob as condições predominantes do sistema capitalista, o homem só se sente verdadeiramente livre e ativo em suas funções animais, como comer, beber e procriar, enquanto em suas funções humanas, ele se percebe como um ser animal. Essa

observação aponta para a alienação profunda que ocorre no contexto da produção capitalista, onde as atividades humanas são reduzidas a meros atos biológicos, desconectados da verdadeira expressão de nossa humanidade.

No contexto marxista, essa alienação resulta da relação do trabalhador com o processo de produção e a propriedade dos meios de produção. Sob o capitalismo, as atividades humanas, que deveriam refletir a criatividade e a autoexpressão, são transformadas em meras funções para atender às demandas do mercado e ao sistema de produção e, ao que nos interessa aqui, isso é passado de geração em geração como sendo o “normal” ou “natural” da vida, ensinando, com isso, as pessoas a serem assim dentro das relações sociais. A ênfase nas necessidades básicas, como alimentação e habitação, revela como a realização humana é limitada e condicionada pela lógica do capital.

A inversão entre o animal e o humano destacada por Marx também aponta para a degradação da condição humana sob o capitalismo. À medida que o animal se torna "humano" ao ser condicionado por atividades meramente biológicas, o ser humano é reduzido a um estado animal ao perder a capacidade de expressar sua humanidade plenamente. Isso ressalta a contradição central da alienação capitalista, onde as atividades humanas são distorcidas e subvertidas, resultando em uma inversão de papéis entre o ser humano e o animal.

Nesse sentido, Marx critica a sociedade capitalista por “educar” privando o homem de sua verdadeira liberdade e atividade humana, relegando-o a um estado de alienação onde suas características distintamente humanas são distorcidas e obscurecidas. A análise do autor busca compreender como o sistema econômico e social influencia não apenas as relações de produção, mas também a essência e a percepção do ser humano, destacando a necessidade de transformações profundas na estrutura da sociedade para superar essa alienação.

Tudo isso que está sendo analisado está ligado ao processo do que os humanos foram educados pois, de acordo com o próprio Marx, as pessoas aprenderam que é assim que se relaciona com o trabalho, inclusive lhe estranhando, já que, a qualquer mínima oportunidade se foge dele, mas por outro lado, quando são questionadas o que gostam de fazer no seu cotidiano, muitas pessoas manifestam questões que estão ligadas, em meio ao ócio, ao Trabalho: cuidam de plantas, alimentam animais em fazendas, pescam, produzem móveis para si ou pessoas próximas, etc.

O animal é imediatamente um com sua atividade vital. Não se distingue dela. É *ela*. O homem faz da sua atividade vital mesma um objeto da sua vontade e da sua consciência. Ele tem atividade vital consciente. Esta não é uma determinidade (*Bestimmtheit*) com a qual ele coincide imediatamente. A atividade vital consciente distingue o homem imediatamente da atividade vital animal. Justamente, [e] só por

isso, ele é um ser genérico. Ou ele somente é um ser consciente, isto é, a sua própria vida lhe é objeto, precisamente porque é um ser genérico. Eis por que a sua atividade é atividade livre. O trabalho estranhado inverte a relação a tal ponto que o homem, precisamente porque é um ser consciente, faz da sua atividade vital, da sua *essência*, apenas um meio para sua *existência*. (MARX, 2010b, p. 84-85 – grifos do autor)

O ser humano aprende, com seu meio social, o que passa a ser sua essência e o que é próprio da existência e, de acordo com Marx, aquilo que é próprio do Ser Social, o Trabalho, é reduzido a um emprego onde o trabalho é apenas meio, ferramenta, para que os sujeitos possam alcançar a manutenção da vida, ou seja, continuar existindo para viverem trabalhando. Há um “rebaixamento” do Trabalho para o emprego – espaço onde cada pessoa recebe dinheiro em troca daquilo que se produziu.

O Trabalho seria uma atividade livre, mas que na formação que as pessoas passam a ter na sociedade capitalista, se torna algo estranhado ao ser humano, assim, ele perde a consciência de que isso lhe coloca em condição de fazer de modo consciente seu Trabalho, distintivo da animalidade, e o coloca como os animais que fazem apenas para existir, seguir tendo como se alimentar e proteger. A atividade vital consciente deixa de ser passada de geração a geração e acaba sendo substituída pela busca de sua sobrevivência individual.

Este trabalho, de lógica invertida, acaba por tornar o homem um ser estranhado aos demais, pois, cada ser passa a se colocar e a mensurar o outro a partir daquilo que aprendeu a valorizar na sociedade, e com isso, como já visto, de modo egoísta e lucrativo. Marx diz que,

Em geral, a questão de que o homem está estranhado do seu ser genérico quer dizer que um homem está estranhado do outro, assim como cada um deles [está estranhado] da essência humana.

O estranhamento do homem, em geral toda a relação na qual o homem está diante de si mesmo, é primeiramente efetivado, se expressa, na relação em que o homem está para com o outro homem.

Na relação do trabalho estranhado cada homem considera, portanto, o outro segundo o critério e a relação na qual ele mesmo se encontra como trabalhador. (MARX, 2010b, p. 86)

Aqui, Karl Marx reforça a alienação do homem em relação ao seu ser genérico, destacando a natureza estranhada das relações sociais na sociedade capitalista. Marx argumenta que a estranheza do homem em relação a seu ser genérico implica não apenas uma alienação em relação a si mesmo, mas também uma alienação mútua entre os indivíduos, juntamente com a alienação em relação à essência humana.

O conceito de "ser genérico" em Marx refere-se à essência humana comum, que transcende as diferenças individuais. No entanto, o capitalismo, com seu modo de produção alienante, conduz a uma alienação do homem em relação a essa essência. A estranheza do

homem em relação a seu ser genérico implica que os indivíduos não apenas se alienam de sua própria humanidade, mas também se alienam uns dos outros. A estrutura social alienante impede a compreensão e a expressão plena da essência humana comum.

O ponto crucial da passagem é a afirmação de que o estranhamento do homem é efetivado e expresso na relação com outros seres humanos. Marx destaca que, na sociedade capitalista, as relações sociais, especialmente aquelas relacionadas ao trabalho, são as arenas primárias onde essa estranheza se manifesta. A alienação na relação do trabalho estranhado leva os indivíduos a considerarem uns aos outros como objetos, reduzindo a complexidade de suas existências à lógica utilitária do trabalho.

Na relação do trabalho estranhado, cada homem, segundo Marx, avalia o outro com base nos critérios e relações impostos pelo próprio processo alienante em que está envolvido como trabalhador. Isso significa que as relações humanas são mediadas pelas condições alienantes do trabalho, onde a competição, a exploração e a desumanização são características centrais. Assim, a alienação não é apenas uma condição individual, mas também é socialmente reproduzida nas interações cotidianas entre os indivíduos.

Na citação, então, Marx destaca a profunda alienação que permeia as relações sociais na sociedade capitalista, mostrando que isso forma os sujeitos desta relação, onde os indivíduos estão estranhados não apenas de si mesmos, mas também uns dos outros. A análise marxista busca compreender como as estruturas sociais moldam essas relações alienantes e, portanto, propõe a transformação fundamental da sociedade para superar essa alienação e permitir a expressão plena da essência humana.

Karl Marx, com “Os Manuscritos Econômico-filosóficos”, analisa a Formação Humana e a Educação na sociedade capitalista (dentre outros tantos assuntos, temas e contextos), destacando a complexa relação entre trabalho, alienação e as interações sociais. Marx observa que a estrutura social estabelece uma influência decisiva na formação dos sujeitos, moldando não apenas sua identidade, mas também suas relações com o trabalho e entre si.

A análise revela que, na sociedade capitalista, a Educação não apenas transmite conhecimentos, mas também ensina valores e normas que perpetuam as relações de produção vigentes. A ideologia dominante propaga a noção de que apenas o trabalho remunerado é reconhecido como tal, desvalorizando outras formas de trabalho, como o realizado em casa ou por aposentados. Isso contribui para a mercadorização do trabalho e das pessoas, onde o valor é muitas vezes determinado pela relação com o mercado.

Ao refletir sobre o trabalho estranhado destaca como o processo de produção não só objetiva o trabalhador, transformando-o em uma mercadoria, mas também o aliena de si mesmo

e de outros. A sociedade capitalista ensina que a essência humana é encontrada no trabalho remunerado, reduzindo as demais atividades humanas a um segundo plano. Essa alienação é expressa nas relações sociais, onde os indivíduos se veem uns aos outros através da lente do trabalho e das relações de produção.

A análise de Marx sobre a relação entre o trabalhador e o mundo externo destaca a contradição intrínseca da sociedade capitalista, onde a apropriação do ambiente é acompanhada pela privação do trabalhador. O trabalho, que deveria ser uma atividade livre e consciente, torna-se um meio para a mera existência, subjugando o trabalhador às exigências do sistema capitalista.

Ainda, Marx enfatiza como o estranhamento do homem em relação a seu ser genérico é aprendida e se manifesta nas relações sociais, especialmente no trabalho alienado. A alienação entre os seres humanos na sociedade capitalista cria uma dinâmica em que cada indivíduo é educado para avaliar o outro com base nos critérios do sistema de produção, perpetuando a desumanização e a visão utilitária das relações humanas.

Em suma, a visão de Karl Marx destaca a interconexão entre o modo de produção, a formação humana e as relações sociais na sociedade capitalista. Sua análise crítica propõe uma compreensão mais profunda das complexidades envolvidas na Educação e na Formação dos sujeitos, buscando transformações fundamentais para superar a alienação e permitir uma expressão plena da essência humana.

4.2. Sobre a questão judaica

Em “Sobre a Questão Judaica”, Marx observa as questões relativas ao desejo dos judeus de que o Estado pudesse reconhecê-los com os mesmos direitos que os cristãos, ou o estado cristão, tinham, sobretudo tecendo críticas ao que Bruno Bauer tinha apresentado como equívocos desta demanda judia.

Dentro desta discussão destacada, tantas outras são feitas, haja vista, como já apresentado tantas vezes nesta tese, que as categorias não são independentes umas das outras, sendo assim, se encontram em relação de fundação com a dinâmica social. Isso posto, a Política (como já apresentado e discutido) e a Educação também são observados nesta obra.

Bauer defendendo que os judeus estavam errados em buscar seu reconhecimento frente ao Estado, diz que isso deveria ser, ou já estar, superado, porém Marx atenta que “temos de emancipar a nós mesmos antes de poder emancipar outros” (2010c, p. 34), ora, aqui já fica

evidente que os sujeitos se formam em suas relações de dinâmica social e que, para formar outros é necessário, primeiro, estar formado. De outro modo, para que a questão judaica seja superada, é necessário primeiro que se tenha consciência de que ele é um ser dentro da sociedade, inclusive reconhecido pela administração estatal – o que Marx, dentro do mote da Política chama a atenção para a Emancipação Política – e, somente no passo posterior, é que já sendo juridicamente “emancipado”, tais cidadãos podem pensar em se formarem para além dos rótulos legais, ou seja, conscientes de serem membros de uma mesma comunidade: humana.

Em outro momento, novamente, Marx pondera que o sujeito é fruto da sociedade em que vive e, por isso, é formado por ela, logo é a partir dela que ele deve ser considerado e avaliado: “A questão judaica deve ser formulada de acordo com o Estado em que o judeu se encontra” (MARX, 2010c, p. 37), já que é esta dimensão estatal que forma e educa o sujeito, além disso, em compasso com a Política, é este Estado que atua sobre os sujeitos, logo, não se pode fugir, ou desejar que tais pessoas sejam tratadas de um modo idealizado, de acordo com o modelo que se deveria, ou como em uma outra sociedade seus “cidadãos” são tratados.

“Sobre a questão judaica” apresenta que uma sociedade religiosa, em que sujeitos são moldados por um poder mágico, transcendente, é necessário que seja reconhecido assim, independente de sua “religião”, ou seja, busca-se a força que emana da política do Estado, para ser reconhecido juridicamente frente aos demais, da mesma forma que se recorrer aos poderes celestiais para solucionar as querelas terrenas. Os sujeitos, de uma sociedade crente, só podem ser crentes, seja na força divina de um deus onipotente, onipresente, onisciente e incorruptível, bem como, seja em um Estado, da mesma forma, onipotente, onipresente, onisciente e incorruptível.

Aprende-se na sociedade que abriu mão da resolubilidade das mazelas materiais pela solução divina – inclusive de que estas soluções podem nem ser dadas em vida, mas no pós-morte, ou na “vida eterna” – que o Estado é, na dinâmica da vida pública, o ente que tudo pode resolver, ainda que seja ele mesmo a fonte do mal provocado, portanto, que a “vontade” dele é maior do que a vontade, necessidade ou problemas objetivos da realidade que os sujeitos enfrentam.

A sociedade cria um mecanismo, apartado dela, para administrar a sua vida, logo, Marx mostra, os sujeitos oriundos dela também só se reconhecem a partir deste mesmo mecanismo:

Mesmo proclamando-se ateu pela intermediação do estado, isto é, declarando o Estado ateu, o homem continua religiosamente condicionado, justamente porque ele só reconhece a si mesmo mediante um desvio, através de um meio. A religião é exatamente o reconhecimento do homem mediante um desvio, através de um

mediador. O Estado é o mediador entre o homem e a liberdade do homem. (MARX, 2010c, p. 39 – grifos do autor)

Com isso, o autor mostra que os sujeitos foram formados para, desnudando-se de suas condições de seres humanos, que já existem e se relacionam, se revistam de uma condição legal, jurídica, que o Estado é que diz o que eles são, quem eles são e como eles são. A terminologia de cidadão, ou sujeito que juridicamente está sob o manto da vontade de administração política do Estado, nada mais é do que a artificialidade dos sujeitos que organicamente já existem.

Da mesma forma que é artificial a “construção” do Estado, os sujeitos se constroem artificialmente em espelho à sociedade que vivem; estes são fruto daquele. Posto isso, Marx está discutindo, então, que Bauer não deu conta de ver que era necessário aos sujeitos judeus buscarem na política seu reconhecimento, pois eles são seres que “só” poderiam ser reconhecidos pela burocracia. Não seria somente o fato de em suas vidas privadas darem conta do que creem, já que vivem em uma sociedade que se reconhece juridicamente, eles, sendo “educados” deste modo, “necessitam” do respaldo legal público.

Ora, em uma sociedade em que o direito – e aqui, na sociedade capitalista, o direito é o direito burguês, conquistado e estabelecido no pós Revolução Francesa em que privilégios são mantidos, havendo a substituição dos privilegiados, mas também nem tanto assim – seus sujeitos serão formados para buscarem tais direitos daquelas leis estabelecidas, ainda que elas sejam contrárias, ou preguem contra, a sua própria classe social, já que forma feitas a partir de um modelo, idealizado, de cidadão que muito se parece com o sujeito da classe burguesa, e não como todos os sujeitos da sociedade.

Este fato reforça a noção de que na Educação o que determina, e não poderia deixar de sê-lo na perspectiva marxiana, é a sociedade em que se está inserido, assim, em uma sociedade religiosa, seus “cidadãos” são religiosos, em uma sociedade de opressão e distinção pelas posses privadas, seus sujeitos se oprimem e se distinguem por aquilo que possuem egoisticamente, já que suas consciências são formadas pela absorção daquilo que o ambiente externo é formado e propagandeia aos seus membros.

Nesta obra, Marx chega a refletir sobre os Direitos do Homem e do Cidadão, proveniente da Revolução Francesa, em que, como já dito, o seu produto principal foi o sujeito burguês, e como se estruturou uma sociedade burguesa, com seus cidadãos burgueses, “nenhum dos assim chamados direitos humanos transcende o homem egoísta, o homem como membro da sociedade burguesa” (MARX, 2010c, p. 50), já que o interesse privado, egoísta, se sobrepõe ao interesse público, universal. Antes da Igualdade, Liberdade e Fraternidade acaba por prevalecer a Diferença, Propriedade e Opressão. Isso pode ficar claro no seguinte parágrafo:

Fato deveras enigmático é ver um povo que mal está começando a se libertar, a derrubar todas as barreiras que separam os diversos membros do povo, a fundar uma comunidade política, é ver esse povo proclamar solenemente a legitimidade do homem egoísta, separado do semelhante e da comunidade (*Déclaration* de 1791), e até repetir essa proclamação no momento em que a única coisa que pode salvar a nação é a entrega mais heroica possível, a qual, por isso mesmo, é exigida imperativamente, no momento em que se faz constatar na ordem do dia o sacrifício de todos os interesses da sociedade burguesa em que o egoísmo precisa ser punido como crime (*Déclaration des droits de l'homme* etc. de 1793). Esse fato se torna ainda mais enigmático quando vemos que a cidadania, a *comunidade política*, é rebaixada pelos emancipadores à condição de mero meio para a conservação desses assim chamados direitos humanos e que, portanto, o *citoyen* é declarado como serviçal do *homme* egoísta; quando vemos que a esfera em que o homem se comporta como ente comunitário é inferiorizada em relação àquela em que ele se comporta como ente parcial; quando vemos, por fim, que não o homem como *citoyen*, mas o homem como *bourgeois* é assumido como o homem *propriamente dito* e *verdadeiro*. (MARX, 2010c, p. 50 – grifos do autor)

Ora, Marx atenta para o fato de uma sociedade que estava saindo da organização estamental, e assim, estavam reaprendendo, ou se formando e sendo formados na nova sociedade nascente, a burguesa, que fundava uma nova ordem política, tomar a “consciência do sujeito egoísta, se dividindo, da mesma forma (como novos trajes) que a anterior dividia e segregava.

Ainda, novamente, o burguês acaba por ser elevado como sendo o verdadeiro homem, mesmo na sua privacidade e egoísmo, em detrimento do cidadão, como sujeito público, em toda a sua condição Humana. A condição e cidadania se torna meio, enquanto deveria ser finalidade – o que posteriormente Marx critica na filosofia hegeliana, quanto da inversão entre sujeito e predicado – e, assim, tal condição passa a servir para que se alcance aquilo que já deveria ter nascido morto, ou nem nascido: a condição desumanizada proposta pela burguesia e absorvida por todos os membros da sociedade, que foram formados para “crerem” nisso.

A Crítica de Marx se sustenta na questão da *Déclaration* não ter libertado a Humanidade, ao criar seu “cidadão”, apenas, deu a liberdade de escolher entre aquilo que o limita, ou seja, “escolher” entre as poucas possibilidades que a sociedade oferece aos sujeitos, e não ao sujeito seguir de forma emancipada: “sociedade como uma moldura exterior ao indivíduo, como limitação da sua autonomia original” (MARX, 2010c, p. 50). Ainda, no advento da sociedade capitalista, na qual a liberdade posta é a da propriedade, o sujeito não é livre, ele tem “liberdade de” escolher entre ter a propriedade e ter uma vida boa, ou não ter propriedade e vender sua força de trabalho. Importante, esta “liberdade de” é uma figuração, é idealizada, é crença, pois, na realidade objetiva a classe trabalhadora tem a “liberdade de” decidir entre vender sua força de trabalho e sobreviver ou não vender sua força de trabalho e

padecer na miséria, morrer, ser penalizado pelas forças administrativas do Estado, mendicância e todo infortúnio que possa recair sobre si.

A sociedade feudal foi dissolvida em seu fundamento, no homem, só que no tipo de homem que realmente constituía esse fundamento, no homem *egoísta*. Esse *homem*, o membro da sociedade burguesa, passa a ser a base, o pressuposto do Estado político. Este o reconhece como tal nos direitos humanos. No entanto, a liberdade do homem egoísta e o reconhecimento dessa liberdade constituem, antes, o reconhecimento do movimento *desenfreado* dos elementos espirituais e materiais que constituem seu teor vital. Consequentemente o homem não foi libertado da religião. Ele ganhou a liberdade de religião. Ele não foi libertado da propriedade. Ele ganhou a liberdade de propriedade. Ele não foi libertado do egoísmo do comércio. Ele ganhou a liberdade de comércio. (MARX, 2010c, p. 52-53 – grifos do autor)

A sociedade capitalista, donde seu sujeito melhor acabado, modelo de homem e cidadão, é o burguês, educa as pessoas para terem uma liberdade limitada, mas que, como resultado da ótica religiosa que preenche todas as demais esferas da vida social, “acreditam” que são livres e que suas formações foram para a liberdade. Ora, não dá para ser livre em uma sociedade que não é livre!

Isso posto, então o que a sociedade “ensina” aos seus membros é que o comércio é uma grande “lição” onde cada um pode comercializar aquilo que pode, tem e deseja, e, assim, as pessoas podem “vislumbrar” uma “liberdade” que só basta a si próprio – o indivíduo egoísta modelo – fazer e querer fazer para alcançar a tão “esperada liberdade”.

Como nesta obra Marx está avaliando a questão dos judeus, logo a religião está no centro da discussão, ela também será vista de modo negociável, assim, dentro da sociedade capitalista a aceitação do sujeito religioso está atrelada a como se deu a formação dos crentes para “lucrarem” ou gerarem lucros. O judaísmo é facilmente aceito nesta sociedade, analisada, já que forma a partir do egoísmo, por isso, “o deus dos judeus se secularizou e se tornou o Deus do mundo. A letra do câmbio é o deus real do judeu. Seu deus não passa de uma letra de câmbio ilusória” [*sic.*] (MARX, 2010c, p. 58), e mais adiante:

O que na religião judaica se encontra de modo abstrato, o desprezo pela teoria, pela arte, pela história, pelo homem como fim em si mesmo, constitui a perspectiva *consciente e real*, a virtude do homem do dinheiro. A própria relação e gênero, a relação entre homem e mulher etc., torna-se um objeto de comércio! A mulher é negociada. (Marx, 2010c, p. 58 – grifos do autor)

Tudo é mercadoria! Tudo é comércio! Tudo é comercializado! A Humanidade não é mais um fim em si, ou seja, as pessoas não são mais pessoas, na dinâmica universal e genérica, iguais frente aos demais, elas passam a ser algo que pode ser trocado, comprado e vendido e,

nisso, acabam por valerem o quanto podem vender de suas forças de trabalho. Tudo isso se aprende e, na sociedade capitalista, inclusive, se aprende já na escola – uma das esferas do processo de Educação.

No seio da sociedade egoísta, logo, as coisas se voltam para seu íntimo e, onde se necessita de espaço para comércio, naquilo que toca à Educação, onde as pessoas são formadas na sociedade, também há a comercialização e, assim, as escolas passam a ser “vendidas” como o lugar em que a formação dos sujeitos se darão. Com isso, as pessoas passariam a não serem formadas mais por toda a relação da vida social e ficariam “aprisionadas” em uma instituição – tal qual a Igreja, o Estado, o Hospital, etc. – em que é cobrada a crença de que é ali que tal função se cumpre, e só se cumpre ali – afirmando que sua função é verdadeira e a melhor para todos.

O ato de vender constitui a práxis da alienação. Enquanto o homem estiver religiosamente tolhido, só conseguirá reificar sua essência, transformando-a em uma essência fantástica e *estranha a ele*; do mesmo modo, sob a dominação da necessidade egoísta, ele só conseguirá exercer uma atividade prática, produzir objetos na prática, colocando seus produtos, assim como sua atividade, sob a dominação de uma essência estranha a eles e emprestando-lhes a importância de um ser estranho a eles – o dinheiro. (MARX, 2010c, p. 59-60 – grifos do autor)

A venda, então, se torna um produto do processo educativo, e assim as pessoas se formam e são formadas na alienação, ou, como Marx apresenta, os sujeitos transformam suas essências em algo fantástico, que lhes é estranha. A Formação a qual os sujeitos desta sociedade “mística” sofrem influências, exige que se reconheçam naquelas questões que lhes são estranhas, alienadas e fantásticas, assim, começam a se medirem, e a tudo o que produzem, a partir de algo que “essencialmente” é estranho e fantástico, e que também se torna uma “divindade” da sociedade capitalista: o dinheiro. Ora, tudo é aprendido, até o “valor” que o dinheiro tem, bem como de tudo que a sociedade tem.

A sociedade, então, forma seus sujeitos a pensarem a suas importâncias, religiosas, políticas, econômicas, valorativas, culturais, etc. e isso a partir de tudo o que o meio oferece aos seus membros. Tal Formação Humana, logo, como apresentado por Marx, é necessário para o processo da Emancipação, seja ela política ou humana, mas, principalmente, na busca do que se chamou de Emancipação verdadeira, a Emancipação Humana, onde a Liberdade vigorará sobre toda a humanidade, uma Formação que seja revolucionária é imprescindível.

Por fim, a análise de Marx “Sobre a questão judaica” ressalta a interconexão entre as esferas política, educacional e social na formação dos sujeitos. A crítica ao pensamento de Bruno Bauer destaca a necessidade de os judeus buscarem o reconhecimento político,

sublinhando que a emancipação individual precede a capacidade de emancipar outros. A reflexão de Marx sobre a sociedade capitalista revela a artificialidade das categorias jurídicas, como a de cidadão, e aponta para a influência da estrutura política na Formação Humana.

A discussão sobre a Liberdade na sociedade capitalista destaca a limitação dessa liberdade, especialmente para a classe trabalhadora, cujas escolhas são condicionadas pela necessidade de vender sua força de trabalho. A crítica aos direitos humanos burgueses ressalta a prevalência da diferença, propriedade e opressão sobre a igualdade, liberdade e fraternidade proclamadas na Revolução Francesa.

A análise de Marx aborda a Educação como um processo de alienação, onde a formação dos sujeitos ocorre de maneira fantástica e estranha, submetida à lógica do dinheiro. A religião, a política e a economia se entrelaçam na moldagem das consciências, processo da Formação Humana, e a sociedade, ao vender a ideia de que a educação é a solução, perpetua a alienação.

Assim, para alcançar uma verdadeira Emancipação Humana, é crucial repensar as bases da formação social, questionar as estruturas políticas e econômicas que perpetuam a alienação e buscar uma educação revolucionária que promova a Liberdade e a igualdade para todos os membros da sociedade.

4.3. Crítica da filosofia do direito de Hegel, e, Crítica da filosofia do direito de Hegel – Introdução

A “Crítica da Filosofia do Direito de Hegel” e a sua “Introdução” são textos de grande importância do início da carreira de Marx, como já foi dito¹⁶, e que, ao criticarem a filosofia hegeliana apresentam condições de observar a teoria social de Marx e, portanto, como ele apreendia da realidade a Política e Educação da sociedade capitalista em desenvolvimento.

Ainda que tenha sido um dos primeiros trabalhos de Marx, já continha nele aquilo que seria distintivo do autor em suas pesquisas: o entendimento a partir da realidade concreta, e a crítica à sociedade capitalista. Naquilo que toca à Formação Humana, então, logo se destacaria o meio social como promotor de tal processo educativo, consolidando a sociedade através deste movimento, bem como a necessária transformação da consciência para a revolução social e superação da sociedade estabelecida. Assim, Alysson Mascaro mostra que

O processo que leva Marx a compreender as relações de produção como fundamento do Estado e do direito no capitalismo demonstra a impossibilidade estrutural de uma

¹⁶ 3.3 – Sobre a Política em “Crítica da Filosofia do Direito de Hegel” e “Introdução”, desta tese.

superação por meio de variações nos arranjos político e jurídicos dados. A ultrapassagem do capitalismo se faz com a superação do Estado e do direito, na medida em que são forma necessárias da sociabilidade fundada na exploração do trabalho pelo capital. (MASCARO, 2013, p. 16)

A ideia é que as mudanças superficiais nas instituições políticas e jurídicas não são suficientes para superar as desigualdades fundamentais presentes no sistema capitalista. Marx sugere que, mesmo que ocorram reformas ou variações nessas estruturas, a exploração inerente ao sistema permanecerá, já que as relações de produção subjacentes não são alteradas. Marx argumenta que as relações de produção são o cerne das estruturas sociais, incluindo o Estado e o direito. Para ele, no contexto capitalista, as relações entre as classes sociais (capitalistas e trabalhadores) moldam e determinam as instituições políticas e legais. A estrutura do Estado e do direito reflete e serve aos interesses da classe dominante, que detém os meios de produção.

Com base na perspectiva marxista apresentada na passagem, a superação do capitalismo no contexto dos processos de educação (tomando este como sendo o foco aqui) implica uma transformação profunda nas estruturas educacionais que refletem e perpetuam as relações de produção capitalistas. Isso vai além de simples ajustes nas políticas educacionais ou na legislação vigente. Marx sugere que o sistema educacional, como parte integrante da estrutura social, é moldado pelos interesses da classe dominante. Assim, para alcançar uma verdadeira superação do capitalismo pela educação, seria necessário reexaminar as bases fundamentais do sistema educacional, questionando a influência do capital nas práticas pedagógicas, nos currículos e nas relações entre educadores e educandos.

Além disso, a superação do capitalismo no âmbito da educação implicaria na criação de um novo paradigma educacional que transcenda a lógica da exploração do trabalho pelo capital. Isso poderia envolver a promoção de uma educação centrada na formação integral do indivíduo, incentivando a crítica social, a consciência coletiva e a participação cidadã. A reconstrução do sistema educacional seria acompanhada pela eliminação das barreiras que reproduzem as desigualdades sociais, garantindo o acesso igualitário ao conhecimento e a promoção de uma cultura educacional que esteja alinhada com os valores de solidariedade e cooperação, em rompendo com os fundamentos de exploração fundamentais do sistema capitalista.

Ao analisar o texto de Karl Marx, percebe-se uma crítica incisiva à concepção de Hegel, que atribui ao Estado um poder de natureza distinta, dissociado da construção social. Marx contesta a ideia de um poder absoluto e autônomo, destacando a inevitabilidade imposta e a necessidade de aceitação das imposições estatais. Hegel sustentava que o Estado emanaria uma verdade e um bem puros para todos. No entanto, Marx questiona essa perspectiva,

argumentando que tal visão representa uma justificativa para a manutenção de estruturas de poder que beneficiam uma classe específica, dissimulando as reais relações de exploração presentes na sociedade, e nisso, também, a questão a educação acaba por padecer da mesma forma, já que ela seria uma forma de formar os sujeitos a fim de “obedecerem”, sem duvidar ou criticar, o poder estatal.

Marx mostra que as pessoas são formadas a acreditarem que o Estado, por ser este ente “divinizado”, deve sempre ser colocado à frente daquilo que são interesses e necessidades das pessoas e relações reais. Assim, mostra que aquilo que Hegel chama de “necessidade externa” é exatamente colocar a “vontade” do Estado a cima de qualquer relação real, objetiva.

Por “necessidade *externa*” pode-se somente entender que “leis” e “interesses” da família e da sociedade civil devem ceder, em caso de colisão, às “leis” e “interesses” do Estado; que aquelas são subordinadas a este; que sua existência é dependente do Estado; que sua existência é dependente da existência do Estado; ou também que a vontade e as leis do Estado aparecem à sua “vontade” e às suas “leis” como uma necessidade. (MARX, 2013a, p. 34 – grifos do autor)

Marx critica essa concepção de “necessidade externa” no contexto das relações entre o Estado, a família e a sociedade civil, conforme entendido por Hegel, questionando a suposta supremacia do Estado sobre outras instituições sociais, além é claro, de reforçar o modo como os sujeitos são formados para “obedecerem” cegamente, de modo acrítico, a organização estatal. Hegel sugere que, em caso de conflito, as leis e interesses do Estado devem prevalecer sobre os da família e da sociedade civil, subordinando-as a uma ordem hierárquica, o que beneficiaria as classes dominantes e reproduziria, sem alterações, a estrutura social estabelecida.

A crítica de Marx a essa perspectiva reside na compreensão de que essa suposta “necessidade externa” é, na verdade, uma construção ideológica que serve aos interesses da classe dominante. Para Marx, o Estado não é neutro, mas sim uma expressão das relações de poder na sociedade, e na capitalista a força do egoísmo, lucro, privilégio e opressão são absorvidas por seus membros, reforçando as desigualdades sociais, retificando o distanciamento entre os burgueses e os proletariados. Ele argumenta que as instituições, incluindo o Estado, são “educadas” pelas relações de produção e servem para preservar os interesses da classe dominante, que detém os meios de produção.

Ao desvelar a suposta neutralidade do Estado, Marx evidencia que as leis e interesses que Hegel atribui ao Estado não são universalmente benéficos, mas, ao contrário, refletem a vontade da classe que controla o aparato estatal. A crítica marxista aponta para a necessidade

de compreender o Estado não como uma entidade autônoma e benevolente, mas como um instrumento que perpetua as desigualdades sociais e favorece a classe dominante. Nesse sentido, a "necessidade externa" defendida por Hegel é, na verdade, uma máscara ideológica que encobre as relações de poder subjacentes na sociedade capitalista.

Como o meio social é educativo e da relação estabelecida nele as pessoas se formam, na família se aprende sobre a “importância” do Estado, da religião, de Deus, ou seja, daquilo que é real, se deriva aquilo que é virtual, imaginário, etc.; Porém, Marx destaca que tudo isso que é construção dos sujeitos, ou características dos sujeitos, acabam por ganhar contornos de próprio sujeito concreto, que teriam sido responsáveis ou criadores dos sujeitos verdadeiros. Melhorando isso, a partir da relação entre as pessoas se formam as características de família, sociedade, Estado, religião/igreja, é a partir destes seres concretos que há a possibilidade de “inventarem” Deus, mas que no desenvolvimento histórico, estas características que foram pensadas para a vida em sociedade ocupam lugar de destaque e aquilo que outrora foi uma criatura, passa a ser criador.

Hegel coloca o Estado como um “Espírito” que dele deriva aquilo que seria necessário para a vida em sociedade, disso Marx recrimina dizendo que “o importante é que Hegel, por toda parte, faz da Ideia o sujeito e do sujeito propriamente dito, assim como da ‘disposição política’, faz o predicado. O desenvolvimento prossegue, contudo, sempre do lado do predicado” (MARX, 2013a, p. 38).

Marx critica Hegel por dar primazia à Ideia como sujeito e relegar o sujeito real e a "disposição política" ao status de predicados secundários. A análise marxista aponta para a inversão que Hegel realiza, destacando que, embora ele teoricamente reconheça a importância do sujeito e da disposição política, na prática, o desenvolvimento conceitual é sempre direcionado a partir do lado do predicado.

Ao fazer da Ideia o sujeito central, Hegel acaba por se esquecer ou subestimar a importância das condições materiais e das relações sociais concretas que moldam a realidade. Marx argumenta que essa abordagem idealista desloca a atenção das questões práticas e tangíveis para um domínio abstrato e filosófico, o que educa de modo equivocado, ou não revolucionário, os membros do grupo social. Ao focar no desenvolvimento do "lado do predicado", Marx indica que Hegel, ao invés de analisar a realidade a partir das condições materiais e das relações sociais, se concentra em elaborações teóricas e conceituais que, por vezes, podem se distanciar das dinâmicas concretas da sociedade.

Para Marx, é crucial que a Educação considere o sujeito real, a ação humana, e as estruturas sociais específicas ao examinar a dinâmica histórica e política. Ao deslocar a ênfase

para o desenvolvimento do lado do predicado, Hegel, segundo Marx, corre o risco de perder de vista as condições materiais que dão forma à vida social e política, contribuindo para uma compreensão mais abstrata e idealizada da realidade. Isso é parte do movimento de Marx em reorientar o pensamento filosófico em direção a uma análise mais concreta e materialista das relações sociais e históricas, diferentemente daquilo que a filosofia hegeliana “teimava” em seguir pregando onde se “transformou em um produto, em um predicado da Ideia, o que é seu sujeito; ele [Hegel] não desenvolve seu pensamento a partir do objeto, mas desenvolve o objeto segundo um pensamento previamente concebido na esfera abstrata da lógica” (MARX, 2013a, p.42), reforçando a proposta de uma filosofia idealista em que a materialidade do mundo “se curva” ao pensamento, imaginação, ilusão da cabeça.

Marx segue apresentando como Hegel inverte a lógica e, ao dizer sobre os “poderes do Estado” e sua finalidade, a realidade é posta em suspenso e as pessoas passam a ser formadas a “pensar” que as “invenções” idealistas, idealizadas, devam estar a cima daquilo que a realidade manifesta.

O verdadeiro interesse não é a filosofia do direito, mas a lógica. O trabalho filosófico não consiste em que o pensamento se concretize nas determinações políticas, mas em que as determinações políticas existentes se volatizem no pensamento abstrato. O momento filosófico não é a lógica da coisa, mas a coisa da lógica. A lógica não serve à demonstração do Estado, mas o Estado serve à demonstração da lógica. (MARX, 2013a, p. 44-45)

Marx, então, destaca a primazia da lógica sobre a filosofia do direito e sugere que o verdadeiro interesse não reside na concretização das ideias filosóficas nas determinações políticas, mas na capacidade de o pensamento transcender as determinações políticas existentes por meio do pensamento abstrato. Nesse contexto, Marx explora como as pessoas são educadas neste modelo social, que acaba por ser reflexo da “imaginação”, e considera, a partir dessa perspectiva, a influência dessa abordagem filosófica na formação de indivíduos.

Marx aponta que o trabalho filosófico não consiste em simplesmente aceitar as estruturas políticas como dadas, mas em desafiar e analisar criticamente essas estruturas por meio de um pensamento que espelha a realidade. Na Educação, isso poderia traduzir-se em uma abordagem que incentiva os indivíduos a não apenas aceitarem as normas e instituições políticas existentes, mas a questionarem e compreenderem as razões fundamentais a essas estruturas.

Assim, para Marx, a Educação, resultado do meio social que a desenvolveu, buscaria cultivar uma mentalidade crítica, incentivando os indivíduos a analisarem não apenas os aspectos superficiais da política e do direito, mas também a lógica subjacente que molda essas

instituições. Essa abordagem educacional estaria centrada na capacidade de pensar de forma abstrata, questionar as estruturas existentes e buscar uma compreensão mais profunda das relações sociais e políticas, com o fito de revolucionar a sociedade e alcançar a Emancipação Humana.

O exercício que tem sido feito é o de ler por dentro da própria obra o que Marx está dizendo, já que, evidentemente, em nenhum momento o autor se vale do conceito de Educação, porém, ao tratar da formação a sociedade à revelia do Estado idealizado, de Hegel, ele mostra como, em sua teoria social, as pessoas, em relação com o meio social, na inter-relação com os demais, se formam e são formadas e isso possibilita a compreensão da educação na obra marxiana. No caso, aqui, da crítica feita a filosofia do direito, de Hegel, vai se estruturando, como visto, a apreensão de que a sociedade é formada a partir da virtualidade do Estado “todo poderoso”, em que se ancora a verdade e a boa governança, no que Marx, a todo momento, apresenta que, neste movimento apenas a “vontade e necessidade” daquelas classes que “controlam” politicamente a organização estatal estarão sendo respeitadas e seguidas.

Em Hegel se tem uma conformidade no que deveria ser o cidadão como sendo aquele que reflete os desejos do estado e, por isso, segue as leis e a governabilidade proposta pelo “ente”. Marx mostra que o indivíduo deixa de ser o sujeito natural e passa a ser o “indivíduo *do Estado*, à sua *qualidade estatal*” (2013a, p. 48 – grifos do autor), e disso resulta em que na ótica marxiana segue-se uma abstração que só é possível na sociedade burguesa em que as pessoas passam a ser formadas por abstrações que se colocam sobre a concretude de suas vidas – como ocorre com a divinização do Estado, não só pelos judeus, mas como por toda a sociedade, apresentado em “Sobre a questão judaica”.

“A abstração do *Estado como tal* pertence somente aos tempos modernos porque a abstração da vida privada pertence somente aos tempos modernos. A abstração do *Estado político* é um produto moderno” (MARX, 2013a, p. 58 – grifos do autor), com isso Marx destaca que a concepção contemplativa do Estado como uma entidade independente é uma característica peculiar dos tempos modernos. Ele vincula essa abstração à modernidade, afirmando que a abstração do Estado político é um fenômeno produzido nesse contexto histórico. Além disso, ao mencionar a abstração da vida privada, Marx sugere que a separação nítida entre o público (representado pelo Estado) e o privado (sujeito burguês, entrado em sua vida e seus interesses) é também uma característica distintiva da era moderna.

Na sociedade capitalista em decorrência da elevação ao status de “divindade” de muitas instituições, como o caso do Estado e da vida privada, as pessoas passaram a ser formadas com uma subserviência à instituição gigantesca, o que os fez esquecer que, essencialmente a relação

se dá com outro ser humano igual, havendo, assim, a “invenção” de uma hierarquia que não condiz com a realidade, invertendo a ordem onde “o verdadeiro caminho a ser percorrido está invertido. O mais simples é o mais complexo e o mais complexo o mais simples. O que deveria ser ponto de partida se torna resultado místico e o que deveria ser resultado racional se torna ponto de partida místico” (MARX, 2013a, p. 65-66).

Ainda, as pessoas são educadas a partirem do místico para viverem a realidade, não à toa na atualidade muitas pessoas tomam suas decisões pautadas no que um ente “deseja” que se faça para agradá-lo ou não o irritar, também a promessa de uma vida de outra natureza após a morte, e se esquecem de que a relação social começa com a vida em contato com o meio social, de onde deveria ser o ponto de partida para qualquer outro resultado, até mesmo a consciência de que é esta relação concreta que “imaginou” e criou uma religião (divina ou política), por exemplo. Marx alerta que, no processo de formação dos sujeitos o real ponto de partida se torna uma virtualidade e, assim, os cidadãos de um Estado, que deveriam ser o ser genérico de qualquer agrupamento social, se torna um indivíduo virtual que se encaixe dentro de normas e leis propostas por um “espírito” político: a criatura, dos cidadãos, vira o criador deles.

Na "Crítica da Filosofia do Direito de Hegel", Marx concentra sua análise na compreensão hegeliana do Estado, (vide capítulo 3.3 desta tese), enfocando a forma como Hegel concebe as estruturas políticas e jurídicas. Assim, a Educação, Formação Humana, aparece como tema tangente e em correlação, o que faz que a cada momento que pode ser visto Marx tratando da categoria educacional, ela está em linha direta com a política.

Hegel, em sua filosofia política, atribui grande importância ao Estado como a encarnação da vontade ética e como o ápice da realização da liberdade. Marx, ao criticar Hegel, visa desmistificar essa visão do Estado como uma entidade autônoma e benevolente, argumentando que o Estado, na verdade, reflete e serve aos interesses da classe dominante e isso é “imposto” aos sujeitos, formando-os dentro desta lógica. Portanto, Marx se dedica a desmontar a ideia hegeliana de Estado para revelar suas fundamentações nas relações de produção e nas estruturas de poder. Assim, é importante notar que, embora a educação não seja o ponto central da "Crítica da Filosofia do Direito de Hegel", Marx aborda a influência da Educação na reprodução das relações sociais.

Isto posto, mais adiante, Marx apresenta a noção de que o Estado protege a propriedade privada, nos escritos hegelianos, e que nisso o homem aprende o que é valor e como viver nesta sociedade.

Diante da *rude estupidez* da propriedade privada independente, a incerteza da indústria é elegíaca, a busca do ganho é patética (dramática), a mutabilidade da posse é um fato sério (trágico), a dependência do patrimônio do Estado é moral. Em suma, em todas essas qualidades pulsa, através da propriedade privada, o *coração humano*; é a dependência do homem em relação ao homem. (MARX, 2013a, p. 124 – grifos do autor)

O Ser Social aprende sobre as diversas facetas da propriedade privada e suas implicações na experiência humana. A caracterização da propriedade privada como "rude estupidez" destaca a natureza muitas vezes arbitrária e injusta desse sistema, evidenciando sua falta de consideração pelas necessidades e bem-estar coletivos, focando no privilégio, "mérito" e lucro da vida egoisticamente privada.

Marx, ao descrever a busca do ganho como "patética" revela uma dimensão dramática e, possivelmente, irônica nessa busca incessante por lucro, já que a recompensa quase nunca é alcançada por aqueles que estão na base social. A pateticidade aqui não é apenas uma característica individual, mas uma crítica à obsessão pela acumulação de riqueza em detrimento de valores mais elevados e humanos, que possibilitariam a Formação capaz de alcançar a Emancipação.

Marx insinua que uma relação mais equitativa e justa pode ser estabelecida quando a propriedade está sob a gestão ou controle coletivo. Para tanto seria, na ótica e proposição dele, que a Formação Humana fosse desde a raiz revolucionária. A ênfase na dependência do homem em relação ao homem ressalta a interconexão fundamental entre os indivíduos na sociedade, indicando que a propriedade privada muitas vezes obscurece e distorce essa interdependência, resultando em desigualdades profundas, o estranhamento e alienação social.

Passando para "Crítica da Filosofia do Direito de Hegel – Introdução", Marx apresenta de modo mais diretivo o que ele desenvolve como sendo seu pensamento, decorrente da realidade vivida, a partir da ruptura com a filosofia hegeliana.

Em "Crítica da Filosofia do Direito de Hegel – Introdução", Marx aponta um movimento da *práxis*, logo da Educação, quando indica que a religião é formada pelos homens, e acaba por "formar" tais sujeitos, contando que por este motivo os indivíduos seriam instruídos a partir de questões transcendentais. Um primeiro passo seria a crítica da religião, a fim de possibilitar um olhar para os homens a partir deles mesmos e da forma como vivem.

Este é o fundamento da crítica irreligiosa: o homem *faz a religião*, a religião não faz o homem. E 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. Mas o *homem* não é um ser abstrato, acorrido fora do mundo. O homem é o *mundo do homem*, o Estado, a sociedade. Esse Estado e essa sociedade produzem a religião, uma *consciência invertida do mundo*, porque eles são um *mundo invertido*. [...]. 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, 2013a, p.151 – grifos do autor)

Como, então, o homem não está fora deste mundo, sua formação e o modo como ele reflete sobre si e sua relação com o mundo é a partir da própria materialidade do mundo e a religião, como “realização fantástica da essência humana”, passou a formar os sujeitos para que vivam de acordo com a “verdade” de sua essência, assim, por exemplo, dizendo aos indivíduos como viver de modo “certo” e o modo “errado”, sem levar em conta que não há uma essência verdadeira, já que o que é possível é viver de acordo com a materialidade do mundo em que os sujeitos se deparam e, a partir disso, construção de cultura, leis, educação, política e etc.

Marx ressalta a relação dialética entre religião, homem e sociedade, destacando como a religião é moldada pela estrutura social e como, por sua vez, influencia a formação e a consciência do homem sobre si mesmo e o mundo ao seu redor. Marx argumenta que a religião não é algo inato ao ser humano, mas sim uma construção social que reflete as contradições e alienações presentes na organização da sociedade. A religião funciona como uma forma de consciência invertida, na qual a essência humana é projetada de maneira distorcida, servindo aos interesses dominantes e perpetuando a alienação.

Nesse contexto, a *práxis*, ou a prática transformadora, emerge como uma resposta à alienação religiosa e social. A luta contra a religião não é apenas uma questão de crítica teórica, mas também uma luta prática contra as estruturas sociais que a produzem e formam os sujeitos sociais. A transformação da realidade material e das relações sociais é fundamental para a Emancipação Humana, pois é somente através da superação das condições alienantes que o homem pode alcançar sua verdadeira autoconsciência e se realizar plenamente. Assim, a *práxis*, impulsionada pela crítica à religião, busca não apenas compreender o mundo de maneira diferente, mas também transformá-lo em um sentido emancipatório, onde as pessoas precisam ser formadas dentro desta lógica de Liberdade.

Como, de acordo com Marx, os sujeitos foram formados para pensar dentro de uma sociedade “religiosa”, em que o “espírito” que paira sobre a vida das pessoas acaba por governar e “decidir” sobre como cada um vive, o modo de fugir disso é revolucionar a vida da sociedade e, neste processo formar sujeitos que pensem de modo diferente para constituírem uma nova estrutura social.

A crítica que se ocupa desse conteúdo é a crítica num *combate corpo a corpo*, e nele não importa se o adversário é nobre, bem nascido, se é um adversário interessante – o que importa é *atingi-lo*. Trata-se de não conceder aos alemães um instante sequer de

autoilusão e de resignação. É preciso tornar a pressão efetiva ainda maior, acrescentando a ela a consciência da pressão, e tornar a ignomínia ainda mais ignominiosa, tornando-a pública. É preciso retratar cada esfera da sociedade alemã como *partie honteuse* da sociedade alemã, forçar essas relações petrificadas a dançar, entoando a elas sua própria melodia! É preciso ensinar o povo a se aterrorizar diante de si mesmo, a fim de nele incutir coragem. Assim satisfaz-se uma necessidade do povo alemão, e as necessidades dos povos são propriamente as causas finais da sua satisfação. (MARX, 2013a, p. 154 – grifos do autor)

Marx destaca a necessidade de uma crítica que seja incisiva e implacável na busca por expor as contradições e injustiças na sociedade, a fim de conseguir revolucionar e alcançar a Emancipação. Ele destaca que essa crítica não deve se deter diante de qualquer adversário, independentemente de sua posição social ou *status*, mas sim concentrar-se em atingir as estruturas de poder e as ideologias que perpetuam a opressão. O objetivo é desafiar as autoilusões e a resignação que podem existir na sociedade e promover uma consciência crítica que inspire e forma sujeitos de ação.

Marx argumenta que é necessário aumentar a pressão sobre as instituições e relações sociais injustas, tornando públicas as injustiças e humilhações que ocorrem na sociedade. Ele sugere que cada aspecto da sociedade deve ser retratado como uma parte vergonhosa do todo, pela forma com que trata os sujeitos que são membros dela, forçando as estruturas a reconhecerem seus atos opressores e a se transformarem. Essa abordagem busca dismantelar as ilusões e as falsas hierarquias, formando uma consciência coletiva que incentive a mudança.

Por fim, Marx destaca a importância de despertar um senso de terror e coragem dentro do próprio povo, confrontando-o com sua própria condição e incentivando-o a buscar uma transformação “pela raiz”. Ele argumenta que as necessidades e aspirações dos povos são os verdadeiros impulsionadores da mudança social, e é através da conscientização e da ação coletiva que tais necessidades podem ser atendidas e as injustiças podem ser superadas, o que mostra que a Educação é imprescindível no processo.

Algumas linhas mais adiante, Marx expressa que é uma exigência pôr fim à religião, donde se emana uma ilusão de felicidade, para que se possa chegar a uma felicidade real. Uma formação que leve em conta uma finalidade que não se coloca na vida dos indivíduos, acaba por ser fantástica e ilusória, deslocando para uma outra dimensão – para o “plano espiritual” – aquilo que os sujeitos não puderam viver aqui. Não puderam, pois não lhes foi possibilitado, ou até mesmo, lhes foi tomado a possibilidade.

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. 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. A prova evidente do radicalismo da teoria alemã, portanto, de sua energia prática, é o fato de ela partir da superação *positiva* da religião. A crítica da religião 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, 2013a, p. 157-158 – grifos do autor)

Com a “crítica da arma”, a religião acaba por ser suprimida da realidade e cotidiano humano, assim, impedindo que a Formação Humana passe por elementos mágicos, místicos, etc. e, com isso, acabe com aquilo que diminua e rebaixe o homem, portanto, tal formação acabaria viabilizando a Emancipação.

Ainda, Marx enfatiza a importância de uma Formação que encontre uma combinação entre teoria e prática na luta pela transformação social. Ele argumenta que enquanto a crítica teórica é crucial para analisar e compreender as estruturas de poder, ela não pode substituir a ação prática necessária para derrubar essas estruturas. Assim, Marx ressalta que a teoria, quando se torna radical e capaz de alcançar as massas, também se transforma em uma força material. Isso ocorre quando a teoria consegue demonstrar sua relevância direta para a vida das pessoas, especialmente através de críticas específicas e confrontos diretos com as injustiças existentes.

Ao argumentar que a raiz da questão está no próprio homem, Marx destaca a importância de uma abordagem radical que vá além das superfícies e atinja as estruturas fundamentais da sociedade. Ele sugere que a teoria alemã, ao partir da superação positiva da religião, demonstra sua energia prática ao identificar o homem como o ser supremo para o homem. Essa compreensão implica a necessidade de subverter todas as relações que perpetuam a humilhação, escravidão e marginalização do ser humano. De tal modo, a crítica radical da religião é apenas o primeiro passo em direção à transformação das estruturas sociais que oprimem e alienam os indivíduos.

Portanto, Marx destaca a interconexão entre teoria e prática na luta pela Emancipação Humana. Ele argumenta que uma teoria verdadeiramente radical é aquela que não apenas analisa criticamente as condições existentes, mas também incita a ação direta para mudá-las. Ao identificar o homem como o ser supremo para o homem e defender a subversão de todas as relações de opressão, Marx aponta para a necessidade de uma transformação radical que vá à raiz dos problemas sociais e promova a verdadeira libertação dos indivíduos.

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, 2013a, p. 158 – grifos do autor)

Marx, novamente, destaca a indispensável relação entre teoria e prática no contexto das revoluções. Ele ressalta que as transformações sociais não são meramente fruto de ideias ou conceitos, mas fundamentam-se em uma base material, nas necessidades concretas do povo. Soma-se a ênfase que a teoria só adquire efetividade quando se alinha às demandas reais das pessoas e pode ser colocada em prática, o que implica que as exigências teóricas devam ser coerentes com as condições reais da sociedade.

O autor destaca a importância de uma conexão íntima entre teoria e prática sugerindo que, assim como há uma desconexão entre a sociedade civil e o Estado, também pode haver uma distância entre as necessidades teóricas e práticas. No entanto, Marx argumenta que para que a teoria se converta em ação prática, não é suficiente apenas que o pensamento busque se realizar; é necessário que a própria realidade seja compelida a seguir o caminho do pensamento. Isso significa que as condições materiais da sociedade devem se transformar de modo que as demandas teóricas se tornem necessidades práticas.

A Educação não pode ser observada, com isso, pela ótica da teoria, em que as pessoas, nas escolas, sejam formadas a pensar sobre as questões da vida, é necessário se ter em mente que o meio social é educativo e que, portanto, a prática também precisa estar incluída: teoria e prática. Porém, também não pode ser admitido apenas que é no fazer prático que os sujeitos aprenderam a partir da materialidade, é necessário que tal atividade seja refletida na teoria e, com isso, possa se colocar à discussão, otimizando e retornando ao mundo material, novamente: prática e teoria.

Esta discussão, analisada a partir da “Crítica da Filosofia de Direito de Hegel: Introdução”, mostra que o meio é educativo e que na mediação que há com ele o Ser Social é educado, logo, se o meio é permeado pela ótica religiosa, o Ser Social também assim o será, e, como ainda hoje a metafísica religiosa se estabelece de modo forte, o ser humano segue sendo “um ser humilhado, escravizado, abandonado, desprezível”.

A “Crítica da Filosofia do Direito de Hegel” e a “Introdução” de Karl Marx oferecem uma análise profunda das instituições sociais e jurídicas de sua época, destacando a influência das relações de produção na estruturação do Estado e do direito. Ao articular essa crítica com a Educação e a Formação Humana, é possível explorar como as ideias dele podem influenciar a compreensão e transformação do sistema educacional.

Enfim, Marx argumenta que as ideias e valores presentes em uma sociedade refletem as relações de produção dominantes. Portanto, ao aplicar essa perspectiva à Educação, podemos

questionar como o sistema educacional reflete e perpetua as hierarquias sociais e as relações de poder inerentes ao capitalismo. A Formação Humana, nesse contexto, seria moldada não apenas pelo processo educacional em si, mas também pelas estruturas sociais mais amplas que influenciam o conteúdo curricular, as práticas pedagógicas e o acesso à educação, como também tudo aquilo que permeia a relação social dos sujeitos e que, como visto, participam também desta Educação, ampliada, como igreja, política, direito, mercado, praça, trabalho, emprego, etc.

A articulação entre a crítica de Marx à filosofia do direito de Hegel e a Educação também explora como uma transformação radical na sociedade, incluindo a superação do capitalismo, impactaria a concepção e o propósito desta categoria. Isso envolveria a criação de um sistema educacional que não apenas questionasse as injustiças sociais, mas também promovesse uma consciência crítica, incentivando os indivíduos a compreenderem e desafiarem as estruturas de poder. Além disso, a Formação Humana estaria voltada para o desenvolvimento de habilidades e valores que transcendessem a lógica de exploração do trabalho, visando uma sociedade Emancipada.

Dessa forma, ao articular a crítica de Marx à filosofia do direito de Hegel com a Educação e a Formação Humana, compreende-se como as estruturas sociais moldam a experiência educacional e como uma transformação nas bases sociais impactam positivamente, radicalmente, a formação das pessoas.

4.4. Glosas críticas marginais ao artigo “O Rei da Prússia e a reforma social”: de um prussiano

Em “Glosas Críticas Marginais ao Artigo ‘O Rei da Prússia e a Reforma Social’: De um Prussiano”, Karl Marx traz reflexões críticas acerca da organização social e política que a Alemanha, mais especificamente a região da Prússia, estava vivenciando, sobretudo a partir da reforma social proposta, o que, de algum modo, contribui para que o desenvolvimento desta tese se debruce sobre os apontamentos feitos pelo autor.

As categorias Educação e Política acabam por se relacionar diretamente nesta obra já que, pela via da discussão dos acontecimentos políticos, a crítica marxiana também discute e dialoga com a Formação Humana e sobre os impactos que acarretam na Emancipação. Por exemplo, numa avaliação que se fez sobre um dos modos como a política na Inglaterra tentou “acabar” com a pobreza se destaca que:

O Parlamento inglês agrega a ideia de que o pauperismo é a miséria da qual os próprios trabalhadores são culpados e ao qual portanto não se deve prevenir como uma desgraça, mas antes reprimir e punir como um delito.

Surgiu, assim, o regime das *workhouses*, isto é, das casas dos pobres, cuja organização interna desencoraja os miseráveis de buscar nelas a fuga contra a morte pela fome. Nas *workhouses*, a assistência é engenhosamente entrelaçada com a vingança da burguesia contra o pobre que apela à sua caridade.

Como se vê, a Inglaterra tentou acabar com o pauperismo primeiramente através da assistência e das medidas administrativas. Em seguida, ela descobriu, no progressivo aumento do pauperismo, não a necessária consequência da indústria moderna, mas antes o resultado do imposto inglês para os pobres. Ela entendeu a miséria universal unicamente como uma particularidade da legislação inglesa. Aquilo que, no começo, fazia-se derivar de uma falta de assistência, agora se faz derivar de um excesso de assistência. Finalmente, a miséria é considerada como culpa dos pobres e, desse modo, neles punida. (MARX, 2010a, p. 53-54)

O parlamento inglês, então, tenta imputar sobre os próprios pobres o dolo por sua pobreza, como se eles fossem os responsáveis por viverem em tal condição. Para além disso, de serem culpados de sua própria condição de existência, ainda se trata como delito tal condição, promovendo uma punição que, para o sujeito que se constitui na pobreza só agrava sua condição de marginalizado e excluído, o formando e perpetuando tal formação, como sendo sempre aquele que está em falta e déficit com a sociedade.

As pessoas são educadas no processo de socialização, também, e neste modo de se tratar o pauperismo, tais sujeitos se moldam e são moldados a acreditarem que a condição de pobreza é o seu modo de existir – estruturalmente solidificado e não podendo ser modificado – assim, permanecendo presos a este modo de viver. As “casas dos pobres” (*workhouses*), criadas, acabaram por perpetuar este sentimento, o que contribuía ainda mais para formação de uma camada da sociedade que não se via fora da condição de pobreza, introjetando a si mesmo e em suas relações seu “modo de ser”.

A Política inglesa, e não só ela, por ser uma estrutura do sistema vigente, no caso o capitalismo, cria mecanismos legislativos que, por um lado, não contribuem para que os indivíduos busquem alternativas para suas vidas deixarem de ser pobres e, por outro lado, acabam por punir tal pobreza.

Ainda, no que segue a citação, Marx coloca que num primeiro momento se acreditava que o pauperismo fosse resultado de uma falta de política de assistência, porém, com o passar do tempo, a pobreza da população acaba sendo tratada como um excesso de tais assistências, e, assim, a culpabilidade de serem pobres recai sobre os próprios miseráveis, novamente, sendo promovida punições a eles.

Retornando a linha de raciocínio: se política e educação se relacionam na vida dos sujeitos e, neste caso, são responsáveis por formarem os sujeitos, logo, os impactos que a política inglesa (reforça-se, não só) tiveram no “combate” à pobreza acabaram por ter reflexos no processo de formação, assim também, na educação. Quando Marx apresenta esta atitude do Parlamento, de punir os pobres, acaba também por construir um processo de relação social em que uma camada da população se forma como “marginal”, “criminosa”, passível de ser punida pela lei.

Como o Ser Social é educado e formado na relação com o meio, como já destacado anteriormente, neste movimento das classes mais baixas economicamente também será educado e, com isso, será reforçado a todo instante a sua condição frente o restante da sociedade.

A Emancipação, frente a essa discussão, acaba por ser impossibilitada já que não há nenhuma perspectiva de formação que os sujeitos se enxerguem de outra forma, sem que sejam mediados pelo Estado, ou, ainda, sem que sua humanidade não seja “avaliada” pelos outros sujeitos que se relacionam, pois, sua humanidade foi restringida a uma condição de “ser” pobre e só se é pobre frente a um rico, a alguém de classe média, etc.

Em outro momento das “glosas” Marx diz que:

Por que Napoleão não ordenou a imediata supressão da mendicância? O mesmo valor tem a pergunta do “prussiano”: Por que o rei da Prússia não determina a imediata educação de todas as crianças abandonadas? Sabe o “prussiano” o que o rei da Prússia deveria determinar? Nada menos que a eliminação do proletariado. Para educar as crianças, é preciso alimentá-las e libertá-las da necessidade de trabalhar para viver. Alimentar e educar as crianças abandonadas, isto é, alimentar e educar todo o proletariado que está crescendo, significaria eliminar o proletariado e o pauperismo. (MARX, 2010a, p. 57)

Novamente a relação de política e educação é evidenciada, sobretudo porque politicamente, para o “prussiano”, o rei deveria ordenar o fim da fome e do trabalho para as crianças, e não só, também que se chegasse ao fim do pauperismo e do operariado. Marx destaca que o estado não conseguirá encontrar nele mesmo e na sociedade a causa dos males sociais, assim, a sociedade vai sendo formada e perpetuando os males que a aflige.

Marx apresenta, também, a dimensão que:

Deve-se admitir que o proletariado alemão é o teórico do proletariado europeu, assim como o proletariado inglês é o seu economista e o proletariado francês, o seu político. [...] Somente no socialismo pode um povo filosófico encontrar sua práxis correspondente e, portanto, somente no proletariado o elemento ativo da sua libertação. (MARX, 2010a, p. 69-70)

Com isso ele evidencia que o processo educativo, de formação dos indivíduos, passa pela dinâmica da prática também, e que há uma relação dialética neste movimento, pois, a prática necessita teoricamente do que se sustentar e se efetivar. Tal teoria, no entanto, não é algo resultante das ideias ou da imaginação, mas reflexo da vida prática e cotidiana dos trabalhadores.

A libertação, Emancipação, então, seria resultado da *práxis*, ou seja da relação entre teoria e prática do proletariado que, ao conhecer aquilo que se faz, se forma na prática e refletir sobre ela, passa a ter condições de, novamente se formar e atuar sobre a realidade, almejando e efetivando a revolução política e social.

Neste parágrafo citado, Marx atenta ao fato, inclusive, que somente no socialismo é possível este passo do “povo filosófico” poder encontrar seu verdadeiro reflexo, já que no capitalismo o proletariado é “alienado”, se afastando da sua condição de liberdade e, assim, teoria e prática não são coincidentes nesta organização social-política-econômica. O que não quer dizer que os sujeitos deixem de ser educados neste sistema, o meio sempre é educativo, portanto, o que se destaca é que a educação estabelecida no capitalismo não forma o proletariado, ou tende a impossibilitar e inviabilizar tal formação, para serem sujeitos de transformação, simplesmente reproduzindo e replicando o modo que já vivem.

Na última frase da citação, há de se prestar bastante atenção, pois apresenta a íntima relação da categoria Trabalho com as inter-relações de Educação e Política que esta tese tem tentado elucidar. Observa-se: “somente no proletariado” há o destaque para os sujeitos que formam a classe trabalhadora, “o elemento ativo” remetendo aos sujeitos que foram educados, passaram pelo processo de Formação e se tornam sujeitos conscientes e promotores de suas próprias vidas e da relação que estabelecem com os demais sujeitos e com o mundo, “da sua libertação” diz da condição política, e social, que os indivíduos se encontram e a que buscam. Assim, de modo resumido, Marx mostra como, a partir da realidade, os sujeitos no processo de trabalho se formam e, com isso, constituem a realidade e a socialização onde vivem.

Nas “Glosas Críticas Marginais ao artigo ‘O rei da Prússia e a Reforma Social’: De um prussiano”, em uma passagem Karl Marx consegue mostrar como as categoriais se envolvem e apresenta que a Educação é entendida de modo *latu*:

Já demonstramos ao “prussiano” quanto o intelecto político é incapaz de descobrir a fonte da miséria social. Apenas mais uma palavra sobre sua concepção. Quanto mais evoluído e geral é o intelecto político de um povo tanto mais o proletariado – pelo menos no início do movimento – gasta suas forças em insensatas e inúteis revoltas sufocadas em sangue. Uma vez que ele pensa na forma da política, vê o fundamento

de todos os males na vontade e todos os meios para remediá-los na violência e na derrocada de uma determinada forma de Estado. (MARX, 2010a, p. 73-74)

Ora, a relação não é simples e direta entre a política e a miséria, ou entre o entendimento que o proletariado faz da política e a resolubilidade da miséria. Os complexos sociais se emaranham de tal forma que Trabalho, Política, Educação, Formação Humana, Economia, etc. só podem ser descritos no todo e, assim, sua solução – ou a reforma social pensada – tem de abarcar todo o sistema.

O “intelecto político” é o reflexo da educação política que a sociedade possibilitou e formou o sujeito, sendo assim, seria impossível a ele conseguir vislumbrar a “fonte da miséria”; ora, ainda hoje testemunhamos um sem número de pessoas dizerem, (e na sociedade midiática isso se tornou mais evidenciado nas redes sociais), que as pessoas que são pobres o são porque querem, são miseráveis por sua culpa e vontade. A sociedade educa seu sujeito! A política não enxerga fora dos seus limites e, por isso, busca nas formas de Estado o modo de solucionar os problemas, mas sem antes ver que os sujeitos continuam sendo formados para reproduzirem aquilo que é vivenciado na relação social.

“Ele pensa na forma da política” não é algo natural, também, é algo aprendido, ensinado, passado e repassado, assim, Marx mostra que os sujeitos da sociedade só se tornam políticos, de acordo com a formação que acabam por receber na vida social que vivem. A Educação, do modo abrangente como tem sido visto e apresentado aqui, é vivenciada em cada parte da vida da sociedade, ou seja, ela se insere como parte do meio que os sujeitos estão, logo, é educativo. Sendo assim, também, a política é aprendida, o “intelecto político” se dá pela educação.

Nos últimos parágrafos das “Glosas” Marx se dedica a falar sobre a questão da revolução e, portanto, a mostrar a necessidade de uma modificação no modo como a sociedade se reorganiza, logo como a Política e a Educação, diferentemente da sociedade vigente, se estabeleceriam e estruturariam a nova sociedade: “A revolução em geral – a derrocada do poder existente e a dissolução das velhas relações – é um ato político. Por isso, o socialismo não pode efetivar-se sem revolução” (MARX, 2010a, p. 78). Há, necessariamente, que se formar novos sujeitos para a nova sociedade, pois como diz o ditado: “para quem só tem martelo, todo problema é prego”, enquanto a sociedade seguir como está, o problema será sempre de quem é “pobre”, e, a mentalidade, ou seja, a formação que os sujeitos passam para serem membros de tal grupo social, seguirá sendo a que rege a sociedade capitalista. Há de se formar novas relações, novos sujeitos e nova sociedade a partir da revolução e isso será com outra Formação Humana.

Assim, as "Glosas Críticas Marginais ao Artigo 'O Rei da Prússia e a Reforma Social': De um Prussiano", de Karl Marx, apresenta uma profunda análise das interações entre Política, Educação e Formação Humana na sociedade, especialmente na Alemanha do século XIX. O texto destaca a maneira como as políticas sociais não apenas falharam em aliviar a pobreza, mas também perpetuaram a marginalização e a exclusão dos pobres, reforçando uma visão estigmatizada sobre eles, reforçando modelos de formação que excluem e oprimem.

Marx ressalta a conexão intrínseca entre a Política e a Educação, argumentando que a formação dos sujeitos é moldada pelas políticas adotadas, especialmente no contexto do capitalismo. A maneira como a Política lida com a pobreza influencia diretamente a forma como os indivíduos se veem e são vistos pela sociedade. A culpabilização dos pobres e a punição por sua condição contribuem para uma formação social que perpetua a desigualdade.

A discussão sobre a relação entre Política, Educação e Formação Humana leva a uma reflexão sobre a impossibilidade de emancipação em um contexto no qual a sociedade educa os sujeitos a aceitarem sua condição de marginalizados. A proposta de Marx, de uma revolução social, aponta para a necessidade de transformar não apenas as estruturas políticas e econômicas, mas também os padrões de formação humana que mantêm a desigualdade.

Em suma, as "Glosas Críticas" de Marx oferecem uma análise profunda, assentada na realidade e materialidade do mundo, sobre como a Política e a Educação estão entrelaçadas na formação social, destacando a importância de repensar e transformar esses elementos para alcançar uma verdadeira Emancipação e superar as injustiças e opressões presentes na sociedade.

4.5. Crítica do Programa de Gotha

Na "Crítica do Programa de Gotha", Marx tece comentários críticos ao programa que seria proposto na unificação de partidos socialistas, na Alemanha, e discute ponto a ponto o que Lassale e seus seguidores estavam propondo que, ao ver de Karl Marx, estaria em desacordo com o que deveria visar a busca pela Emancipação Humana, regredindo em alguns pontos já conquistados pela classe trabalhadora, e reproduzindo a lógica burguesa em tantos outros.

Como já dito anteriormente, nesta obra Marx segue apresentando que os sujeitos se formam a partir do mundo que os cercam e, assim, introjetam o mundo à sua volta, ou seja, a dimensão ceterior, para além de ser o que está fora da cabeça, ela também determina a vida. Tal

Formação, a partir dessa condição, se dá a todo e qualquer momento, a partir das relações que as pessoas têm com o mundo e nas suas relações sociais.

O Ser Social é formado por sua relação com as suas dimensões inorgânica, orgânica, e, obviamente, social, portanto, no Programa de Gotha, Marx acaba por observar que faltou aos seus proponentes a observação disso, fazendo com que, em muitos casos se partisse da cabeça, do pensado e imaginado, bem como a lógica burguesa predominante, se esquecendo que a realidade, a vida, é que determina o modo de ser e existir, já que, “cada passo do movimento real é mais importante do que uma dúzia de programas” (MARX, 2012, p. 20).

A primeira crítica que Marx faz remete ao que os lassalianos diziam sobre a questão acerca “trabalho útil” estar atrelado a existir somente em sociedade, e o autor já destaca a condição de que o trabalho ensina, forma os sujeitos, pois, “E o que é trabalho ‘útil’? Só pode ser o trabalho que gera o efeito útil visado. Um selvagem – e o homem é um selvagem, depois de ter deixado de ser macaco – que abate um animal com uma pedra, colhe frutas etc. realiza trabalho ‘útil’ ” (MARX, 2012, p. 24).

O que se destaca, então, é que o pensamento de Lassalle que pairava é de que somente na vida em sociedade o trabalho poderia ser útil, mas Marx apresenta a utilidade do trabalho mesmo em momentos pré-sociais. Os sujeitos são formados pela necessidade e utilidade do trabalho, porque, ao necessitarem de alimentação, abrigo, defesa, “aprendem” como conseguir. A utilidade daquilo que fazem está diretamente relacionada à sobrevivência e, ainda, à formação posterior de sociedades, tanto que, de início, se agregam pelo modo como “utilizam” o mundo ao seu redor, como tribos dos rios, das montanhas, da caça e da colheita.

O selvagem, ao “descobrir” como caçar determinada presa, acerta e erra também ao tentar com outra diferente, por exemplo: ao se caçar um coelho se vale de alguns artifícios – pedras, buracos, galhos – e, ao funcionar, ele passa a utilizar em demandas futuras; ao mesmo tempo, tenta tal “técnica” para caçar um javali, mas não tem sucesso, devido ao porte desta nova presa, disso resulta sua formação enquanto caçador, além de , no passo seguinte, poder “ensinar” aos demais e a novos membros de sua família, clã, grupo – e posteriormente sociedade – como caçar e a diferença em animais distintos.

Seguindo, o trabalho útil é posto como possível na sociedade e, seu fruto, pertencente aos seus membros, de acordo com o pensamento proposto para o programa, porém, Marx acrescenta que isso só faria sentido enquanto trabalho social, em que as pessoas aprendem o valor, assim, riqueza e cultura.

A primeira e segunda partes do parágrafo só têm algum nexo compreensível com a seguinte redação: “O trabalho só se torna fonte da riqueza e da cultura como trabalho social” ou, o que dá no mesmo, “na e por meio da sociedade”.

Essa sentença é incontestavelmente correta, pois se o trabalho isolado (pressupostas suas condições materiais) também pode criar valores de uso, ele não pode criar riqueza nem cultura.

Mas é igualmente incontestável esta outra sentença: “Na medida em que o trabalho se desenvolve socialmente e se torna, desse modo, fonte de riqueza e cultura, desenvolvem-se a pobreza e o abandono do lado do trabalhador, a riqueza e a cultura do lado do não trabalhador”. (MARX, 2012, p. 25)

A partir do trabalho social as pessoas são formadas, na sociedade capitalista, a distinguirem sobre a falta e o excesso, sobre pobreza e riqueza, sobre sua condição social, e a qual classe se pertence. As pessoas são formadas, educadas a pensarem como esta distinção de classe permeia a vida da sociedade e, em decorrência disso, quem elas são e como devem viver, acreditar, reproduzir.

Os lassalianos se esqueceram de propor no Programa que, o trabalho na sociedade capitalista, é distintivo dos seus sujeitos, pois implica na apropriação privada de tudo que dela resulta, seja da riqueza gerada pelo que foi produzido, seja pelo conhecimento promovido por tal processo, também. Atrelar trabalho e sociedade não é, de modo direto, dizer que o primeiro cria a consciência emancipadora na segunda, sobretudo porque, o uso feito do trabalho, na realidade, reproduz o modo de refletir do grupo social. Marx tece a crítica para que se atente ao fato de que é necessário a formação de uma classe, de uma força revolucionária, estabelecer e demonstrar – quais as condições materiais – como romper com a espécie de opressão que os trabalhadores estão subjugados, objetivando a Liberdade.

Já fica evidenciado que a Formação dos sujeitos caminha como a sociedade em que eles estão inseridos, porém, dialeticamente, a mudança da sociedade depende da mudança destes mesmos indivíduos que modificam a si e o meio que vivem. Marx evidencia que, o movimento revolucionário, nos estágios iniciais, leva em si as características do momento vivente, pois, não é a partir de um corte milagroso que se efetivará as mudanças. Ao sair da sociedade capitalista, tudo o que a compõe não será imediatamente apagado da reflexão das pessoas e do modo como vivem.

Nosso objeto aqui é uma sociedade comunista, não como ela se *desenvolveu* a partir de suas próprias bases, mas, ao contrário, como ela acaba de *sair* da sociedade capitalista, portanto trazendo de nascença as marcas econômicas, morais e espirituais herdadas da velha sociedade de cujo ventre ela saiu. (MARX, 2012, p. 29 – grifos do autor)

Assim, a educação também irá sendo transformada, modificando como as pessoas vivem, ganhando contornos da *neo* sociedade. A Formação Humana irá transformar tanto o material humano que a compõem, bem como a sua própria estrutura social, aí sim, depois desse caminho, não deixando nada da estrutura social antiga de pé. Veja bem: a velha sociedade não pode ter resquícios na nova, pois, do contrário, as mesmas mazelas e misérias seguirão existindo; entretanto, a substituição de uma na outra dependerá do movimento de saída e ruptura efetivado, já que uma nova sociedade, e uma nova forma de ser humano, só pode resultar daquilo que materialmente, efetivamente, objetivamente, existe, não podendo ser resultado daquilo que se pensa, reflete, racionaliza ou deseja que seja.

Um sem número de programas – daquilo que se deseja – não substituem a realidade, portanto, os sujeitos formados também não são, nem podem ser, frutos da cabeça e sim são educados e formados no modo como a sociedade, na prática, assim, possibilita materialmente.

Marx acusa que Lassalle, mesmo depois da Internacional, concebe os trabalhadores a partir da ótica da economia nacional, ou seja, a partir daquilo que é a consciência própria da classe burguesa. Com isso, o trabalhador passa a ser considerado de acordo com a legislação que o Estado impõe – com toda sua aura de devoção e crença no poder transcendente e incorruptível – sobre seus “cidadãos”.

O Programa de Gotha, de modo pueril, recai no idealismo burguês e, seus proponentes, começam a dar um poder ao Estado que já se deveria estar sendo suprimido, caso o sujeito revolucionário estivesse sendo daí forjado. A Formação e Educação das pessoas da sociedade não pode ficar à mercê dos interesses e da legislação estatal, haja vista que, se assim o for, a sociedade burguesa nunca será criticada e substituída por outra, perpetuando a opressão, miséria, escravidão, etc., de uma classe em detrimento da riqueza e benefícios de outra.

A organização socialista do trabalho total, em vez de surgir do processo revolucionário de transformação da sociedade, surge da “subvenção estatal”, subvenção que o estado concede às cooperativas de produção “criadas” por *ele*, e não pelos trabalhadores. É algo digno da presunção de Lassalle imaginar que, por meio de subvenção estatal, seja possível construir uma nova sociedade da mesma forma que se constrói uma nova ferrovia! (MARX, 2012, p. 40 – grifos do autor)

Uma nova sociedade não se constrói como se fosse uma obra, se constrói a partir das condições materiais da revolução, projetada na mente e, posteriormente, refletida em atitudes. Este movimento não advém de um subsídio, de uma ajuda do Estado, ele é resultado da revolta dos trabalhadores que buscam melhores condições de vida e, assim, uma melhor condição para

toda a sociedade. O material humano se forma da revolta com as condições opressoras de existência daquela sociedade em que existem e convivem.

Mais ao final do texto da “Crítica do Programa de Gotha”, o autor, em um raro caso, se vale do termo “escola” e se dirige diretamente a refletir o seu papel na sociedade, pois mesmo que ele lance pouco mão do termo, em vários outros pontos de sua vasta obra esse processo escolar, educacional e de formação é apresentado e observado no processo de formação em geral dos indivíduos, seja em face do trabalho, formação dos trabalhadores, seja em face da política, na formação dos sujeitos revolucionários e cidadãos plenos na vida em sociedade.

Lassale, na proposta para a unificação, propõe “Educação popular universal e igual sob incumbência do estado. Escolarização universal obrigatória. Instrução gratuita” (MARX, 2012, p. 45), no que Marx critica ao pontuar sobre o que se pretendia aqui, já que os trabalhadores não teriam condição de se educarem como as classes altas, ou, se assim, obrigaria tais classes a terem uma educação módica, o que em nenhuma das duas situações faria sentido.

Novamente na “Crítica do Programa de Gotha”, Marx ressalta a importância da relação entre a materialidade do mundo e o pensamento sobre este, ao criticar o que Lassale pensava dos modelos escolares, a saber: “O Partido Operário Alemão exige, como base espiritual e moral do Estado: 1) Educação popular universal e igual sob incumbência do estado. Escolarização universal obrigatória. Instrução gratuita” (MARX, 2012, p. 45). Marx, primeiramente, faz indagações acerca de como isso se daria, já que de certo modo, já havia na Alemanha, Suíça e Estados Unidos, porém sem solução de problemas devido a qualidade oferecida.

Educação popular igual? O que se entende por essas palavras? Crê-se que na sociedade atual (e apenas ela está em questão aqui) a educação possa ser *igual* para todas as classes? Ou se exige que as classes altas também devam ser forçadamente reduzidas à módica educação da escola pública, a única compatível com as condições econômicas não só do trabalhador assalariado, mas também do camponês? (MARX, 2012, p. 45 – grifos do autor)

Aqui Marx aponta diretamente para algo que, em muitos casos, acredita ser próprio do marxismo: educação popular e igual. Porém, quando o autor apresenta sua crítica, fica evidenciado que a educação, sobretudo na fase de transição – como apontado no capítulo acerca “Sobre a Política” – não pode ser mensurada por aquilo que é ofertado de poucos modos, de acordo, neste caso, com a educação oferecida à classe trabalhadora e camponesa, pela administração do Estado político.

Igualar a Educação significaria que àqueles que têm condições para se desenvolverem escolarmente, academicamente, cientificamente, etc., deveriam se contentar e “aprender” aquilo que a todos é possibilitado aprender, o que, inclusive, iria ao encontro do que Marx acreditava, quanto ao desenvolvimento humano, que deveria ser levado ao máximo, possibilitando que tais desenvolvimentos pudessem “servir” a toda humanidade, e não somente a uma classe e grupo módico.

Antes de prosseguir, cabe destacar que Marx apresenta uma reflexão quanto ao retrocesso que seria imposto sobre os estudantes das classes mais abastadas ao reconhecer que a educação pública era bem modesta, o que, por um lado, implicaria no não avanço “científico” por parte daqueles que tinham tais possibilidades. E que o contrário, uma educação privada não cabia na vida dos assalariados e dos camponeses. Isso, também, salienta a preocupação do autor em observar a inclusão dos camponeses, para que não ficassem apartados dos desenvolvimentos urbanos, observando a cada um segundo suas possibilidades de existência, por isso sua crítica à “educação popular igual”.

Ainda, tentando esclarecer, em outras palavras: as “descobertas” e “avanços” que a humanidade testemunhou, que certamente são provenientes de um desenvolvimento de pesquisa ou condições escolares e educativas privilegiadas, algo que poderia ter sido inviabilizado, (ou pelo menos demorado mais tempo a ser alcançado), caso a todos fossem ofertadas as mesmas possibilidades, de acordo com a condição da camada mais oprimida. Porém, ao se desenvolver nas camadas mais abastadas, não podem ser ofertadas, seus resultados, somente a este grupo, mas a toda a Humanidade, isso é conhecimento humano acumulado e deve ser voltado a toda ela.

Não se defende, com isso exposto, que a educação e formação dos sujeitos deva ser desigual, mas ela não pode, nestas condições apresentadas (tanto na época de Marx e da discussão de Gotha, quanto atualmente), ser diminuída e defasada daqueles que já têm conseguido melhorias nos seus processos educativos. Reforça-se, não está se defendendo que as camadas superiores passem a ter uma educação deficitária, mas sim, uma crítica ao exigir isso do Estado, já que a única forma dele conseguir seria rebaixando o nível, ao invés de aumentar dos sujeitos da classe proletária.

“Escolarização universal obrigatória. Instrução gratuita.” A primeira existe na Alemanha, a segunda na suíça [e] nos estados Unidos, para escolas públicas. Que em alguns estados deste último também sejam “gratuitas” as instituições de ensino “superior” significa apenas, na verdade, que nesses lugares os custos da educação das classes altas são cobertos pelo fundo geral dos impostos. O mesmo vale, diga-se de passagem, para a “assistência jurídica gratuita” exigida no artigo 5. A justiça criminal

é gratuita em toda parte; a justiça civil gira quase exclusivamente em torno de conflitos de propriedade, dizendo respeito, portanto, quase exclusivamente às classes proprietárias. Elas devem mover seus processos à custa do tesouro público? (MARX, 2012, p. 45-46)

Marx apresenta, assim, que onde a educação, principalmente a superior, já é universal e gratuita, essa condição vem do fundo comum dos impostos, o que pune duplamente a classe trabalhadora, pois, se por um lado a eles não são ofertadas vagas para se formarem, por outro ainda se somam à contribuição para que a elite econômica se reforce na elite intelectual, por via de seus impostos pagos que bancam às universidades.

Não é o foco principal aqui, mas vale o destaque crítico que Marx dá a este “fundo geral dos impostos” que banca também a justiça que atua sobre as querelas de propriedade, que igualmente é sustentada pelos impostos daqueles que não usufruem, e dificilmente usufruirão, dela para resolver problemas pessoais e privados.

Mas, retomando a importância da relação da materialidade do mundo e a reflexão sobre ele, Marx diz que “o parágrafo sobre as escolas devia ao menos ter exigido escolas técnicas (teóricas e práticas) combinadas com a escola pública” (MARX, 2012, p. 46). Aqui, na crítica ao proposto lassaliano, o autor destaca que teoria e prática deveriam ser o mote das escolas técnicas em que os indivíduos passam por uma formação, que a partir do mundo passam a conhecer e, depois, aquilo refletido retorna ao mundo a partir de aplicações práticas. Isso sim, conjuntamente com escolas públicas.

A Formação Humana (e técnica pois não são distinguíveis) perpassa aquilo que é apreendido do mundo, do modo de viver e das condições materiais desta existência, sendo refletidas no pensamento, elaboradas e, novamente, praticadas sobre o mundo, assim, os sujeitos aprendem uma profissão, mas também aprendem a sobreviver, a socializar, cultura, política, arte, religião, etc.

Retomando a linha de pesquisa, a Educação, com todas as nuances e desdobramentos, acaba por servir, de modo geral, aos interesses da classe dominante, seja por já ter condições de não precisarem das verbas do Estado para se “formarem”, seja por ter um fundo do qual podem se beneficiar quando necessário. Além disso, dos lassalianos não terem observado esta questão ao proporem o Programa, deixam de fora aquilo que poderia ser útil à reflexão de tal texto, objetivando mais avanços ao interesse público e, por isso, à classe trabalhadora: escolas técnicas.

O parágrafo sobre as escolas devia ao menos ter exigido escolas técnicas (teóricas e práticas) combinadas com a escola pública.

Absolutamente condenável é uma “educação popular sob incumbência do Estado”. Uma coisa é estabelecer, por uma lei geral, os recursos das escolas públicas, a qualificação do pessoal docente, os currículos etc. e, como ocorre nos Estados Unidos, controlar a execução dessas prescrições legais por meio de inspetores estatais, outra muito diferente é conferir ao Estado o papel de educador do povo! O governo e a Igreja devem antes ser excluídos de qualquer influência sobre a escola. (MARX, 2012, p. 46)

Com isso, Marx apresenta que o estado, e mesmo a igreja, não deveriam ter nenhum papel ou poder sobre a escola, já que assim eles acabariam por impor, das classes que os dominam, o modelo de formação dos sujeitos. Em um primeiro momento essa fala de Marx pode pegar muitos leitores de surpresa já que ele depõe contra o Estado, dizendo que a educação não deve estar sobre sua responsabilidade, porém, numa análise um pouco mais atenta isso se torna evidente pois, o Estado, a cada momento, por exemplo, pode ser governado por uma força que não se preocupa com a população. Já vimos na história, Estados controlados pela religião e que, nem por isso, as pessoas eram cuidadas e tratadas com dignidade. Ou ainda, como, recentemente, mesmo um estado democrático começou a implementar um modelo militarizado de escolas.

O Estado não tem de abarcar como seu papel, sua função, o de educar o povo, ou seja, de dizer ao povo como se deve viver, sobretudo porque os sujeitos, na sua socialização, se formam no cotidiano e na relação com os demais a partir daquilo que é mediação entre si. Marx, inclusive, diz que “é o Estado que, ao contrário, necessita receber do povo uma educação muito rigorosa” (MARX, 2012, p. 46), sobretudo porque o Estado não é um ente apartado da realidade, ou idealizado, que tem uma mentalidade e organização própria transcendente à realidade do povo, teria, por isso, muito que ser “formado” e “educado” pelo próprio povo, “ouvindo” mais o que estes têm a lhe oferecer.

O que Marx acaba por traçar é que a “seita lassaliana” mantinha sob o Estado questões que acabavam por assumir a centralidade da política na resolubilidade da vida, tal qual o modelo burguês, ecoando seu modo, sem o superar. A educação escolar colocada sob o manto do Estado não condizia com o aspecto de Formação Humana que Marx apreendia da realidade, e que possibilitaria a Emancipação Humana.

A Formação, na proposta marxiana, propõe que os sujeitos sejam formados para serem livres, em suas formas de viver e de pensar, pois, como uma reflete a outra, aquilo que cada um apreende e aprende pela vida em sociedade, vira reflexo na sua consciência e, a partir disso, se efetiva em suas ações. No Programa tentou-se estabelecer tal “Liberdade da ciência” e “liberdade de consciência”, porém, como em vários pontos, a mentalidade de Lassalle não deu conta de capturar da realidade o movimento histórico que já havia sido desenvolvido até então,

e, assim, Marx atenta para o fato de que isso já havia sido estabelecido, constitucionalmente, ou seja, pela via da organização e administração da política na Prússia. Marx ressalta que:

O Partido Operário devia ter aproveitado a ocasião para declarar sua convicção de que a “liberdade de consciência” burguesa não vai além da tolerância entre todas as formas possíveis de *liberdade religiosa de consciência* e que ele pretende, antes, libertar a consciência de qualquer assombração religiosa. Contudo, achou-se melhor não extrapolar o nível “burguês”. (MARX, 2012, p. 47 – grifos do autor)

Nota-se, novamente, que o autor repreende o fato da religião, de modo onipotente, onisciente e onipresente, dominar algo que é puramente dado do cotidiano e, da materialidade dele, refletido na mente, na consciência. O Partido perdeu a chance de sepultar a dinâmica religiosa como limitadora das consciências dos sujeitos, mas o *status* burguês seguiu imperando, com isso, abafando a chance de avançar mais alguns passos na Liberdade da sociedade, que seguiu atrelada à “assombração” de um poder que escraviza, aprisiona, constrange e diminui as capacidades humanas. Mais uma vez, castrou-se a Emancipação Humana.

Os sujeitos, em seus processos educativos de formação, não são “incentivados” a romperem e destruírem a consciência burguesa, tanto que Lassalle e seu séquito, muito bem-intencionados em reforçar as barricadas da classe proletária, no processo de unificação dos socialistas, seguem rondando a mentalidade burguesa, introjetando, ainda que “sem querer”, em suas cartas programas e em seus discursos “revolucionários”. Ora, isso também forma e molda as pessoas que vão viver nesta sociedade, e, assim, elas seguiram sendo “revolucionárias”, mas sem mudar a sociedade, já que suas ações estão governadas por uma consciência que não é a da classe revolucionária.

Para Marx, a Educação, Formação Humana, necessariamente é omnilateral, e, para tanto, tem uma relação que abrange todas possibilidades, todos os lados da vida dos sujeitos. Tal Educação, como já várias vezes dito, não se restringe à escola e seu espaço, mas está atrelada à dimensão familiar, lazer, política, trabalho, etc. e ao meio social que os sujeitos estão vivendo. Um dos pontos do Programa de Gotha versa sobre “Limitação do trabalho das mulheres e proibição do trabalho infantil”, donde Marx vai dizer:

“Proibição do trabalho infantil!” Aqui, era absolutamente necessário determinar o limite de idade.

A *proibição geral* do trabalho infantil é incompatível com a existência da grande indústria e, por essa razão, um desvio vazio e piedoso.

A aplicação dessa proibição – se fosse possível – seria reacionária, uma vez que, com uma rígida regulamentação da jornada de trabalho segundo as diferentes faixas etárias e as demais medidas preventivas para a proteção das crianças, a combinação de

trabalho produtivo com instrução, desde tenra idade, é um dos mais poderosos meios de transformação da sociedade atual. (MARX, 2012, p. 47-48 – grifos do autor)

Se a dinâmica da formação dos sujeitos se dá em todo lugar, a todo tempo, de todo modo, com as escolas técnicas, o autor já havia destacado que faltou no Programa, também o trabalho infantil, que deveria, desde que bem regulado, fazer parte da dinâmica social. Cabe a ressalva e destaque que, se educação não é sinônimo de escola, trabalho não é sinônimo de emprego. O que Marx indica é que, nas escolas técnicas, o trabalho já faria parte da vida, desde a infância, assim, sendo processo de formação a partir da prática.

Pensemos um pouco no que são as escolas técnicas da atualidade, onde os estudantes juntamente às disciplinas propedêuticas, por assim dizer, (sociologia, filosofia, literatura, biologia, geografia, história, etc.), também tem aulas práticas, seja de seu curso de formação, como resistência de materiais, em um curso de edificações, por exemplo, mas, no caso exposto por Marx, aulas de coisas ligadas ao cotidiano: solda, jardinagem, artesanato, corte e costura, etc.

A transformação da coletividade, logo, passaria por uma modificação estrutural da sociedade por via da educação, produção, política, economia, entre outros. Enfim, na relação conjunta que se tem do todo. Não seria, simplesmente, a abolição de uma ou a transformação de outra categoria que resolveria os problemas sociais e modificaria o modo de vida. Para retomar uma lembrança, não adiantaria pensar e desejar que algo se transformasse, é necessário que o todo se modifique, em conjunto, a partir da dinâmica concreta da realidade, da vida e do mundo.

Esta citação, também, permite que possamos ver a relação direta que Marx propunha para a educação (instrução) e o trabalho. Ressalta-se, como já dito anteriormente, que o autor trata por instrução, neste momento, já que não se tem posto, necessariamente, o processo escolar, mas o ato de instruir as crianças, a partir e combinado com o trabalho, possibilitando uma formação de sujeitos capazes de implicar uma transformação na sociedade. Logo, além dele mostrar a relação das duas categorias, permite uma compreensão que ambas são motivadas por uma busca de superação da estrutura social vigente.

O Trabalho infantil, apresentado neste contexto, nada tem de proximidade com a exploração da mão de obra infantil que muitos remetem. O autor não está defendendo a escravidão, a baixa remuneração e exposição à periculosidade dentro das fábricas, pelo contrário, que o trabalho possa ser saudável e formativo dentro de uma sociedade que busque a revolução, pois, se aprende é a partir do mundo que se vive e ao que se transforma. É a prática da vida que forma os sujeitos sociais.

Marx apresenta, também, que, já que o meio é educativo e que as categorias mantêm uma inter-relação, a “combinação de trabalho produtivo com instrução” seria um caminho para Formação Humana omnilateral em que, inclusive, resultaria em uma revolução da sociedade.

Ainda, vale a pena observar que somente a materialidade do mundo pode transformar (revolucionar, destruir, substituir) o próprio mundo real, material, objetivo. Assim, destaca-se que uma teoria, ou o mundo objetivo que se subjetiva na reflexão a partir da observação, retorna da cabeça para o mundo e se materializa nas massas, na população que efetiva tais transformações. O mundo pende para a cabeça (pensamento) e, posteriormente a isso, a cabeça pende para o mundo.

Em conclusão, a análise da "Crítica do Programa de Gotha" de Karl Marx revela, dentre outros aspectos, uma preocupação com a relação entre Formação Humana, Educação e a transformação da sociedade, que poderia ser prejudicada pelas propostas de Lassalle e seus “consortes”. Marx destaca a importância de compreender que a formação dos sujeitos não se limita ao ambiente escolar, mas é um processo constante que ocorre em todas as dimensões da vida social.

Além disso, o autor critica a proposta de unificação dos socialistas na Alemanha, liderada por Lassalle, apontando para a inadequação de certas ideias, especialmente no que diz respeito ao trabalho útil, à Educação e à relação entre o Estado e a formação dos indivíduos. Marx destaca a necessidade de considerar a dimensão material e prática da existência, argumentando que a formação humana é moldada pelas relações sociais e pelo modo como os sujeitos interagem com o mundo ao seu redor.

A crítica à proposta de educação popular sob a incumbência do Estado ressalta a preocupação de Marx com a influência da classe dominante na formação das consciências. Ele enfatiza a necessidade de uma educação omnilateral, que abranja todas as dimensões da vida e não seja controlada por interesses estatais ou religiosos.

A defesa da combinação de trabalho e instrução, inclusive na infância, destaca a visão de Marx sobre a importância do trabalho como parte essencialmente integrante do processo formativo. Ele sugere que a transformação da sociedade requer uma abordagem abrangente que envolva a educação, o trabalho e a superação das estruturas sociais existentes.

Em última análise, o texto de Marx aponta para a necessidade de uma abordagem universal da Formação Humana, em que a Educação e o Trabalho desempenham papéis cruciais na Emancipação Humana e na construção de uma sociedade mais justa e igualitária.

5. CONCLUSÃO

As obras de Karl Marx, que foram abordadas nessa tese, fornecem um arsenal intelectual para a compreensão das estruturas políticas, econômicas e sociais que moldam a condição humana. A análise profunda e incisiva revela as contradições e injustiças inerentes ao sistema capitalista, destacando a necessidade de uma transformação radical para alcançar a verdadeira Emancipação Humana.

Em seus "Manuscritos Econômico-Filosóficos", Marx mergulha nas complexidades da alienação no processo de trabalho, destacando como o trabalhador se torna alheio ao produto de seu trabalho, de sua própria atividade e, por fim, de sua própria humanidade. Esse processo não é apenas econômico, mas também político, influenciando as estruturas de poder e as relações sociais na sociedade. Marx argumenta que a verdadeira Liberdade só pode ser alcançada através da superação dessa alienação, o que requer uma transformação radical das estruturas políticas e econômicas. Seu legado intelectual continua a ecoar através dos séculos, desafiando-nos a refletir sobre as injustiças e opressões arraigadas nesse sistema e a buscar caminhos para uma verdadeira Emancipação Humana.

Uma das contribuições mais significativas de Marx é sua análise da alienação no processo de trabalho, uma questão que continua a ressoar profundamente na sociedade contemporânea. Marx revelou como, sob o capitalismo, os trabalhadores são alienados não apenas do produto de seu trabalho, mas também de sua própria atividade e humanidade. Essa alienação, que transcende o aspecto meramente econômico, permeia todas as esferas da vida, moldando as relações sociais e políticas.

Uma das dimensões mais exploradas por Marx é a relação entre Política e Formação Humana. Em "Sobre a Questão Judaica", ele destaca como a Emancipação Política está ligada à emancipação social, ressaltando a importância de superar as estruturas políticas e religiosas que mantêm os seres humanos alienados de si mesmos e uns dos outros. A crítica de Marx à proposta de Lassalle no "Programa de Gotha" também enfatiza a interconexão entre Política, Educação e Formação Humana, destacando a necessidade de uma abordagem abrangente que leve em consideração todas as dimensões da vida social.

Ao explorar a relação entre Política e Formação Humana, Marx destaca a importância crucial de entender como as estruturas políticas e econômicas influenciam a maneira como nos vemos e interagimos com o mundo ao nosso redor. Suas críticas aos programas políticos e sociais de sua época ressaltam a necessidade de uma abordagem holística da Formação

Humana, que leve em consideração não apenas a educação formal, mas também o trabalho e a interação social.

Além disso, Marx critica as políticas sociais e educacionais da época, argumentando que elas falharam em aliviar a pobreza e marginalizaram os pobres. Ele ressalta a influência das relações de produção na formação dos sujeitos, destacando que a maneira como a política lida com a pobreza influencia diretamente a formação dos indivíduos. Em "Glosas Críticas Marginais ao Artigo 'O Rei da Prússia e a Reforma Social': De um Prussiano", Marx oferece uma análise profunda das interações entre Política, Educação e Formação Humana, na sociedade capitalista do século XIX e destaca como as políticas sociais precisam ser transformadas, não seguindo a lógica já estabelecida da Política, bem como a necessidade da formação de sujeitos com consciência diferente da que rege a sociedade capitalista, para se conseguir uma transformação social, que vise e efetive a Liberdade humana das mazelas e opressões existentes.

A crítica de Marx ao programa de Lassalle demonstra a necessidade de uma abordagem abrangente da Formação Humana, que leve em consideração não apenas a educação formal, mas também o trabalho e a interação social, assim pensando na Educação a partir de tudo o que constitui a vida das pessoas. Ele argumenta que as propostas de Lassalle não consideram adequadamente a influência das relações sociais e econômicas na formação dos sujeitos, e enfatiza a importância de uma Educação omnilateral que abranja todas as dimensões da vida.

Além disso, Marx oferece uma análise perspicaz sobre as políticas educacionais e sociais, destacando como essas políticas muitas vezes perpetuam a pobreza e a marginalização dos pobres. Sua crítica à proposta de Lassalle no "Programa de Gotha" ressalta a importância de uma abordagem abrangente da Formação Humana, que leve em conta todas as dimensões da vida social e econômica.

Ainda, Marx oferece uma análise perspicaz das implicações políticas e sociais das políticas educacionais e sociais, destacando como essas políticas, muitas vezes, perpetuam a pobreza e a marginalização dos pobres. Sua crítica à proposta de Lassalle no "Programa de Gotha" ressalta a importância de uma abordagem abrangente da Formação Humana que leve em conta todas as dimensões da vida social e econômica.

As obras de Marx apontam para a necessidade de uma transformação radical das estruturas políticas, econômicas e educacionais para alcançar uma verdadeira Emancipação Humana. Suas análises profundas e perspicazes oferecem conhecimentos valiosos para compreender e enfrentar as injustiças e opressões presentes na sociedade capitalista. Marx destaca a importância de uma abordagem holística da Formação Humana que leve em

consideração todas as dimensões da vida social, e argumenta que apenas através da ação coletiva e organizada das classes oprimidas podemos construir uma sociedade mais justa e igualitária.

À luz dessas reflexões, é imperativo que continuemos a explorar e aplicar as ideias de Marx em nossos esforços para promover uma mudança social significativa. Devemos buscar formas de desafiar e transformar as estruturas políticas e econômicas que perpetuam a exploração e a opressão, além de trabalhar para construir uma sociedade baseada na solidariedade, na igualdade e na liberdade verdadeira. Somente assim, poderemos alcançar uma verdadeira Emancipação Humana e criar um mundo mais justo e humano para todos.

A compreensão das obras de Marx não deve ser estática, mas sim dinâmica e adaptável às mudanças sociais e históricas. Seu compromisso com a justiça social e sua crítica profunda às estruturas de poder continuam sendo relevantes hoje, na medida que lutamos contra a desigualdade, a opressão e a exploração em todas as suas formas.

Ao continuarmos a explorar e aplicar as ideias de Marx, podemos avançar em direção a uma sociedade mais justa, igualitária e humana, em que todos os seres humanos tenham a oportunidade de desenvolver todo o seu potencial e viver uma vida digna e significativa, assim, viver a Emancipação Humana.

No entanto, as contribuições de Marx vão além da crítica à sociedade capitalista. Ele também apresenta observações importantes e fulcrais sobre como podemos alcançar uma verdadeira Emancipação Humana. Ao destacar a importância da ação coletiva e organizada das classes oprimidas, Marx nos lembra que a transformação social não é apenas possível, mas também essencial para criar uma sociedade mais justa e igualitária, uma vez que suprimida a ótica do lucro, da opressão e do egoísmo, retirado a casca do que afasta as pessoas, e, a partir de uma educação que conscientize para a Humanidade, essencialmente, é possível a conformação de uma nova sociedade fundamentada na Liberdade.

À luz dessas reflexões, é claro que as ideias de Marx continuam a ser altamente relevantes. À medida que enfrentamos desafios como desigualdade, opressão e exploração, suas análises profundas e perspicazes podem nos guiar na busca por soluções duradouras e significativas. Ao nos inspirarmos em seu compromisso com a justiça social e sua crítica incisiva das estruturas de poder, podemos avançar em direção a um futuro mais promissor e humano.

Em última análise, Marx evidencia que podemos nos aproximar de uma sociedade mais justa, igualitária e humana, na qual os seres humanos tenham a oportunidade de desenvolver todo o seu potencial e viver uma vida digna e significativa. Seu legado intelectual apresenta

concretamente, na prática, a crítica a um mundo que, muitas vezes, parece desprovido de justiça e equidade, nos lembrando que, juntos, podemos criar um futuro melhor para todos.

6. REFERÊNCIAS

ALVES, Antônio J. L. A Crítica marxiana da questão do método. *Sapere Aude* – Belo Horizonte, v.6 - n.11, p.31-68 – 2º sem. 2015.

ALVES, Antônio J. L. J. Chasin e a descoberta do estatuto ontológico da obra de Marx. **Verinotio – revista on-line de educação e ciências humanas**, n. 9, Ano V, nov 2008.

BENSAÏD, Daniel. Apresentação. In: MARX, Karl. **Sobre a Questão Judaica**. São Paulo: Boitempo, 2010c.

CHASIN, José. **Integralismo de Plínio Salgado**: forma de regressividade no capitalismo hiper-tardio. São Paulo: Livraria Editora Ciências Humanas Ltda., 1978.

CHASIN, José. **Marx: estatuto ontológico e resolução metodológica**. São Pulo: Boitempo, 2017 [1ª reimpressão].

COSTA, Gilmaisa Macedo da. Contribuição da análise imanente à pesquisa de textos. **Revista eletrônica Arma da Crítica**, ano 1, n. 1, p. 24-33, jan. 2009.

ENDERLE, Rubens. Apresentação. In: MARX, Karl. **Crítica da filosofia do direito de Hegel**. – 3. Ed. - São Paulo: Boitempo, 2013.

JINKINGS, Ivana. Nota à edição. In: MARX, Karl. **Manuscritos econômico-filosóficos**. São Paulo: Boitempo, 2010b.

LEÃO, Aniele F. S.; MOREIRA, Luciano J. G.; SOUZA JÚNIOR, Hormindo P. de. O complexo humano da política em Amílcar Cabral e em Karl Marx. In: **Trabalho & Educação**. Belo Horizonte. (no prelo)

LESSA, Sérgio. **Trabalho e proletariado no capitalismo contemporâneo**. São Paulo: Cortez, 2007.

LESSA, Sérgio. **O Revolucionário e o estudo: por que não estudamos?** São Paulo: Instituto Lukács, 2014.

LÖWY, Michael. Prefácio à edição brasileira. In: MARX, Karl. **Crítica do programa de Gotha**. São Paulo: Boitempo, 2012.

LUKÁCS, György. **Para uma ontologia do ser social I**. 2. ed. São Paulo: Boitempo, 2018.

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

MARX, Karl. **Cadernos de Paris; Manuscritos econômicos-filosóficos**. São Paulo: Expressão Popular, 2015.

MARX, Karl. **Crítica da filosofia do direito de Hegel**. – 3. Ed. - São Paulo: Boitempo, 2013a.

MARX, Karl. **Crítica do programa de Gotha**. São Paulo: Boitempo, 2012.

MARX, Karl. **Glosas críticas marginais ao artigo “O rei da Prússia e a reforma social: de um prussiano**. São Paulo: Expressão Popular, 2010a.

MARX, Karl. **Manuscritos econômico-filosóficos**. São Paulo: Boitempo, 2010b.

MARX, Karl. **O Capital: crítica da economia política: Livro I: o processo de produção do capital**. São Paulo: Boitempo, 2013b.

MARX, Karl. **Sobre a questão judaica**. São Paulo: Boitempo, 2010c.

MASCARO, Alysson Leandro. Prefácio à terceira edição. In: MARX, Karl. **Crítica da filosofia do direito de Hegel**. – 3. Ed. - São Paulo: Boitempo, 2013.

MOREIRA, Luciano J. G.; SOUZA JÚNIOR, Hormindo P. Política e Educação em Karl Marx: os escritos de 43; 44 e na Crítica do Programa de Gotha, de 1875, as bases para a formação humana. In: Anais do Colóquio Marx e o Marxismo 2023: Democracia contra capitalismo? Renovando o materialismo histórico. **Anais eletrônicos**. Niterói: 2023.

RANIERI, Jesus. Apresentação: sobre os chamados Manuscritos econômico-filosóficos de Karl Marx. In: MARX, Karl. **Manuscritos econômico-filosóficos**. São Paulo: Boitempo, 2010b.

RANIERI, Jesus. Notas a respeito da concepção marxiana de método presente nos Grundrisse. **Perspectivas**. São Paulo, p. 151-169, 1997/1998.

SARTORI, Vítor B. Acerca do método e da questão do método em Karl Marx. **Revista Barravento**. mai. 2022. Disponível em: <https://www.revistabarravento.com/post/acerca-do-m%C3%A9todo-e-da-quest%C3%A3o-de-m%C3%A9todo-em-karl-marx-entrevista-com-vitor-sartori>

SOUZA JÚNIOR, Hormindo P. de. As origens da ontologia do ser social: a questão do método. **Trabalho & Educação**. Belo Horizonte, v. 24, n. 1, p. 143-155, jan./abr. 2015.

TONET, Ivo. A Propósito de “Glosas críticas”. In: MARX, Karl. **Glosas críticas marginais ao artigo “O rei da Prússia e a reforma social”: de um prussiano**. São Paulo: Expressão Popular, 2010a.

VAISMAN, Ester; ALVES, Antônio J. L. Apresentação. In: CHASIN, José. **Marx: estatuto ontológico e resolução metodológica**. São Paulo: Boitempo, 2017 [1ª reimpressão].