

## **EDUCAÇÃO E LIBERDADE: A PEDAGOGIA HISTÓRICO CRÍTICA E A EMANCIPAÇÃO HUMANA\***

Vilson Aparecido da Mata<sup>1</sup>

### **RESUMO**

O presente texto apresenta considerações a respeito do papel da Pedagogia Histórico Crítica como potencializadora das lutas por uma educação verdadeiramente libertária, de caráter revolucionário e, portanto, comprometida politicamente com a transformação profunda da sociedade. Para tanto, desenvolvem-se reflexões a respeito da emancipação humana em Marx e sua relação com a educação, de modo amplo, e com a Pedagogia Histórico Crítica em particular. O texto está organizado em três partes: primeiro, as diferenças entre emancipação política e emancipação humana e a necessidade, para esta, da formação de subjetividades ricas; na segunda parte, os fundamentos do trabalho para a emancipação humana e para a educação são abordados a partir do problema da alienação (estranhamento); por fim, na terceira parte do texto, são tecidas considerações sobre o papel da Pedagogia Histórico Crítica como teoria pedagógica revolucionária.

Palavras-chave: Pedagogia Histórico Crítica; Educação; Emancipação; Trabalho; Alienação.

## **EDUCATION AND FREEDOM: THE CRITICAL HISTORICAL PEDAGOGY AND HUMAN EMANCIPATION**

### **ABSTRACT**

The current text presents considerations about the role of Critical Historical Pedagogy as the driving force of the struggle for a truly libertarian education, of revolutionary nature and, therefore, politically committed to a profound change of the society. To do so, reflections have been developed regarding the human emancipation in Marx and his relation with education, broadly, and in particular, with the Critical Historical Pedagogy. The text is organized in three parts: first, the differences between political emancipation and human emancipation and the need, for this one, of developing rich subjectivities; in the second part, the fundamentals of work for the human emancipation and for education are discussed from the alienation (strangeness) problem; eventually, in the third part of the text, the considerations about the role of the Critical Historical Pedagogy are made as a revolutionary pedagogical theory.

Keywords: Critical Historical Pedagogy; Education; Emancipation; Work; Alienation.

### **Introdução**

A teoria pedagógica revolucionária precisa ser entendida como uma abordagem da educação que não compactua com os encaminhamentos vigentes para a educação. Neste sentido, Saviani (2008) explica ser a Pedagogia Histórico Crítica uma abordagem crítica, não reprodutivista e de caráter contra hegemônico. Embora seja notório que Marx, Engels, Gramsci e Lênin, pensadores importantes para a fundamentação da Pedagogia Histórico Crítica, não tenham elaborado uma sistematização para a educação em suas obras, não se pode negar o caráter eminentemente formativo de seu legado.

O presente texto apresenta considerações a respeito do papel da Pedagogia Histórico Crítica como potencializadora das lutas por uma educação verdadeiramente libertária, de caráter revolucionário e, portanto, comprometida politicamente com a transformação profunda da sociedade. Nesta direção, procura-se analisar a questão da emancipação em Marx, categoria absolutamente essencial para a fundamentação filosófica da Pedagogia Histórico Crítica.

Em Marx, a emancipação é apresentada com uma dupla determinação. Por um lado, emancipação política, parcial e limitada por seu próprio caráter; por outro, emancipação humana, ruptura profunda com a ordem social existente. Ambas as determinações da emancipação apresentam importantes implicações no campo da política e compõem as formulações gerais, fragmentadas e assistemáticas de Marx a respeito da política (CHAGAS, 2007).

Para o desenvolvimento da reflexão proposta, organiza-se o texto em três partes: primeiro, são explicadas as diferenças entre emancipação política e emancipação humana e a necessidade, para esta, da formação de subjetividades ricas; na segunda parte, são apresentados os fundamentos do trabalho para a emancipação humana e para a educação, abordados a partir do problema da alienação (estranhamento); por fim, na terceira parte do texto, são tecidas considerações sobre o papel da Pedagogia Histórico Crítica como teoria pedagógica revolucionária.

## 1. Emancipação Política e Emancipação Humana em Marx

Em *Sobre a Questão Judaica* (2010a), Marx apresenta sua crítica a Bruno Bauer. Para este, a superação da religião consistia na fundação de um Estado no qual os indivíduos gozassem de direitos iguais e que a lei garantisse liberdade política a todos os cidadãos, ou seja, o Estado moderno: burguês liberal e formalmente laico. Para Bauer, o Estado moderno, laico, de direito e pretensamente garantidor das liberdades individuais é o Estado da cidadania, o Estado laico moderno é já o Estado livre. A questão fica apenas em determinar a relação entre emancipação política e Estado.

Marx (2010a) demonstra que o Estado pretendido por Bauer é ilusório, posto que não possa emancipar o homem. Marx entende ser o Estado constituído pela sociedade civil, um poder instituído por ela, com todas as suas contradições. Mas o Estado se torna um poder à parte, superior e maior que a própria sociedade, separando a esfera pública da esfera privada e tornando-se um obstáculo à emancipação humana. O Estado, instância de universalidade, é distanciado da sociedade, instância da particularidade.

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 joguete na mão de poderes estranhos a ele. (MARX, 2010a, p. 40).

A verdadeira questão é a relação entre emancipação política e emancipação humana. O Estado moderno não pode efetivar a emancipação humana, porque não é capaz de resolver os males sociais, constituindo-se em instância da universalidade da sociedade burguesa, distanciado da sociedade civil. A parcialidade da liberdade regulada e limitada

pelas relações de propriedade aparece então como universalidade fictícia, porque cinde o homem em mônada isolada, de um lado, e cidadão, de outro. A parcialidade elevada à condição de universalidade é uma liberdade ilusória e abstrata.

*A emancipação política* de fato representa um grande progresso; não chega a ser a forma definitiva da emancipação humana em geral, mas constitui a forma definitiva da emancipação humana *dentro* da ordem mundial vigente até aqui. Que fique claro: estamos falando aqui de emancipação real, de emancipação prática. (MARX, 2010a, p. 41. Grifos do autor).

A emancipação política não suprime, nem pode suprimir, os princípios e a lógica capitalistas, da propriedade privada. Antes, a emancipação política reforça a cisão do homem em *vida pública* e *vida privada*, pressupondo o aprisionamento deste mesmo homem à ordem da propriedade privada real. Sendo parcial e restrita, a emancipação política não pode alcançar a totalidade das relações histórico-sociais presentes na sociedade capitalista. A emancipação política devolve ao homem exatamente aquilo que pretende suprimir: o egoísmo, o individualismo e a moral burguesa.

Naturalizadas as relações sociais, a sociedade civil burguesa passa a ser apresentada como a única sociedade possível e o Estado moderno, sua expressão máxima. O homem verdadeiro torna-se o homem burguês, membro da sociedade civil. O egoísmo é entendido como sua essência atemporal na busca pela satisfação dos interesses particulares no mundo das carências, na exploração do trabalho, no lucro, na competição. Enquanto, por um lado, o Estado é liberto das limitações à liberdade, podendo conduzir-se livremente na garantia e conservação das relações sociais burguesas; por outro, o indivíduo, tomado como mônada isolada, tem sua liberdade limitada. O Estado laico libertou-se da religião, mas a limitação religiosa aprofundou-se no âmbito da particularidade.

O limite da emancipação política fica evidente de imediato no fato de o *Estado* ser capaz de se libertar de uma limitação sem que o homem *realmente* fique livre dela, no fato de o Estado ser capaz de ser um *Estado livre* [*Freistaat*, república] sem que o homem seja um homem *livre*. (MARX, 2010a, pp. 38-9. Grifos do autor).

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

Aliás, a emancipação política do jugo da servidão obrigou o homem a entregar-se ao jugo ainda mais perverso do trabalho assalariado. A emancipação política garantiu liberdade de vender a força de trabalho, mas aprisionou em relações sociais de exploração ainda mais profundas. O capitalismo destruiu a propriedade baseada em direitos de sangue e privilégios religiosos, emancipando politicamente o ser humano da servidão, mas não foi e nem é capaz de emancipá-lo da propriedade privada dos meios de produção. A parcialidade põe-se como a própria expressão do sujeito egoísta.

Pois a “parcialidade” e a “universalidade”, em sua oposição recíproca, são duas facetas do mesmo estado alienado de coisas. A parcialidade egoísta deve ser elevada à “universalidade” para sua realização: o dinamismo socioeconômico subjacente é ao mesmo tempo “autocentrado” e “dirigido para fora”, “nacionalista” e “cosmopolita”, “protecionista-isolacionista” e “imperialista”. É por isso que não pode haver lugar para a universalidade autêntica, mas apenas para a falsa universalização da mais crua parcialidade, justamente como um *postulado* ilusório, teórico-abstrato, da universalidade como restrição – meramente ideológica – da parcialidade efetiva, predominante na prática. (MÉSZÁROS, 2007, p. 35).

A parcialidade elevada à condição de universalidade fictícia acentua a alienação (estranhamento) do trabalho. É a partir desta compreensão que se torna possível pensar, como Marx (2010a), na superação da parcialidade como transcendência prática do estranhamento, na emancipação humana. Obter a emancipação política é uma meia solução, porque supõe uma liberdade parcial e uma sujeição geral à ordem mundial vigente. A emancipação humana não se realiza quando permanece aprisionada à lógica da sociedade da propriedade privada. Nesta lógica o elemento fundante é a alienação (estranhamento) do trabalho que, de antemão, impede a emancipação humana. Esta, por sua vez, realiza-se apenas na negação e na superação da ordem social que a aprisiona.

Emancipação humana é transformação qualitativa, é mudança no modo como as forças produtivas se organizam. Como mudança qualitativa, não pode prescindir da ruptura. Ruptura esta que se dirige à essência mesmo do capital: a propriedade privada dos meios de produção e a alienação (estranhamento) do trabalho. A emancipação humana não está, portanto, realizada pura e simplesmente no aforismo moral da liberdade nos limites da ordem social vigente.

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, 2010a, p. 54. Grifos do autor).

É na vida diária, nas lutas de todos os dias, que a emancipação humana se pode realizar. Entretanto, para isso são necessárias duas coisas: primeiro, que o homem tenha superado a dicotomia entre sua existência política e sua vida pessoal e, segundo, que a força política se transformar em força material, em instrumento para a construção de uma sociedade que ainda não existe, mas que clama por nascer dos escombros da atual e carcomida ordem social capitalista.

Essas duas coisas são, evidentemente, construções sociais e, como tais, podem e devem ser objeto da uma perspectiva educacional revolucionária. No primeiro caso, a superação da dicotomia entre a existência política e a vida individual necessita uma formação humana ampla, crítica e capaz de identificar os limites da atual ordem social. Não é uma construção teórica apenas, mas um movimento que faz da teoria um instrumento para cada indivíduo ver a si próprio e ao outro como um ser genérico, como algo mais do que um meio e um juguete de interesses que não dizem respeito à emancipação humana. No segundo caso, a teoria só se torna força material quando começa a fazer parte da vida cotidiana, quando é internalizada e apropriada pelo indivíduo como força material.

Não se trata de uma concepção dirigida, de modo abstrato, a uma pretensa reforma da atual ordem social, mas ao indivíduo, à sua subjetividade, ao seu enriquecimento como ser social. Por isso, a Pedagogia Histórico Crítica tem um papel a desempenhar aqui: ser a mediadora, o instrumento de enriquecimento das subjetividades. Os seres humanos só serão capazes de reconhecer e transformar suas próprias forças em forças sociais quando subjetivamente cada indivíduo expressar a riqueza da cultura humana. O papel revolucionário de uma proposta educacional é exatamente encaminhar uma formação escolar de ruptura com os encaminhamentos atuais de esvaziamento do conhecimento e pragmatismo para o trabalho estranhado.

## 2. Emancipação, Trabalho e Educação

Até aqui, fica claro que a emancipação política é parcial, restrita e limitada. Ela nutre o antagonismo entre a parcialidade e a universalidade, criando a ilusão de uma universalidade abstrata, que não emancipa, mas reforça o egoísmo individualista. Esta reflexão torna necessário tecer considerações sobre o trabalho estranhado, posto que seja a fonte e o fundamento para a compreensão da emancipação em Marx.

A capacidade humana de trabalho não se torna uma mercadoria por forças naturais, mas pela composição histórica das relações de produção que distribuem os momentos constituintes do processo de trabalho<sup>2</sup>. As condições históricas desenvolvem as forças produtivas e as relações sociais no tempo da produção capitalista.

Trata-se de um tempo em que as próprias coisas que, até então, eram transmitidas, mas jamais trocadas, oferecidas, mas jamais vendidas, conquistadas, mas jamais compradas – virtude, amor, opinião, ciência, consciência, etc. –, trata-se de um tempo em que tudo, finalmente, passa pelo comércio. O tempo da corrupção geral, da venalidade universal ou, para expressá-lo em termos de economia política, o tempo em que todas as coisas, morais ou físicas, tornando-se valores venais, devem ser levadas ao mercado para que se aprecie o seu mais justo valor. (MARX, 2009a, p. 48).

A transformação de tudo em objetos alienáveis fez da própria força de trabalho, conjunto de faculdades físicas e mentais do ser humano, uma mercadoria de valor irrisório que produz mercadorias (MARX, 2013). O processo de trabalho independe das formas sociais, embora tenha características diferentes em diferentes períodos históricos. A força de trabalho não é exclusiva da sociedade capitalista, a forma social como é vendida e explorada ganha a especificidade de ser mercadoria na divisão social da produção capitalista. O exemplo do trigo, que Marx utiliza, revela esse caráter ao mesmo tempo atemporal e histórico (Cf. MARX, 2013, p. 261).

Na sociedade capitalista, o processo de trabalho assume traços específicos, revelando duas características: *primeiro*, o trabalhador trabalha sob o controle do capitalista e, *segundo*, o produto do trabalho é propriedade do capitalista. Procuremos entender melhor essas duas características. Em relação ao primeiro fenômeno, o trabalhador está sob o controle do capitalista em sua atividade laboral. Por ter vendido sua força de trabalho, esta agora pertence a quem comprou e quem comprou a utiliza como considerar melhor. O capitalista se encarrega de utilizar a força de trabalho da melhor forma possível, de modo que não se percam nem tempo nem matéria prima, mantendo o trabalhador ocupado pelo tempo necessário à consecução do trabalho.

Em relação à segunda característica, o produto do trabalho não pertence ao produtor direto, o trabalhador. A matéria prima sobre a qual opera também não lhe pertence, mas ao capitalista, que a comprou no mercado, juntamente com a força de trabalho e os instrumentos (ferramentas) adequados à produção. A utilização da mercadoria matéria prima e da mercadoria força de trabalho são semelhantes. Pertencem àquele que as comprou. Neste caso, o trabalhador é somente o fiel depositário da força de trabalho e precisa entregá-la pessoalmente. “Mediante a compra da força de trabalho, o capitalista incorpora o próprio trabalho, como fermento vivo, aos elementos mortos que constituem o produto e lhe pertencem igualmente” (MARX, 2013, p. 261).

Enfim, no processo de trabalho da sociedade capitalista, o trabalhador opera com instrumentos de trabalho que não lhe pertencem, transformando uma matéria prima, que também não lhe pertence, a partir da força de trabalho que vendeu ao capitalista e que, portanto, tampouco lhe pertence. O resultado disto, o produto do trabalho, pertence ao capitalista e não ao produtor direto. O homem foi privado da percepção de que produz socialmente a si mesmo, retirou-se seu domínio sobre os instrumentos que o potencializam. A isto se pode chamar alienação (estranhamento), porque afasta e distancia daquilo que constitui o ser social.

Nestas condições, o trabalhador é impedido de desenvolver seus potenciais (os muitos talentos que cada indivíduo possui para além daquela atividade monótona e repetitiva que denominamos trabalho assalariado), mas continua trabalhando de modo reificado, afastado das potencializações produzidas socialmente. Produz e consome, mas dentro de limites menos que humanos. Ao não desenvolver suas capacidades, seus sentidos, sua corporalidade, sua cognição, o ser humano não deixa de ser produtivo, mas perde a capacidade de compreender.

A objetivação da vida no trabalho, no capitalismo, efetiva-se como um poder alheio ao homem, que o afronta e submete. Este poder aparece como produto, resultado e consequência do trabalho como exterior ao homem, da sua relação externa com a natureza e consigo (MARX, 2009b). Apartado do desenvolvimento universal de suas potencialidades, o indivíduo torna-se reificado, mercadoria vendável para o trabalho abstrato, brutalizado pela impossibilidade de elevar sua percepção e capacidade de compreensão da própria miséria. No tempo que realiza as mais avançadas potências humanas, a maior parte dos homens, mulheres e crianças do mundo não podem usufruir delas, estão estranhados. A impossibilidade de gozar das riquezas criadas socialmente produz a consciência alienada (estranhada), mutilada e mutilante, distanciada daquilo que humaniza, reproduzindo o distanciamento nas gerações mais jovens. A alienação humana foi realizada na transformação de tudo em coisas vendáveis. A venalidade de todas as coisas é a prática material da alienação (MÉSZÁROS, 2007).

O trabalho se torna externo e estranho ao trabalhador no capitalismo, uma atividade obrigatória, brutalizada e escrava, de não vida. Se o trabalho é aquilo que dá substância ao humano e se, sob o capitalismo, o trabalhador só se reconhece fora do trabalho, então está alienado (estranhado) daquilo que lhe dá substância como ser humano (MARX, 2009b). A emancipação humana fica impedida nessa sociedade, pois o entendimento da liberdade é dependente daquilo que dá substância ao humano. Como é a particularidade limitada e restrita que predomina, até mesmo a concepção de liberdade torna-se limitada e restrita, pois não alcança o vislumbre de uma possibilidade diferente daquela que se encontra nos limites do estranhamento.

A emancipação ganha aspecto político dentro do contexto da alienação do trabalho capitalista porque propõe a liberdade e a superação das mazelas sociais dentro da mesma estrutura que as cria. Ao não propor a superação daquilo que sustenta e dá estofamento ao

estranhamento, a emancipação política postula uma liberdade fictícia: a liberdade da não liberdade. A educação escolar tem um papel nesse contexto, pois é uma instituição de reforçamento dos pressupostos da emancipação política e da preparação da força de trabalho estranhada para o “mercado de trabalho”.

O incremento da formação técnica e da capacidade de trabalho dos indivíduos é tido como o caminho que leva à emancipação. Mas trata-se de uma ilusória promessa de mobilidade social nos limites do próprio capital. Assim, a educação, nessa conformação, é uma manifestação da estrutura de parcialidade elevada à condição de universalidade abstrata das relações de produção capitalistas. A Pedagogia Histórico Crítica apresenta contribuições em relação a este encaminhamento da educação sob os ditames do capital. Nas palavras de Saviani:

A fundamentação teórica da pedagogia histórico-crítica (sic) nos aspectos filosóficos, históricos, econômicos e político-sociais (sic) propõe-se explicitamente seguir as trilhas abertas pelas agudas investigações desenvolvidas por Marx sobre as condições históricas de produção da existência humana que resultaram na forma da sociedade atual dominada pelo capital. (SAVIANI, 2008, p. 422).

Embora não se proponha extrair da teoria marxiana uma teoria pedagógica, por não haver em Marx uma sistematização teórica para a educação, a Pedagogia Histórico Crítica, por ser uma teoria revolucionária da educação, não pode prescindir do entendimento de que o estranhamento do trabalho é um óbice importante para a emancipação humana e potencialmente pode oferecer um caminho para a educação com vistas à transformação profunda da sociedade.

### 3. A Teoria Revolucionária e a Pedagogia Histórico Crítica

Para Marx, revolução é emancipação humana. Isto significa a superação, pela ruptura, com a forma societária atual, porque ela não possibilita a liberdade. A educação em geral e a educação escolar em particular fazem parte desta forma societária. Mas, a educação possui uma dupla determinação: por um lado, é uma reforçadora das relações sociais vigentes e, por outro, a educação escolar é condição fundamental para a humanização do ser humano.

A transmissão daquilo que é conhecido para a próxima geração é uma atividade tão antiga quanto a própria humanidade. Formal ou informalmente, os conhecimentos acumulados são transmitidos aos mais jovens que, a partir daí, podem avançar, rejeitar, reformular, aperfeiçoar e retransmitir o acúmulo histórico dos conhecimentos. O produto do trabalho (material, intelectual, ideal) exprime e reflete o saber fazer e a capacidade produtiva humana. Através do aperfeiçoamento dos instrumentos de trabalho de uma determinada civilização é possível entender as aptidões motoras daquele povo, bem como a complexidade fonética de seu idioma, etc. A cada nova geração, o acúmulo do conhecimento de um povo é transmitido. A isto podemos chamar educação. “Esta relação entre o progresso histórico e o progresso da educação é tão estreita que se pode sem risco de errar julgar o nível geral do desenvolvimento histórico da sociedade pelo nível de desenvolvimento do seu sistema educativo e inversamente”. (LEONTIEV, 1978, pp. 267).

Nesta mesma direção, Saviani (2007) postula que trabalho e educação não podem ser separados, embora tenha se produzido, historicamente, uma cisão entre eles. Porém,

como atividades especificamente humanas, trabalhar e educar são atributos humanos inelimináveis. Educar é um dos aspectos da reprodução social dos indivíduos em uma determinada sociedade e, por isso mesmo, não pode ser uma atividade separada do trabalho. Educar, contudo, é uma atividade com determinação histórica, que internaliza e transmite aquilo que é construção histórica dos seres humanos em dado período. Para Mészáros (2007), o verdadeiro problema da educação é que a própria existência das sociedades depende, em grande parte, da reprodução bem sucedida de seus indivíduos e a educação formal é uma das instituições responsáveis por isso.

Assim, além da reprodução, numa escala ampliada, das múltiplas *habilidades* sem as quais a atividade produtiva não poderia ser levada a cabo, o complexo sistema educacional da sociedade é também responsável pela produção e reprodução da estrutura de *valores* no interior da qual os indivíduos definem seus próprios objetivos e fins específicos. As relações sociais de produção reificadas sob o capitalismo não se perpetuam *automaticamente*. Elas só o fazem porque os indivíduos particulares *interiorizam* as pressões externas: eles adotam as perspectivas gerais da sociedade de mercadorias como os limites inquestionáveis de suas próprias aspirações. (MÉSZÁROS, 2007, pp. 263-4).

Educar, portanto, não é uma atividade alheia ao trabalho, mas a reprodução das relações sociais construídas historicamente pelo trabalho. É necessário, para a reprodução social, que as ideias que perpetuam a ordem social existente sejam internalizadas como sendo próprias dos indivíduos, que se tornem elementos constitutivos da subjetividade, que sejam apropriadas como aspirações pelos indivíduos que formam a sociedade. De certo modo, pode-se afirmar que a teoria só se torna materialidade quando passa a integrar a subjetividade das pessoas. Deste ponto de vista, os valores da sociedade existente são definidores da própria interioridade dos indivíduos. Educar, a partir desse entendimento, pode ser a reprodução inerte das ideias e teorias que reproduzem a sociedade existente, ou a negação dessas ideias e teorias. Quando é negação, a educação formal torna-se uma arma crítica poderosa e, portanto, perigosa para a concepção de mundo predominante.

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 (MARX, 2010b, p. 151. Grifos do autor).

Assim, a superação da alienação (estranhamento) e a conquista da emancipação são também tarefas educacionais, porém, apenas quando assumem caráter de ruptura profunda. A transcendência das relações sociais alienadas só pode ser concebida no quadro geral das relações sociais. O ponto em que se encontra a sociedade hoje obriga os indivíduos a apropriarem-se da totalidade das forças produtivas. A transformação da sociedade, a emancipação humana, não é apenas uma necessidade de manifestação livre de si, para o indivíduo contemporâneo, a emancipação humana é, sobretudo, assegurar a existência humana. Mas, a apropriação da totalidade das forças produtivas é condicionada pelas próprias forças produtivas.

A apropriação de uma totalidade de instrumentos de produção é, precisamente por isso, o desenvolvimento de uma totalidade de capacidades nos próprios indivíduos. Essa apropriação é, além disso, condicionada pelos indivíduos que se apropriam. Somente os proletários atuais, inteiramente excluídos de toda

autoatividade, estão em condições de impor sua autoatividade plena, não mais limitada, que consiste na apropriação de uma totalidade de forças produtivas e no decorrente desenvolvimento de uma totalidade de capacidades (MARX e ENGELS, 2013, p. 73).

A apropriação da universalidade das forças produtivas só se pode efetivar pela totalidade dos trabalhadores. É certo que o próprio processo revolucionário desenvolve as “faculdades dos indivíduos”, entretanto, se não houver, *a priori*, subjetividades ricas, a própria emancipação humana fica comprometida (Cf. DUARTE, 2004, pp. 230-3). Não basta que as forças produtivas do capital tenham encontrado seu limite e/ou que a sua crise o lance em derrocada, sem uma subjetividade revolucionária rica, a barbárie torna-se assustadoramente mais próxima no horizonte do que a emancipação humana.

A transformação social não é possível se a força revolucionária não for, também, uma força intelectual crítica. O poder material do conflito e do confronto não pode prescindir do poder da crítica para dar ao processo revolucionário um caminho, um horizonte, em que seja possível enxergar a emancipação humana. Uma revolução que lance mão apenas da crítica da arma está fadada a se tornar um banho de sangue inútil; uma revolução que permaneça apenas no campo da crítica não é revolução, mas apenas um vago ladrar no deserto. Para que uma transformação social seja viável, a própria realidade material deve demandar a arma da crítica. “Uma revolução radical só pode ser a revolução de necessidades reais, para a qual faltam justamente os pressupostos e o nascedouro” (MARX, 2010b, p. 153).

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

Para transformar a sociedade é necessário eliminar a fronteira do conhecimento entre as classes. A condição atual faz com que a classe trabalhadora se torne submissa e reprimida à classe possuidora não só materialmente, mas também e fundamentalmente submissa e inerte culturalmente. Sem o conhecimento teórico não há domínio teórico e, sem domínio teórico, não há possibilidade de a classe trabalhadora superar o domínio ideológico da classe dominante. É neste ponto que a Pedagogia Histórico Crítica se apresenta como uma teoria pedagógica capaz de ser um instrumento teórico para a superação, pela educação escolar, da submissão cultural da classe trabalhadora.

Saviani (2008) e Lombardi (2011) destacam a Pedagogia Histórico Crítica como exemplo de uma concepção marxista de educação em sua articulação da elaboração marxiana com as contribuições de Gramsci, cujo ponto de partida é pôr à disposição dos trabalhadores os conteúdos mais representativos já produzidos pela humanidade. A elevação cultural da classe trabalhadora só pode ser efetiva pela educação e, sem isso, não há possibilidades de transformação concreta em direção à transformação profunda da sociedade. Como instituição historicamente determinada, articulada à existência humana, a educação pode ir além da mera reprodução burguesa e vincular-se plenamente à edificação de uma sociedade sem classes. Prossegue Lombardi:

Assim, o educador precisa romper com as pedagogias escolares articuladoras dos interesses da burguesia a vincular sua concepção e sua prática a uma perspectiva revolucionária de homem e de mundo. Não se trata simplesmente de aderir a uma concepção científica de mundo e a seu poder desvelador da realidade, mas de assumir, na teoria e na prática, isto é, na práxis, uma concepção transformadora da vida, do homem e do mundo. (LOMBARDI, 2011, p. 238).

Diante do atual desenvolvimento e integração dos conhecimentos científicos e tecnológicos aos processos produtivos, do papel da educação na reprodução social e seu potencial revolucionário, faz-se necessário um debate amplo sobre a inserção da educação no quadro atual de apologia do fragmentário e do particular, do subjetivo e do irracional. Para Lombardi, diante de tal quadro não podemos ficar na defensiva, mas devemos “resgatar as armas teóricas de um ponto de vista que vislumbre a materialidade, a totalidade histórico-social, a objetividade e a racionalidade revolucionária” (2011, p. 239).

O autor conclui que, além da escola mistificadora e conformista, é preciso que os educadores acreditem no futuro, criticando radicalmente o presente e desvinculando-se daquilo que já é caduco. É preciso uma escola que propicie a todos os conhecimentos produzidos pela humanidade e que tais conhecimentos estejam voltados para a sociedade toda. Entretanto, uma escola assim não é possível no contexto da sociedade capitalista. É com a transformação radical da sociedade que um mundo verdadeiramente humano pode ser construído e essa é uma tarefa revolucionária, ou, do compromisso com uma sociedade sem a opressão, sem as classes, igualitária e sem Estado.

A Pedagogia Histórico Crítica, como alternativa marxista aos processos instituídos de reprodução e internalização dos limites da sociedade burguesa, dispõe dos instrumentos críticos para que, lembrando Marx, os indivíduos sejam capazes de horrorizarem-se consigo mesmos. Como alternativa marxista para a educação, a Pedagogia Histórico Crítica é a abordagem que postula a transformação profunda da sociedade como uma função também da educação.

A transformação que mantém no horizonte da humanidade a perspectiva de um mundo mais humano contém já a afirmação de uma subjetividade também transformada e transformadora que, na medida em que efetiva a liberdade humana, traz consigo a efetivação da liberdade individual e, na medida em que luta por uma sociedade sem desigualdades, do trabalho social, concretiza uma subjetividade rica, independente, com capacidade de desenvolver infinitamente as potencialidades humanas.

## Referências

CHAGAS, Eduardo Ferreira. A Crítica à Política em Marx. IN: SOUZA, Adriana e Silva, e OLIVEIRA, Elenilce Gomes de [ORG]. *Trabalho, Filosofia e Educação no Espectro da Modernidade*. Fortaleza: Edições UFC, 2007. p. 67 a 81.

DUARTE, Newton. A Rendição Pós-Moderna à Individualidade Alienada e a Perspectiva Marxista da Individualidade Livre e Universal. In: DUARTE, Newton. (Org.) *Crítica ao Fetichismo da Individualidade*. Campinas: Autores Associados; 2004. pp. 219-242.

LEONTIEV, Alexis. *O Desenvolvimento do Psiquismo*. Lisboa: Livros Horizonte, 1978.

LOMBARDI, José Claudinei. *Educação e Ensino na Obra de Marx e Engels*. Campinas: Editora Alínea; 2011.

MARX, Karl. *Miséria da Filosofia*. São Paulo: Expressão Popular; 2009a.

MARX, Karl. *Manuscritos Econômico-Filosóficos*. São Paulo: Boitempo; 2009b.

- MARX, Karl. *Sobre a Questão Judaica*. São Paulo: Boitempo; 2010a.
- MARX, Karl. Crítica da Filosofia do Direito de Hegel – Introdução. IN: MARX, Karl. *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*. São Paulo: Boitempo; 2010b.
- MARX, Karl e ENGELS, Friedrich. *A Ideologia Alemã*: São Paulo: Boitempo, 2013.
- MARX, Karl. *O Capital: o processo de produção do capital*. Livro 1. São Paulo; Boitempo, 2013.
- MÉSZÁROS, István. *A Teoria da Alienação em Marx*. São Paulo: Boitempo, 2007.
- SAVIANI, Dermeval. Trabalho e educação: fundamentos ontológicos e históricos. *Revista Brasileira de Educação*, Rio de Janeiro, v. 12, n. 34, p. 152-165, Abril. 2007. Disponível em [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1413-24782007000100012&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1413-24782007000100012&lng=en&nrm=iso). Acesso em 20/04/2015. <http://dx.doi.org/10.1590/S1413-24782007000100012>.
- SAVIANI, Demerval. *História das Ideias Pedagógicas no Brasil*. Campinas: Autores Associados; 2008.

#### Notas

---

\* Baseado em trabalho apresentado originalmente no *Congresso Pedagogia Histórico-Crítica: educação e desenvolvimento humano*, no ano de 2015. O texto aqui apresentado contém modificações e se constitui em material inédito.

<sup>1</sup> Doutor em Educação Brasileira na linha de Pesquisa em Filosofia e Sociologia da Educação pela Programa de Pós Graduação da Faculdade de Educação da Universidade Federal do Ceará (UFC); Professor Adjunto da Universidade Federal do Paraná (UFPR), curso de Educação Física do Setor Litoral. Email: vdamata@hotmail.com

<sup>2</sup> Em Marx, são três os momentos constituintes do processo de trabalho: “Os momentos simples do processo de trabalho são, em primeiro lugar, a atividade orientada a um fim, ou o trabalho propriamente dito; em segundo lugar, seu objeto e, em terceiro, seus meios” (MARX, 2013, p. 256).

Recebido: junho-15

Aprovado: novembro-15