

Jorge Luís de Oliveira

**A SUPERAÇÃO DO TRABALHO ALIENADO COMO CONDIÇÃO
DA EMANCIPAÇÃO HUMANA EM MARX**

Dissertação apresentada ao Curso de Mestrado em Filosofia da Universidade Federal do Ceará, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre.

Área de concentração: Filosofia Contemporânea

Orientadora: Prof.^a Dr.^a Mirtes Mirian Amorim Maciel
Universidade Federal do Ceará

Fortaleza

Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFC

2004

Universidade Federal do Ceará
Centro de Humanidades
Mestrado em Filosofia

**A SUPERAÇÃO DO TRABALHO ALIENADO COMO
CONDIÇÃO DA EMANCIPAÇÃO HUMANA EM MARX**

Jorge Luís de Oliveira
Fortaleza - Ceará
2004

Dissertação para ser defendida e avaliada, em 29/ 09/ 2004 pela banca examinadora constituída pelos professores:

Prof.^a Dr.^a Mirtes Mirian Amorim Maciel - Orientadora

Prof. Dr. Odílio Alves Aguiar

Prof. Dr. Eduardo Ferreira Chagas

Prof.^a Dr.^a Sylvia Peixoto Leão de Almeida

DEDICATÓRIA

Dedico este trabalho a minha Mãe, que sempre compartilhou comigo os momentos mais difíceis de minha vida e a quem devo todo o incentivo aos meus estudos.

AGRADECIMENTOS

À minha família, pelo apoio incansável, ensinando-me a ser persistente nessa minha trajetória acadêmica para atingir o objetivo final e, assim, realizar o desafio proposto.

À minha orientadora professora pós-doutora Mirtes Mirian Amorim Maciel, por quem tenho um verdadeiro apreço, pela contribuição de seus conhecimentos e experiência, pela confiança na minha capacidade de desenvolvimento intelectual e, sobretudo, pela serenidade como conduziu essa orientação do começo ao fim, num constante diálogo, aberto e sincero, sem imposições ideológicas.

Ao professor doutor Eduardo Ferreira Chagas, a quem agradeço pela grande contribuição dada a esta dissertação, indicando livros, fazendo as devidas críticas teóricas e sugerindo outras questões a serem abordadas.

Ao professor doutor Odílio Alves Aguiar, que me aconselhou a fazer o concurso de mestrado em razão de presenciar minhas intervenções nos Seminários de Filosofia da UFC em 2001.

Aos meus prezados amigos e amigas de mestrado, que me deram conselhos e sugestões para o aprimoramento deste trabalho e que sempre me ajudaram a tirar as dúvidas que tive durante todo o curso.

À todos aqueles que direta ou indiretamente colaboraram para a realização deste trabalho de pesquisa, especialmente meus amigos e amigas sindicalistas do SINTSEF-CE e da Base Aérea de Fortaleza.

À FUNCAP, que deu o apoio financeiro a esta pesquisa, permitindo-me uma dedicação integral ao mestrado.

Toda a emancipação constitui uma restituição do mundo humano e das relações humanas ao próprio homem.

Karl Marx

... os proletários, se quiserem afirmar-se enquanto pessoa, devem abolir sua própria condição de existência anterior, que é, ao mesmo tempo, a de toda sociedade até hoje, quer dizer, abolir o trabalho [alienado].

K. Marx e F. Engels

RESUMO

O tema trata da “Emancipação Humana” em Marx a partir da superação do “Trabalho Alienado”, numa nova ordem social produtiva. Objetivou-se compreender e explicitar o fenômeno da alienação humana no processo de trabalho alienado da sociedade capitalista e as condições teóricas e práticas de sua superação para efetivar a emancipação plena do homem e, assim, o autodesenvolvimento de suas potencialidades humanas (sua individualidade). Analisou-se, então, a arquitetura teórica da emancipação humana em Marx, explicitando algumas categorias básicas: alienação (religiosa e econômica), propriedade privada, trabalho, divisão social do trabalho, socialismo e comunismo. Os possíveis nexos entre elas conferem maior dimensão da problemática da “emancipação”, enfocando o caráter ontológico-antropológico da questão do ser social do homem no contexto da sua transformação histórica. “Emancipação humana” em Marx significa, por um lado, superar a estrutura social capitalista baseada na propriedade privada (dos meios de produção), no trabalho alienado e na divisão social (íniqua) do trabalho; e, por outro lado, inaugurar uma sociabilidade comunal fundada na propriedade coletiva da produção, no trabalho livre, criativo e ativo e na “organização consciente do trabalho”, a partir da regulação de um “tempo disponível” e de um “sistema produtivo e cooperativo”, estabelecido pelos trabalhadores associados. Portanto, a teleologia do pensamento emancipatório em Marx é resgatar o caráter positivo e/ou “transcendente” do trabalho, como exteriorização do ser outro do homem (de sua segunda natureza) ou como meio de expressão da liberdade humana. O homem se realiza no trabalho na medida em que objetiva as suas forças essenciais, como resultado previamente estabelecido pela consciência antecipadora da sua vontade criativa. Resgatar o caráter genérico/universal do homem, enquanto desenvolvimento das suas faculdades físicas e espirituais, é o imperativo cabal de efetivação da liberdade humana em Marx. Assim, o eixo teórico marxiano é a crítica da sociedade burguesa, cimentada no antagonismo de classes sociais que dicotomiza a humanidade entre proprietários e não-proprietários, exploradores e explorados e/ou excluídos, cuja discussão perpassa suas obras. O objetivo marxiano é fazer emergir a sociabilidade comunista em bases reprodutivas qualitativas que visem a satisfazer as reais e verdadeiras necessidades humanas, pondo fim à estrutura fetichista da produção capitalista. A revolução proletária seria o motor do novo desenvolvimento histórico-social humano para se entrar na fase do reino da liberdade, isto é, na sociedade comunista; seria, portanto, o fim da pré-história da humanidade e o início da verdadeira história humana; entretanto, o comunismo não seria o fim da história da humanidade, mas o princípio energético do desenvolvimento de uma nova humanidade em que o trabalho passaria a ser a expressão objetiva dos desejos criativos do homem; tornar-se-ia, assim, a ser sua primeira necessidade vital. O trabalho, nesse sentido, realizaria o “homem total”, como diz Marx.

Palavras-chave: Alienação. Trabalho. Emancipação.

SUMMARY

The issue concerns “human emancipation” in Marx starting from the abolition of the “alienated labor”, in a new productive social order. The objective is to understand and explain the phenomenon of human alienation in the labor process of the capitalist society’s alienated labor and the theoretical and practical conditions of its abolition to achieve the entire man’s emancipation and, thus, the self-development of their human potentialities (their individuality). It was analyzed, then, the theoretical architecture of human emancipation in Marx, explaining some basic categories: alienation (religious and economic), private ownership, labor, labor social division, socialism and communism. The possible nexus among them give us a wider dimension of the “emancipation” problems, focusing the ontological-anthropological character of the matter of man’s social being in its historic transformation context. “Human emancipation” in Marx means, on the one hand, to surpass the social capitalist structure based on the private ownership (of the production means), on the alienated labor and labor social division (iniquitous); and, on the other hand, to inaugurate a communal sociability based on the production’s collective ownership, on the free, creative and active labor and on the “labor conscious organization”, starting from the regulation of an “available time” and a “cooperative productive system”, established by the associated workers. Therefore, the teleology of the emancipation thought in Marx is to retrieve the positive and/or “transcendent” feature of the labor, as exteriorization of the other man’s being (their second nature) or as means of human freedom expression. Man fulfill themselves in the labor in so far as they objectify their essential forces, as a result previously established by the anticipative consciousness of their creative will. Retrieving the generic/universal character of man, as development of their physical and spiritual faculties, is the cabal imperative of realization of the human freedom in Marx. So, the Marxian theoretical axis is the criticism over the bourgeois society, cemented on the antagonism among social classes which dichotomizes the humanity in owners and non-owners, explorers and explored and/or excluded ones, whose discussion surpass its achievements. The Marxian objective is to cause the emergence of the communist sociability in qualitative reproductive bases which aim to fulfill the real and true human necessities, putting an end to the fetishist structure of the capitalist production. The proletarian revolution would be a motor of the new human historic-social development to enter the phase of the freedom kingdom, that is, the communist society; it would be, therefore, the end of the humanity’s prehistory and the beginning of the human true history. Nevertheless, the communism would not be the end of the humanity’s history, but the energetic beginning of the development of a new humanity in which the labor would become the objective expression of man’s creative desires, it would become, then, their first vital necessity. The labor, in this sense, would create the “total man”, as Marx said.

Keywords: Alienation. Labor. Emancipation.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	11
1 ALIENAÇÃO	21
1.1 Alienação religiosa em Marx	21
1.1.1 A alienação religiosa na <i>A Questão Judaica</i> : Estado cristão x judeus-alemães..	22
1.1.1.1 Bruno Bauer, <i>A Questão Judaica</i>	23
1.1.1.2 Bruno Bauer, <i>a capacidade de os atuais judeus e cristãos se tornarem livres</i>	31
1.1.2 A alienação religiosa na <i>Contribuição à Crítica da Filosofia do Direito de Hegel</i>	33
1.2 Alienação econômica em Marx	38
1.2.1 A relação da propriedade privada.....	39
1.2.2 Propriedade privada e trabalho.....	47
1.2.3 Propriedade privada e comunismo.....	51
2 TRABALHO	65
2.1 A concepção marxiana de trabalho.....	65
2.1.1 Processo de trabalho ou de produzir valores de uso.....	67
2.1.2 Trabalho produtivo.....	75
2.1.3 Trabalho improdutivo.....	78
2.1.4 Trabalho abstrato.....	80
2.1.5 Trabalho concreto.....	82
2.1.6 Trabalho necessário.....	85
2.1.7 Trabalho excedente.....	86
2.1.8 Força de trabalho.....	89
2.2 Trabalho alienado	92
2.3 Divisão social do trabalho.....	105
2.3.1 Nos <i>Manuscritos Econômico-Filosóficos</i>	107
2.3.2 Na <i>A Ideologia Alemã</i>	111
2.3.3 No <i>O Capital</i>	116
2.3.3.1 Divisão do trabalho na manufatura e na sociedade	118

3	SUPERAÇÃO DO TRABALHO ALIENADO	125
3.1	Socialismo (satisfação das reais necessidades humanas).....	125
3.1.1	Concepção marxiana de “necessidade”	127
3.1.2	Concepção marxiana de “socialismo”	135
3.1.3	Socialismo: uma análise “ontológico-antropológica” do <i>definir da consciência revolucionária</i>	139
3.1.4	Análise leniniana do “comunismo inferior” em Marx.....	146
3.1.4.1	Definhamento do Estado na sociedade comunista: “como Marx põe a questão”.147	
3.1.4.2	“A transição do capitalismo ao comunismo”	149
3.1.4.3	“Primeira fase da sociedade comunista”.....	152
3.2	Comunismo (realização da genuína liberdade humana).....	155
3.2.1	Concepção marxiana de “liberdade”	159
3.2.2	Concepção marxiana de “comunismo”	167
3.2.2.1	A concepção no <i>Manifesto Comunista</i>	168
3.2.2.2	A concepção na <i>A Ideologia Alemã</i>	172
3.2.3	Comunismo: análise marxiana do “reino da liberdade”	181
3.2.4	Análise leniniana do “comunismo superior” em Marx.....	193
	CONCLUSÃO.....	199
	REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	214

INTRODUÇÃO

Revisitar Marx numa época de pós-socialismo real, de capitalismo pós-industrial com tecnologias altamente sofisticadas “substituindo” o *trabalho vivo* pelo *trabalho morto*, não é tarefa simples de se realizar, pois, com o universo teórico marxista em crise (segundo alguns prestigiados seguidores) e com a queda do “socialismo real” no leste europeu, as utopias e/ou ideologias libertárias marxistas parecem ter sido reduzidas a pó, restando algumas ruínas (Cuba e Coréia do Norte), teimando em sustentar-se; sobretudo porque uma onda de ceticismo ideológico invadiu o pensamento de muitos marxistas no mundo acadêmico, anunciando a morte do socialismo e o fim do pensamento teórico de Marx. Vários marxistas se converteram em anti ou pós-marxistas, abandonando o legado teórico comunista de Marx e/ou o seu método materialista de análise da sociedade capitalista.

Entretanto, vivendo numa era de capitalismo pós-industrial e de globalização dos mercados, a discussão sobre o processo de alienação (do trabalho) e de emancipação humana – sob o domínio das estruturas perversas e mortíferas do capital –impõe-se como debate e tarefa histórica ainda a se realizar. Pelo menos, uma certeza até agora existe: há uma convicção teórica de que o capitalismo não será o sistema da emancipação humana, porque sua “racionalidade” econômica e social é perversa e “irracional”, e sua proposta moral e social de liberdade/felicidade é ilusória, individualista e egoísta.

Por outro lado, “o socialismo realmente existente” não foi o sistema da emancipação plena do homem, pois a extração forçada de trabalho excedente realizava-se sob o comando político de uma forte burocracia estatal instalada nos países comunistas. O Estado personificou o papel sistêmico do capital como instrumento político-jurídico de legitimação/exploração do trabalho forçado. Assim sendo, o fenômeno da objetivação das energias humanas ocorria também de forma coisificada.

Por conseguinte, o malogro do socialismo real suscitou polêmicas (algumas falsas) no âmbito da discussão marxista, fertilizando o ceticismo no solo político e ideológico das esquerdas e o dogmatismo no das direitas no plano mundial, isto é, as aberrações cometidas em nome do socialismo “trouxeram” a esterilidade e o esgotamento do discurso marxista, ou seja, um sistema de idéias, fundado na unidade entre teoria e práxis como princípio criativo de um novo filosofar, parece tornar-se

vítima desses acontecimentos reais, sofrendo as imputações dos erros históricos humanos. Por outro lado, fertilizou-se o discurso liberal na crença de que o capitalismo é o sistema da produção final da sociedade, decretando assim, como o fez Fukuyama, “o fim da história”. Ao contrário, para os marxistas, o comunismo não é o fim da história; apenas desaparecem as contradições antagônicas que nascem da oposição de classes, mas subsistem e renascem incessantemente as contradições não antagônicas.

Apresentada, então, a dimensão teórica de uma crise mais ampla, a presente investigação limita-se a compreender o esquema teórico da emancipação humana em Marx a partir da *superação do trabalho alienado*, no qual a propriedade privada e a divisão (iníqua e hierárquica) social do trabalho são os coadjuvantes imprescindíveis nesse processo de reificação humana. Problematizar e tematizar filosoficamente essa questão é, no mínimo, tentar reaver princípios éticos universais que impulsionem o homem a descobrir a si mesmo como “ser condenado à liberdade” (como diz Sartre). A emancipação do homem é um valor universal a ser realizado no seu processo de luta histórica; e Marx vislumbra esse “reino da liberdade” com a abolição do “trabalho alienado” numa sociedade sem classes antagônicas, as quais seriam superadas na evolução e revolução das relações sociais de produção e distribuição da riqueza produzida pela sociedade.

Nesse sentido, Marx nos oferece um horizonte crítico, que mostra um caminho a seguir nesse movimento histórico, ou melhor, um raio crítico iluminador para nos contrapormos ao sistema da alienação humana baseado na propriedade privada capitalista e no trabalho assalariado; sobretudo, no que diz respeito à questão política e ética da problemática da “exploração do homem pelo homem”.

Portanto, a validade do pensamento marxiano para a questão da emancipação humana – tendo como objetivo a **superação do trabalho alienado** como fundamento da valorização e expansão do capital – ainda vige nos dias de hoje. Escolher Marx como pensador “científico-filosófico” da utopia da emancipação do homem no comunismo já se justifica por si mesmo em virtude da relevância de suas idéias, conceitos e teorias edificadas em bases do materialismo histórico e dialético. O influxo de seu pensamento no século XX impactou todo o pensamento ocidental acadêmico, desencadeando discussões e polêmicas no âmbito da inteligência mundial, como também revoluções “socialistas” em diversos países.

Todo o pensamento de Marx – desde a juventude até a maturidade – todavia,

gravita ao redor da efetivação da totalidade do homem, ou seja, o homem como ser plenamente realizado e recuperado na sua unidade (essência e existência) a partir do desenvolvimento das suas potencialidades e capacidades humanas. Assim sendo, o fio condutor de sua reflexão é *alienação*, desde as obras juvenis até as da maturidade, com *O Capital*. Marx busca desvelar o processo estruturante que impede e bloqueia a possibilidade de o homem ser de um outro modo e a mutabilidade da vida social ser de outra forma, analisando a estrutura e a superestrutura da sociedade da produção capitalista.

A investigação é relevante, sobretudo, porque Marx não foi apenas um teórico e propugnador da luta pela emancipação do trabalho em face do capital no plano mais concreto da realidade histórica do homem, mas principalmente porque, para apreender as tendências objetivas do capitalismo, exige-se um olhar para seus escritos filosóficos, políticos e econômicos. Marx foi contemporâneo da segunda revolução burguesa na França sob Napoleão III (1848-1852) e da primeira revolução proletária mundial, a Comuna de Paris (1871). O desenrolar e o desfecho delas fizeram Marx elaborar sua teoria das lutas de classes e compreender melhor a natureza do Estado burguês. O próprio Mészáros anota que a importância de Marx para o pensamento filosófico ocorre a partir da sua crítica à filosofia idealista, transcendentalista e especulativa, fundando a filosofia da práxis. Marx revolucionou o pensamento ocidental ao fundar o materialismo histórico e elaborar a teoria da *mais-valia* ignorada pela Economia Política clássica.

Faz-se mister, portanto, explicitar e/ou tematizar como Marx elabora a sua teoria da emancipação humana a partir da abolição do trabalho alienado como atividade negadora da humanidade do homem. Para isso, os escritos juvenis, como os *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, *A Ideologia Alemã* e *Manifesto Comunista* foram de grande importância para nos apropriarmos da linguagem filosófica predominante no discurso marxiano. Cabe ressaltar, também, que *O Capital* foi fundamental para complementar e ampliar a abordagem ética, política, antropológica e ontológica realizada aqui.

Outrossim, fizemos um apelo teórico a Lênin, que contribuiu intelectualmente para o desenvolvimento teórico do pensamento de Marx, dando um enfoque político diferenciado; como também desenvolvemos um enfoque ontológico-antropológico da questão suscitada, isto é, ampliando, assim, a discussão sobre a possibilidade da emancipação do homem com o fim do trabalho alienado, da divisão

social hierárquica e antagônica do trabalho e da propriedade privada capitalista. Na verdade, tais enfoques dimensionam a questão da emancipação do homem, enfatizando os fatores políticos, psicológicos e econômicos que impulsionam esse movimento de libertação. Toda questão gravita em torno de um problema humano aparentemente insolúvel: como realizar a emancipação para objetivar verdadeiramente a genuína potencialidade humana? Eis aí a ontologia social libertária da questão.

Partimos do pressuposto de que a enorme barreira da alienação, que impede o homem de desaguar no mar da liberdade, é a barreira do trabalho alienado na sociedade sistêmica capitalista, construída sob a inapropriada forma de apropriação da força de trabalho. Nesse sentido, o cerne da alienação econômica é o trabalho alienado, que nega o ser do homem, coisifica as relações sociais de produção, valoriza e expande o capital, a propriedade privada para uma minoria. Destarte, o trabalho é ponto de partida de toda alienação humana do trabalhador e “afins”, ou seja, de onde se desdobram os outros elementos componentes da estruturação do sistema da reificação capitalista.

Este trabalho dissertativo objetiva, portanto, compreender e explicitar a problemática da alienação humana no processo de trabalho alienado da sociedade capitalista e as condições teóricas e práticas de sua superação para a efetivação da emancipação plena do homem. Sendo assim, realizamos um esforço teórico de elucidação das principais categorias reflexivas pertinentes ao tema que compõem a unidade deste trabalho: “Alienação”, “Trabalho” e “Superação do Trabalho Alienado” (Emancipação humana); e suas variantes derivativas: alienação religiosa e econômica, trabalho (abstrato, concreto, produtivo improdutivo, excedente e necessário), trabalho alienado, divisão social do trabalho, socialismo e comunismo etc.

Dessa maneira, tentamos estabelecer um nexos reflexivo entre essas categorias temáticas a partir das reflexões feitas por Marx; entretanto, para dimensionar o processo da discussão sobre a questão suscitada, buscamos compreender como se entrelaçam esses pontos categóricos (de natureza histórico-social) dinamizadores da teoria marxiana, fazendo uma correlação com os enfoques categóricos (ontológico, antropológico e político). As categorias estão inter-relacionadas discursivamente de forma bastante abrangente, cujas interconexões reflexivas nos direcionam para a questão humanista, histórica e ética da opressão humana, ou seja, a possibilidade de efetivação da liberdade do homem com a abolição do trabalho alienado e o emergir do trabalho

livre, criativo e produtivo como forma de objetivação genuína das forças essenciais do ser humano.

A emancipação humana na nossa história (a partir da abolição do trabalho alienado e de suas estruturas) é uma tarefa ainda a se realizar; é uma utopia que permeia a cabeça do ser humano desde os primórdios da opressão na história da civilização. Segundo Marx, Theodore Dezamy (desde 1840 o teórico mais próximo do socialismo) dizia que “a liberdade não é outra coisa que a própria felicidade, e consiste no exercício do poder do homem”. Portanto, o homem busca ser feliz exercendo a liberdade, seja no plano individual ou coletivo. A liberdade coincide, então, com a felicidade, quer dizer, uma pressupõe a outra. Na Grécia Antiga, Aristóteles já tratava da questão da felicidade (em sua obra *Ética a Nicômaco*) como o fim último da ação humana, ou seja, a felicidade para ele está condicionada à prática da virtude e supressão dos vícios humanos, isto é, ser virtuoso é agir de forma justa com o próximo. A felicidade aristotélica é realização da justiça social.

Inferimos, então, que a emancipação humana implica mutuamente a busca da “felicidade”*; entretanto, para Marx, emancipar-se significa abolir a alienação humana sob a égide do trabalho alienado capitalista. Felicidade é a total emancipação do homem dos mecanismos estruturais da alienação enquanto coisificação da essência humana. Assim sendo, podemos suscitar duas questões: como realizar a felicidade para todos se a emancipação humana é ainda uma utopia a se realizar? Paradoxalmente, sabemos que o trabalho (assalariado) é um desses mecanismos estruturantes da alienação que, sob a divisão social capitalista do trabalho, produz o sistema da alienação e se reproduz a si mesmo como fundamento dele. O objetivo de Marx é que o homem se reaproprie do seu ser universal de maneira universal como homem total. E uma outra indagação se impõe: como abolir esses mecanismos estruturais da alienação como

* Vale ressaltar que existem conceitos diferenciados de felicidade, principalmente porque esse “estado de ser” não se reduz apenas a satisfação material da existência do homem. Felicidade pode ser identificado com bem-aventurança, equilíbrio, ausência de dor, prazer etc. O estado emocional ou a condição mental do indivíduo – no âmbito do psiquismo – também são elementos constituintes do comportamento humano que podem desencadear ou não sensação de júbilo, alegria... Como a esfera da psique é ainda uma zona enigmática para o conhecimento humano, ou seja, é mistério a ser desvendado, e a felicidade poderia ser a manifestação momentânea de sua condição metafísica, torna-se difícil a conceituação de felicidade, já que ela é algo singular à personalidade de cada indivíduo. Felicidade e criatividade também não se coadunam sempre, já que os grandes criadores universais não viveram em constante felicidade. E o termo felicidade parece trazer implícito um sentido de eterna alegria; entretanto, a psique não produz sentimentos prazerosos constantes e intermináveis. Afirmar que a plena realização do homem é o ápice da felicidade, da emancipação, é negar a possibilidade de o homem experimentar outros sentimentos antagônicos, como a tristeza, que também podem impulsionar o seu processo criativo ou libertário. Daí surgir uma gama de definições de felicidade até mesmo divergentes.

instrumentos cruéis de dominação de uma classe sobre outra para recuperar o homem como ser genérico? São essas questões que tentamos esclarecer, senão respondê-las, a partir da teoria crítica marxiana da sociedade capitalista.

Pensar na possibilidade de o homem ser livre e feliz ou ser genuinamente ele próprio é repensar o processo da emancipação coletiva que implica o autodesenvolvimento das potencialidades do ser do homem, ou melhor, que “a vida pode ser de outro modo” (princípio da mutabilidade) e “o homem ser de um outro naípe” (princípio da possibilidade). Marx pensou dialeticamente o processo de libertação do homem da dominação em relação à natureza e à forma social, a partir da materialidade histórica, isto é, dentro do campo de ação social onde se dão os conflitos humanos e se desdobram as contradições materiais da sua existência. O homem é, para Marx, um sujeito político transformador da sua realidade social. Mergulhado na história, o homem é um “ser de práxis social”.

Assim, em Marx a realização da emancipação humana requer a superação da alienação numa dupla dimensão: superar a alienação em relação à natureza e eliminar a forma social de alienação capitalista baseada no trabalho alienado. De acordo com isso, a escolha recaiu sobre o tema liberdade: **“superação do trabalho alienado como condição da emancipação humana”**. Tratar o tema da emancipação correlato à abolição do trabalho alienado não é tarefa tão simples, pois requer um manejo teórico de categorias-chaves abordadas nas principais obras de Marx – dos *Manuscritos* ao *Capital*, ou seja, exige um entrelaçamento reflexivo que clarifique e amplie esse momento discursivo.

Por isso, discorrer sobre “liberdade” e “trabalho” no pensamento de Marx como categorias “não antagônicas” numa formação social “não alienante” é aventurar-se no labirinto dialético de seu pensamento; é compreender hermeneuticamente como ele explicita as categorias econômicas e filosóficas que se imbricam no seu discurso materialista. Nesse sentido, o presente trabalho pretende ser uma contribuição crítico-reflexiva para despertar um novo olhar sobre o problema da emancipação humana, a partir da perspectiva marxiana em que a estrutura produtiva da sociedade é fator determinante para fazer surgir o novo homem social. Como diz Max Müller, “a essência da liberdade é o domínio”, isto é, quando o homem é dono do seu trabalho, do produto do seu trabalho e da sua força de trabalho; enfim, quando se torna senhor de si mesmo.

O trabalho é assim o meio pelo qual o homem se recupera, se conquista e reapropria-se da sua essência, isto é, das suas forças essenciais.

A intencionalidade do procedimento da reflexão é, portanto, elucidar três categorias marxianas que formam o tripé dessa dissertação – alienação, trabalho e superação do trabalho alienado (emancipação) – tentando estabelecer as devidas conexões reflexivas. Os enfoques religioso, econômico, antropológico-ontológico e político(Lênin) funcionam como diretrizes que definem os níveis da discussão a partir de outros patamares indagativos. Os dois últimos ultrapassam, de certo modo, o quadro teórico e categorial da teoria de Marx, dimensionando ou complementando as questões trazidas por ele. Por conseguinte, isso resulta numa análise histórico-filosófica da libertação como forma de legitimação teórica da luta contra os fenômenos de estranhamento e alheamento do homem, quer dizer, tornando-se complexos nos níveis da discussão ética e política.

Feitas essas considerações, os motivos que nos levaram a abordar as temáticas “alienação”, “trabalho” e “emancipação” no tema **a superação do trabalho alienado como condição da emancipação humana em Marx** foi o fato de que Marx ainda tem algo a nos dizer em relação ao problema ético e político resultante da sociedade capitalista da alienação. Com certeza algumas de suas concepções teóricas de luta política para a emancipação da classe explorada já estão superadas historicamente; entretanto, o cerne do seu pensamento (de que o capitalismo é um sistema histórico, transitório e finito) é irrefutável porque seria negar o movimento dialético da história; e suprimir as contradições seria o mesmo que afirmar o fim do infinito, como bem disse Engels. Em outras palavras, seria o mesmo que considerar peremptoriamente que os limites do capital são expansíveis *indefinitivamente* ou que o poder do capital é *ilimitado*. Para Marx, O que deve ser suprimido são as contradições que surgem da oposição de classes, não se esquecendo de que “subsistem e renascem as contradições *não* antagônicas”.

A dissertação desdobrou-se em três capítulos – Alienação, Trabalho e Superação do Trabalho Alienado – que estão, de certo modo, interligados. O objetivo foi apresentar a análise conceitual de categorias reflexivas que compõem a teoria crítica de Marx sobre o problema da alienação e emancipação humana, e salientar a função do trabalho nesses dois planos da condição existencial do homem, ou seja, o trabalho como atividade negativa enquanto meio de coisificação/reificação humana, e o trabalho como

atividade positiva enquanto meio de expressão da liberdade humana. Para fazer um certo contraste com o pensamento marxiano, optamos por enriquecer a discussão, tomando emprestados recursos teóricos de outros estudiosos de Marx que nos dão um suporte analítico antropológico, ontológico e político do tema apresentado.

O primeiro capítulo trata da alienação humana em dois planos: alienação religiosa e econômica, sendo a primeira abordada a partir d'A *Questão Judaica e Contribuição à crítica da Filosofia do Direito de Hegel* e a última nos *Manuscritos econômico-filosóficos*. Buscamos, então, apresentar como Marx elucida a alienação humana na dimensão religiosa e econômica, fazendo uma analogia entre ambas, ou melhor, visando a mostrar a especificidade de cada uma delas e suas (tácitas) interconexões.

A “alienação religiosa” enfatiza a emancipação (política) dos judeus em face do Estado-cristão alemão e a laicização deste como sua real democratização; e também salienta o caráter ilusório do pensamento religioso como fermento e fomento da resignação e passividade humana. A “alienação econômica” tem a propriedade privada como eixo da discussão, a saber, a explicitação da propriedade privada como capital e como trabalho e a relação entre ambos; e ressalta o aspecto positivo do desenvolvimento da propriedade privada capitalista como condição objetiva de realização do comunismo e, portanto, de uma superior propriedade coletiva dos meios de produção.

O segundo capítulo – Trabalho – se pauta em três pontos temáticos fundamentais para esclarecer a alienação do trabalho pelo capital: “concepção marxiana de trabalho”, “trabalho alienado” e “divisão social do trabalho”. De início, explicitamos a concepção de trabalho em Marx a partir do contexto teórico da Modernidade sob o influxo dos economistas clássicos, enfatizando o caráter metabólico e libertador do trabalho. Em seguida, conceituamos algumas categorias de trabalho em *O Capital* para complementar a análise do tópico “processo de trabalho ou processo de produzir valores de uso”; e também a categoria “força de trabalho” que introduz, de certa forma, a concepção de trabalho alienado no tópico seguinte, enriquecendo, assim, a tematização. O objetivo fundamental da explicitação dessas categorias é dimensionar a problemática da alienação do trabalho no processo de nossa discussão.

O “trabalho alienado” elucida as formas de alienação do trabalhador no processo da produção de mercadorias. Nesse tópico, Marx caracteriza o fenômeno da objetivação do trabalho no interior da produção capitalista como um fenômeno de

reificação do trabalhador e das relações sociais de produção. O que vai nuclear a discussão sobre o trabalho alienado são as formas de alienação a que o trabalhador é submetido: alienação do seu trabalho, do objeto produzido com o seu trabalho, sua alienação em relação aos outros homens, sua auto-alienação, enfim, alienação como forma de “alheamento” e “estranhamento”. Portanto, é partir do fato econômico que Marx tematiza a alienação do trabalhador e da sua produção. Alienação do trabalho significa aqui a forma inapropriada e perversa de *apropriação* (injusta) do trabalho alheio por outro homem e a objetivação como *perda* e *servidão* do/ao objeto.

Já “a divisão social do trabalho” é analisada a partir dos *Manuscritos*, d’*A Ideologia Alemã* e d’*O Capital* (volume I). Nos *Manuscritos*, fazemos uma explanação das diferentes concepções dos economistas clássicos sobre a origem, causa e consequência do divisão do trabalho. N’*A Ideologia Alemã*, o foco é a divisão do trabalho na tribo, na família (conforme sexo e idade), na cidade e no campo, nos ramos de produção (agricultura e indústria), na própria classe dominante, enfim, a divisão entre trabalho manual e intelectual. N’*O Capital*, a ênfase reflexiva acontece na divisão do trabalho na sociedade (geral, particular e singular) e na manufatura (ofícios e setores parcelizados de produção). O que caracteriza mesmo a divisão do trabalho são as especializações e os ramos produtivos em conexão com a pluralidade das necessidades específicas às varias formações econômicas da sociedade. A divisão social do trabalho no capitalismo – como diz Mézáros – tem um caráter restritivo e paralisador estabelecido historicamente.

O terceiro capítulo – Superação do trabalho alienado – desdobra-se em dois tópicos: Socialismo e Comunismo. A intenção é apresentar a teoria da emancipação humana em Marx a partir da explicitação de conceitos como “necessidade”, “liberdade”, “socialismo” e “comunismo”, que configuram a reflexão teórica do reino da liberdade/plenitude do homem. Alguns desses conceitos foram tematizados por estudiosos do marxismo como Lênin, Rosa Luxemburgo, Lukács, Erich Fromm, Ágnes Heller e outros, que dão um enfoque diferenciado e/ou ampliado da questão.

No “Socialismo”, é clarificado inicialmente a “concepção marxiana de necessidade” a partir da leitura dos *Manuscritos*, que aborda o problema do carecimento humano como algo determinante à existência material do homem. Outrossim, explicitamos a “concepção marxiana de socialismo”, tendo como referência teórica uma exegese antropológica de Erich Fromm, já que Marx não faz uma reflexão específica

(positiva) sobre o socialismo, pois ele considerava este “termo” ligado aos socialistas utópicos pequeno-burgueses aos quais criticava e preferia usar a expressão “comunismo”. Em seguida, realizamos “uma análise ‘ontológica-antropológica’ do *devenir* da consciência revolucionária” do homem, impulsionado pelo desejo de transformar a vida e a si mesmo, usando categorias blochianas (“não-ter”, “ainda-não-tido” etc.), enriquecendo, assim, a reflexão. Para complementar a análise do socialismo, acolhemos a reflexão leniniana de Estado e do comunismo inferior (socialismo) na qual ele teoriza sobre o tipo de Estado a ser criado na “fase da transição” para o comunismo superior com o fim do Estado burguês, ou seja, ele faz uma abordagem política da questão.

No “Comunismo”, é elucidada a “concepção marxiana de liberdade”, salientando um prisma antropológico e psicológico dessa concepção. Em seguida, reconstituímos a “concepção marxiana de comunismo” no *Manifesto Comunista* e n’*A Ideologia Alemã*. E por fim, explicitamos “a análise marxiana do reino da liberdade” como a fase de aperfeiçoamento/melhoramento do homem sob o império da liberdade e da criatividade, tematizando o modo, o tempo e a forma de uma nova organização do trabalho e de relação entre produção e distribuição da riqueza na sociedade comunista; complementado com a abordagem do comunismo superior em Lênin.

Em suma, o último capítulo tem o objetivo de esclarecer como Marx anuncia a possibilidade prática de realizar a emancipação humana a partir da abolição do trabalho alienado enquanto motor da expansão da propriedade privada e da valorização do capital sob o imperativo estrutural da divisão (íniqua e hierárquica) social do trabalho. Nesse sentido, “alienação econômica da propriedade” como forma perversa de apropriação, “trabalho alienado” como fenômeno de objetivação reificante das forças essenciais do homem e “divisão do trabalho” como forma de parcelização e especialização dos trabalhos (mecânicos, repetitivos e enfadonhos) são as categorias econômico-históricas imprescindíveis para a análise da emancipação humana em Marx. Portanto, discutir a emancipação humana é ir a fundo na estrutura da produção da sociedade capitalista, que produz a escravização do trabalho assalariado/alienado, para apreender os mecanismos perversos que impedem o homem de ser livre, criativo e produtivo, isto é, um homem integral liberto da tirania do capital.

1 ALIENAÇÃO

1.1 Alienação religiosa em Marx

O problema da questão religiosa no jovem Marx vai ser abordado a partir de dois ensaios: *A Questão Judaica e Contribuição à Crítica da Filosofia do Direito de Hegel – Introdução*. O primeiro ensaio foi escrito durante o outono de 1843 e publicado nos *Anais Franco-Alemães* no princípio de 1844; o segundo foi escrito entre o outono de 1843 e janeiro de 1844 e também publicado no mesmo período que o primeiro nos *Anais Franco-Alemães*.

É preciso salientar que a abordagem dos ensaios visa apenas a identificar onde e como a questão religiosa é problematizada por Marx, pois cada ensaio tem uma tematização específica do problema da religião no contexto histórico alemão dos anos quarenta do século XIX, ou seja, quando o Estado alemão era ainda atrelado ao poder ideológico do cristianismo e quando os judeus-alemães ainda lutavam pela sua emancipação política, objetivando tornar o Estado separado da religião, a saber, tornar o Estado laico e independente da influência do cristianismo¹. Na verdade, era uma luta pelo espaço de poder, já que o poder econômico judaico estava em fase de consolidação numa Alemanha que ainda estava atrasada politicamente em relação aos seus vizinhos, como a França que fez sua revolução burguesa. Em política, o que os alemães pensaram as nações modernas realizaram na prática, pois a Alemanha foi apenas essa realização da consciência teórica.

Portanto, tentamos apreender desses ensaios os pontos reflexivos e críticos sobre a religião como instituição legitimadora e/ou justificadora da sociedade até então vigente na Alemanha dos anos quarenta do século XIX. As seções seguintes visam a dar apenas uma configuração sintética de como Marx percebia e refletia o imbróglio religioso do seu tempo, isto é, dando uma “significação apropriada” para o fenômeno religioso e mostrando a sua abolição como condição da emancipação humana dos judeus

¹ Segundo Marx e Engels, “Quando o mundo antigo declinava, as religiões antigas foram substituídas pelo cristianismo; quando no século XVII, as idéias cristãs cederam lugar ao racionalismo, a sociedade feudal travava sua batalha fatal com a burguesia, então revolucionária. As idéias de liberdade religiosa e de liberdade de consciência foram apenas a expressão do império da livre concorrência no domínio do conhecimento” (Marx e Engels, “Manifesto do Partido Comunista” in: Laski, *O Manifesto Comunista de Marx e Engels*, 1982, p. 111).

na perspectiva de Bauer², e, em seguida, contrapondo-se a tal visão.

Enfim, o que especifica a tematização da religião n’*A Questão Judaica* é o problema da emancipação política e civil do judeu em relação ao Estado germano-cristão (seu caráter religioso) e coloca na ordem histórica do povo alemão a abolição da religião como supressão da oposição religiosa entre judeus e cristãos e condição da emancipação política do Estado, embora Marx afirme que a religiosidade não foi abolida no âmbito da esfera privada do homem; também n’*A Questão Judaica* – segunda parte – a relação entre as religiões judaica e cristã com a crítica moderna é abordada a partir da tônica do poder do dinheiro como forma de emancipação do judeu. Já na *Contribuição à Crítica da Filosofia do Direito de Hegel* o que é explicitado é a crítica violenta que Marx faz à religião, afirmando que ela é produto da sociedade como consciência invertida do mundo e propõe o combate às ilusões religiosas para despertar a consciência ingênua, ou seja, afirmando ser a filosofia o cérebro da emancipação humana.

1.1.1 Alienação religiosa na *A Questão Judaica*: Estado cristão x judeus-alemães

O escrito *A Questão Judaica* é considerado como um dos mais brilhantes tratados de Marx, no qual faz uma análise da sociedade burguesa e uma discussão sobre a diferença entre emancipação política e emancipação humana; entretanto, vale ressaltar que tal obra foi mal traduzida e falseada por uma editora nos Estados Unidos que dava o título de “Um mundo sem judeus”. Conforme Erich Fromm³ (no prefácio dos *Manuscritos Económico-Filosóficos*), Marx jamais foi um anti-semita e sim um verdadeiro internacionalista, a saber, ele não tinha nenhuma preferência por nação nem preconceito em relação aos tabus do sentimento nacional. Sabemos, porém, que o objetivo de tal intitulação e falsificação da obra *A Questão Judaica* deve-se à guerra fria que visava a vincular Marx à pecha de anti-semita, como os anti-semitas Hitler e Stalin. O que se pode afirmar é que Marx – n’*A Questão Judaica* – faz duras críticas contra a

² É importante salientar que, no livro *A Sagrada Família*, Marx e Engels criticam as concepções idealistas dos irmãos Bauer, i.é., seu distanciamento da vida real e sua tendência de introduzir peças oratórias abstratas no campo da filosofia e da teologia. *A Sagrada Família* é a denominação dada aos irmãos Bauer por Marx e Engels.

³ Cf. FROMM, *Conceito Marxista de Homem*, 1983, p. 11, nota 3.

religião, tal como ele a concebia na época, assim como criticou duramente os comerciantes britânicos, os filósofos alemães e russos.

O objetivo com o escrito de *A Questão Judaica*, no entanto, é tentar entender as reflexões feitas por Marx sobre a influência e a dominação ideológica da religião cristã na constituição do Estado alemão e no próprio processo de relação social, quer dizer, a relação “tácita” entre política e religião como determinante da sociabilidade histórica vigente à época ou como fator alienante da natureza humana e social.

*A Questão Judaica*⁴ divide-se em duas partes: “Bruno Bauer, A Questão Judaica” e “Bruno Bauer, A capacidade de os actuais judeus e cristãos se tornarem livres”.

1.1.1.1 *Bruno Bauer, A Questão Judaica*

Essa primeira parte de *A Questão Judaica* trata da emancipação civil e política dos judeus, ou seja, das questões postas aos judeus sobre o tipo de emancipação que eles desejam, a saber, a emancipação do Estado alemão. Tal emancipação, porém, não é possível para o judeu em virtude da natureza cristã do Estado alemão. Assim, dar-se-á o debate sobre a natureza religiosa do Estado como óbice da emancipação política e civil, seja de cristãos ou de judeus. Limitemo-nos, porém, a apreender e a salientar a discussão da religião enquanto fator de alienação do homem em particular e da sociedade em geral promovida por Marx nesse ensaio.

Marx apresenta a alienação religiosa ao proferir a problemática do caráter religioso do Estado, quer dizer, afirma que o Estado cristão só pode atuar como Estado cristão ao permitir o isolamento do judeu dos restantes súditos; ou seja, para que o judeu sinta as pressões das outras esferas segregadas, à medida que se opõe à religião dominante (cristã). Por outro lado, o judeu também adota uma posição de estrangeiro em relação ao Estado cristão, já que há uma contraposição da sua nacionalidade quimérica (judia) à nacionalidade concreta (alemã).

Segundo Marx, o judeu “considera como direito próprio separar-se da humanidade; por uma questão de princípios, não tem em comum com o futuro geral da

⁴ “Em ‘*A Questão Judaica*’, é a contradição Estado-religião que constitui o interesse principal, se bem que a crítica da emancipação política se transforma em uma crítica da religião judaica” (Marx e Engels, *A Sagrada Família*, p. 112). Ver também o capítulo VI de *A Sagrada Família*, a respeito de *A Questão Judaica* (p. 79-140), no qual Marx faz seus comentários das “campanhas da Crítica absoluta 1, 2 e 3” (*A questão judaica* n.º 1, 2 e 3).

humanidade. Considera-se como membro do povo judaico e olha o povo judaico como o povo eleito.”⁵ Eis aí, portanto, uma referência à religião como fator determinante do *telos* político do judeu, ou seja, a religião como fundamento universal da sua ação humana no movimento da história. Nesse sentido, o judeu ainda vive a ilusão de um povo eleito por Deus para destinar historicamente o futuro da humanidade. Para Bauer⁶ – diz Marx – é preciso que os judeus se emancipem a si próprios antes de emancipar os outros, resolvendo assim a questão judaica. Assim sendo, faz-se mister que se suprima a oposição religiosa entre cristãos e judeus com a abolição da religião, pois as religiões cristãs e judaicas são apenas diferentes estádios no desenvolvimento do espírito humano, e a oposição religiosa, como relação antagônica, transformar-se-á numa relação puramente crítica, científica e humana. A ciência seria então a unidade dos opostos, não esquecendo que ela resolverá suas próprias oposições.

Conforme Marx, Bauer concebe a questão judaica apenas como o problema da relação entre religião e Estado, ou seja, da contradição entre preconceito religioso e emancipação política; logo o judeu precisa se emancipar da sua religião como condição imprescindível à sua emancipação política e à sua própria emancipação da *ilusão*. Noutras palavras, o judeu deve “livrar-se” da sua condição de judeu e ser um cidadão, mesmo que seja e permaneça judeu. Há, nesse sentido, uma pretensão de secularizar o Estado, tirando-o das amarras dos preconceitos religiosos, quer dizer, a liberdade e a igualdade dos cidadãos ainda estão restringidas na vida pela dominação e fragmentação dos privilégios religiosos; portanto, tal falta de liberdade da vida influencia as leis que sancionam a divisão dos cidadãos em opressores e oprimidos. A abolição dos privilégios e do seu monopólio são condições fundamentais para a emancipação civil e política dos judeus. A religião deixa de ter uma interferência absoluta no agir do cidadão a partir do seu cessar. Enfim, o que Bauer deseja é a renúncia do judeu ao judaísmo e que o homem se liberte da religião, abolindo-a; só assim o cidadão pode emancipar-se. Aí temos – diz Bauer – uma abolição política da religião, que quer dizer nada mais e nada menos do

⁵ MARX, “A Questão Judaica” in: *Manuscritos Econômicos-Filosóficos*, Lisboa, Edições 70, 1989, p. 36.

⁶ Bruno Bauer era um jovem hegeliano que continuava no plano do idealismo filosófico e adotava a perspectiva da revolução liberal burguesa. Ele fazia da consciência crítica o sujeito da revolução; era um dos representantes mais destacados da esquerda hegeliana, tendo feito contribuição importante no âmbito da história do Cristianismo. Opositor do absolutismo prussiano, mantinha-se no terreno do idealismo filosófico. *A Questão Judaica põe à luz a divergência básica de Marx com os jovens hegelianos e proclama a estreiteza da revolução burguesa (emancipação puramente política) em face da universalidade da revolução proletária (emancipação humana)*. Ver Introdução, Marx e Engels, *A Ideologia Alemã*, 2001, p. XV e XX.

que a abolição de toda religião (para efetivação do Estado político). Então, o Estado sob base religiosa não é verdadeiro ou real.

Para Marx, o erro de Bauer aparece quando ele submete à crítica o Estado cristão e não o Estado como tal, ou seja, não houve um exame da relação entre emancipação política e emancipação humana. Outrossim, é preciso dizer que a questão judaica na Alemanha é meramente teológica e unilateral, pois não existia ainda nenhum Estado na Alemanha; no entanto, a emancipação do homem da religião como abolição desta – no ensaio de *A Questão Judaica* – é a própria abolição da religião como alienação do homem concreto real. O mundo teológico-ideal se sobrepõe ao mundo concreto-histórico-real. Quando o Estado se comporta secularmente, a relação entre ele e o cidadão deixa de ser de oposição, sobretudo, se o cidadão for de uma religião oponente. Marx acentua ainda que

A religião já não surge como a *base*, mas como a *manifestação* da insuficiência secular. [...] Não mudamos as questões seculares para questões teológicas; transformamos as questões teológicas em seculares. A história dissolveu-se na superstição ao longo de muito tempo; nós agora reduzimos a superstição à história. A questão da *relação entre emancipação política e religião* torna-se para nós o problema da *relação entre emancipação política e emancipação humana*.⁷

Marx quer aduzir que, ao longo de muito tempo na história, o homem viveu sob o espectro da superstição, a saber, a história se diluiu na superstição religiosa sob o temor e o medo da punição de um “deus” ou sob a sua graça, ou seja, castigava os desobedientes e agraciava os obedientes das normas morais divinas ou das leis do Estado teológico-monárquico. Se para Marx emancipação política e religião como relação indissolúvel se transformam no problema da emancipação política e emancipação humana, para Bauer, ao contrário, a emancipação política do judeu ou do cristão é a emancipação do Estado em relação à religião em geral⁸. O Estado emancipa-se da religião a seu modo, quer dizer, libertando-se da religião de Estado.

⁷ MARX, “A Questão Judaica” in: *Manuscritos*, p. 42.

⁸ Segundo Engels, “ O sr. Riesser [publicitário alemão (1806-1863) que lutou pela emancipação do judeus] sustenta contra Bruno Bauer que seu Estado (ou seja, o Estado crítico) deve excluir ‘judeus’ e ‘cristãos’. Riesser tem razão. Porque Bauer confunde a emancipação *política* com a emancipação *humana*; porque o Estado, quando se encontra em presença de elementos refratários – e, (sic) em *A Questão Judaica*, o cristianismo e o judaísmo são qualificados como elementos culpáveis de alta traição – não poderia reagir senão excluindo pela violência as pessoas que os representam – como, por exemplo, o Terror quis aniquilar os monopólios guilhotinando os monopolistas –, (sic) Bauer se viu forçado a colocar, em seu ‘Estado crítico’, judeus e cristãos. A partir do momento em que ele confundia a emancipação

Entretanto, a emancipação política da religião não é a emancipação total da religião⁹, pois não está livre de contradições e não possui uma forma plena de emancipação humana. O limite se dá na emancipação política a partir da percepção de que o Estado, ao libertar-se sem constrangimentos da religião, não implica, por outro lado, que o homem ou cidadão se liberte dela sem constrangimentos. Inferimos, portanto, que, embora o Estado se liberte da religião ao se tornar secular ou laico, a maioria dos homens continua a ser religiosa, principalmente na intimidade. E, por mais que o homem se declarasse ateu tendo como intermediário o Estado irreligioso, ele encontra-se envolvido na religião, porque esta penetra os poros da cultura, da sociedade.

Marx quer ressaltar, nesse sentido, que não basta somente examinar a relação da(s) religião (ões) com a política como condição de realização de uma crítica radical; já que a medida da crítica deve ser o próprio homem, é preciso que a crítica mostre a relação da emancipação política com a emancipação humana, ou seja, discutindo a própria emancipação política e apontando os limites do progresso ético real.

Onde o Estado atingiu o pleno desenvolvimento como Estado político aperfeiçoado e laico, como na França, na Holanda, na Inglaterra e nos Estados Unidos, o homem ainda vive uma dupla existência que leva na consciência e na realidade, isto é, a existência celeste e a terrestre. Há, na verdade, um cisma secular entre o Estado político e a sociedade civil, quer dizer, o homem – se adepto da religião – entra em conflito pessoal com a secularização do Estado e da sociedade civil.

Quando Marx afirma que o homem se emancipa da religião politicamente, excluindo-a do direito público para se inserir no direito privado, na verdade ele afirma que a alienação religiosa ainda está presente na vida privada do homem¹⁰, ou seja, o sentimento ou crença religiosa ainda faz parte do seu ser existencial. A religião não é mais o espírito do Estado, mas tornou-se o espírito da sociedade civil. Desta forma, a religião tornou-se, então, a confissão abstrata da “loucura individual, da fantasia, do

política com a emancipação humana, não podia deixar, [...] de confundir os meios políticos com os meios humanos, dessa emancipação” (Marx e Engels, *A Sagrada Família*, p. 95).

⁹ Segundo Bicca, “A emancipação política para os homens significa, sob tais condições, aquisição universal da cidadania, igualdade de direitos para todos os membros da sociedade, etc., e para o Estado a *libertação de uma religião privilegiada*, o fim do reconhecimento do monopólio religioso” (Bicca, *Marxismo e Liberdade*, p. 195).

¹⁰ Nos *Manuscritos*, Marx afirma que “a alienação religiosa enquanto tal ocorre apenas na esfera da *consciência*, da interioridade humana” (Marx, *Manuscritos*, p. 193).

capricho humano”¹¹. Enfim, a emancipação política não aboliu e nem procurou abolir a religiosidade real do homem porque tornou-se agora uma questão privada e não mais pública; logo, a alienação religiosa ainda se faz presente na subjetividade da maioria dos homens enquanto realidade ilusória do mundo das idéias, sendo assim, uma força do costume herdado historicamente da tradição.

Desse modo, a crítica da emancipação política feita por Marx desvela o paradoxo da moderna sociedade civil, ou seja, a sociedade burguesa já é a realização dessa liberdade de fato, como também ela nega e inverte sua própria tradição teórica, quando faz do Estado o meio para a conservação do seu egoísmo de classe, sendo a classe fim em si mesma. Portanto, a emancipação política do homem é no máximo a emancipação da própria burguesia.

A separação do homem em judeu e cidadão, protestante e cidadão, homem religioso e cidadão, é o modo político de se emancipar da religião; mas, se tal emancipação política nasce de forma violenta na sociedade civil, aí, diz Marx, deve-se abolir a religião, para a autolibertação do homem, melhor dizendo, para desalienação religiosa do homem.

O Estado cristão aperfeiçoado, entretanto, é o Estado ateu, democrático, que não admite a religião cristã como sua *base*, porém, “o chamado Estado cristão é a negação cristã do Estado, mas não a realização política do cristianismo”¹². O Estado cristão ainda mantém uma atitude religiosa em face da religião, quer dizer, quando adota o cristianismo como religião, não o adota de forma política. Na verdade, tal Estado não é a pura realização da base humana da religião, pois estimula a ambigüidade e a forma imaginária deste núcleo humano. É o Estado imperfeito, no qual a religião é o seu suplemento e a santificação da sua imperfeição. Desta forma, a religião torna-se um dos *meios*¹³ mais eficazes de legitimação e persuasão social. Enfim, o Estado dito cristão necessita da religião cristã para efetivar-se como Estado. Em contrapartida, o Estado democrático, real não precisa da religião para a sua concretização como instituição social, isto é, política e jurídica.

¹¹ “O reflexo religioso do mundo só pode desaparecer, quando as condições práticas das atividades cotidianas do homem representem, normalmente, ralações racionais claras entre os homens e entre êstes e a natureza” (Marx, *O Capital*, 1988, v. I, p. 88).

¹² MARX, “A Questão Judaica” in: *Manuscritos*, p. 49.

¹³ O próprio Engels, numa referência ao medo dos burgueses britânicos em face do movimento cartista (operário), afirma que a religião é o primeiro e mais importante recurso moral para manter o povo distante da política (no sentido se fazer valer lei nacional os seus interesses), ou seja, com o seu poder de

Essa passagem de *A Questão Judaica* sobre a “separação” entre Estado e religião revela que o homem, enquanto ser religioso, imaginário e ilusório, carrega consigo os valores religiosos na sua ação prática institucional, ou seja, há um elemento tácito que determina de certa forma a ação política do homem, a saber, o elemento transcendental religioso¹⁴. Desse modo, o homem religioso é ao mesmo tempo um homem político, mas o contrário não se realiza, pois o homem político pode ser um ateu. A contenda apresentada por Bauer entre os judeus que buscam a emancipação política e o Estado cristão sinaliza o aspecto da alienação religiosa na determinação prática política dos homens. A fundação de um Estado laico, ateu, também não dissolveria a religião como componente da alienação humana, isto é, a religiosidade sairia da esfera pública para entrar na esfera privada das pessoas, imigrando assim para sua intimidade singular.

Segundo Marx, o próprio Bauer afirma que a política¹⁵ não será verdadeiramente política se se reduzir à religião, quer dizer, é preciso haver uma separação histórica entre religião e política, no sentido de que a política ainda tenha nuança religiosa. O Estado, assim, não pode estar conforme à Bíblia ou à carta do cristianismo¹⁶, pois se destruiria por completo e a sua razão de ser é o Estado da sociedade plural. O Estado cristão ou religioso é um Estado de ilusão e de irrealidade; ele não pode ser um poder da religião e sim um poder secular sem se tornar impotente pela regra do espírito religioso.

E para confirmar a reflexão introdutória, Marx afirma: “o que prevalece no chamado Estado cristão não é o *homem*, mas a *alienação*.”¹⁷ Neste sentido, o espírito religioso está longe de ser secularizado. O Estado democrático, por exemplo, não tem base na religião cristã como seu fundamento, mas tem a base humana do cristianismo,

influência sobre a massa. Ver a respeito Engels, “Prefácio à edição inglesa” in: *Do Socialismo Utópico ao Socialismo Científico*, 1981, p. 25.

¹⁴ Ver o comentário de Engels sobre a situação embaraçosa em que se encontravam os burgueses franceses e alemães perante os operários rebeldes, i. é, nos seus esforços de derrubarem definitivamente a religião, não perceberam *post festum* que era preciso conservar a religião para o povo como o último recurso para salvar a sociedade da ruína. Assim, os burgueses começaram a adotar uma atitude devota à Igreja, respeitando seus dogmas e ritos e até participando deles. Cf. ENGELS, “Prefácio à edição inglesa” in: *Do Socialismo Utópico ao Socialismo Científico*, 1981, p. 26

¹⁵ “O sr. (sic) Bauer mostrou, na verdade, a ilusão dos judeus *alemães* que consiste em reivindicar sua participação na comunidade política em um país onde não existe nenhuma comunidade política, bem como *direitos* políticos onde só existem privilégios políticos” (Marx e Engels, *A Sagrada Família*, 1987, p. 110).

¹⁶ “Daí ser o Cristianismo, com seu culto do homem abstrato, a forma de religião mais adequada para essa sociedade, notadamente em seu desenvolvimento burguês, o protestantismo, o deísmo etc.” (Marx, *O Capital*, 1988, v. I, p. 88).

¹⁷ MARX, “A Questão Judaica” in: *Manuscritos*, p. 51.

pois a religião ainda permanece como consciência ideal e não secular.

O dualismo entre a vida individual e a vida genérica (social) decorre dos membros do Estado político que ainda são religiosos, logo alienados; religiosos na medida em que a vida política se distancia da vida individual. E, portanto, a religião é aqui o espírito da sociedade civil, ou seja, a expressão da separação e da alienação do homem em relação ao próprio homem. Para Marx,

A democracia política é cristã no sentido de que o homem, e não só um homem, mas todo homem, é nela considerado ser soberano e ser supremo; mas é o homem ignorante, insociável, o homem tal como é na sua existência fortuita, o homem como foi corrompido, perdido para si mesmo, alienado, sujeito ao domínio das condições e elementos inumanos, por toda a organização da nossa sociedade – numa palavra o homem que ainda não surge como *real* ser genérico. A criação da fantasia, o sonho, o postulado do cristianismo, a soberania do homem – mas do homem como ser alienado distinto do homem real – é, na democracia, realidade tangível e presente, máxima secular.¹⁸

A consciência religiosa não possui um significado político ou fins terrestres a serem objetivados, quer dizer, ela torna-se assunto do próprio coração retirado da vida mundana, melhor expressando, ela é a expressão das limitações do entendimento ou produto da fantasia e da arbitrariedade do homem que busca a realização da felicidade no *Além*.

Postulamos, então, a idéia de que a emancipação política (do Estado) da religião permite a prática religiosa na vida existencial (privada do homem), isto é, concede ao homem o direito inalienável do livre e íntimo exercício de profissão de fé e de culto ao Onipotente; entretanto, a contradição com que o religioso se depara em relação à sua cidadania é nada mais nada menos do que uma parte da universal contradição secular entre o Estado político e a sociedade civil; ou, como diz Marx: “a emancipação do Estado a respeito da religião não é a emancipação do homem real quanto à religião.”¹⁹ Em outras palavras, o Estado emancipado politicamente da religião não é ainda a emancipação real do homem da alienação religiosa, pois este se encontra preso aos ideais religiosos como guia de sua ação nas relações sociais tecidas nos âmbitos históricos específicos. Assim, Marx critica Bauer por este acreditar que, para o judeu se emancipar politicamente, precisa renunciar ao judaísmo tal como o cristão ao cristianismo; porém, Marx afirma que é um equívoco, pois nos Estados Unidos e na

¹⁸ MARX, “A Questão Judaica” in: *Manuscritos*, p. 52.

¹⁹ *Ibidem*. p. 53.

França a Declaração dos Direitos do Homem permite a liberdade de profissão de fé de qualquer cidadão.

A questão dos *direitos do homem* é tratada de forma que ele tem o direito de praticar a religião que escolher ou lhe convier. Tal idéia dos *direitos do homem* descobriu-se, no século XVIII, que foi uma conquista na luta contra as tradições que moldaram o homem até seu tempo presente. Não é uma idéia inata. Basta pensar na Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão de 1781 (“Ninguém deve ser perturbado em virtude de suas opiniões, mesmo religiosas”) ou a Declaração dos Direitos do Homem de 1793 (“O livre exercício do culto”) ou na Constituição da Pensilvânia (“Todos os homens receberam da Natureza o imprescindível direito de venerar o Onipotente segundo os ditames da sua consciência, e ninguém pode legalmente ser compelido a seguir, estabelecer ou apoiar contra a própria vontade qualquer religião ou culto religioso”) ou na Constituição do New Hampshire (“entre os direitos naturais, alguns são por natureza inalienáveis, já que nada os pode substituir. Estão entre eles os direitos de consciência”)²⁰; enfim, tais Declarações e Constituições garantem o livre exercício da profissão religiosa ou de culto como uma atividade da intimidade do homem.

Marx aponta, no entanto, que uma certa incompatibilidade entre religião e os direitos do homem pouco se manifesta no conceito dos direitos do homem, ou seja, que o *direito de ser religioso* conforme o costume de cada pessoa ou o *direito de praticar o culto da sua religião particular* já vem expressamente incluído entre os direitos do homem como o direito do homem ser religioso, pois essa atividade humana se transfere para o âmbito do privado. Os direitos do homem para ele são, na verdade, os direitos do homem egoísta separado da sociedade, logo o homem está distante de ser considerado *ser genérico*, porque os direitos do homem legitimam e validam os direitos de propriedade do indivíduo como uma mônada isolada socialmente. O único elo que une os homens é apenas a carência e o interesse privado, isto é, a preservação da própria propriedade e das pessoas egoístas. Portanto, para Marx, “o homem não se libertou da religião; recebeu a liberdade religiosa. Não ficou liberto da propriedade; recebeu a liberdade da propriedade. Não foi liberto do egoísmo do comércio; recebeu a liberdade para se empenhar no comércio.”²¹

²⁰ Somente as sentenças entre parênteses foram extraídas de “A Questão Judaica” nos *Manuscritos* de Marx da página 55.

²¹ MARX, “A Questão Judaica” in: *Manuscritos*, p. 61.

1.1.1.2 *Bruno Bauer, a capacidade de os atuais judeus e cristãos se tornarem livres*

Nessa segunda parte de *A Questão Judaica*, Bauer estuda a relação entre as religiões judaica e cristã e sua relação com a *crítica moderna*²², que nada mais nada menos é do que a relação com a capacidade de se tornar livre. E conclui que o cristão, para se emancipar, precisa apenas subir um grau da sua religião, para abolir a religião geral, mas o judeu fica para trás, pois ainda não rompeu com a sua natureza judaica, ou seja, com o processo que se faz cumprir a sua religião, logo, para Bauer, a questão da emancipação judaica é apenas uma questão puramente religiosa. Se os judeus querem se libertar, diz Bauer, devem abraçar o Cristianismo já em dissolução, a saber, abraçar o Iluminismo, a crítica e seu resultado, uma humanidade livre. Para Marx, a religião é um fenômeno coextensivo ao da alienação religiosa, pois onde há religião há alienação. A religião, para ele, é a forma essencial da alienação, ou seja, sob a forma de Estado democrático ou ao nível das relações econômicas.

A proposta de Bauer, nos diz Marx, é que os judeus rompam com a essência da religião cristã²³, pois – para Bauer – era preciso que a emancipação dos judeus se transformasse em ato filosófico-teológico. Na concepção dele, a essência ideal do judeu é a sua religião, ou seja, como totalidade da sua natureza.

O segredo do Judaísmo está no judeu real, a saber, a *necessidade prática* e o *interesse pessoal*. Seu culto mundano é a traficância, e seu “deus” é o dinheiro, diz Marx. E, segundo ele, a emancipação do tráfico e do dinheiro é a conquista da própria conquista da emancipação. O judeu, nesse caso, se aboliria como ser religioso, quer dizer, “a sua consciência religiosa dissolver-se-ia como um vapor insípido na atmosfera real,

²² “Toda a crítica filosófica alemã, de Strauss a Stirner, limita-se à crítica das representações religiosas. Partiu-se da religião real e da teologia propriamente dita” (Marx e Engels, “Ideologia em Geral e em Particular a Ideologia Alemã” in: *A Ideologia Alemã*, p. 08). Na verdade, “... ela [a crítica filosófica alemã] tinha a pretensão de ser a redentora absoluta do mundo, libertá-lo de todo o mal. A religião foi sempre considerada como o inimigo supremo, a causa última de tudo o que repugnava a esses filósofos, e como tal foi tratada” (Marx e Engels, op. cit., p. 107, nota 1).

²³ “Bauer reduz o cristianismo histórico, não, como Strauss, a um mito de consciência, mas sim a um sincretismo, saído de determinadas condições históricas. Para ele, o cristianismo é um produto teológico artificial, resultante da decadência da liberdade política no mundo romano. E tenta demonstrar, não já a humanidade do cristianismo, mas sim a desumanidade e a oposição a tudo o que é natureza no homem. O cristianismo é, para ele, <<a desgraça do mundo>>” (J. Y. Calvez, “A Alienação Religiosa” in: *O Pensamento de Karl Marx*, 1962, p. 116).

tonificante da sociedade”²⁴; mas se ele percebe que é fútil a sua natureza prática e se esforça por aboli-la, então luta pela emancipação geral do homem, voltando-se contra a prática suprema do culto da alienação humana.

Assinala Marx que o judeu se emancipou ao modo judaico pela aquisição do poder do dinheiro e por meio do dinheiro, que se tornou um poder mundial; os cristãos se tornaram judeus com a emancipação destes. A própria pregação do Evangelho ao cristão torna-se artigo de comércio e o homem de negócios, falido, torna-se pastor, ou melhor, o ministério religioso torna-se a verdadeira carreira industrial.

Vejamos, então, que a contradição entre o poder político prático dos judeus e os seus direitos políticos é a contradição entre a política e o poder do dinheiro. Marx quer salientar é que o espírito judaico-cristão se conservou na sociedade cristã, atingindo o ápice do seu desenvolvimento, preservando o judaísmo na história. A base, portanto, da religião judaica é a necessidade prática, o egoísmo. E o “deus” dessa necessidade e desse egoísmo (interesse pessoal) é o dinheiro. Neste sentido, o dinheiro rebaixa os deuses humanos e os transforma em mercadorias. O dinheiro destituiu todo o mundo do seu próprio valor. Aqui o dinheiro se torna a essência alienada do trabalho e da existência do homem. O dinheiro enquanto essência alienada domina o homem que lhe presta culto e adoração.

Marx, nesse momento, assevera que o “deus” dos judeus (dinheiro) foi secularizado e universalizado. É o “deus” deste mundo que determina a existência do trabalho humano. A forma abstrata contida na religião judaica – desprezo pela teoria, pela arte, pela história e pelo homem como um fim em si mesmo – é o ponto de vista real, consciente e a virtude do homem de dinheiro. “A lei, sem base ou razão, do judeu não passa de uma caricatura religiosa da moralidade e do direito em geral, sem base ou razão, dos ritos puramente *formais* de que o mundo do interesse pessoal se rodeia”.²⁵

O desenvolvimento do Judaísmo como religião não se poderia dar como forma teórica, pois a visão de mundo da necessidade prática é limitada e depressa se esgota a delineação de suas características. Em outras palavras, a religião da necessidade prática, o Judaísmo, não se podia realizar na teoria, só na prática, pois a prática é a sua verdade. Seu apogeu se dá na consumação da sociedade civil, sobretudo, sob a dominação do Cristianismo em que a sociedade civil poderia se separar da vida do

²⁴ MARX, “A Questão Judaica” in: *Manuscritos*, p. 67.

²⁵ *Ibidem*, p. 71.

Estado, estabelecendo assim o egoísmo e a necessidade interesseira no seu lugar a partir do rompimento dos laços genéricos do homem, quer dizer, dissolvendo o mundo humano num mundo de indivíduos atomizados e antagônicos. Segundo Marx,

O cristianismo é o pensamento sublime do judaísmo; o judaísmo é aplicação prática vulgar do cristianismo. Mas esta aplicação prática só poderia tornar-se universal quando o cristianismo, enquanto religião aperfeiçoada, tivesse realizado, de maneira *teórica*, a auto-alienação do homem relativamente a si mesmo e à natureza.²⁶

Para Marx, portanto, o domínio universal do Judaísmo seria atingido, quer dizer, transformaria o homem alienado e a natureza alienada em objetos alienáveis, próprios para a venda, na subserviência à necessidade egoísta e à traficância. Diz ele ainda:

A exteriorização é a prática da alienação. Assim como o homem, enquanto permanece absorto na religião, só pode objetivar a sua essência através de um ser *estranho* e fantástico, assim sob a dominação da necessidade egoísta só pode afirmar-se a si mesmo e produzir objectos na prática, subordinando os produtos e a própria actividade ao domínio de uma entidade alheia, e atribuindo-lhes o significado de uma entidade estranha, a saber, o dinheiro.²⁷

A abolição da essência empírica do Judaísmo pela sociedade vai tornar a existência do judeu impossível, pois a sua consciência deixa de possuir objeto, e o fundamento subjetivo do judaísmo (necessidade prática) assume uma forma humana; assim sendo, é abolido o conflito entre a existência individual do homem e a sua existência genérica (social), ou seja, sua religiosidade e seus pressupostos.

1.1.2 Alienação religiosa na *Contribuição à Crítica da Filosofia do* .

Direito de Hegel – Introdução

Marx inicia no primeiro parágrafo da *Introdução*²⁸ afirmando que, “no caso da Alemanha, a *crítica da religião* foi em grande parte completada; e a crítica da religião é

²⁶ MARX, “A Questão Judaica” in: *Manuscritos*, p. 72.

²⁷ *Ibidem*. p. 72-73.

²⁸ “O começo da crítica geral da alienação humana localiza-se efetiva e geneticamente [...] na crítica da alienação política, isto é, na crítica do Estado moderno e das idéias da revolução burguesa, que o inspiram. A *Introdução*, indicadora desse caminho... , apresenta essa proposta como caminho mais radical, em vez do questionamento ‘hegeliano de esquerda’ e crítico-religioso do problema da emancipação. Ela mostra os limites da crítica da religião em geral: esta deixa intocadas as relações decisivas na luta social e atinge apenas conseqüências derivadas de causas que são sociais. A crítica da religião, como crítica das

pressuposto de toda a crítica.”²⁹ O homem que buscava encontrar um ser sobre-humano encontrou somente o seu próprio reflexo, quer dizer, a aparência de si mesmo (sua imagem invertida: Deus) onde procura e busca a sua autêntica realidade.

O fundamento da crítica irreligiosa para Marx é a seguinte: “o homem faz a religião; a religião não faz o homem.”³⁰ Neste sentido, a autoconsciência e o sentimento de si do homem é a própria religião, a saber, o homem que não se encontrou ainda ou está perdido em si mesmo; entretanto, o homem não é um ser abstrato, isolado do mundo; ele é, na verdade, uma mundanização de si próprio, isto é, “o homem é o mundo do homem, o Estado e a sociedade.”³¹ A sociedade produz a religião como uma consciência invertida do mundo, pois ela é também um mundo invertido; melhor expressando, a religião em Marx é a teoria geral deste mundo, uma síntese enciclopédica dele, uma lógica popular, um ponto de vista espiritualista, um entusiasmo, a norma moral do mundo, enfim, seu complemento solene e a sua base de consolação e justificação. Sendo assim, as formas da alienação religiosa para Marx são a *resignação*³² e a *justificação*, ou seja, a *resignação* é a primeira forma de alienação religiosa que prega a teoria das recompensas e dos castigos como complemento celeste de uma sociedade opressiva (ambas as teorias são, para Marx, a panacéia da sociedade burguesa que precisam justificar juridicamente o tratamento dado àqueles a quem esta sociedade oprime, mas, não bastando a teoria penal, oferecem-lhes a esperança da justiça total no outro mundo); e a *justificação* transcendente das injustiças sociais é a outra forma de alienação cristã que legitimou a escravidão antiga e a servidão medieval.

A religião é para ele, então, a realidade fantástica da essência humana, ou seja, a essência humana não possui verdadeira realidade, mas pura ilusão. A luta contra a religião é, pois, uma luta contra o mundo de aroma espiritual religioso.

Conforme Marx, “a miséria religiosa constitui ao mesmo tempo a expressão da miséria real e o protesto contra a miséria real. A religião é o suspiro da criatura oprimida, o íntimo de um mundo sem coração e a alma de situações sem alma. É o ópio do povo.”³³ Nestas frases, Marx aponta a religião como uma tentativa de apresentar a felicidade humana

ilusões derivadas, é ela mesma uma ilusão, já em relação à sua pretensão de radicalidade” (Bicca, *Marxismo e Liberdade*, 1987, p. 190).

²⁹ MARX, “Contribuição à Crítica da Filosofia do Direito de Hegel” in: *Manuscritos*, p. 77.

³⁰ Ibidem. p. 77.

³¹ MARX, loc. cit.

³² “Pregando a resignação, a religião não pode ser senão a expressão, no plano ideal transcendente, das contradições do real” (J. Y. CALVEZ, “A Alienação Religiosa” in: *O Pensamento de Karl Marx*, 1962, p. 114).

³³ MARX, “Contribuição à Crítica da Filosofia do Direito de Hegel” in: *Manuscritos*, p. 78.

numa dimensão irreal, ou seja, o ser humano, que vive os infortúnios da vida e não encontra uma saída para libertar-se do sofrimento terreno, busca na religião a solução dos problemas maléficos que afetam a sua vida. A felicidade não pertence, nessa perspectiva, mais ao plano terreno da realidade concreta; limita-se a pertencer a outra dimensão, digamos, transcendental. Portanto, para Marx “a abolição da religião enquanto felicidade *ilusória* dos homens é a exigência da sua felicidade *real*.”³⁴ Isto é, há aqui o apelo para que o homem abandone as ilusões religiosas como condição que necessita de tais ilusões, para que não se funde uma condição real de felicidade humana no plano da história real e concreta. Fazer a crítica da religião, diz Marx, é fazer a crítica do vale de lágrimas do qual a religião é a sua auréola.

Marx quer enfatizar, portanto, que a crítica da religião é condição fundamental para que o homem possa libertar-se das ilusões prometidas e fomentadas pela religião; é buscar, nesse sentido, a reconquista da *Razão* como sol verdadeiro que gravita à volta dele. A religião é assim o sol ilusório que gira em torno do homem, já que ele não circula em torno de si mesmo. Sendo assim, a tarefa da história é buscar estabelecer a verdade deste mundo que estava coberto pelos devaneios religiosos; enquanto a tarefa³⁵ da Filosofia é o desmascaramento da auto-alienação humana, isto é, nas suas formas *não sagradas* (economia), visto que as formas *sagradas* (religião) já foram arrancadas os seus véus ilusórios encobridores da realidade. Véu é aqui a própria fantasia que esconde a realidade daqueles sofrendores que clamam pela salvação da dor da infelicidade ao sobrenatural professado pela religião. A Filosofia, nesse sentido, está a serviço da História com o seu processo de reflexão que desvela as formas *não sagradas* da alienação. Assim sendo, Marx diz que “a crítica do céu transforma-se deste modo em crítica da terra, *a crítica da religião em crítica do direito, e a crítica da teologia em crítica política.*”³⁶

Então, podemos inferir que Marx criticou a alienação religiosa, fazendo sempre referência ao político e ao econômico, e que seu ateísmo é fonte das suas

³⁴ Ibidem. p. 81.

³⁵ Segundo Bicca (em relação ainda à prescrição de Marx para a tarefa esclarecedora de uma “filosofia crítica”), “a falsidade de um mundo que gera representações falsas tem que ser, em primeira linha, criticada praticamente, isto é, a crítica teórica deve ser vinculada às forças que colocam materialmente este mundo em questão, através da ação. A crítica à fuga humana para um plano imaginário só é efetivada na medida em que ela é mediada com libertação concreta que tem lugar no mundo material, social” (Bicca, *Marxismo e Liberdade*, 1987, p. 190).

³⁶ MARX, op. cit., p. 78.

concepções econômicas. Ele não admite qualquer crítica do céu que não se apóie numa crítica da terra e também nega o ateísmo idealista feuerbachiano. Segundo Marx, a religião é uma alienação que precisa ser suprimida, porque ela “é o reflexo das alienações profanas”³⁷ que devem e podem ser abolidas, tal como a alienação política em relação à econômica ou a alienação social em relação à exploração capitalista.

Percorrendo a reflexão marxiana a respeito da religião, na *Contribuição à Filosofia do Direito de Hegel*, Marx chega a ressaltar mais uma crítica aguda à religião, afirmando que o Cristianismo está abaixo do nível de humanidade, a saber, tal religião continua a ser objeto do carrasco, ou seja, a religião cristã é denunciada por ele como instrumento de alienação e de dominação do carrasco. Aqui Marx trava, então, uma luta contra a escola histórica do Direito (tendência reacionária da ciência histórica e jurídica na Alemanha que emergiu no fim do séc. XVIII), quer dizer, uma escola que justifica a infâmia de hoje pela de ontem e que só mostra o seu *a posteriori*. Neste caso, poderíamos supor que a escola do Direito inventou a história alemã e não o contrário. Na verdade, toda essa discussão vai resultar na defesa da *crítica* como uma arma que tem como alvo o inimigo a quem *ela* procura destruir e não apenas refutá-lo. A *crítica* é um meio e não um fim; a *crítica* é a própria indignação enquanto sentimento, tendo como tarefa a denúncia; criticar é denunciar.

Quando Marx fala mais adiante da sociedade dividida em diversas raças que se defrontam uma às outras com suas mesquinhas antipatias, má consciência e grosseira mediocridade, ele quer afirmar que os senhores ou os governantes toleraram-nas existencialmente, ou melhor, as diversas raças “são forçadas a reconhecer e admitir o facto de serem *dominadas, governadas e possuídas, como uma concessão do céu*”³⁸ Eis aí o fator ideológico da religião como forma legitimadora de tais formas de governo. A religião torna-se pois o substrato de convencimento e de coesão social, isto é, de que determinada realidade histórico-cultural possui um fio religioso que tece as relações sociais.

A *crítica* é, portanto, um combate que não oferece vantagem para saber se o adversário é da mesma categoria, ou seja, não importa se o adversário é nobre ou interessante, mas o que é relevante é que a *crítica* quer atingi-lo; em outras palavras, a *crítica* quer evitar um instante de ilusão e resignação aos alemães, porém despertar a

³⁷ Cf. CALVEZ, “A alienação econômica” in: *O Pensamento de Karl Marx*, 1962, p. 452.

³⁸ MARX, “Contribuição à Crítica da Filosofia do Direito de Hegel” in: *Manuscritos*, p. 81.

consciência. Para Marx, contudo, não há dúvida de que “a arma da crítica não pode substituir a crítica das armas; a força material só será derrubada pela força material; mas a teoria em si torna-se também uma força material quando se apodera das massas”³⁹, tornando-se radical, quando analisa os problemas pela raiz.

Marx prossegue sua reflexão, fazendo uma análise da situação alemã, comparando-a com as modernas nações, a saber: em política, o que os alemães pensaram as outras nações puseram em prática.

Marx retoma, então, a crítica da religião e sua abolição da vida social, isto é, o radicalismo da teoria alemã e sua energia prática abolem positivamente a religião. “A crítica da religião conclui com a doutrina de que *o homem é para o homem o ser supremo.*”⁴⁰ Tal conclusão ocorre quando o imperativo categórico (de derrubar as condições em que o homem aparece como um ser humilhado, escravizado, abandonado e desprezível) é realizado.

Para Marx, a emancipação teórica tem uma relevância específica prática para a Alemanha, ou seja, a *Reforma* é o passado revolucionário teórico da Alemanha. A revolução brotou no cérebro de um monge (Lutero) e hoje, diz Marx, a revolução origina no cérebro do filósofo.

Sem dúvida, *Lutero* venceu a servidão pela *devoção*, mas porque pôs no seu lugar a escravidão mediante a *convicção*. Abalou a fé na autoridade porque restaurou a autoridade da fé. Transformou os padres em leigos, mudando os leigos em padres. Libertou o homem da religiosidade exterior, fazendo da religiosidade a essência mais íntima do homem. Libertou o corpo das suas cadeias porque com cadeias acorrentou o coração.⁴¹

Assim sendo, o protestantismo situou pelo menos o problema corretamente, embora não fosse a solução.

Marx denuncia, assim, a religião como condição legitimadora e/ou justificadora da pobreza e do sofrimento do homem; afirma que o aumento do proletariado foi engrossado pelas vítimas da pobreza e da servidão germano-cristã. A

³⁹ MARX, “Contribuição à Crítica da Filosofia do Direito de Hegel” in: *Manuscritos*, p. 86. Afirma Mézáros que esses critérios tornaram o discurso socialista duplamente difícil, pois deveria mostrar com rigor científico a validade da “arma crítica” racional levando em consideração a força do adversário e considerar que a sua posição dependia da capacidade ou não da teoria socialista radical “apoderar-se” das massas; entretanto, Mézáros acredita que tais critérios continuam sendo válidos para a elaboração de uma estratégia socialista, apesar dos erros históricos da esquerda, a partir de uma boa avaliação das falhas do passado. Cf. MÉZÁROS, *Para Além do Capital*, 2002, p. 218-219.

⁴⁰ MARX, loc. cit.

⁴¹ Ibidem. p. 87.

síntese que Marx faz no penúltimo parágrafo da obra em questão traduz o esquema da sua reflexão sobre a emancipação do povo alemão. Para ele, então, a Alemanha só se emancipará na prática, quando o homem é para o homem o ser supremo, abolindo Deus da sua consciência e realidade. A Alemanha precisa se emancipar da Idade Média sob o jugo da religião, para que o povo se emancipe de modo geral. “*A emancipação do alemão é a emancipação do homem. A filosofia é a cabeça desta emancipação e o proletariado o seu coração. A filosofia não pode realizar-se sem ab-rogação do proletariado, o proletariado não pode ab-rogar-se sem a realização da filosofia.*”⁴²

Concluimos, então, que a alienação religiosa nos dois ensaios produzidos por Marx – *A Questão Judaica e Contribuição à Crítica da Filosofia do Direito de Hegel – Introdução* – é ressaltada de forma bastante incisiva no contexto político e histórico da Alemanha dos anos quarenta do século XIX. Em outras palavras, fica salientada a relação entre religião e poder de Estado e a relação entre religião e sociedade civil, quer dizer, embora o Estado tenha se “libertado” politicamente da religião, esta, por sua vez, passou a ser cultuada no âmbito privado da ação humana, ou seja, a emancipação política da religião não foi a emancipação humana da religião, pois esta ainda está encravada no coração humano. E Marx defende a *crítica* (Iluminismo, Filosofia) como arma letal de combate às fantasmagorias religiosas do pensamento teológico, para que a consciência crítica possa despertar a consciência acríica religiosa.

1.2 Alienação econômica em Marx

A “Alienação econômica” à luz dos *Manuscritos*⁴³ está dividida em três seções: *a relação da propriedade privada, propriedade privada e trabalho e propriedade privada e comunismo*. O cerne da discussão é a *propriedade privada* enquanto fonte da alienação real do homem como um ser perdido de si próprio e para si mesmo, sem uma essência plenamente desenvolvida na sua potencialidade.

Se a alienação religiosa, anteriormente apresentada, sucede na esfera da consciência subjetiva como uma questão da intimidade privada do homem ou na esfera

⁴² MARX, “Contribuição à Crítica da Filosofia do Direito de Hegel”, in: *Manuscritos*, p. 93. “Marx insistia sobre a reintegração da filosofia na vida real, nos termos da *necessidade da filosofia* enquanto necessidade da sua realização a serviço da emancipação” (Hobsbawm, “Marx, ‘filósofo’ ” in: *História do Marxismo I*, 1983, p.162).

⁴³ A obra “trata-se de uma crítica filosófica e da fundamentação da economia política, no sentido de uma teoria da revolução” (Marcuse, *Materialismo Histórico e Existência*, 1968, p. 105).

política enquanto Estado cristão que acirrou a contenda entre judeus e cristãos alemães para a criação de um Estado laico e moderno, a alienação econômica, ao contrário, realiza-se na esfera da vida real do homem, isto é, nas suas relações sociais de produção baseada na propriedade privada.

A seção *A relação da propriedade privada* trata da relação entre o trabalho e o capital e suas interconexões. Marx também faz uma distinção entre propriedade fundiária e propriedade móvel, tendo o rendeiro um papel intermediário no processo dessa relação; e tendo o trabalhador como um capital vivo e com necessidades a serem satisfeitas.

A seção *Propriedade privada e trabalho* mostra o trabalho como o princípio da riqueza para a Economia Política clássica. Marx critica, contudo, essa posição teórica da Economia Política; em seguida, apresenta a posição da fisiocracia que considera a terra e a agricultura como a única atividade produtiva em que o trabalho é atribuído mais à natureza do que ao esforço humano.

A seção *Propriedade privada e comunismo* discorre sobre a antítese entre capital e trabalho como uma relação desenvolvida da contradição do tipo de propriedade privada capitalista estabelecida. Cinco aspectos constituem a discussão feita por Marx nesse ponto temático: 1) o comunismo grosseiro, 2) o comunismo de natureza política 3) a abolição positiva da propriedade privada, 4) a apropriação sensível da essência humana e 5) o novo *Ser* independente e livre.

Essas três seções do subcapítulo “Alienação econômica em Marx” vão configurar toda a discussão e a problematização da propriedade privada como o fundamento da alienação do homem em relação a sua atividade de trabalho e ao produto do seu trabalho que deixa de lhe pertencer no decorrer da produção privada do capital. Ao mesmo tempo, porém, aponta para o aspecto positivo do desenvolvimento da propriedade privada sob o domínio da alienação para a sua superação no comunismo.

1.2.1 A relação da propriedade privada

A temática acima é elucidada por Marx no *Segundo Manuscrito*; trata da relação da propriedade privada como trabalho e como capital e também da mútua influência de ambos no processo da produção (de mercadorias).

Marx inicia a tematização explicitando a condição existencial do trabalhador

no processo da produção a partir do ponto de vista da Economia Política para, em seguida, fazer as colocações devidas sobre as incoerências desta doutrina, denominado-a de hipócrita e cínica. Diz ele, “o trabalhador é a manifestação subjectiva do facto de que o capital é o homem inteiramente perdido para si mesmo, assim como o capital é a manifestação objectiva do facto de que o trabalho é o homem totalmente perdido para si próprio”.⁴⁴ Deste modo, o manifestar subjetivo do homem trabalhador como capital (vivo) e o manifestar objetivo do capital como trabalho humano (trabalho materializado) revelam a perda da essência do trabalhador enquanto ser genérico⁴⁵, ou seja, a perda da sua existência, pois ele vive o infortúnio de ser um capital vivo com carências a serem realizadas⁴⁶, ou melhor, um capital com necessidades que passa por privação quando não está trabalhando.

O trabalhador como capital vivo possui um valor que se altera de acordo com a demanda e a oferta de trabalho no modo de produção capitalista. Sua vida ou sua existência física foi e é considerada pelo capital como uma mercadoria à sua disposição, assemelhando-se – ele – a qualquer outra mercadoria. Desse modo, “o trabalhador produz o capital, o capital produz o trabalhador.”⁴⁷ Essa relação mostra que o trabalhador produz a si próprio⁴⁸ e é, enquanto mercadoria, produto de todo o processo. Há, portanto, o reducionismo existencial do homem a um simples trabalhador como mercadoria viva a ser consumida pelo capital. Este lhe é estranho e apenas vê as qualidades humanas do trabalhador. A recíproca estranheza entre o capital e o trabalho revela-se por meio de um relacionamento⁴⁹ externo e acidental; a realidade é certamente a esfera concreta dessa

⁴⁴ MARX, *Manuscritos*, p. 173. Ver também a respeito sobre “A Propriedade Privada”, Giannotti, *Origens da Dialética do Trabalho*, 1966, p. 144 ss.

⁴⁵ Ver a respeito de “Ser Genérico” Giannotti, *Origens da Dialética do Trabalho*, 1966, p. 50-54. No decorrer da dissertação, explicitaremos melhor esse termo feuerbachiano.

⁴⁶ “Mas a manifestação da força de trabalho, o trabalho mesmo, é a atividade vital própria do operário, sua maneira específica de manifestar a vida. E é essa *atividade vital* que ele vende a um terceiro para conseguir os necessários *meios de subsistência*. Quer dizer isto que a atividade vital não é mais do que um meio para poder existir” (Marx, *Trabalho Assalariado e Capital*, 1987, p. 22).

⁴⁷ MARX, *Manuscritos*, p. 173. “Portanto, o capital pressupõe o trabalho assalariado e o trabalho assalariado pressupõe o capital. Ambos se condicionam e se geram mutuamente” (Marx, *Trabalho Assalariado e Capital*, p. 34).

⁴⁸ “as primeiras formulações de Marx são ao mesmo tempo muito próximas de Hegel, que ele elogia por ter visto ‘no trabalho (...) o ato de geração do homem por ele mesmo’ e já muito distanciadas deste, porque ‘o único trabalho que Hegel conhece e reconhece é o trabalho espiritual abstrato’.¹⁰ Desde 1844, o homem que se cria a si mesmo pelo trabalho não é, na opinião de Marx, um ‘momento’ na dialética de uma consciência já estabelecida de partida, mas o homem inteiro, em carne e osso, o homem ‘genérico’ e não o indivíduo, o homem histórico [...] A autogeração pelo trabalho é criação pelo homem do homem e do mundo humano, mediatizado pelos objetos...” (Castoriadis, “A concepção ocidental da técnica”, in: *As Encruzilhadas do Labirinto I*, 1987, p. 241-242).

⁴⁹ “A relação entre o capitalista e o trabalhador [...] vem a ser uma relação de não equivalência entre desiguais, apropriação da riqueza não pelo trabalho próprio mas pelo trabalho alheio. O ato pelo qual uma

revelação, quer dizer, onde seu caráter estranho se manifesta; entretanto, na medida em que o capital necessária ou voluntariamente pára de existir para o trabalhador, este deixa, então, de existir, ou seja, na medida em que não há trabalho nem salário para ele. O trabalhador sucumbe-se como homem, já que sua existência, de fato, deve-se à sua condição de trabalhador assalariado e/ou ao capital. Ele só tem existência própria desde que seja capital para si mesmo, isto é, capital vivo; mas para ser capital vivo, urge haver o capital para ele.

Nessa linha de reflexão, o capital é *conditio sine qua non* para a existência do trabalhador; por outras palavras, para que sua vida tenha continuidade no mundo da produção de mercadorias. O capital determina, desse modo, o conteúdo da vida do homem trabalhador. Este não pode ser um homem sem ocupação na visão da Economia Política. Ela ignora outras figuras humanas ou fantasmas que estão fora do seu domínio, como o ladrão, o burlão, o pedinte, o criminoso, pois eles se encontram fora da relação de trabalho, ou seja, a Economia Política desconhece o trabalhador desocupado, um homem capaz de trabalhar. Num modo produtivo comunal, entretanto, o que pode determinar o conteúdo da vida humana é o trabalho livre e criativo, no qual o homem objetiva a sua essência humana, “não ao modo objetivante coisificado”⁵⁰, alienado do trabalho, mas na objetivação da *vida-espécie do homem* (como afirma Marcuse) em que ele se duplica tanto intelectualmente na consciência como na aptidão, para que ele possa, então, contemplar-se num mundo construído por ele.

Nessa perspectiva da Economia Política, diz Marx, “as necessidades do trabalhador reduzem-se assim à necessidade de o manter *durante o trabalho* e de maneira a que *a raça dos trabalhadores* não se extinga.”⁵¹ Para tal doutrina, o salário assemelha-se ao óleo que uma roda necessita para se manter em movimento. O salário⁵² mantém viva e em funcionamento a máquina chamada homem que é o instrumento produtivo ou a única mercadoria que produz valor. Para Marx, a Economia Política estabelece um grande avanço ao distinguir a relação inversa entre o salário e os juros do capital; como também observa que o aumento do lucro do capitalista só se realiza com a queda no valor salarial dos trabalhadores⁵³.

classe bomba a riqueza produzida por uma outra classe” (Ruy Fausto, *Marx, Lógica e Política II*, 1987, p. 292).

⁵⁰ Ver Marcuse, “Notas Críticas” in: *Materialismo Histórico e Existência*, p. 155-156.

⁵¹ MARX, *Manuscritos*, p. 174.

⁵² Cf. MARX, *Trabalho Assalariado e Capital*, p.37.

⁵³ Cf. MARX, op. cit., p. 40.

A produção da sociedade capitalista não produz somente o homem como mercadoria a ser adquirida pelos donos dos meios de produção, mas produz também um ser humano espiritual e fisicamente desumanizado. O verdadeiro objetivo da produção da propriedade privada é a maximização dos lucros e dos juros (das mercadorias), e não o número de trabalhadores a serem explorados no processo da produção.

Destarte, “a relação da propriedade privada contém em si, de modo latente, a relação da propriedade privada como *trabalho*, a relação da propriedade privada como *capital* e a recíproca influência das duas expressões.”⁵⁴ O que Marx quer aduzir com isso é que a contradição de toda a relação da propriedade privada faz parte tanto o apogeu como o declínio. Se, por um lado, a atividade humana como trabalho na produção é uma atividade estranha a si, ao homem e à natureza, ou seja, como uma atividade alheia à consciência e à realização da vida, fazendo da existência do homem uma existência abstrata que o transforma numa não-existência social⁵⁵, por outro lado, a atividade humana como capital (variável) na produção é uma atividade que escamoteia o caráter natural e social do objeto produzido, perdendo a propriedade privada, assim, a sua qualidade natural e social, que nada mais é do que as relações humanas objetivadas, porém dissociadas do objeto produzido.

Cabe ressaltar, entretanto, que a propriedade privada vinculada ao trabalho alienado é, na verdade, um inautêntico modo de ter e possuir, pois é um tipo de propriedade privada baseada na espoliação/exploração do trabalho humano. Ela constitui a expressão material-sensível da vida humana, embora desumanizando-a. O homem, ao produzir um objeto (para o comprador da sua força de trabalho) como forma de sua exteriorização vital, aliena a própria vida. Nessa inversão da objetivação, o homem, ao realizar trabalho, se desrealiza humanamente. Neste sentido, faz jus à superação positiva da propriedade privada sob égide do trabalho alienado, mesmo que seja apenas uma superação econômica e/ou jurídica. Por outro lado, é preciso salientar o aspecto positivo da propriedade privada como a expressão da essência humana, ou seja, a propriedade privada autenticamente humana liberta de sua alienação, pois o sentido do trabalho é conceder a posse dos objetos trabalhados aos seus reais produtores, fazendo com que o homem se realize (auto-realização) e se afirme (auto-afirmação) no mundo. Isso seria verdadeiramente a autêntica propriedade humana, a real e justa forma de apropriação.

⁵⁴ MARX, *Manuscritos*, p. 175.

⁵⁵ Cf. MARCUSE, *Materialismo Histórico e Existência*, 1968, p. 129.

Assim, a propriedade privada autêntica se caracteriza pela existência e disponibilidade de todos os objetos para o homem, quer dizer, objetos essenciais tanto para o gozo como para sua atividade. Desse modo, podemos inferir que a essência do homem consiste no “apossar-se”; em outras palavras, uma determinada maneira de apossar-se e da realização apossante fundamenta a situação da propriedade que já não é um mero ter e possuir. Portanto, a autêntica propriedade humana – na sua verdadeira apropriação – não é só do consumo dos objetos de modo imediato e unilateral, mas de forma multilateral como homem total, a saber, uma multilateral apropriação do indivíduo através do ver, ouvir, cheirar, saborear, contemplar, pensar etc., enfim, que envolva todos os órgãos da sua individualidade. Sendo assim, a propriedade como uma categoria apreendedora do mundo objetivo só é legítima quando houver a relação universal e livre do homem.

A outra grande façanha da Economia Política⁵⁶ inglesa é a sua definição da renda da terra como “a diferença entre os rendimentos da pior e da melhor terra cultivada”.⁵⁷ Ela também destruiu as ilusões românticas dos proprietários de raiz, a saber, sua importância social e a pseudo-semelhança de seus interesses com os da sociedade⁵⁸; e por fim, antecipa e fomenta o movimento da realidade que transformará o proprietário da terra num capitalista vulgar, capenga e simplista, fazendo com que a contradição seja mais aguda, cuja solução começa a se impor a partir dela. Assim sendo, “a terra como terra e a renda de terra enquanto renda de terra, perderam a sua situação distintiva e tornaram-se *capital e interesse* mudos, ou melhor, que só falam dinheiro.”⁵⁹ O dinheiro assume, então, uma posição fundamental nesse processo de metamorfose social da terra e da renda da terra, quer dizer, deixa de se diferenciar quando o dinheiro é o equivalente universal de troca⁶⁰.

Conforme Marx, “a *distinção* entre capital e terra, entre lucro e renda de terra, e a distinção entre os dois e o salário, a *indústria, agricultura*, a propriedade privada *imóvel* e

⁵⁶ “Para Marx, a ciência dos economistas liberais é, ainda, relativa em outro sentido [além de ser relativa a uma certa estrutura econômica]: é uma ciência estática, que não conhece nenhuma lei de desenvolvimento do sistema econômico global. Não a conhece, nem pode a conhecer, visto considerar a ordem existente como uma ordem natural e como a única possível” (Calvez, “Alienação econômica” in: *O Pensamento de Karl Marx*, 1962, p.384).

⁵⁷ MARX, *Manuscritos*, p. 175. A respeito da renda, ver Marx, “Conversão do lucro suplementar em renda fundiária” in: *O Capital*, v. VI, p. 705-919.

⁵⁸ “No mundo antigo, o econômico não se autonomiza como abstração, não se separa das relações sociais ‘concretas’” (Ruy Fausto, *Marx, Lógica e Política II*, p. 58).

⁵⁹ MARX, *Manuscritos*, p. 176. Cf. também FAUSTO, *Marx, Lógica e Política II*, p. 58.

⁶⁰ Sobre o dinheiro como equivalente universal de troca, ver Marx, “Mercadoria e dinheiro” in: *O Capital*, v. I, p. 54-78.

móvel, surge ainda como distinção histórica, mas não como uma distinção inscrita na natureza das coisas.”⁶¹ Tal distinção também é parte essencial de um estágio fixo na formação e no desenvolvimento da antítese entre capital e trabalho. A indústria é a antítese à agricultura que deu origem à primeira forma de propriedade móvel. Esta distinção define a indústria como um tipo particular de trabalho em oposição ao tipo de trabalho do sistema agrário feudal, estabelecendo e reafirmando dessa maneira a sua oposição; entretanto, não se renegam aqui os elementos contraditórios que possui o sistema feudal como o monopólio, profissões, guilda, corporações etc.

Não obstante, tal situação ainda permite que o trabalho tenha um sentido social e um significado de uma autêntica vida comunitária na qual os laços sociais não são desfeitos, embora haja uma divisão do trabalho no interior das fábricas ou uma divisão social do trabalho. Na verdade, o trabalho não chegou a um desinteresse ante o seu conteúdo e a completa existência para si mesmo, ou seja, à abstração de todos os outros seres e, assim, ao capital mobilizado.

Podemos inferir que o motor do desenvolvimento do trabalho é a indústria no seu movimento e o capital mobilizado. O surgimento da agricultura como uma indústria real mostra, de certa forma, o poder da indústria sobre seu adversário. Se na agricultura o trabalho se caracterizava pelo cultivo do solo com mão-de-obra escrava, na indústria essa mudança se realiza com o processo de assalariamento do homem como trabalhador “livre”, e, por conseguinte, o proprietário fundiário vê-se forçado a se tornar senhor da indústria, um capitalista.

Essa metamorfose do proprietário de terra em capitalista tem como intermediário o rendeiro. Ele é quem representa o proprietário de raiz que se torna um capitalista comum na pessoa do rendeiro. Este realiza a experiência econômica do proprietário fundiário ao concorrer com os outros rendeiros, quer dizer, fazendo do dono da terra um capitalista comum, na medida em que a renda da terra só existe como produto da concorrência entre rendeiros. O contrário pode também acontecer. O rendeiro pode tornar-se um proprietário fundiário. O importante a ser ressaltado é que a existência do proprietário fundiário só ocorre a partir da traficância industrial do rendeiro, ou seja, a existência deste cria a do primeiro.

Marx descreve o recíproco olhar do proprietário fundiário e do capitalista de maneira antagônica: para o proprietário de raiz, o capitalista é o seu escravo rebelde de

⁶¹ MARX, *Manuscritos*, p. 176.

ontem, livre, e o percebe como uma ameaça à sua condição de capitalista da agricultura. Em contrapartida, para o capitalista da indústria, o proprietário de terras é um senhor indolente, ocioso, impiedoso, cruel e egoísta; tem a consciência de que ele – como capitalista – é ameaçador e prejudicial ao senhor fundiário; porém, o capitalista não esquece que a indústria é a grande responsável pela importância social deste último, pelas suas posses e pelos seus prazeres. O capitalista julga, portanto, que o proprietário fundiário é a antítese da indústria e do capital livre.

Tal oposição, porém, não expressa a verdade real de ambos os lados, seja a do proprietário fundiário, seja a do capitalista, pois é uma oposição amarga. Marx diz que “basta apenas ler os ataques dos representantes da propriedade imóvel sobre a propriedade móvel, e vice-versa, para obter uma imagem clara da sua respectiva indignidade.”⁶² O proprietário fundiário destaca a nobreza de sua propriedade, as lembranças e as reminiscências feudais etc., considerando que só a agricultura é produtiva e julga o capitalista adversário como um homem trapaceiro, fraudulento, avaro, mercenário, velhaco, enfim, um homem sem alma e sem coração, afastado da comunidade que corrói os laços sociais. Aqui é ressaltado por Marx um ponto de vista fisiocrático⁶³.

Em contraposição à tese fisiocrática de defesa da propriedade fundiária e da agricultura, a propriedade móvel ressalta ostensivamente o milagre da indústria e do desenvolvimento. A indústria é filha da Época Moderna. O capitalista considera o senhor de terras um homem simplório, ignorante da sua natureza, que busca substituir o capital moral e o trabalho livre pela coação estúpida e indecente, isto é, pela servidão; para ele, o proprietário fundiário é um D. Quixote que oculta sua incapacidade para o desenvolvimento sob a aparência da retidão, da decência e da estabilidade, ou melhor, um monopolista astuto. Por fim, o proprietário fundiário é um egoísta, um mal-intencionado e um comodista devorador que escamoteia o seu passado histórico de degradação, sua crueldade, sua infâmia, a saber, suas reminiscências.

As vantagens e desvantagens dos dois tipos de propriedades (fundiária e móvel) são elucidadas por Marx já no final da temática “A relação da propriedade privada”, a saber, enquanto a propriedade móvel garantiu a liberdade política para o povo, fez a ruptura com as cadeias da sociedade civil, aproximou mundos diferentes, expandiu o comércio com outros povos e fundou uma nova moral ou cultura civilizada,

⁶² Ibidem. p. 177

⁶³ Ver Calvez, “A Alienação Econômica” in: *O Pensamento de Karl Marx*, 1962, p. 377.

o proprietário fundiário, ao contrário, fez subir os preços dos meios de existência do povo, obrigando o capitalista a elevar o salário dos trabalhadores⁶⁴; enfim, a propriedade de raiz não conseguiu intensificar a produtividade do trabalho, impedindo ou paralisando o crescimento do rendimento nacional e a acumulação do capital. Desse modo, o proprietário fundiário se encontra em desvantagem em relação ao capitalista, isto é, ele é um obstáculo ao desenvolvimento da indústria moderna, embora usufrua das vantagens da civilização moderna; no entanto, é um empecilho a esse novo processo como o industrial⁶⁵. Não se pode negar que a propriedade fundiária é propriedade privada, mesmo que distinta do capital; aquela não é capital desenvolvido em virtude da sua não-expansão no mundo, pois os preconceitos locais e políticos subestimam-no – diz Marx. Quando o capital se forma, contudo, em escala mundial, ele atinge a expressão abstrata, ou seja, a sua pura expressão.

Em suma, as relações da propriedade privada são o trabalho e o capital e as interconexões de ambos. Primeiramente, há uma unidade direta ou mediata dos dois (trabalho e capital), quer dizer, eles se encontram unidos a princípio; em seguida, tornam-se separados e alienados, mas sem deixarem de ser os propulsores do desenvolvimento econômico-social; depois, há uma oposição entre os dois, pois, embora o capitalista e o trabalhador se tornem sujeitos interdependentes; porém eles são conflitantes no seu processo de existência, pois a existência de um é a condição da existência do outro; e, por fim, há uma oposição de cada um a si mesmo, isto é, capital é trabalho acumulado que é trabalho. O capital divide-se no próprio capital e no juro e este em juro e lucro. Há o sacrifício do capitalista quando ele imerge na classe trabalhadora, assim como o trabalhador transforma-se num capitalista. O trabalho é um custo para o capital que tem o salário como o seu valor⁶⁶. O trabalho divide-se no trabalho como uma

⁶⁴ Ver a respeito sobre a variação dos salários dos trabalhadores: Karl Marx, “Salário do trabalho” in: *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, p. 101-118. Cf. também MARX, “O Salário” in: *O Capital* v. II, p. 616-653.

⁶⁵ Atualmente, a agricultura mecanizada sob a orientação da técnica e da ciência é a expressão própria do fundiário tornado capitalista agrário. As novas formas de adubação química da terra e a produção de sementes geneticamente modificadas, ou mesmo a clonagem de animais, confirmam a presença do capital nesse setor produtivo como forma de sua expansão e de aumento da sua lucratividade. A agricultura torna-se agora uma agroindústria como acreditavam os fisiocratas (ser a agricultura a única e verdadeira indústria).

⁶⁶ “O salário não é a parte que o operário tem na mercadoria que ele produziu. O salário é a parte das mercadorias já existentes, com que o capitalista compra uma certa quantidade de força de trabalho produtivo” (Marx, *Trabalho Assalariado e Capital*, 1987, p. 22). “Mas o capitalista tem que recuperar esse salário incluindo-o no preço de venda do produto fabricado pelo operário; tem que recuperar de maneira a que, depois de cobrir as despesas que fez com a produção, ainda lhe reste, regra geral, um lucro” (Marx, op. cit., p. 39).

mercadoria (força de trabalho) e no salário (preço do tempo de trabalho realizado) como custo dela⁶⁷. Marx não olvida que há também o momento de colisão entre o trabalho e o capital, pois agudiza-se o antagonismo entre ambos, quando o trabalho se quer superar da condição de pura maximização do valor. Portanto, a relação da propriedade privada como trabalho e como capital é uma relação de união, de separação e oposição.

1.2.2 Propriedade privada e trabalho

“Propriedade Privada e Trabalho” constitui a parte do *Terceiro Manuscrito* da reflexão marxiana. O cerne de toda discussão estabelecida por Marx, nessa temática, concerne à questão do *trabalho* numa dimensão mais ampliada do seu sentido, isto é, o *trabalho em geral* e não *em particular*. “O trabalho em geral” é, em certo sentido, a essência da riqueza⁶⁸ como riqueza socialmente produzida pelo tempo médio de trabalho social realizado pelos trabalhadores, embora sua distribuição ocorra desigualmente. Também a questão da *propriedade privada* é o outro foco da discussão que vai considerar o desdobramento do seu desenvolvimento histórico no qual a propriedade privada toma uma forma objetiva acabada do capital industrial, não esquecendo, entretanto, que a propriedade fundiária é a primeira forma de propriedade.

Diz Marx, iniciando a tematização, que “a *essência subjetiva* da propriedade privada, a propriedade privada enquanto atividade para si própria, como sujeito, como pessoa, é o trabalho.”⁶⁹ Para Marx, a Economia Política é a grande reveladora da essência subjetiva da riqueza, ao considerar o trabalho como o princípio da formação da riqueza objetiva das coisas, como resultado da energia real e do movimento da propriedade privada que acelera e intensifica o dinamismo e o desenvolvimento da indústria, tornando-a uma potência no domínio da consciência. A Economia Política iluminada,

⁶⁷ Cabe aqui distinguir entre força de trabalho e trabalho: força de trabalho é a capacidade produtiva do homem, isto é, a mercadoria particular que só existe na carne e no sangue do trabalhador; e trabalho é a força de trabalho em ação, ou seja, é a aplicação da força de trabalho. Ver Marx, “Apresentação” in: *Trabalho Assalariado e Capital*, p. 5. Em relação ao preço do tempo de trabalho realizado, afirmam Marx e Engels: “o preço médio do trabalho assalariado é o salário mínimo, ou seja, a soma dos meios de subsistência necessários para que o operário viva como operário” (Marx e Engels, “Manifesto...” in: Laski, op. cit., p. 107).

⁶⁸ “O trabalho é a fonte de toda riqueza, afirmam os economistas. Assim é, ao lado da natureza, encarregada de fornecer os materiais que ele converte em riqueza. O trabalho, porém, é muitíssimo mais do que isso. É a condição básica e fundamental de toda a vida humana. E em tal grau que, até certo ponto, podemos afirmar que o trabalho criou o próprio homem” (Engels, “Sobre o papel do trabalho na transformação do macaco em homem”, in: *Obras Escolhidas*, v. 2, p. 269).

⁶⁹ MARX, *Manuscritos*, p. 183.

diz Marx, destoa assim dos partidários do sistema monetário e do sistema mercantilista que concebem a propriedade privada como um ser genuinamente objetivo para o homem. Marx os denomina de “feiticistas” e católicos e cita Engels, concordando com ele, afirmando que Adam Smith é o Lutero da Economia Política, quer dizer, faz uma analogia entre os dois: se Lutero viu na religião e na fé a essência do mundo real (contrapondo-se ao paganismo católico), suprimiu a religiosidade externa, fazendo da religiosidade a essência interior do homem e não distinguiu o sacerdote do leigo porque o sacerdócio foi transferido para o coração do leigo; então também a riqueza exterior ao homem fica abolida e independente dele, ou seja, sua objetividade externa e indiferente fica anulada, na medida em que a propriedade privada é incorporada ao próprio homem, reconhecendo-se ele como a essência subjetiva da propriedade privada. Sendo assim, da mesma maneira que o homem é levado para a esfera da propriedade privada, segundo Adam Smith, Lutero afirma que o homem é levado para a esfera da religião.

Marx assevera, em seguida, todavia, que a Economia Política nada mais faz do que negar o homem, quando ela faz do trabalho⁷⁰ o princípio da riqueza sob o aparente modo apologético de reconhecimento do homem como peça fundamental da lógica da produção da riqueza privada. Não há mais uma tensão exterior com o modo natural de ser da propriedade privada, pois o homem libertou-se dessa tensão. O homem transformou-se apenas num instrumento vital da atividade produtiva cuja alienação emerge do ato da objetivação⁷¹, pois se antes a propriedade privada como trabalho incorporado – a exterioridade real do homem – era um *ser-externo-a-si-mesmo*, agora ela transformou-se em mero ato de objetivação, de alienação. Portanto, o homem na sua atividade de trabalho se aliena de si mesmo, do produto do seu trabalho.

Entretantes, embora a Economia Política reconheça a independência e a atividade pessoal do homem inicialmente, quando afirma que a propriedade privada está integrada à essência do homem, ela, logo, abandona sua hipocrisia e o seu cinismo com o desenvolvimento da propriedade privada, não levando em consideração as contradições da sua doutrina; porém, apresenta clara e logicamente que o trabalho é a

⁷⁰ Segundo Erich Fromm, o trabalho é expressão das faculdades físicas e mentais do homem, isto é, exteriorização da sua individualidade. O trabalho não é só um meio para realizar um produto, mas um fim em si mesmo como desenvolvimento do homem total e universal. Ver a respeito Erich Fromm, “A Natureza do Homem” in: *Conceito Marxista de Homem*, p. 48.

⁷¹ “a objetivação é por essência uma atividade social, que o homem exatamente nos seus objetos e no trabalho diante dela se reconhece enquanto ente social. A perspectiva da sociedade rompendo a coisificação rumo à objetivação é a perspectiva da sociedade enquanto sujeito da objetivação” (Marcuse, *Materialismo Histórico e Existência*, 1968, p.137).

essência da riqueza, sem ponderar que sua doutrina possui efeitos antagônicos ao homem em diferenciação com a concepção original.

A Economia Política, diz Marx, dá ainda o golpe de misericórdia na renda da terra, que constituía a expressão da propriedade feudal como a última forma individual e natural da propriedade privada e fonte de riqueza. A renda da terra existia independentemente do movimento do trabalho como uma energia que fomentava novos processos produtivos, como a indústria. Marx insiste em denominar a Economia Política de cínica, citando os seus principais representantes como Adam Smith, Jean B. Say, Ricardo, Mill etc., pois os últimos representantes viam positivamente as conseqüências da indústria, embora fossem contraditórias e desenvolvidas. Tais conseqüências tornam-se mais alienadas e de forma consciente a respeito do homem, se comparadas aos predecessores da Economia Política, pois a ciência dos economistas políticos clássicos, tem maior lógica e verdade. A propriedade privada, na sua forma ativa, para eles, é o sujeito e consideram o homem como não-ser um ser. Eis, portanto, a contradição do princípio da Economia Política, que vê no trabalho a essência subjetiva da riqueza objetiva, mas que não vê no trabalho como a essência objetiva da pobreza subjetiva do homem, da sua negação humana.

Já a doutrina fisiocrática de Quesnay constitui a passagem do sistema mercantilista para a Economia Política de Adam Smith. Conforme Marx,

A fisiocracia revela-se directamente como a decomposição económica da propriedade feudal, mas por esta mesma razão surge também como a imediata transformação económica, como o restabelecimento da sobredita propriedade, só que a sua linguagem já não é feudal, mas económica.⁷²

Para esta doutrina, toda a riqueza é resultado ou produto da terra e da agricultura. A terra é um tipo específico de capital em que o valor deve residir e derivar da sua peculiaridade natural. Enquanto o sistema mercantilista considerava apenas os metais preciosos como riqueza, os fisiocratas, ao contrário, afirmavam que a terra é o elemento universal e natural da riqueza. O objeto da riqueza recebeu maior universalidade dentro dos limites naturais, na medida em que ele – sua matéria como elemento da natureza – se torna a riqueza objetiva.

Segundo os fisiocratas, a terra e a agricultura só existem para o homem

⁷² MARX, *Manuscritos*, p. 185.

através do trabalho. Deste modo, o trabalho torna-se a essência subjetiva da riqueza. A agricultura é o único trabalho produtivo para os fisiocratas; entretanto, sob esse parâmetro reflexivo, o trabalho não é considerado universal ou abstrato, diz Marx. Ele é uma atividade peculiar determinada pela natureza, isto é, a atividade de trabalho é ainda uma alienação determinada, específica, do homem e o produto do seu trabalho é uma determinada riqueza atribuída mais à natureza do que ao dispêndio de energia humana. A terra, nesse sentido, é algo independente do seu cultivador; não é considerada como capital fruto do trabalho humano.

Na verdade, o trabalho, enquanto vinculado à sua matéria, ao seu elemento natural, deixa de ser considerado na sua universalidade e na sua forma abstrata, pois a sua existência própria só é reconhecida a partir da determinação da natureza. Inferimos assim que o trabalho como atividade alienada do homem é um momento apenas do processo de acumulação da riqueza, tendo a natureza uma atribuição maior. Com relação ao caso específico da terra, esta se encontra como algo natural que não precisa depender do homem como momento do próprio trabalho, mas este surge como momento da natureza.

Um passo fundamental foi dado no sentido de reconhecer a natureza universal da riqueza e de elevar o trabalho na sua forma absoluta (na sua abstração). A partir do ponto de vista econômico, mostrou-se à fisiocracia que a agricultura não difere de nenhuma indústria qualquer, quer dizer, que a agricultura não constitui uma atividade de *labor* determinada ou uma expressão particular do trabalho, mas o *trabalho em geral* constitui a essência da riqueza.

A fisiocracia, entretanto, ao assegurar que o trabalho constitui a essência da riqueza, nega a riqueza exterior, genuinamente objetiva, mas, ao mesmo tempo, os fisiocratas consideram que o trabalho é, antes de mais nada, a essência subjetiva da propriedade territorial. Tal raciocínio resulta daquele tipo de propriedade reconhecida historicamente, rejeitando assim o mundo industrial, quando eles declaram que a agricultura é a única indústria, ou melhor, que a agricultura é a essência da propriedade fundiária. Vale ressaltar que a fisiocracia converte a propriedade de raiz em *homem alienado*⁷³.

A essência subjetiva da indústria insere em si uma oposição, logo quando esta essência é apreendida, ou seja, “assim como a indústria incorpora a propriedade de raiz

⁷³ Grifo de Marx.

abolida, assim também a sua essência subjectiva engloba a essência subjectiva da última.”⁷⁴ Em outras palavras, a indústria, ao se integrar à propriedade de raiz abolida, incorpora sua essência subjetiva, o trabalho.

Sabemos, contudo, que a propriedade fundiária é a primeira forma de propriedade privada, aparecendo em seguida a indústria historicamente com o desenvolvimento dos instrumentos de produção (das forças produtivas). A indústria com sua forma particular de propriedade privada se opõe à forma de propriedade privada anterior, isto é, à feudal. A indústria seria, nesse sentido, o escravo liberto da propriedade fundiária. O trabalho, nessa metamorfose da propriedade privada, deixa de ser trabalho simplesmente agrícola para se afirmar como *o trabalho em geral* (industrial). Por outras palavras, de trabalho agrícola feudal, tendo o rendeiro como o intermediário desse processo, passa-se ao trabalho na sua forma absoluta e abstrata. Portanto, “toda a riqueza se tornou *riqueza industrial*, a *riqueza* do trabalho, e a *indústria* é o trabalho realizado, assim como o *sistema industrial* é a essência realizada da *indústria* (isto é, do trabalho) e o *capital industrial* é a forma objectiva realizada da propriedade privada.”⁷⁵ Aqui se atribui ao trabalho a essência subjetiva da propriedade privada na sua forma industrial e ao capital como a sua forma objetiva.

Portanto, a consolidação do domínio da propriedade privada sobre o homem só se realiza neste estágio de desenvolvimento histórico das relações sociais de produção, ou seja, com o avanço tecnológico das forças de produção, criam-se (novas) relações sociais de produção e troca de mercadorias; assim sendo, o trabalho adquire um novo caráter social a partir de uma nova divisão social do trabalho.

1.2.3 Propriedade privada e comunismo

A problematização da “Propriedade Privada e Comunismo” é iniciada por Marx com a antítese entre a falta de propriedade e a propriedade. Ele considera tal antítese ainda indeterminada, pois ela além de não se conceber na sua referência ativa às suas relações intrínsecas, também ainda não é concebida ainda como contradição. Para que isso ocorra, é preciso entender que a antítese entre falta de propriedade e propriedade é a antítese entre o trabalho e o capital. Mesmo que a propriedade privada

⁷⁴ MARX, *Manuscritos*, p. 187.

⁷⁵ MARX, loc. cit.

não tenha alcançado uma forma de desenvolvimento avançado, esta antítese pode-se manifestar na sua forma primitiva, como aconteceu, por exemplo, na Roma antiga ou na Turquia; mas nem por isso tal antítese aparece como algo estabelecido pela propriedade privada. O que Marx quer salientar nessa discussão inicial é que “o trabalho, a essência subjectiva da propriedade privada enquanto exclusão da propriedade, e o capital, o trabalho objectivo enquanto exclusão do trabalho, é a *propriedade privada* como a sua relação desenvolvida da contradição e, portanto, como uma relação dinâmica que impele para a solução.”⁷⁶ O trabalho e o capital – emergidos da propriedade privada desenvolvida – são os sujeitos antagônicos em constante relação de conflito, mas que nessa tensão de contraposições – na sua relação contraditória e dinâmica – necessitam de uma solução para a sua antítese.

A solução de tal antítese entre capital e trabalho é a abolição da sua auto-alienação a partir da forma mais evoluída de propriedade, ou seja, a propriedade comunal ou comunismo como sistema da propriedade privada universal. “A abolição da auto-alienação segue o mesmo caminho que a auto-alienação”⁷⁷, diz Marx. De início, a propriedade privada é considerada somente na sua aparência objetiva da qual o trabalho é a sua essência; em seguida, o modo de existência da propriedade privada é o capital que precisa ser abolido como tal para extinguir a auto-alienação; ou então o trabalho na sua forma específica – trabalho não livre – é considerado como a fonte da nocividade da propriedade privada, quer dizer, da sua existência alienada em relação ao homem.

Marx cita duas posições sobre os tipos de trabalho que são as de Fourier⁷⁸ e Saint-Simon⁷⁹. Para Fourier, o trabalho agrícola é o tipo exemplar de trabalho; enquanto para Saint-Simon, a essência do trabalho é o trabalho industrial e, por isso, almeja o domínio dos industriais e uma melhor condição de vida para os trabalhadores.

A partir das pressuposições anteriormente citadas – “a mera consideração da propriedade privada na sua aparência objetiva” e “a abolição do capital enquanto modo de existir da propriedade privada” –, Marx vai considerar o comunismo como o estágio de desenvolvimento imprescindível para abolição da auto-alienação do homem, isto é, como consequência do desenvolvimento avançado da propriedade privada da qual

⁷⁶ MARX, *Manuscritos*, p. 189.

⁷⁷ MARX, loc. cit.

⁷⁸ François Charles Fourier (1772-1837), socialista francês representante de duas correntes do socialismo utópico do século XIX, defende a igualdade dos direitos do homem e da mulher. Ver Marx e Engels, “Índice de nomes” in: *A Sagrada Família*, p. 206.

⁷⁹ Claude Henri de Rouvroy, conde de Saint-Simon, filósofo e economista francês (1760-1825).

emerge a relação antagônica entre trabalho e capital. A exposição crítica marxiana começa com a caracterização do “comunismo grosseiro”, desdobrando-se a reflexão sobre a abolição da propriedade privada como fundamento da abolição da auto-alienação do homem em face de si mesmo e do objeto que produz.

Conforme Marx, “o *comunismo* é a expressão positiva da abolição da propriedade privada e, antes de mais, a propriedade privada *universal*.”⁸⁰ Concebida essa relação na sua universalidade, o comunismo (grosseiro) é entendido primeiramente apenas como a “generalização” e o “cumprimento” de tal relação (universal). Ele se exprime de duas maneiras: primeiro, procura destruir todos os obstáculos que impedem a aquisição da propriedade privada para todos, pois, para o comunismo grosseiro, o domínio da propriedade material é muito vasto; segundo, deseja acabar com o talento individual pela força, ou seja, pelo trabalho forçado. Na verdade, percebemos é que a posse física da propriedade material é para a propriedade privada a única finalidade da vida e da existência do homem e, neste caso, o modo de vida do trabalhador como vida alienada não é abolido; pelo contrário, o modo de vida alienado do trabalhador é ampliado a todos os homens. Assim sendo, a relação da propriedade privada continua sendo a relação da comunidade com o mundo das coisas, dos objetos produzidos.

Uma analogia sobre o casamento é relatada por Marx para exprimir a oposição da propriedade geral à propriedade privada, visando a clarificar melhor tal relação de oposição. O casamento (forma de propriedade exclusiva) – diz Marx – entra em contraposição à comunidade de mulheres, quer dizer, nessa comunidade, a mulher torna-se proprietária comunitária e comum. Se a mulher sai do casamento à prostituição universal, então o mundo da riqueza também deixa o casamento exclusivo com o proprietário privado para se relacionar de forma universalmente prostituída com a comunidade. Esta analogia é para Marx expressão da idéia de um comunismo grosseiro e irrefletido, pois nega a personalidade do homem em todas as esferas. Assim, tal comunismo constitui a expressão lógica da propriedade privada, que é a genuína negação da individualidade humana.

Outro aspecto a ser salientado no interior dessa reflexão diz respeito à *inveja universal*. Ela é a forma camuflada que reinstalou a cobiça. A propriedade privada individual vai contra a propriedade privada mais rica sob o predomínio da inveja e do desejo de nivelamento. A inveja nas suas variadas formas e o desejo de nivelamento

⁸⁰ MARX, *Manuscritos*, p. 190.

constituem a essência da concorrência. “O comunismo grosseiro é apenas a culminação da inveja e do nivelamento com base no mínimo *pré-concebido*.”⁸¹ Sendo assim, a prova fundamental de que a propriedade privada é uma pura apropriação de modo bastante escasso se dá pela negação da cultura e da civilização, melhor expressando, quando a realidade apresenta o indivíduo pobre e necessitado cuja propriedade privada⁸² ainda não adquiriu.

Essa comunidade que propõe o comunismo grosseiro (vulgar) é somente uma comunidade do trabalho e de salários iguais (Proudhon) os quais serão pagos pelo capital comunal ou pela comunidade capitalista universal. Há assim uma pseudo-universalidade nessa relação, isto é, “o *trabalho* como a condição em que cada um se encontra situado e o *capital* como a universalidade e o poder reconhecidos da comunidade.”⁸³

Retomando outra vez a relação do homem com a mulher (como serva e presa à luxúria comunal), exprime-se a ilimitada degradação em que o homem existe por si mesmo; e, desse modo, o mistério de tal relação encontra-se expresso claramente na relação do homem com a mulher e na maneira pela qual é concebida a relação direta e natural da espécie. “A relação imediata, natural, necessária, do homem ao homem é também a *relação do homem à mulher*.”⁸⁴ Por outras palavras, a controvérsia estabelecida nessa relação (natural da espécie) é que tal relação se apresenta assim: o ser humano, ao se relacionar com a natureza, diretamente ele se relaciona com o homem, e ao se relacionar com o próprio homem, ele se relaciona diretamente com a natureza, com sua própria função/condição natural. Tal relação nos mostra, então, sensorialmente, a partir da observação, em que medida a essência (natureza) humana se converteu em natureza para o homem e a natureza se tornou essência humana para ele.

Nesse sentido, os níveis de formação do homem podem ser avaliados. Desejamos concluir que o caráter de tal relação mostra até que ponto há uma compreensão do homem a si próprio como ser genérico (ser-espécie), como ser humano social. A relação mais natural de ser humano a ser humano é quando ela é constituída a partir da relação do homem com a mulher, quer dizer, nela se exprime em que medida o

⁸¹ MARX, *Manuscritos*, p. 191.

⁸² Há uma tematização sobre duas formas reais de propriedade privada, i.é., a propriedade alienada e a “autêntica propriedade humana”. Ver a respeito Hebert Marcuse, *Materialismo Histórico e Existência*, p. 134-135.

⁸³ MARX, loc. cit.

⁸⁴ MARX, loc. cit. Ver a respeito o comentário de Roger Garaudy, *Perspectivas do Homem*, 1966, p. 241-242.

comportamento natural do homem se tornou humano e até que ponto a essência humana se tornou uma essência natural, ou melhor, até que ponto a natureza humana se converteu em natureza para o homem e a natureza se transformou em natureza humana para ele.

Marx também apresenta outro aspecto dessa relação ligada às necessidades humanas, ou seja, até que ponto as necessidades do homem se tornaram necessidades humanas, por conseguinte, em que medida o outro, como pessoa, se transformou para o homem em uma de suas necessidades e, por fim, até onde o homem é simultaneamente, no seu existir mais individual, um ser social.

Enfim, o comunismo grosseiro (vulgar) – primeira abolição positiva da propriedade privada – é para Marx uma simples forma fenomenal da ignomínia da propriedade privada, cujo objetivo é ser uma proposta de comunidade positiva.

Uma segunda natureza do comunismo que Marx apresenta é o de natureza política, comunismo democrático ou despótico, que abole o Estado, mas que não abole a alienação do homem, porque a realidade está ainda afetada pela propriedade privada. Tal comunismo se concebe como a reintegração ou retorno do homem a si mesmo e como a abolição da auto-alienação do homem, a saber, por não ter compreendido a natureza humana das necessidades e por não ter entendido a natureza positiva da propriedade privada, este comunismo, sem dúvida, encontra-se contaminado pela propriedade privada, embora tenha captado seu conceito, mas não a sua essência.

O último aspecto salientado por Marx nesta temática sobre o comunismo é quando ele o concebe como a abolição positiva da propriedade privada como auto-alienação humana, isto é, quando o homem se apropria da sua verdadeira e real essência humana a partir da eliminação da propriedade privada como fonte de alienação. Tal apropriação é, na verdade, o regresso do homem a si mesmo como ser social, como verdadeiro ser humano pleno que se apropria da riqueza de todo o desenvolvimento estabelecido pela humanidade. O homem, neste sentido, deixa de ser alienado e resgata a sua dimensão humana degradada pelo sistema de produção baseado na propriedade privada. Neste caso, “o comunismo seria o humanismo enquanto naturalismo plenamente evoluído e naturalismo enquanto humanismo totalmente desenvolvido”. Desse modo, estaria solucionado o antagonismo autêntico entre o homem e a natureza, entre o homem e o homem; ou, como diz o próprio Marx: “é a verdadeira solução do conflito entre a existência e a essência, entre a objectivação e auto-afirmação, entre a liberdade e

a necessidade, entre o indivíduo e a espécie.”⁸⁵ Por fim, o comunismo é a própria decifração do enigma da história.

Para Marx, o movimento total da história se realiza a partir da sua apreensão e da consciência do seu devir, quer dizer, quando tal movimento é compreendido e o seu devir vislumbrado desde a gênese real do comunismo até a sua consciência pensante, diferente assim do comunismo grosseiro e irrefletido (incompleto).

É no desenvolvimento do sistema econômico e da propriedade privada que o movimento revolucionário tem a sua base empírica e teórica. A propriedade privada material é a genuína expressão da alienação da vida humana, cujo movimento – produção e consumo – é a expressão concreta sensível do movimento da produção anterior; é a realização do homem ou sua realidade. Os outros modos particulares de produção, como a religião, a família, o Estado, o Direito, a moral, a ciência, a arte etc., estão subordinados à lei geral da propriedade privada. Marx afirma, veementemente, que “a abolição positiva da *propriedade privada*, tal como a apropriação da vida *humana*, constitui portanto a abolição positiva de toda a alienação, o regresso do homem a partir da religião, da família, do Estado, etc., à sua existência *humana*, isto é, *social*.”⁸⁶ Dessa maneira, não há como eliminar o sistema da alienação nas suas *formas não sagradas* (alienação econômica) se não destruir o modelo de propriedade privada ampliado pela nova relação social de produção, ou seja, pela relação antagônica entre capital e trabalho. Se a alienação religiosa se realiza no âmbito da consciência, da interioridade ou da intimidade humana, a alienação econômica, ao contrário, se realiza na vida real do homem. A abolição da alienação humana requer tanto o fim da alienação religiosa quanto da alienação econômica.

Marx faz, entretanto, uma certa ponderação, ao afirmar que a propriedade privada constitui uma necessidade histórica (digamos positiva), pois ela revela todo o processo de auto-alienação do homem, ou seja, como o homem que produz o homem e se produz a si próprio e aos outros homens; como também o objeto que produz é a sua existência para os outros homens ou sua existência para si. O resultado e o ponto de partida do desenvolvimento são, portanto, o material do trabalho e o homem como sujeito da ação. Todo o movimento tem um caráter social, universal; “*assim como a*

⁸⁵ MARX, *Manuscritos*, p.192.

⁸⁶ *Ibidem*. p.193.

sociedade produz o *homem* enquanto *homem*, assim ela é por ele *produzida*.⁸⁷ O conteúdo da atividade e do espírito é social, até mesmo na sua origem.

Só o homem social sabe da existência do significado humano da natureza, porque esta aparece como elo de ligação com o homem, como elemento vital da sua realidade. A natureza como existência de si surge para os outros e dos outros para si. A natureza é, nesse sentido, o fundamento da experiência humana. A sociedade nada mais é do que a simbiose do homem com a natureza: a natureza ressuscitada, o naturalismo pleno do homem e o humanismo incorporado da natureza.

No que diz respeito à atividade e ao espírito sociais anteriormente mencionados, Marx considera que ambos não existem somente de modo comunitário ou comunal (na associação real com outros homens), mas acontecem em toda a parte onde a manifestação imediata da sociabilidade emerge do conteúdo da atividade ou é própria da natureza do espírito. O homem é um ser social mesmo que, sozinho, desenvolva uma atividade científica ou qualquer outra atividade, pois, enquanto homem socializado ou sob o influxo da sua cultura social, é ele quem realiza tal atividade. O homem recebe antes de mais nada o material da sua atividade da sociedade tal como a linguagem que usa para se comunicar; são produtos sociais que ele herda para sua própria existência enquanto atividade social. O que o homem mesmo produz é para os outros, para a sociedade, agindo conscientemente como um ser social inserido no tempo e no espaço específico da sua própria historicidade.

A consciência universal do homem – diz Marx – é resultante da forma teórica da qual a comunidade real é a sua forma viva, quer dizer, uma abstração da vida social, mesmo que esta abstração se contraponha a ele. Está aí a razão pela qual a atividade da consciência universal do homem é a sua existência teórica como ser social. Por outro lado, Marx adverte para o fato de ser preciso evitar que a sociedade não se julgue como uma abstração em contraposição ao indivíduo; este é um ser social, pois a expressão da sua vida é, de fato, uma expressão e uma confirmação da vida social, mesmo que tal expressão não venha de uma realidade comunitária, em conjunto com outros homens associados. Vida social e vida individual não são diferentes por mais que o modo de existência da vida do indivíduo seja um modo mais específico ou geral da vida social ou vice-versa. Por fim, o homem é quem produz a sociedade e esta ao mesmo tempo produz o homem.

⁸⁷ MARX, *Manuscritos*, p. 194.

Já a consciência genérica (sua consciência-espécie) é para o homem a confirmação da sua vida social, pois ele reproduz no seu pensamento apenas a sua existência real da sua vida concreta. Do mesmo modo, o ser genérico (a vida-espécie) comprova-se na consciência genérica; existe por si mesmo como um ser pensante na sua universalidade.

O homem é a totalidade, mesmo sendo um indivíduo particular com suas peculiaridades existenciais, mas tal particularidade o faz um homem comunal individual; totalidade entendida no sentido de totalidade ideal, quer dizer, ele é um todo, o todo ideal, a existência subjetiva da sociedade como é sentida e pensada. Enfim, o homem também existe na vida real “como a intuição [a representação] e o espírito real [verdadeiro] da existência social, como uma totalidade da manifestação humana da vida.”⁸⁸

Embora pensamento e ser sejam diferentes, eles formam uma unidade que parece ser apenas ameaçada pela morte que a contradiz. Há uma vitória da espécie sobre o indivíduo; contudo, se o indivíduo é um ser social determinado (ente-espécie)⁸⁹, então ele está potencialmente condenado à morte pela sua determinação de ser vivo.

Outro ponto da discussão estabelecido por Marx refere-se à abolição positiva da propriedade privada, não considerada ou reduzida apenas no sentido do ter. Há, nesse caso da abolição positiva, uma apropriação da essência e da vida humanas, do homem objetivo e das criações humanas. O homem se apropria do seu ser omnilateral (multiforme) de um modo omnicomprensivo (global), como ser integral e pleno. As relações humanas em face do mundo real a partir da visão, do olfato, do gosto, da percepção, do pensamento, da observação, da sensação, da vontade, da atividade e do amor, isto é, dos órgãos constituintes da sua individualidade ou da comunidade, são relações de apropriação do objeto da realidade humana, ou seja, o modo como os órgãos reagem ao objeto confirma a sua realidade humana.

Para Marx, “a propriedade privada tornou-nos tão estúpidos e parciais que um objecto só é nosso quando o temos, quando existe para nós como capital ou quando por nós é directamente possuído, comido, bebido, transportado no corpo [vestido], habitado, etc., numa palavra, quando é *utilizado*.”⁹⁰ Tais formas de apropriação constituem apenas meios de vida que servem de instrumento para a vida ou existência da propriedade (trabalho e criação de capital).

⁸⁸ MARX, *Manuscritos*, p. 196.

⁸⁹ Cf. FROMM, “Propriedade privada e comunismo” in: *Conceito Marxista de Homem*, 1983, p. 119.

⁹⁰ MARX, *Manuscritos*, p. 197.

O sentido do ter substitui então os sentidos físicos e intelectuais a partir da alienação de todos os sentidos, que é o sentido de posse dos objetos (o sentido do *ter*). Sendo assim, o homem foi impelido a reduzir-se a tal pobreza para que pudesse produzir a sua riqueza interior (pela construção do comunismo como corolário do desenvolvimento contraditório da propriedade privada). Eis, portanto, o paradoxo da alienação humana: a propriedade privada, ao mesmo tempo que aliena a faculdade apreciativa e contemplativa dos sentidos físicos e intelectuais dos homens despossuídos – tornando-os brutos e grosseiros, reduzindo as suas funções específicas ao caráter meramente utilitário e, assim, condenando o homem à sua absoluta pobreza –, ela também cria as condições estruturais de mudança e transformação social e, conseqüentemente, engendra o homem antagônico (o não-proprietário) à sua existência empírica e jurídica para aboli-la como propriedade alienada para uma determinada “classe” historicamente privilegiada. Em outras palavras, a propriedade privada burguesa gera as contradições econômico-sociais (inerentes ao seu desenvolvimento) e promove as condições subjetivas e objetivas de sua superação pela antagonização dos interesses de classes; e assim poderá ser abolida como propriedade de uma determinada classe para ser uma propriedade privada para todos⁹¹, desde que haja, portanto, forte contraposição dos excluídos da propriedade ante o modo alienante de apropriação burguesa.

Por conseguinte, o fim da propriedade privada constitui a emancipação plena dos sentidos e das qualidades do homem; porém, tal emancipação só se realiza na medida em que tais sentidos e propriedades se tornam humanos, ou seja, o olho só se tornou humano porque seu objeto se transformou em objeto humano, social, criado pelo homem e para o homem. Portanto, os sentidos se tornaram teóricos na prática; ao se relacionarem com a coisa mesma, esta já implica uma relação humana objetiva a si própria e ao homem; este só consegue se relacionar humanamente com a coisa quando ela já está referida ao homem de modo humano. Assim sendo, para Marx, a necessidade ou o prazer deixaram de ter um caráter egoísta e a natureza perdeu sua mera utilidade a

⁹¹ No *Manifesto*, o próprio Marx não se manifesta contra a propriedade privada, desde que não seja baseada no antagonismo entre o capital e o trabalho. O comunismo, diz ele, não abole a propriedade geral, mas a propriedade burguesa, ou seja, o comunismo não impede ninguém de se apropriar dos produtos da sociedade, o que faz é privar alguém do poder de subjugar o trabalho alheio por meio deste tipo de apropriação. E Marx ironiza, ao dizer que, se os burgueses ficam horrorizados porque os comunistas querem abolir a propriedade privada, porém eles “esquecem” que a propriedade privada foi abolida para nove décimos da população. Sobre isto ver Harold J. Laski, *O Manifesto Comunista de Marx e Engels*, 1982. p. 106-108.

partir do momento em que tal utilização se tornou humana.

Dessa maneira, o homem se apropria dos sentidos e do espírito dos outros homens porque constituem órgãos sociais (não somente órgãos diretos). Tais órgãos na forma de sociedade fazem com que a atividade associada com os outros seja um órgão da manifestação de vida e um meio de se apropriar da vida humana. A possibilidade do homem não se perder no objeto é quando ele se torna um objeto social, na medida em que vem a se transformar no ser social e a sociedade se tornar *ser* no referido objeto.

Nesse exercício de reflexão, Marx busca compreender a dimensão objetiva da realidade, ou seja, quando os objetos são realizações concretas das faculdades humanas, eles são para o homem a sua própria objetivação. Há assim a confirmação e a realização da individualidade humana no sentido de que os objetos confirmam que os homens são seus próprios objetos; porém, a natureza do objeto e da faculdade de cada órgão correspondente ao homem é que vão determinar o modo de apropriação do homem. Por exemplo, as faculdades do olho e do ouvido são faculdades diferentes, pois cada uma delas possui uma essência própria e um modo peculiar de objetivação. O que se deseja inferir é que o pensamento não é a única via de afirmação no mundo objetivo, mas todos os sentidos são imprescindíveis nesse processo de objetivação de si mesmo do homem.

Depois da explicitação do aspecto objetivo da realidade humana por meio dos sentidos e de faculdades próprias do homem, Marx tematiza a seguir o aspecto subjetivo do homem. Inicia esta elucidação argumentando que o sentido musical do homem só é estimulado pela música. Uma bela música nada significa para uma pessoa que tem um ouvido “amusical”, pois não constitui nenhum objeto, quer dizer, algo só é objeto para o homem se confirmado pelas suas faculdades. A existência do objeto para o homem só se dá quando a faculdade humana existe para o objeto como capacidade subjetiva. É o sentido que determina de certa forma o significado do objeto, não esquecendo, portanto, que os sentidos sociais do homem são diferentes dos sentidos do homem associal como diz Marx. Por outras palavras, o significado de um objeto só é apreendido a partir do sentido do homem com a sua faculdade subjetiva. Toda essa reflexão desemboca na problemática de que o homem só atinge a plenitude de sua essência na medida em que a riqueza objetiva desenvolvida do homem possa cultivar e criar em parte a riqueza da sua sensibilidade subjetiva tal como o ouvido musical ou o olho para apreciar a beleza das formas etc. Também os sentidos espirituais e/ou práticos,

como vontade, amor etc., formam a sensibilidade humana e o caráter humano dos sentidos e não somente os cinco sentidos que são obra de toda a história mundial.

Só com o processo de objetivação da essência humana, seja no sentido teórico, seja no prático, é que o homem poderá humanizar os seus sentidos e promover uma nova sensibilidade condizente à sua riqueza humana e natural. A sociedade da propriedade privada desenvolvida possui os materiais necessários para que ocorra a evolução cultural, só que para uma determinada classe social; mas a sociedade da superação de tal propriedade privada poderá promover o homem em toda plenitude de seu ser, quer dizer, o homem rico e dotado de todos os seus sentidos; entretanto, o homem precisa ser dono do seu próprio tempo e administrá-lo da maneira que lhe convier. A venda de seu tempo livre ao capitalista não permite que o homem da labuta desenvolva as suas faculdades espirituais em razão do aprisionamento das suas capacidades ao trabalho mecânico e enfadonho. É na superação da antítese entre necessidade e liberdade que o homem triunfará como ser genérico, sendo dono de si próprio, das suas faculdades humanas e naturais.

A superação das antinomias – como o subjetivismo e objetivismo, o espiritualismo e o materialismo, a atividade e a passividade – só pode acontecer no contexto social onde os meios práticos ou a energia prática do homem podem resolver as contradições teóricas e, sobretudo, as contradições práticas da vida social. Diz Marx que a Filosofia não conseguiu solucionar esse problema da vida real porque a reduziu a um problema meramente teórico.

Para Marx a história da indústria e sua existência objetiva – como livro aberto das faculdades humanas ou como a psicologia humana sensivelmente apreensível – nunca foi compreendida (naquele tempo) como uma relação com a natureza humana, mas foi concebida a partir de uma visão utilitarista e superficial; desse modo, a existência geral do homem, a religião, a história abstrata e geral só eram concebidas no processo da alienação como política, arte, literatura etc., ou seja, como realidade das faculdades humanas e como ato genérico do homem.

A indústria material como desenvolvimento geral da atividade e do trabalho alienado revela as faculdades essenciais do homem convertidas em objetos; mesmo que sob a forma de objetos sensíveis, úteis e alienados. Ela é a confirmação concreta da objetivação da essência humana, quer dizer, da materialização das potencialidades humanas, mesmo que sob o império da alienação.

Marx ainda ressalta a importância das ciências naturais que desenvolveram uma grande atividade e juntaram maior quantidade de conhecimentos relevantes. A indústria foi, na verdade, o meio pelo qual a ciência natural adentrou a vida social do homem de uma forma prática; em outras palavras, a ciência natural transformou de tal modo a existência natural do homem que preparou a emancipação da humanidade, embora a princípio tenha sido fator de desumanização do homem. Nesta perspectiva, a relação histórica real da natureza e da ciência natural ao homem é a própria indústria. Caso seja a indústria a manifestação exotérica das faculdades essenciais do homem⁹², então compreender-se-á melhor a essência humana da natureza ou a essência natural do homem. O homem é o criador; a indústria sua criação da natureza objetivada.

A natureza desenvolvida na história humana é – diz Marx – a natureza real do homem; por consequência, a natureza desenvolvida na indústria é a verdadeira natureza humana mesmo que de forma alienada. “A história total é a história da preparação e da evolução para que o <<homem>> se tornasse o objecto da percepção dos *sentidos* e para que as necessidades do <<homem enquanto homem>> se transformassem em necessidades humanas.”⁹³ A própria história faz parte real da história natural, isto é, a evolução da natureza em busca do homem. Assim sendo, a ciência do homem acaba sendo incorporada à ciência natural e vice-versa. Existirá, então, apenas uma ciência.

Nesse sentido, tanto o homem é objeto direto da ciência natural quanto a natureza é objeto direto da ciência do homem. No primeiro caso, Marx acentua que a experiência direta dos sentidos é a natureza perceptível do homem que apreende de modo sensível o outro como ser humano. O homem é o primeiro objeto do homem, isto é, a sua natureza e a sua sensibilidade, cujas *faculdades humanas sensíveis particulares* somente atingem o autoconhecimento na ciência do ser natural. Nem mesmo a linguagem (elemento vital do pensamento) deixa de ser natureza sensível. Enfim, a outra pessoa emerge imediatamente ao homem através dos olhos de modo sensível, quer dizer, os outros homens só existem para o outro homem por meio da sensibilidade humana. O homem é o primeiro objeto com que se depara e se apreende como ser natural. A sua sensibilidade (os seus sentidos diretos) é o canal primário de conhecimento de si próprio e dos outros seres naturais, como o outro homem. O aprimoramento da sensibilidade

⁹² Manifestação exotérica das faculdades essenciais do homem (sob a égide da indústria e sob a atividade humana auto-alienada) significa aqui – para Marx – a exteriorização/materialização do trabalho (das suas capacidades físicas e mentais) em objetos (úteis sensoriais).

⁹³ MARX, *Manuscritos*, p. 202.

humana pela humanização dos sentidos é o que vai tornar o homem um ser emancipado das sensações mecânicas e inconscientes, ou seja, da sua relação de estranheza em face do produto objetivado pelas suas faculdades sensíveis.

Marx afirma que surgem o homem rico e a plenitude da necessidade humana no lugar da riqueza e da pobreza da Economia Política, quer dizer, o homem rico necessita de uma totalidade de manifestações humanas; é o homem como necessidade. A pobreza, nessa perspectiva, possui um significado humano do ponto de vista socialista, logo um significado social. A pobreza é o vínculo passivo que impulsiona o homem a sentir/experimentar uma necessidade da máxima riqueza, a outra pessoa (a alteridade). O fruir da atividade sensível do homem, sua atividade vital, é a paixão que se transforma em atividade do seu ser.

Conforme Marx, “um *ser* só é independente quando dono de si mesmo, e só é dono de si próprio quando a si mesmo deve a *existência*.”⁹⁴ A dependência só ocorre na medida em que o homem vive pelo favor do outro, ou seja, esse outro faz com que o homem deva-lhe a manutenção de sua vida e sua criação. A fonte da vida do homem dependente é o outro (Deus) e quando a vida do devedor possui a fonte fora de si é porque não é a sua criação. Ressaltamos aqui a idéia de *criação* no imaginário popular. A concepção do homem e da natureza existirem por si mesmos não é compreendida pela consciência popular que atribui tal existência a um ser celestial. Nesse ponto da discussão, Marx faz uma crítica à idéia de criação propagada pela religião e afirma que tal idéia recebeu um golpe da *geognosia*, mostrando que o processo de desenvolvimento do Planeta é consequência do processo da geração espontânea que contesta na prática a teoria da criação.

Em suma, a discussão da temática “Propriedade Privada e Comunismo” feita por Marx parte do princípio de que numa concepção de homem pleno “a *totalidade do que se chama história mundial* é apenas a criação do homem através do trabalho humano, a emergência da natureza para o homem, ele possui já a prova evidente e irrefutável da sua *autocriação*, das suas próprias *origens*.”⁹⁵ A pergunta pelo ser estranho (Deus) que é superior à natureza e ao homem tornou-se impossível na prática, pois a essência do homem e da natureza ou o homem como ser natural e a natureza como objetivação humana tornou-se evidente para ele. O ateísmo perdeu, assim, o sentido porque tal pergunta não tem mais sentido de ser colocada; ao negar Deus, afirma a existência do

⁹⁴ MARX, *Manuscritos*, p. 203.

homem. Já o comunismo não necessita de tal mediação (pela abolição da religião) porque o seu ponto de partida é a consciência sensível, teórica e prática do homem e da natureza; estes são seres essenciais. O comunismo é assim a autoconsciência do homem sem a mediação pela supressão da religião; do mesmo modo, suprimir a propriedade privada torna positiva a vida real do homem por meio do comunismo; ou como diz o próprio Marx,

O comunismo constitui a fase da negação da negação e é, por conseguinte, para o subsequente desenvolvimento histórico, o factor *real*, necessário, da emancipação e reabilitação do homem. O *comunismo* é a forma necessária e o princípio dinâmico do futuro imediato, mas o comunismo não constitui em si mesmo o objectivo da evolução humana – a forma de sociedade humana.⁹⁶

⁹⁵ MARX, *Manuscritos*, p. 204.

⁹⁶ *Ibidem*. p. 205. “Não se trata pois de impor a tôdas as sociedades uma única forma de organização social mas deixar a cada uma a tarefa de encontrar um modo próprio de socializar seu meio ambiente e as forças de seu povo” (Giannotti, *Origens da Dialética do Trabalho*, 1966, p. 141). “Quanto ao comunismo sabemos apenas que é o princípio energético do futuro sem determinar sociedade real alguma. Representa sòmente (sic) a negação do estado presente dominado pela propriedade privada. Ao menos nesse ponto o jovem Marx já revela a cautela de suas investigações posteriores” (Giannotti, *op. cit.*, p. 180).

2 TRABALHO

2.1 A concepção marxiana de trabalho

Antes de elucidar a tematização da categoria de *Trabalho* que Marx faz em *O Capital*, é necessário fazer alguns esclarecimentos básicos e importantes acerca desta: primeiramente, a noção de trabalho mudou para os modernos a partir do capitalismo industrial que deu origem à concepção moderna de trabalho. Sabemos, porém, que a categoria *Trabalho* é tão antiga quanto o próprio mundo. O trabalho é, a princípio, a atividade de produção e reprodução da existência material do homem, isto é, condição imprescindível para a perpetuação da espécie humana. Nos primórdios da história, o homem usava a sua força física e também mental para obter o alimento a fim de satisfazer suas necessidades primárias vitais: ele caçava, pescava, colhia frutos etc., para prover-se e manter-se como espécie¹. Nesse sentido, havia a unidade entre o trabalho “mental” e “físico” do processo de trabalho humano, sendo quebrada tal unidade, posteriormente, com o advento do modo de produção industrial, que separa as atividades manual e intelectual desse processo.

O próprio Marx já considerava, porém, a categoria “abstrata” de trabalho como uma categoria moderna, ou seja, tão moderna quanto as relações sociais que deram origem a tal abstração. O trabalho transformou-se, efetivamente, em meio de produzir riqueza em geral, deixando, portanto, de ser mera categoria abstrata. Até mesmo as categorias abstratas como o *trabalho*, no entanto, são produtos das condições históricas humanas de uma sociedade, estabelecidas no tempo e no espaço; e, portanto, o trabalho tem sua validade dentro dessas condições sócio-históricas com os seus limites específicos e/ou determinados.

Fazendo uma pequena digressão, o próprio Adam Smith² rejeitou toda determinação particular da atividade criadora da riqueza – o trabalho – considerando apenas o trabalho puro e simples, isto é, todas as formas de trabalho, como o agrícola e o industrial. Tanto Marx como Adam Smith fundaram, na Modernidade, a distinção entre

¹ “O trabalho começa com a elaboração de instrumentos. [...] São os instrumentos de caça e de pesca, sendo os primeiros utilizados também como armas” (Engels, “Sobre o papel do trabalho na transformação do macaco em homem” in: *Obras Escolhidas*, p. 274).

² Cf. THERESA CALVET, “A categoria de trabalho (labor) em Hannah Arendt” in: *Ensaio 14*, São Paulo, 1985, p.138.

trabalho produtivo e improdutivo, estruturando assim suas doutrinas. De certa forma, toda a obra de Marx consiste em discutir as teses da Economia Política clássica – dos mercantilistas a A. Smith e Ricardo, não se esquecendo também dos fisiocratas. Há duas concepções de trabalho produtivo em Smith: primeiro, a definição de que o trabalho produtivo é aquele que acrescenta algo ao valor do objeto, quer dizer, é a atividade que cria e produz valor³; segundo, a outra definição de trabalho produtivo em Smith introduz o critério de durabilidade ou materialidade do objeto produzido em que se perdura durante um certo tempo de trabalho nele encerrado. Marx o critica, entretanto, porque esse critério de durabilidade se aplica a todo e qualquer modo de produção, pois é um critério a-histórico. Há também uma concepção de trabalho em Adam Smith que não acrescenta valor algum, como o do trabalho de um criado doméstico; em outras palavras, o trabalho improdutivo como o doméstico não é trocado por capital.

Voltando, todavia, ao ponto inicial da questão apresentada, qual seria a concepção de trabalho em Marx?

Preliminarmente, Marx se refere à categoria trabalho a partir da Economia Política moderna e faz uma distinção fundamental entre “trabalho geral abstrato” (que põe valor de troca) e “trabalho produtor de valores de uso” (atividade útil que visa à apropriação das matérias naturais). Este último é “uma condição natural da existência do homem, independente de todas as formas de sociedade, eterna necessidade natural de mediação do metabolismo entre o homem e a natureza e, portanto, da vida humana”⁴. Portanto, esse intercâmbio da natureza subjetiva do homem com a natureza objetiva sob a mediação do processo de trabalho é o que vai engendrar as condições fácticas de reprodução e efetivação do ser do homem. É na esfera da Economia que se realiza o parto histórico do homem e começa o seu processo de autogênese⁵.

Para Marx, no entanto, essa mediação do processo de trabalho não é um processo absoluto na medida em que não se podem destruir a exterioridade e a autonomia da natureza, pois a atividade do homem sobre a natureza tem como

³ Para Marx, é nessa primeira definição que Smith capta definitivamente o conceito de trabalho produtivo. Tal definição encontra-se no início do capítulo III, do livro segundo de *A Riqueza das Nações* (1776). Cf. T. CALVET, Ensaio 14, 1985, p.139.

⁴ MARX, *O Capital: Crítica da Economia Política*, Livro Primeiro, trad. De R. Barbosa e Flávio R. Kothe, coordenação e revisão de P. Singer, Coleção *Os Economistas*, v. I (São Paulo, Abril Cultural, 1983), p. 37 *apud* T.CALVET, “A Categoria de Trabalho (Labor) em H. Arendt” in: *Ensaio 14*. São Paulo: Editora Ensaio, 1985, p. 138.

⁵ Há uma linha de pensamento que situa o processo de autogênese do homem a partir da linguagem, pois o

pressuposto ineliminável “a natureza em si”. Nesse sentido, o trabalho emerge como mediador da liberdade, pois nele o homem se exterioriza nas coisas, como também por ele o homem se conquista, ou seja, a sua ação sobre a natureza liberta-o de seu jugo (eis o primeiro sentido de liberdade em Marx)⁶.

Nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos de 1844*, porém, Marx assevera que o animal é a sua atividade vital e não se distingue dela; já o homem, ao contrário, faz da sua atividade vital um objeto da sua vontade e da sua consciência, pois a atividade vital do homem é consciente. E, por isso, a atividade vital humana se diferencia da atividade vital do animal⁷, mas é o trabalho alienado que inverte essa relação, quando o homem faz da sua atividade vital um meio para a sua existência, negando sua verdadeira essência.

Já n’A *Ideologia Alemã*, Marx acentua que

Pode-se distinguir os homens dos animais pela consciência, pela religião e por tudo o que se queira. Mas eles próprios começam a se distinguir dos animais logo que começam a *produzir* seus meios de existência, e esse passo à frente é a própria consequência de sua organização corporal. Ao produzirem seus meios de existência, os homens produzem indiretamente sua própria vida material⁸

Também no capítulo V, da seção III, do Livro Primeiro de *O Capital*, encontra-se a concepção marxiana de trabalho. Marx faz aí uma análise completa do trabalho útil, isto é, do trabalho humano. É por esse vetor que vamos tecer uma exposição marxiana do processo de trabalho ou processo de produzir valores de uso.

2.1.1 Processo de trabalho ou de produzir valores de uso

Marx inicia a tematização sobre o processo de trabalho⁹, ao afirmar que “a

homem é antes de tudo um animal simbólico. Ver a respeito, Ernst Cassirer, “El Hombre y la Cultura” in: *Antropología Filosófica*, 1967, p. 101-334.

⁶ O segundo sentido da liberdade diz respeito ao fim do jugo do homem ante à propriedade privada capitalista de produção.

⁷ “... nem um só ato planejado de nenhum animal pôde imprimir na natureza o seio de sua vontade. Só o homem pode fazê-lo. [...] só o que podem fazer os animais é **utilizar** a natureza e modificá-la pelo mero fato de sua presença nela. O homem, ao contrário, modifica a natureza e a obriga a servi-lhe, **domina-a**. E aí está, em última análise, a diferença essencial entre o homem e os demais animais, diferença que, mais uma vez, resulta do trabalho” (Engels, “Sobre o papel do trabalho na transformação do macaco em homem” in: *Obras Escolhidas*, v. 2, p. 277).

⁸ MARX E ENGELS, *A Ideologia Alemã*, 2001, p. 10-11.

⁹ O processo de trabalho (Arbeit-prozess) tal como foi concebido por Marx, caracteriza-se pela unidade do trabalho intelectual e corporal, do trabalho consciente e de sua realização material, unidade esta que o

UTILIZAÇÃO (sic) da força de trabalho é o próprio trabalho.”¹⁰ Existe, portanto, uma relação intrínseca entre o comprador da força de trabalho e aquele que a vende para esse consumidor de energia humana, ou seja, entre o capitalista (comprador do tempo de trabalho alheio) e o trabalhador (vendedor do seu tempo livre). O trabalhador é, na verdade, potencialmente força de trabalho em ação; e o objetivo do capitalista é, antes de tudo, comprar essa energia potencial para ser consumida no processo da produção, produzindo, assim, valores de uso particular; entretanto, a produção de valores de uso não modifica a natureza geral do processo de trabalho quando beneficia o capitalista que controla esta atividade produtiva. Por isso, Marx considera primeiramente o processo de trabalho à parte de qualquer estrutura social determinada.

Desta feita, Marx principia, então, a sua definição de *trabalho* a partir do segundo parágrafo do capítulo V de *O Capital* do Livro Primeiro, ao afirmar que “o trabalho é um processo de que participam o homem e a natureza, processo em que o ser humano com sua própria ação, impulsiona, regula e controla seu intercâmbio material com a natureza.”¹¹ Em outras palavras, o trabalho é um real metabolismo do homem com a natureza, a saber, um processo da atividade humana em que o material da natureza é ajustado às necessidades humanas, dando uma nova forma material a essa materialidade natural; no entanto, o que Marx assevera aqui nessa relação metabólica entre o homem e a natureza é apenas o caráter fisiológico dessa interação, isto é, “o trabalho e o consumo são apenas dois estágios do eterno ciclo da vida biológica.”¹²

O homem, nessa defrontação com a natureza, põe em atividade as forças naturais de seu corpo, isto é, braços e pernas, cabeça e mãos, objetivando adquirir os recursos que a natureza lhe oferece para a objetivação da sua vida social. Sendo assim, o homem imprime na matéria da natureza a sua forma útil à vida humana. Esse modo de manipular ou modificar os recursos naturais faz com que o homem também modifique a sua própria natureza humana, fazendo desabrochar suas potencialidades que estão inertes na sua peculiar natureza humana. Assegura Marx, então, que isso não concerne meramente às formas instintivas ou animais de trabalho, mas à sua forma exclusivamente humana.

trabalho assalariado vai justamente separar. Cf. T. CALVET, *A Categoria de Trabalho (labor) em H. Arendt*, in: Ensaio 14, Editora Ensaio, 1985, p.144.

¹⁰ MARX, *O Capital*. Livro Primeiro, v. I, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1971, p.201. Cf. também BROWNE, Alfredo L., *Leitura Básica de O Capital*, 1968, Rio de Janeiro, p.33.

¹¹ MARX, *O Capital*, 1988, v. I, p. 202.

¹² Cf. T. CALVET, op. cit. p. 152.

Marx cita seu exemplo clássico, dizendo que “uma aranha executa operações semelhantes às do tecelão, e a abelha supera mais de um arquiteto ao construir sua colmeia. Mas o que distingue o pior arquiteto da melhor abelha é que êle (sic) figura na mente sua construção antes de transformá-la em realidade.”¹³

O que Marx quer asseverar com isso é que o processo final de trabalho como resultado já existia de modo ideal e prévio na imaginação do trabalhador. Este não transforma somente o material com o qual manipula, mas dá nova forma material ao material a partir de um projeto que já tinha na sua consciência. Tal projeto é considerado lei determinante do modo de operar do trabalhador, como também a vontade que fica sob a dependência desse projeto, quer dizer, subordinada ao seu empreendimento, mas não de maneira eventual.

Desse modo, é preciso conciliar ao processo de trabalho tanto o esforço dos órgãos que trabalham como a vontade ajustada manifesta pela atenção do trabalhador durante a sua jornada de trabalho. Tal necessidade advém do fato de que o trabalhador se ache pouco atraído pelo conteúdo e pelo método de operação de sua tarefa laboral que não possibilita a fruição plena das suas potencialidades físicas e espirituais.

Marx considera, no entanto, três elementos que compõem o processo de trabalho: “1) a atividade adequada a um fim, isto é o próprio trabalho; 2) a matéria a que se aplica o trabalho, o objeto de trabalho; 3) os meios de trabalho, o instrumental de trabalho.”¹⁴

Vejamos, então, como Marx desdobra, em seguida, esses três fatores elementares do processo de trabalho: 1) no processo de trabalho, o homem transforma um objeto para um determinado fim, isto é, para satisfazer as necessidades humanas como valor de uso; e para isso atua no objeto por meio do instrumental de trabalho; 2) em seguida, afirma Marx que a terra existe independentemente da ação humana, como também a água; entretanto, a terra ou a água é objeto universal do trabalho humano. Logo, o trabalho separa as coisas que têm conexão imediata com o seu meio natural, ou seja, as coisas ou os recursos naturais fornecidos pela natureza, tais como os peixes que são pescados, a madeira que é retirada da floresta, o minério (ouro) que é arrancado dos filões etc. Marx denomina, assim, como objeto de trabalho a matéria-prima, na medida em que o objeto de trabalho é filtrado por meio de um trabalho anterior como o minério extraído depois de ser lavado. Se, por um lado, porém, toda matéria-prima é o objeto de trabalho, por outro, nem todo objeto de trabalho é matéria-prima. Em suma, o objeto de

¹³ MARX, *O Capital*, 1988, v. I, p. 202.

¹⁴ MARX, loc. cit.

trabalho só é matéria-prima a partir do momento em que é alvo de uma modificação pelo trabalho; 3) e, por fim, já o meio de trabalho é para Marx uma coisa ou um complexo de coisas. Esses (meios de trabalho) são inseridos pelo trabalhador entre ele mesmo e o objeto de trabalho, ou seja, o meio de trabalho dá a direção exata de sua atividade sobre o objeto de trabalho (matéria-prima) a ser manipulado. O trabalhador, portanto, faz uso das propriedades mecânicas, físicas e químicas das coisas ou das matérias-primas para que elas possam atuar como forças sobre outras coisas de acordo com o fim racional que ele tem em mente.

A coisa de que o trabalhador se apropria imediatamente não é o objeto de trabalho, mas o meio de trabalho. Então, ele faz de uma coisa da natureza órgão de sua própria atividade, quer dizer, órgão que se incorpora aos próprios órgãos corporais. Não nos podemos esquecer de que a terra é também um arsenal primitivo de meios de trabalho, como, por exemplo, a pedra que serve para moer, prensar, cortar etc.; a própria terra é, na verdade, um meio de trabalho. Em suma, o uso específico e as características de tais fatores materiais (o objeto e o instrumento de trabalho) definem as diferentes épocas econômicas. No caso da produção capitalista de mercadorias, o objeto e os instrumentos de trabalho constituem os meios de produção, e o trabalho gasta esses fatores materiais para realizar o consumo produtivo, distinguido aqui do consumo improdutivo, quer dizer, da utilização dos meios de subsistência por consumidores.

Feitos, então, tais esclarecimentos sobre os componentes do processo de trabalho ou seus fatores materiais, Marx depreende que o processo de trabalho, num nível de desenvolvimento avançado, requer meios de trabalho já elaborados. Ele exemplifica que nas cavernas antigas onde habitavam os homens primitivos, a pedra era instrumento e meio do processo de trabalho; assim como os animais domésticos desempenhavam a principal função de meios de trabalho no início da história da civilização humana. Marx infere, portanto, que o uso e a fabricação dos meios de trabalho são algo especificamente humano, mesmo que exista em germe em certas espécies de animais. Marx se apropria de uma definição de Franklin¹⁵ ao dizer que o homem é um animal que faz seus instrumentos de trabalho. O fato fundamental de toda essa reflexão é que “os meios de trabalho servem para medir o desenvolvimento da força humana de trabalho e além disso, indicam as condições sociais em que se realiza o trabalho.”¹⁶

¹⁵ Cf. MARX, *O Capital*, 1988, v. I, p. 204.

¹⁶ MARX, loc. cit.

Num sentido lato, os meios de trabalho podem ser considerados como as condições materiais para a realização do processo de trabalho. Tais condições materiais, portanto, não se concretizam se não houver o processo de trabalho enquanto atividade manipuladora das coisas materiais existentes na natureza, que visam a satisfazer as necessidades do homem. Marx afirma, nesse sentido, que a terra é um meio universal (um bem social) de trabalho na medida em que ela fornece o espaço ao trabalhador para que ele desenvolva seu empreendimento laboral.

O homem como um ser de atividade cujo fim já está previamente elaborado ou determinado na sua consciência, opera uma transformação no objeto ou na matéria-prima com a utilização dos instrumentos ou meios de trabalho. O resultado final é o produto acabado, ou melhor, objetivado, cessando assim o processo de trabalho. Para Marx, tal produto é primeiramente um “valor de uso”¹⁷, quer dizer, a natureza objetivada a partir das necessidades humanas preestabelecidas. Sendo assim, “o trabalho está incorporado ao objeto em que atuou. Concretizou-se e a matéria está trabalhada. O que se manifestava em movimento, do lado do trabalhador, se revela agora qualidade fixa, na forma de ser, do lado do produto. Êle teceu e o produto é um tecido.”¹⁸

Analisando todo o processo de trabalho do ponto de vista do resultado final, inferimos que meio e objeto de trabalho são meios de produção, e o trabalho é trabalho produtivo, é fonte de valor. O processo de trabalho consiste, assim, no trabalho útil que produz valores de uso; é atividade considerada qualitativamente segundo seu objetivo e conteúdo, mas se se cogita na produção de valor, o processo de trabalho é considerado apenas no seu aspecto quantitativo.

O valor de uso, quando sai do processo de trabalho como produto, tem como pré-condição para sua realização outros valores de uso, isto é, produtos de anteriores processos de trabalho. O valor de uso, então, torna-se meio de produção de outro, a saber, os produtos se tornam meios de produção, e não apenas resultado, como condição do processo de trabalho.

Conforme Marx, os vários ramos industriais têm a matéria-prima como objeto de trabalho, com exceção das indústrias extrativas, cuja matéria-prima é

¹⁷ Há a produção não somente para satisfazer as necessidades emergentes do homem, mas também ele produz valores de troca. Para Marx, “o trabalho, como trabalho útil, trabalho de certo tipo, tem a faculdade de transmitir ao produto o valor dos meios de produção consumidos, e, como trabalho humano abstrato, acrescenta valor” (Browne, *Leitura Básica de O Capital*, 1968, p. 37). Há, assim, uma dupla natureza do trabalho, ou seja, trabalho útil (produtos) e trabalho em geral (acrescenta valor) tais como as mercadorias que possuem valor de uso e valor de troca.

¹⁸ MARX, *O Capital*, 1988, v. I, p. 205.

fornecida pela natureza (mineração, caça, pesca etc.). Por outras palavras, a matéria-prima já é um objeto filtrado pelo trabalho, isto é, produto do próprio trabalho. Marx dá um exemplo, ao apresentar as plantas e os animais – produtos da natureza – como produtos do trabalho de uma transformação continuada de várias gerações, e não somente do ano anterior, quer dizer, transformação sob o controle do homem e pelo trabalho.

A matéria-prima, contudo, pode ser a substância principal de um produto ou pode contribuir para sua constituição como material acessório. Esse material pode ser entendido como o carvão, e o meio de trabalho, a máquina a vapor; ou como pode ser adicionado à matéria-prima para modificá-la materialmente, como o cloro ao pano cru. Há um outro aspecto a ser mencionado, ou seja, o material acessório facilita a execução do próprio trabalho, tais como os materiais usados para iluminar o ambiente de trabalho ou para aquecê-lo. Destarte, a diferença entre a substância principal (matéria-prima) e a substância acessória (meios de trabalho) desaparece na fabricação em que se processa uma transformação química, pois, em tal caso, nenhuma das matérias-primas empregadas reaparece como substância do produto.

Enfim, “o mesmo produto pode no processo de trabalho servir de meio de trabalho e de matéria-prima.”¹⁹ Um exemplo dado por Marx é o do boi, que é matéria-prima a ser elaborada e que é também instrumento de produção de adubo ao mesmo tempo. O produto final feito para o consumo pode tornar-se, assim, matéria-prima. A uva, por exemplo, é o produto final de um trabalho agrícola que se torna matéria-prima para a fazer o vinho. A uva como matéria-prima do vinho é, neste sentido, chamada de semiproduto ou produto intermediário, tal como o algodão. Desse modo, a matéria-prima original como produto percorre uma série de processos diferentes até atingir o último processo que faz dela um produto acabado para o consumo ou para ser utilizada como meio de trabalho.

Um valor de uso, portanto, pode ser considerado, nessa linha de reflexão, matéria-prima, meio de trabalho ou produto, dependendo da sua função no processo de trabalho, da posição que nele ocupa, variando com essa posição a natureza do valor de uso.

Quando os produtos são utilizados como meios de produção em novos

¹⁹ MARX, *O Capital*, 1988, v. I, p. 206.

processos de trabalho, eles perdem o seu caráter de produto, transformando-se em fatores materiais desses processos de trabalho. Para Marx, uma máquina que não serve para o processo de trabalho é uma máquina inútil, deteriorando-se com o tempo, com a ação das forças naturais. Diz ele: o ferro enferruja; a madeira apodrece etc. Marx afirma que “o trabalho vivo tem de apoderar-se dessas coisas, de arrancá-las de sua inércia, de transformá-las de valores-de-uso possíveis em valores-de-uso reais e efetivos.”²⁰

Destarte, o trabalho se apropria dos meios de produção e das matérias-primas como se fossem partes do seu organismo e de acordo com a finalidade pela qual esse trabalho é movido, emprestando, assim, vida para efetivar suas funções. O consumo dos meios de produção e das matérias-primas engendra uma metamorfose de elementos que vão formar novos valores de uso ou constituir novos produtos de consumo individual, como meios de subsistência ou como material novo para gerar novos produtos num novo processo de trabalho.

Os produtos do trabalho anterior são, desse modo, condições prévias para constituir as condições de existência do processo de trabalho. Eles só são mantidos e realizados como valores de uso, na medida em que participam do processo de trabalho a partir do seu contato imediato com o trabalho vivo.

Marx, entretanto, ao abordar o gasto que o trabalho realiza quando consome seus elementos materiais – seu objeto e seus meios –, diferencia o processo de consumo em dois tipos: consumo produtivo e consumo individual. O primeiro consome os produtos como meios que fazem funcionar a força de trabalho da atividade do indivíduo, quer dizer, “o produto do consumo individual é, portanto, o próprio consumidor, e o resultado do consumo produtivo um produto distinto do consumidor.”²¹ O segundo tipo de consumo utiliza os produtos como meios de vida para o próprio indivíduo, satisfazendo as suas necessidades prementes.

Os meios (instrumentos) e o objeto (matéria-prima) de trabalho já são, portanto, produtos consumidos pelo trabalho para originar outros produtos ou então para utilizar produtos como meios para produzir diferentes produtos.

Marx explicita, assim, todo o processo de trabalho como uma atividade dirigida à finalidade primordial de criar valores de uso e de ter posse dos elementos naturais para a satisfação das necessidades humanas. Na verdade, o processo de

²⁰ MARX, *O Capital*, 1988, v. I, p. 207.

²¹ *Ibidem*. p. 208.

trabalho, na perspectiva marxiana, é condição imprescindível do intercâmbio material entre o homem e a natureza, ou seja, condição natural eterna da vida do ser humano, não dependendo, portanto, de qualquer forma da vida humana, mas sendo comum às diversas formas sociais. O tratamento dado por Marx não foi de fazer uma relação entre trabalhadores, mas de fazer uma relação intrínseca entre o homem e o seu trabalho e também entre a natureza e os seus elementos naturais.

Um fato importante ressaltado por Marx nessa reflexão sobre o processo de trabalho – e que não podemos deixar de aduzir aqui – é que o capitalista, ao adquirir no mercado os meios e os materiais de trabalho e a força de trabalho (trabalhador), faz com que esta última mercadoria consuma os produtos do seu trabalho com o próprio trabalho.

Segundo Marx, o processo de trabalho faz aparecer dois fenômenos peculiares: primeiro, o trabalhador – que tem sua atividade produtiva controlada pelo capitalista – não pode desperdiçar matéria-prima e ainda tem que aplicar de modo adequado os instrumentos e materiais de produção, pois só deve ser gasto o estritamente necessário à realização do trabalho; segundo, o objeto produzido pelo trabalhador não lhe pertence, mas é propriedade do capitalista, pois, quando o trabalhador vende sua força de trabalho ou sua energia física ao capitalista, este a compra como valor de uso com o objetivo de criar novos valores de uso. Conforme Marx, “o capitalista compra a força de trabalho e incorpora trabalho, fermento vivo, aos elementos mortos constitutivos do produto, os quais também lhe pertencem.”²²

Portanto, para o capitalista, o processo de trabalho é meramente consumo da força de trabalho humana – mercadoria viva – adicionada aos meios de produção (matéria-prima e instrumentos de trabalho). Em outras palavras, o processo de trabalho efetiva-se entre as coisas que o capitalista comprou; e o produto desse processo lhe pertence exclusivamente, ficando o trabalhador fora de qualquer participação sobre o produto que o produziu, pois ele vendeu sua força de trabalho por uma determinada quantidade de meios de subsistência.

Em suma, a explicitação do processo de trabalho mostrou como o homem percorre diversas fases de produção para realização de um trabalho final, isto é, criação de valores de uso ou criação de valores de troca; outrossim, foi indispensável elucidar

²²MARX, *O Capital*, 1988, v. I, p. 210.

essa temática específica para compreender melhor a concepção marxiana de “trabalho como processo”, que se desdobrará a seguir em várias categorias de trabalho que serão elucidadas: trabalho produtivo, improdutivo, abstrato, concreto, necessário e trabalho excedente. É necessário, entretanto, esclarecer que tais categorias não são estanques entre si, mas interligadas e/ou implicadas nas suas significações.

2.1.2 Trabalho produtivo

O caráter cooperativo do processo de trabalho – em que diferentes tarefas são realizadas por diversos trabalhadores – amplia a conceituação do trabalho produtivo e também de quem o executa, o trabalhador produtivo. Segundo Marx, “para trabalhar produtivamente não é mais necessário executar uma tarefa de manipulação do objeto de trabalho; basta ser órgão do trabalhador coletivo, exercendo qualquer uma das funções fracionárias.”²³ O conceito de trabalho produtivo²⁴ – no qual cada indivíduo particular produzia para satisfazer suas próprias necessidades – não se aplica mais a uma sociedade onde o processo de trabalho se diversificou bastante e a complexidade das relações sociais de produção se ampliou. Se antes o conceito de trabalho produtivo era oriundo da natureza da produção material, agora ele só possui validade para o trabalhador coletivo em seu conjunto. Portanto, não se pode mais restringir o conceito de trabalho produtivo²⁵ apenas ao trabalho realizado pelo trabalhador para si mesmo. A produção capitalista não se limita mais a produzir somente mercadorias, mas produz também a *mais-valia*, quer dizer, o trabalhador não só produz para si próprio, mas produz excedente (mais-valia) para o capitalista. Por outras palavras, o trabalhador não é mais um simples produtor de valores de uso (mercadoria), mais um realizador de *mais-valia*. Conforme o próprio Marx, “só é produtivo o trabalhador que produz mais valia para o

²³ MARX, *O Capital*. v. II, cap. XIV, p. 584.

²⁴ “Os trabalhadores assalariados que não vendem a sua força de trabalho ao capital são evidentemente improdutivos, os que trabalham para o capital industrial (excluindo as funções de circulação) são produtivos. Os trabalhadores submetidos imediatamente ao capital mas não ao capital industrial são considerados por Marx ‘indiretamente’ produtivos, como querem alguns, [...] ou ‘improdutivos’ (já que seguramente Marx não os considera como pura e simplesmente produtivos)” (Ruy Fausto, *Marx, Lógica e Política II*, 1987, p. 222).

²⁵ “Mais importantes parecem ser: a) os textos em que Marx define o trabalho produtivo (O Capital I, Grundrisse, Resultate...), embora aí se passa encontrar às vezes alguma ambigüidade; mas sobretudo: b) os textos do livro II, em que ele explicita e ilustra a idéia de trabalho improdutivo. A nosso ver, esses textos são suficientemente claros” (Ruy Fausto, op. cit., p. 223, nota 32).

capitalista, servindo assim à auto-expansão do capital.”²⁶

O conceito de trabalho produtivo para Marx não diz respeito mais apenas a uma relação entre atividade produtiva e seu resultado útil, ou seja, entre o trabalhador e o produto do seu trabalho, mas compreende também uma relação de produção especificamente social que tem uma origem histórica própria. O trabalhador, nesse sentido, torna-se instrumento direto de produzir *mais-valia*, sendo assim, para Marx, o trabalhador tem o destino cruel de ser um trabalhador alheio e isso não é nenhuma felicidade, mas “um verdadeiro azar”.

Conforme Marx, a Economia Política clássica²⁷ concebia a produção de *mais-valia* como característica marcante do trabalhador produtivo; em outras palavras, para Economia Política a definição de trabalhador produtivo varia com a concepção de natureza. Os fisiocratas, por exemplo, sustentavam que apenas o trabalho agrícola era o trabalho produtivo porque só ele criava *mais-valia*. Para eles, só existe *mais-valia* sob a forma de renda da terra.

Outrossim, é preciso deixar claro que, quando o capitalista compra trabalho produtivo alheio, não é para suprir suas necessidades naturais e sociais, mas para servir de meios de produção e de realização da *mais-valia*. Na medida em que o capitalista compra mercadorias e o trabalho produtivo, ele consome ou despende *mais-valia*, quer dizer, gasta sua renda em vez de transformar em capital, mas também ele gasta parte da renda ao empregar trabalhadores adicionais, pois o rendimento deles é superior ao custo.

Para Marx, foi Adam Smith quem colocou em voga a idéia de que a acumulação é somente consumo do produto excedente por trabalhadores produtivos, ou melhor, que captar *mais-valia* é apenas transformá-la em força de trabalho. Já Ricardo – diz Marx – parte do pressuposto de que, quando a renda é economizada e adicionada ao capital, essa parte adicionada ao capital é consumida apenas por trabalhadores produtivos e não por trabalhadores improdutos (lacaio, empregados domésticos etc.). Marx considera, porém, que não há erro maior do que esse de Ricardo e de economistas posteriores para quem parte da renda adicionada ao capital é consumida pelos trabalhadores produtivos; ao contrário, a *mais-valia* se reparte em capital constante

²⁶ Ibidem. p. 584. Ruy Fausto afirma as ambigüidades no conceito de trabalho produtivo e improdutivo no *Capital*, ou seja, “é produtivo o trabalho que gera *mais valia* ou que gera mercadoria?” (Ruy Fausto, op. cit., p. 223-226, nota 32).

²⁷ “a economia clássica está certa quando põe em destaque que o consumo de produto excedente por trabalhadores produtivos, e não por trabalhadores improdutos, é o elemento característico de acumulação” (Marx, *O Capital*, v. II, p. 685).

(meios de produção) e capital variável (força de trabalho). Tal força de trabalho é a forma existente do capital variável dentro do processo de produção, consumida pelo capitalista. Por outro lado, a força de trabalho consome com sua função trabalho e meios de produção. Não obstante, o dinheiro que o capitalista paga ao trabalhador se transforma em meios de subsistência que são consumidos pelo trabalhador produtivo e não pelo trabalhador improdutivo.

Sabemos que, no trabalho realizado por uma só pessoa, o homem usa seus músculos sob o controle do cérebro; entretanto, no sistema de cooperação, o trabalho manual e intelectual se separam e se tornam hostilmente contrários. Então, o trabalho produtivo é também resultado do trabalho coletivo e, assim, não é mais apenas resultado da tarefa de único indivíduo que manipula o objeto em que cérebro e mãos se complementam nesse processo.

Se antes, contudo, foi focalizado de forma abstrata o processo produtivo, tratando-o como um envolvimento entre o homem e a natureza, isto é, considerando todo o trabalho como produtivo, no capitalismo, o trabalho não só visa à produção de valores de uso e de troca, mas objetiva também a produção de trabalho excedente não pago, ou seja, a *mais-valia*. Desta forma, o trabalho só pode ser qualificado de produtivo na medida em produz *mais-valia* para o capitalista. Para Marx,

Quando o trabalho produtivo transforma os meios de produção em elementos constitutivos de um novo (sic) produto, ocorre uma transmigração com o valor deles. Esse valor se transfere do corpo consumido para o corpo que novamente se forma. [...] O trabalhador não pode adicionar novo trabalho, criar valor novo, sem preservar os valores primitivos. Tem sempre de adicionar o trabalho em forma útil, sem fazer de produtos meios de produção de um novo produto e desse modo transferir o valor deles ao novo produto.²⁸

Em suma, o conceito de trabalho produtivo ampliou-se com a expansão da produção capitalista, deixando de ser um trabalho meramente de único e só homem (na oficina) para ser trabalho fracionado num sistema cooperativo de produção em que unifica o trabalhador coletivo em conjunto. Enfim, com a expansão e a diversificação da produção do sistema produtor de mercadorias, as tarefas tornaram-se mais específicas para diferentes especializações humanas, pois o trabalho produtivo não só produz valores de uso ou de troca, mas produz valor, isto é, *mais-valia* que se reintroduz no processo de auto-expansão do capital.

²⁸ MARX, *O Capital*. v. I, 1988, p. 232.

2.1.3 Trabalho improdutivo

Essa categoria é abordada por Marx, de forma bastante sucinta e esporádica, no Livro Primeiro de *O Capital*. No índice analítico deste livro (Livro Primeiro, Volume II), temos a indicação de onde Marx trata sucintamente da questão do “trabalho improdutivo”.

Como mencionado no início deste capítulo (Trabalho) da seção 2.1, para Marx, o trabalho improdutivo²⁹ é aquele que não produz valor, como, por exemplo, o trabalho do criado doméstico (A. Smith). Também foram citados pelo autor os exemplos do alfaiate e do palhaço, fazendo uma diferenciação de ambas profissões como trabalhos que produzem ou não capital. Tentaremos, no entanto, a partir das indicações aqui aludidas, desenvolver melhor essa reflexão do trabalho improdutivo, cuja tematização é feita de forma lacônica por Marx, parecendo ser apenas um apêndice reflexivo do trabalho produtivo. Marx alude que

... a força produtiva extraordinariamente (sic) elevada nos ramos da indústria mecanizada, sincronizada com a exploração mais extensa e mais intensa da força de trabalho em todos os demais ramos de produção, permite empregar, improdutivamente, uma parte cada vez maior da classe trabalhadora e assim reproduzir, em quantidade cada vez maior, os antigos escravos domésticos transformados em classe dos serviçais, compreendendo criados, criadas, lacaios etc.³⁰

O que Marx quer inferir nesta passagem é que, com o desenvolvimento das forças produtivas³¹, isto é, com a evolução das técnicas de trabalho, muitos trabalhadores que labutavam nas fábricas foram dispensados porque a tecnologia substituiu algumas tarefas específicas de alguns deles, executando trabalho num ritmo mais rápido. E o corolário dessa nova situação laboral foi a busca desses excluídos para ocupações serviçais, garantindo, assim, a sua sobrevivência. Para Marx, portanto, essas

²⁹ “... acreditamos que Marx considera o trabalhador submetido ao capital comercial como ao capital ‘a juro’ como um trabalhador improdutivo. Ele se distingue do trabalhadores improdutivos que não trabalham para o capital, porque ele é improdutivo no interior da esfera do processo *global* de produção, mais precisamente no interior da circulação. Os outros improdutivos são exteriores a esta esfera” (Ruy Fausto, *Marx, Lógica e Política II*, 1987, p. 222-223).

³⁰ MARX, *O Capital*, 1988, v. I, p. 511.

³¹ Podemos inferir aqui que com o avanço tecnológico do processo produtivo, ou seja, com um aparato de máquinas mais sofisticadas, o trabalho vivo (força humana) é substituído relativamente pelo trabalho morto.

atividades de serviço, seja doméstico, seja militar, não gera valor para quem o paga, mas, pelo contrário, despende renda do empregador.

Um censo apresentado por Marx mostra o aumento de empregados domésticos com o desenvolvimento das técnicas de produção do sistema capitalista. Segundo Marx, no censo de 1861, a Inglaterra tinha uma população, junto com o País de Gales, de 20.066.224 habitantes, sendo 9.776.259 do sexo masculino e 10.289.965 do sexo feminino. Inferimos que muitos desses são muito velhos e muito jovens para trabalhar; além de mulheres, jovens e crianças improdutivas; há também as classes ideológicas, como o clero, o governo, a magistratura, militares etc.; fora os rendeiros, indigentes, vagabundos e criminosos. Enfim, todos fazem parte de uma população de 8 milhões de pessoas de ambos os sexos, incluindo os capitalistas que influem na produção, no comércio, nas finanças etc. Desses oito milhões, no entanto, 1.208.648 pertencem à classe dos serviçais e, destes, 137.447 são do sexo masculino; porém, de 1861 a 1870, o número de serviçais do sexo masculino dobrou para 267.671. Em 1847, os guarda-caças nas tapadas aristocráticas eram 2.694; aumentando para 4.921 em 1869. Diz Marx que as jovens empregadas nas casas dos pequenos burgueses em Londres eram chamadas de pequenas escravas (*little slaweys*). Portanto, a partir dessa estatística apresentada, Marx nos dá uma caracterização mais explícita dos trabalhadores improdutivos, tais como os lacaios, criados etc. consumidos pelos empregadores sem gerar nenhum valor excedente. Para Marx,

As mercadorias que o capitalista compra, para seu consumo, com uma parte da mais valia, não lhe servem evidentemente de meios de produção e de criação de valor; também não é trabalho produtivo o que êle (sic) compra para satisfazer suas necessidades naturais e sociais. Ao comprar essas mercadorias e êsse tipo de trabalho, consome ou despende a mais valia como renda, em vez de transformá-la em capital.³²

Desse modo, quando o capitalista compra o trabalho ou serviço dos criados domésticos, serviçais, ele despende *mais-valia* sob forma de renda ou de juros, cujo trabalho específico comprado pelo empregador não repõe a *mais-valia* despendida para o consumo de tais serviços. De forma diferente, o trabalho produtivo é gerador de *mais-valia* que amplia o capital para seu processo de expansão e de acumulação. Assim

³² MARX, *O Capital*, s/d. v. II, p. 684.

sendo, podemos compreender essa diferenciação feita por Marx entre trabalho produtivo e improdutivo³³, embora com poucos elementos reflexivos encontrados nas páginas consultadas.

2.1.4 Trabalho abstrato

Começamos com base no pressuposto marxiano de que a mercadoria possui um valor de uso e um valor de troca; mas, se excluirmos a utilidade dela, resta-lhe apenas uma propriedade comum, ou seja, a de ser produto do trabalho humano. Esta propriedade – trabalho humano geral – constitui o valor. Dessa forma, uma mercadoria possui valor na medida em que nela está materializado trabalho humano abstrato.

Todavia, a grandeza desse valor é medido pela quantidade de trabalho incorporada no objeto considerado, isto é, quantidade que é socialmente necessária à sua produção em condições normais, empregadas a habilidade e a intensidade médias usuais numa época determinada. Mede-se, portanto, a grandeza desse valor “por meio da quantidade de ‘substância criadora de valor’ nêle (sic) contida, o trabalho. A quantidade de trabalho, por sua vez, mede-se pelo tempo de sua duração, e o tempo de trabalho, por frações do tempo, como hora, dia etc.”³⁴

Para Marx, então, ao prescindirmos do valor de uso da mercadoria, esta só resta ser uma propriedade do produto do trabalho; porém, ele passou antes por uma transformação, quer dizer, ao não considerar o seu valor de uso, abstraindo-o das formas e elementos materiais que o tornam um valor de uso (ele não é mais a mesa, cadeira, casa ou qualquer coisa útil), desaparecem suas qualidades materiais. Outrossim, não é mais produto do marceneiro ou do pedreiro ou de qualquer tipo de trabalho produtivo. Desse modo, desaparece tanto o caráter útil do produtos do trabalho como o caráter útil

³³ Vale salientar uma classificação apresentada por Fausto sobre “as classes” quanto a sua condição de classe produtiva e improdutiva: a) as classes constituídas nas relações de circulação simples (camponeses e artesãos sem assalariados) produzem mercadorias, mas não *mais-valia*, senão num certo sentido... Segundo Fausto, Marx dirá que desses grupos eles não são produtivos e nem improdutivos porque são exteriores ao sistema; b) as classes improdutivas exteriores ao sistema (não ligados à produção simples), porém pertencentes à exterioridade *no* sistema. Desse grupo – diz Marx – fazem parte os improdutivos políticos (os assalariados do Estado) e os domésticos; c) os trabalhadores do processo produtivo imediato e total, porém excluídos da classe trabalhadora assalariada por ultrapassar certos limites de qualificação, de poder no processo de trabalho e de remuneração; d) por fim, os profissionais liberais, advogados, médicos, artistas independentes etc. que são considerados produtores independentes de objetos materiais as quais são vendidas como mercadorias. Ver a respeito, Ruy Fausto, “As classes” in: *Marx, Lógica e Política II*, 1987, p. 243-247. A respeito da contradição entre trabalho produtivo e improdutivo ver Mézáros, *Para Além do Capital*, 2002. p. 617-621.

³⁴ MARX, *O Capital*, 1988, v. I, p. 45.

dos trabalhos neles materializados, ou seja, as diferentes formas de trabalho concreto se extinguem, pois não há mais uma distinção dessas formas umas das outras, ficando reduzidas a uma única espécie de trabalho, ou seja, trabalho humano abstrato.

Quando põe de lado o plano da atividade produtiva e, por fim, o caráter útil do trabalho, resta-lhe apenas ser um dispêndio de força humana de trabalho. Marx afirma que tanto o trabalho do alfaiate como o do tecelão – atividades qualitativamente diversas – são ambos dispêndio humano produtivo do cérebro, músculos, nervos, mãos etc., sendo, portanto, trabalho humano ambas as atividades. Por outras palavras, são apenas duas formas diferentes de gastar energia humana de trabalho. Não há dúvida de que a própria força ou capacidade humana de trabalho atinge um certo desenvolvimento para ser utilizada em múltiplas formas. O valor da mercadoria representa trabalho humano simplesmente ou dispêndio de trabalho humano em geral. “O trabalho humano mede-se – diz Marx – pelo dispêndio da força de trabalho simples, a qual, em média, todo homem comum, sem educação especial, possui em seu organismo.”³⁵ Sabemos, portanto, que os críticos de Marx têm a tendência de reduzir o conceito de trabalho abstrato a um conceito puramente fisiológico, tomando assim uma postura naturalista, quando, na verdade, Marx se afasta dessa posição, mesmo partindo de aspectos naturais, concebendo o trabalho abstrato como a expressão da “igualização” de salários na sociedade capitalista; logo, trabalho abstrato³⁶ é, nesse sentido, uma categoria histórica e social, e não fisiológica.

Citemos o exemplo clássico de Marx do casaco e do linho como valores: diz ele que, quando prescindirmos da diferença dos seus valores de uso e focalizamos os trabalhos que se representam em tais valores, na verdade, pomos de lado a diferença entre suas formas úteis, a atividade do alfaiate e a do tecelão, restando apenas os trabalhos incorporados nesses valores, ou seja, dispêndio de força humana de trabalho ou trabalho abstrato. Conforme Marx,

Todo trabalho é, de um lado, dispêndio de força humana de trabalho, no sentido fisiológico, e, nessa qualidade de trabalho humano igual ou abstrato, cria o valor das mercadorias. Todo trabalho, por outro lado, é dispêndio de força humana de trabalho, sob forma especial, para um determinado fim, e, nessa qualidade de trabalho útil e concreto, produz valores-de-uso.³⁷

³⁵ MARX, *O Capital*, 1988, v. I, p. 51. Marx explicita o conceito de “trabalho simples” e o de “trabalho complexo”: A este respeito ver Marx, op. cit. p. 51, 222, nota 18. Cf. também CASTORIADIS, *As Encruzilhadas do Labirinto I*, 1987, p. 275-276.

³⁶ Sobre essa questão, ver a indagação de Castoriadis, *As Encruzilhadas do Labirinto I*, 1987, p. 279.

³⁷ MARX, *O Capital*, 1988, v. I, p. 54.

Deste modo, para Marx, quando o casaco se equipara ao linho como figura de valor, há uma igualização de trabalho de ambos os produtos, isto é, iguala-se o trabalho incorporado no casaco com o trabalho contido no linho. Não há dúvida de que o trabalho útil/concreto do alfaiate (que faz o casaco) é diferente do trabalho do tecelão (que produz o linho); no entanto, o processo de equiparação de ambos os trabalhos é que são trabalhos humanos comuns. O trabalho do tecelão, quando tece valor, não possui nenhuma característica diferente da do trabalho do alfaiate, pois ambos possuem a propriedade de ser trabalho humano abstrato. “Só a expressão da equivalência de mercadorias distintas põe à mostra a condição específica do trabalho criador de valor, porque ela realmente reduz à substância comum, a trabalho humano simplesmente, os trabalhos diferentes incorporados em mercadorias diferentes.”³⁸

Portanto, o trabalho humano abstrato está cristalizado ou materializado no corpo da mercadoria que serve de equivalente. A mercadoria é também produto de um determinado trabalho útil, concreto, tornando-se, assim, o trabalho concreto expressão do trabalho humano abstrato. Em outras palavras, o trabalho humano abstrato é a “essência” do trabalho concreto enquanto existência materializada³⁹, quer dizer, o trabalho abstrato precede ao trabalho concreto como objetivação do primeiro.

2.1.5 Trabalho concreto

Depois da apresentação sucinta da caracterização do trabalho abstrato⁴⁰, faz-se mister mostrar a especificidade do conceito de *trabalho concreto* numa outra perspectiva reflexiva de Marx⁴¹.

Começamos, pois, essa discussão informando que há formas de trabalho concreto que se distinguem uma das outras. Há o caráter útil dos produtos do trabalho e o caráter útil dos trabalhos nos produtos corporificados.

Há, portanto, dupla natureza do trabalho materializado nas mercadorias: a

³⁸ Ibidem. p. 58.

³⁹ Ver também Manfredo Araújo, *Ética e Sociabilidade*, 1993, p. 272.

⁴⁰ Cf. MANFREDO, loc. cit.

⁴¹ Sobre o caráter metafísico do pensamento de Marx ao analisar os conceitos “trabalho abstrato” e “trabalho concreto”, ver Ruy Fausto, *Marx, Lógica e Política I*, 1987, p. 99-100.

mercadoria se manifesta inicialmente como valor de uso e como valor de troca; em seguida, há o duplo caráter do trabalho, ou seja, ao se expressar como valor, o trabalho não possui mais as mesmas características próprias que tinha quando criava valores de uso. Foi Marx quem analisou e explicitou essa natureza dupla do trabalho incorporado na mercadoria. Para uma compreensão maior da Economia Política – diz Marx – é fundamental perceber essa questão, pormenorizadamente.

Voltemos ao exemplo do casaco, este é valor de uso que visa a satisfazer uma necessidade particular. Para produzi-lo, precisa-se de um certo tipo de atividade produtiva, modo de operar, objeto sobre que opera, seus meios e seu resultado. Marx chama esse tipo de trabalho simplesmente de trabalho útil, no qual sua utilidade se patenteia no valor de uso do seu produto ou cujo produto é um valor de uso. Nessa perspectiva, o trabalho será considerado sempre relacionado ao seu efeito útil. Se casaco e linho são valores de uso qualitativamente diferentes, também distinguem-se qualitativamente os trabalhos neles realizados, tais como o trabalho do alfaiate e o do tecelão. Caso seus valores de uso não fossem qualitativamente distintos – não se contrapondo um ao outro – então não seriam produtos permutáveis, pois valores de uso idênticos não se trocam. Sendo assim, trabalho concreto é a forma pela qual se manifesta seu oposto, o trabalho humano abstrato; este, para tornar-se evidente, é preciso que o trabalho da tecelagem crie o valor do linho que se antepõe a outro tipo de trabalho concreto, como o da confecção. Segundo Marx,

O trabalho, como criador de valores-de-uso, como trabalho útil, é indispensável à existência do homem, - quaisquer que sejam as formas de sociedade, - é necessidade natural e eterna de efetivar o intercâmbio material entre o homem e a natureza, e, portanto, de manter a vida humana.⁴²

Inferimos, então, que os valores de uso (as mercadorias) são conjunções de dois fatores: matéria fornecida pela natureza e trabalho. Abstraindo os trabalhos úteis materializados no casaco ou no linho, sobra apenas um substrato material que a natureza dá sem a intervenção humana. O homem transforma pelo trabalho a matéria fornecida

⁴² MARX, *O Capital*, 1988, v. I, p. 50. “Como ser universal, ele [o homem] se revela dependente da natureza e portador de necessidades naturais que precisam ser satisfeitas através de objetos naturais. Como todo ser vivo natural, ele trabalha para conservar a vida, intervém no mundo das coisas naturais para apropriar-se delas. No entanto, o trabalho do homem é algo novo no mundo dos vivos, pois ele se posiciona diante da natureza como sujeito e a trabalha para transformá-la em algo adequado a seus fins, neste sentido, profundamente marcada por ele” (Manfredo, *Ética e Sociabilidade*, 1993, p. 93-94).

pela natureza, dando uma nova forma material, mas sempre com ajuda das forças naturais. O trabalho não é a única fonte dos valores de uso que cria ou da riqueza material, pois a natureza é também fornecedora ou criadora de valores de uso, tal como a madeira que é extraída da árvore etc. A terra – mãe natureza – é a provedora de recursos materiais de que o homem necessita para viver; o trabalho é o pai, como diz Marx citando William Petty⁴³.

No caso do trabalho, os valores de uso – casaco e linho – são concretizações de atividades produtivas, subordinadas a objetivos delineados *a priori* associadas com pano e fio, no entanto, o trabalho armazenado nesses valores é apenas força humana de trabalho, cristalizações homogêneas de trabalho realizado; mas, como casaco e linho, são trabalhos concretos. A produtividade é sempre produtividade de trabalho concreto ou útil, cuja eficácia de atividade produtiva é definida pelo tempo dado. Na medida em que a produtividade pertence à forma concreta, útil, de trabalho, ela não mais influencia no trabalho, pois sua forma concreta, útil, foi abstraída.

O duplo caráter do trabalho se caracteriza, portanto, como dispêndio de energia humana de trabalho no sentido fisiológico (trabalho abstrato), criando valor das mercadorias e também como desgaste de força humana de trabalho para produzir valores de uso, na qualidade de trabalho útil/concreto. O trabalho é uma função normal da vida; é a condição da existência material humana⁴⁴. O trabalho possui, assim, dois aspectos diferentes: trabalho que produz valores de uso e se determina qualitativamente (*work*) e o trabalho que cria valor e que só pode ser avaliado quantitativamente (*labor*).

Conforme o exemplo mencionado antes, o trabalho do tecelão produz o valor do linho na sua forma de trabalho humano comum. O tecelão, para exprimir tal valor, precisa se confrontar com o trabalho do alfaiate, ou seja, o trabalho concreto que cria o equivalente ao linho (casaco), como forma palpável, corporificado de trabalho humano abstrato. O trabalho concreto torna-se, pois, a forma de manifestação do seu contrário, trabalho humano abstrato. Enfim, o valor de uso de cada produto ou mercadoria representa uma determinada atividade produtiva submetida a um fim, isto é, um trabalho útil particular, trabalho concreto.

⁴³ William Petty (1623-1687) economista e estadista inglês do tempo de Carlos II, fundador da Economia Política burguesa (clássica) na Inglaterra.

⁴⁴ Cf. FROMM, *Conceito Marxista de Homem*, 1983, p.48.

2.1.6 Trabalho necessário

Sabemos que o trabalhador produz o valor de sua força de trabalho – os meios de subsistência de que necessita – durante uma parte do processo de trabalho. Essa parte da jornada de trabalho é chamada por Marx de “tempo de trabalho necessário”; e o trabalho realizado nesse tempo é chamado por ele de “trabalho necessário”. Desse modo, o trabalhador, para se manter e se reproduzir em condições normais, precisa realizar trabalho necessário, que produz e reproduz o valor de sua força de trabalho, quer dizer, valor que contemple a satisfação de suas necessidades físicas desgastadas no processo de produção para adquirir os meios de subsistência de manutenção de sua vida de trabalhador.

O trabalho necessário é, na verdade, o trabalho pago, isto é, o trabalhador é pago por sua força de trabalho e não por seu tempo de trabalho. Por outras palavras, o trabalho necessário realizado pelo trabalhador repõe as energias despendidas em todo o processo de trabalho (incluindo aí o trabalho excedente, não pago) através dos meios de subsistência necessários à reprodução da sua existência de trabalhador, de *Homo faber*, ou, como diz Marx,

Chamo tempo de trabalho necessário essa parte do dia de trabalho na qual sucede essa reprodução; e de trabalho necessário o trabalho despendido durante êsse tempo. Ambos são necessários ao trabalhador, pois não dependem da forma social de seu trabalho, e necessários ao capital e ao seu mundo baseado na existência permanente do trabalhador.⁴⁵

O tempo de trabalho que custa a produzir os meios de subsistência despertou necessariamente interesse dos homens em todas épocas da sua história, variando apenas em grau com o estágio de desenvolvimento. E, portanto, os homens, ao trabalharem uns para os outros, independentemente do modo de trabalhar, fazem com que o trabalho adquira uma forma social.

⁴⁵ MARX, *O Capital*, v. I, p. 242. “Empregamos até agora a expressão ‘tempo de trabalho necessário’ para designar o tempo de trabalho socialmente necessário à produção de uma mercadoria. [...] empregá-las também para significar o tempo de trabalho necessário à produção dessa mercadoria especial, que é a força de trabalho” (Marx, *O Capital*, v. I, p. 242, nota 29). Ou como diz Calvez, “o tempo de trabalho necessário à produção da mercadoria ‘força de trabalho’, corresponde aos meios de subsistência do trabalhador (aliás variáveis segundo épocas, os costumes, as regiões, etc., e de modo nenhum redutíveis ao mínimo simples das exigências fisiológicas)⁸¹, e aos meios necessários para a reprodução da força de trabalho (ou seja para a procriação e educação sumária dos filhos dos trabalhadores)” (J. Y. Calvez, “Alienação Econômica” in: *O Pensamento de Karl Marx*, 1962, p. 424-425).

O trabalho necessário não só produz trabalho socialmente necessário para produzir mercadorias, mas sobretudo para reproduzir a única mercadoria que cria valor – a força de trabalho. Quando se trata do processo de produzir valor, percebemos que, ao consumirmos adequadamente um valor de uso para produzir novo valor de uso, o tempo de trabalho necessário para consumir valor de uso consumido constitui parte do tempo de trabalho necessário para a produção de novo valor de uso⁴⁶. “O valor da força de trabalho, isto é, o tempo de trabalho necessário para a produção dessa força, determina o tempo de trabalho necessário para reproduzir o valor dela.”⁴⁷

2.1.7 Trabalho excedente

O trabalho excedente é um sobretrabalho que não é pago pelo empregador. É uma espécie de um segundo período do processo de trabalho, quer dizer, quando o trabalhador labuta além dos limites do trabalho necessário para a manutenção da sua existência, ele produz um trabalho excedente, que gera valor para quem compra a sua força de trabalho, o capitalista; porém, esse trabalho não constitui para o trabalhador nenhum valor. O trabalho excedente, desse modo, origina valor para o capitalista, na medida em que ele não é pago ao trabalhador. Portanto, trabalho excedente é o trabalho mais do que necessário para a reprodução da força de trabalho; é trabalho não pago no tempo excedente. Podemos dizer que é um *plus labor*.

Marx chama o tempo de trabalho excedente esse período ou essa parte do dia da jornada não paga ao trabalhador; e o trabalho despendido nesse tempo é denominado por ele de trabalho excedente. É importante ressaltar que o trabalho excedente distingue as diversas formações econômico-sociais, como, por exemplo, a sociedade da escravidão da sociedade do trabalho assalariado.

Conforme Marx, o trabalho excedente não foi uma invenção do capital⁴⁸. Quando os meios de produção estão monopolizados por uma parte da sociedade, o trabalhador livre ou não tem de aditar ao tempo de trabalho necessário à sua própria manutenção um tempo de trabalho excedente, no qual vai produzir os meios de

⁴⁶ Cabe salientar que “A soma dos períodos necessários ao trabalhador para repor o valor de sua força de trabalho e para produzir mais valia, constitui o seu tempo total de trabalho, sua ‘jornada de trabalho’ ” (Browne, *Leitura Básica de O Capital*, 1968, p. 41).

⁴⁷ MARX, *O Capital*, 1988, v. I, p. 360.

⁴⁸ “Sem um certo mínimo de produtividade do trabalho é impossível a existência de trabalho excedente e portanto, de capitalistas, senhores feudais ou senhores de escravos” (Browne, *Leitura Básica de O Capital*, 1968, p. 76).

existência também para os proprietários desses meios. Não importa – como diz Marx – se esse proprietário seja um nobre ateniense, um teocrata etrusco, um cidadão romano, um barão normando, um moderno senhor de terras ou um capitalista. Naturalmente, numa formação social onde há a predominância do valor de uso do produto e não o valor de troca, o trabalho excedente se restringe a um conjunto de necessidades mais ou menos estabelecido pelo conjunto da sociedade.

Na Antigüidade, o trabalho excessivo só alcançava as raias da monstruosidade quando estava em jogo a obtenção de mercadorias em sua materialização autônoma, em dinheiro, com a produção do ouro e da prata. Para Marx, a forma oficial do trabalho em excesso é fazer o trabalhador trabalhar até morrer. No mundo antigo, entretanto, isso constituía exceção de condições monstruosas. Já quando os povos entram no mercado mundial com o modo de produção capitalista, aparece a crueldade civilizada do trabalho em excesso que sucede ao horror da escravatura, da servidão etc. Marx cita o exemplo do trabalho do negros nos Estados Unidos que produziam para a satisfação direta das necessidades mais prementes, conservando um caráter patriarcal; mas logo que o algodão se tornou um produto exportador de grande relevância e vital nos estados meridionais, a labuta excessiva dos negros e o consumo de sete anos de trabalho de sua vida converteram-se em parte de um sistema de produção calculista e frio. Não era mais relevante extrair dos negros somente os produtos úteis à satisfação das necessidades, mas era imprescindível produzir produto excedente para gerar mais valia, sendo então a finalidade primordial do sistema produtor de mercadorias.

Na sociedade européia, contudo, onde o trabalhador só consegue o direito de trabalhar para seu próprio sustento, fornecendo trabalho excedente ao capitalista, não se leva em consideração o fato de que é possível o trabalho humano produzir produto⁴⁹ excedente.

No capítulo X do Livro Primeiro de *O Capital*, Marx apresenta como se realiza o trabalho excedente a partir do conceito de mais-valia relativa. Senão vejamos:

A parte do dia de trabalho que apenas produz um equivalente do valor que o capital paga pela força de trabalho foi considerada, até agora, magnitude constante, o que ela realmente é em condições de produção

⁴⁹ “O produto, o resultado do processo de produção, se decompõe numa quantidade que só representa o trabalho contido nos meios de produção, o capital constante; mostra onde só figura o trabalho necessário despendido no processo de produção, ou seja, o capital variável, e numa terceira que só representa o trabalho excedente empregado no processo ou a mais valia” (Marx, *O Capital*, v. I, p. 249-250).

dadas, num determinado estágio de desenvolvimento econômico da sociedade. O trabalhador podia continuar trabalhando 2, 3, 4, 6 e mais horas além desse tempo de trabalho necessário. Nessas condições, a taxa da mais valia e a extensão da jornada de trabalho dependem da duração desse prolongamento. Se o tempo de trabalho necessário era constante, o dia total de trabalho era variável. Suponhamos agora uma jornada de trabalho cuja extensão sejam dadas. A linha $a c$, ou seja $a---b---c$, representa, por exemplo, um dia de trabalho de 12 horas, o segmento $a b$ 10 horas de trabalho necessário e o segmento $b c$ 2 horas de trabalho excedente.⁵⁰

Marx quer aduzir que é possível aumentar a produção de mais-valia, quer dizer, aumentar o trabalho excedente sem prolongar a jornada de trabalho de 12 horas. Em outras palavras, a extensão do trabalho excedente requer a redução do trabalho necessário, ou transformando parte do tempo de trabalho que ele utilizava para seu benefício em tempo de trabalho para o capitalista. A mudança não se dá, então, na duração da jornada de trabalho, mas na maneira como é repartida essa jornada em trabalho necessário e trabalho excedente. Em vez de o trabalho necessário ser de 10h, tal como se viu na linha $a---b$, ele se reduziria em 1 hora, isto é, passaria para 9 horas, ficando o trabalho excedente⁵¹ com 1 hora a mais, quer dizer, com três horas: $a-----b---c$.

Outra exemplificação é citada por Marx: um cortador de pão da Ásia trabalha 12 horas por semana para suprir todas as suas necessidades. A natureza lhe dá bastante tempo ocioso; entretanto, é necessária uma série de condições históricas para que ele possa utilizar esse tempo produtivamente para si próprio; porém, para empregar esse tempo em trabalho excedente para um outro, faz-se necessário haver coação externa. Por outro lado, se fosse introduzida a produção capitalista nessa região, diz Marx, o cortador, talvez, tivesse que trabalhar 6 dias por semana, objetivando apropriar-se do produto de 1 dia de trabalho por semana. Nesse sentido, diz Marx, “a natureza favorável não explica por que estaria êle trabalhando então 6 dias por semana ou por que estaria fornecendo 1 dia de trabalho por semana. De modo nenhum, seu produto excedente se originaria de uma qualidade oculta, inata ao trabalho humano.”⁵²

⁵⁰ MARX, *O Capital*, 1988, v. I, p. 359-360.

⁵¹ “obtem-se a magnitude do trabalho excedente, subtraindo-se da jornada de trabalho o tempo de trabalho necessário” (Marx, *O Capital*, v. I, p. 361). Como também “a magnitude do tempo de trabalho, o dia de trabalho, a jornada de trabalho, é constituída pela soma de trabalho necessário e do trabalho excedente, ou seja, do tempo em que o trabalhador reproduz o valor de sua força de trabalho e do tempo em que produz a mais valia” (Marx, op. cit., p. 259).

⁵² MARX, *O Capital*, s/d. v. II, p. 591.

Conforme Marx, o trabalho excedente ou a mais-valia nunca pode chegar a 100%. Na medida em que o trabalho excedente é sempre uma fração da jornada de trabalho ou que a mais-valia é sempre uma fração do valor produzido, o trabalho excedente é necessariamente menor do que o valor produzido.

Por fim, o trabalho excedente é uma exploração gratuita da força de trabalho pelo capitalista, quer dizer, no tempo de trabalho excedente, essa força abusada pelo capitalista não lhe custa nenhuma contrapartida. E, nesse sentido, o trabalho excedente é trabalho não pago. Daí Marx afirmar que o capital não é mero comando sobre o trabalho, como asseverava Adam Smith, mas é sobretudo controle sobre o trabalho não pago (trabalho excedente). A mais-valia, na forma de juros, de lucro ou de renda etc., é a corporificação do trabalho excedente. Aí está o segredo da auto-expansão ou da valorização do capital, que dispõe de uma quantidade de trabalho não pago para se realizar como valor. Capital se realiza na gratuidade do trabalho alheio.

2.1.8 Força de trabalho

No primeiro parágrafo da seção 2.1.1 deste ensaio, afirmamos que “a utilização da força de trabalho é o próprio trabalho”, ou melhor, que “o trabalhador é potencialmente força de trabalho em ação”; entretanto, no capítulo IV (Como o dinheiro se transforma em capital) da seção 3 (Compra e venda da força de trabalho) de *O Capital* vol. I, Marx define força de trabalho da seguinte maneira: “por força de trabalho ou capacidade de trabalho compreendemos o conjunto das faculdades físicas e mentais, existentes no corpo e na personalidade viva de um ser humano, as quais êle põe em ação tôda (sic) a vez que produz valores-de-uso de qualquer espécie.”⁵³

A força de trabalho é, para Marx, a única mercadoria que é fonte de valor. Seu consumo produz valor. Assim sendo, a mercadoria força de trabalho é esse conjunto de aptidões físicas e mentais do homem que, quando exercidas no processo de trabalho, produz valor de uso e valor. “A força de trabalho é a forma em que o capital variável existe dentro do processo de produção. Nesse processo, ela é consumida pelo capitalista. Por sua vez, ela consome, com sua função, o trabalho e os meios de produção.”⁵⁴

⁵³ MARX, *O Capital*, 1988, v. I, p. 187.

⁵⁴ MARX, *O Capital*, s/d. v. II, p. 686. “Além disso, mesmo a singular e única posse real dos trabalhadores – sua força de trabalho – não pode se constituir em valor de uso para eles, mas apenas para o capital que a coloca em movimento” (Mészáros, *Para Além do Capital*, 2002, p.625).

Para que a força de trabalho apareça, no entanto, como mercadoria a ser vendida e consumida por quem a compra, diz Marx, faz-se mister que ela – o trabalhador – seja livre, quer dizer, que ele não possua meios de suprimir suas necessidades humanas mais prementes (meios de subsistência) ou que não tenha meios de produção (instrumentos produtivos), impossibilitando, desta forma, o trabalhador tornar-se um produtor independente que possa vender o produto do seu trabalho. O dinheiro gasto na compra da força de trabalho se transforma, então, em meios de subsistência consumidos pelo trabalhador produtivo e não pelo trabalho.

A força de trabalho, quando é vendida⁵⁵ ao comprador – o capitalista –, não é paga imediatamente, mas somente depois que é consumida por ele, isto é, fazendo com que o trabalhador conceda crédito ao capitalista. O seu consumo não é feito na esfera da circulação onde reinam a liberdade, a igualdade e a propriedade e onde cada um acolhe seu próprio interesse, mas na esfera da produção. Sabemos, portanto, que as relações de classe estão fundadas no processo de mercantilização da força de trabalho como mercadoria trocada pelo “equivalente” dinheiro⁵⁶. Numa análise das relações de classe no sistema capitalista, a força de trabalho é considerada em dupla perspectiva: por um lado, ela está inserida no mundo dos trabalhos concretos no qual se interagem diferentes agentes e, assim, ela se desgasta por meio dos trabalhos específicos; por outro lado, ela se revela como meio de autovalorização do valor no processo (autonomizado) de produção.

O que o capitalista encontra, na verdade, no mercado não é o trabalho, mas o trabalhador que vende sua energia física ou sua força de trabalho. O trabalhador, ao iniciar seu trabalho, este já não mais lhe pertence e, assim, o produto do seu trabalho não pode ser vendido. “O trabalho é a substância e o padrão imanente do valor, mas não tem valor; ‘o valor trabalho’ é expressão sem qualquer conteúdo real. A Economia clássica não percebe que, embora referindo-se ao preço e o valor do trabalho, estuda de fato o preço e o valor da fôrça de trabalho.”⁵⁷ Desse modo, inferimos que o valor do trabalho aparece como inferior ao seu produto e o salário aparenta ser o pagamento por toda a jornada de labuta. Já o valor

⁵⁵ Ver, a respeito da segunda venda da força de trabalho, as considerações de Ruy Fausto in: *Marx, Lógica e Política I*, 1987, p. 191.

⁵⁶ “Ora um dos objetivos fundamentais da análise marxiana é desmascarar a ilusão de que a força de trabalho seja uma mercadoria como qualquer outra e, por consequência, que a relação de troca entre o capital variável e a força de trabalho seja uma relação de troca comum, portanto, uma troca de equivalentes” (Manfredo, *Ética e Sociabilidade*, 1993, p. 270).

⁵⁷ BROWNE, Alfredo L. (Adapt.), *Leitura Básica de O Capital*, 1968, p. 86.

da força de trabalho difere do valor criado pelo trabalho⁵⁸.

Portanto, na medida em que o salário varie com a jornada de trabalho, diferindo então os salários individuais que executam a mesma categoria, parece que o que se paga é pelo trabalho e não pela força de trabalho⁵⁹. Assim ocorreu na escravidão, quando também havia diferenças individuais, mas o que se vendia mesmo era a força de trabalho.

A normalidade da força de trabalho deve possuir um grau médio de habilidade, destreza e rapidez reinantes na especialidade em que se aplica, mas o capitalista comprou no mercado força de trabalho de qualidade normal. O capitalista não compra força de trabalho para a satisfação de suas necessidades pessoais por meio de serviços que ela presta ou produz. O objetivo do comprador é aumentar seu capital. Tal força ou capacidade de trabalho tem que ser despendida conforme a quantidade média de esforço estabelecido pelo costume, de acordo com o grau de intensidade socialmente usual. Segundo Marx, é a taxa de mais-valia – expressa pela relação entre trabalho excedente e trabalho necessário – que mostra a intensidade da exploração da força de trabalho pelo capital, quer dizer, do trabalhador pelo capitalista.

Inferimos, com efeito, que o trabalho constitui a substância dos valores de trabalho humano homogêneo, dispêndio de idêntica força de trabalho. Toda força de trabalho da sociedade, revelada nos valores do mundo das mercadorias, é força de trabalho única, apesar de ser constituída por várias forças individuais de trabalho. Cada força individual de trabalho se compara às demais, pois possui uma força média de trabalho social num tempo de trabalho médio necessário para produzir mercadorias. Para Marx,

As fôrças individuais de trabalho operam, naturalmente, como órgãos da fôrça comum de trabalho da família e, por isso, o dispêndio das fôrças individuais de trabalho, medido pelo tempo de sua duração, manifesta-se, aqui simplesmente, em trabalho socialmente determinado.⁶⁰

Marx diz que o trabalho humano é medido pelo dispêndio de força de

⁵⁸ A respeito, ver Browne, “Variações no preço da força de trabalho e na mais valia” in: *Leitura Básica de O Capital*, 1968, p. 78-83.

⁵⁹ “Com efeito, o trabalhador é pago por sua fôrça de trabalho, e não por seu trabalho, e é perfeitamente possível que receba do capitalista o valor daquela mercadoria. Em troca, porém, o capitalista recebe do trabalhador um produto que contém não só o equivalente de tal valor (que reembolsa integralmente) como valor adicional e gratuito, produzido durante o tempo de trabalho excedente” (Browne, op. cit., 1968, p. 83).

⁶⁰ MARX, *O Capital*, v. I, 1988, p. 87.

trabalho simples que todo homem tem no seu organismo. Essa força de trabalho simples muda de caráter, dependendo dos países e dos estádios de civilização de uma sociedade.

2.2 Trabalho alienado

A reflexão de Marx sobre o *Trabalho Alienado* está elaborada no primeiro manuscrito da obra *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, que ele escreveu no período de abril a agosto de 1844. Vale ressaltar que “o primeiro manuscrito compreende nove folhas duplas (trinta e seis páginas). Cada página é dividida por duas linhas verticais para formar três colunas”.⁶¹ A partir da página XII do manuscrito, entretanto, Marx começou a escrever um assunto diferente que foi intitulado pelos editores da MEGA de *Trabalho Alienado*. Assim sendo, será apresentada uma reconstituição dessa parte do primeiro manuscrito com o objetivo de apreender como se realiza o processo de trabalho alienado na sociedade industrial do século XIX.

Marx inicia a sua reflexão das formas privadas de produção a partir dos pressupostos da Economia Política, aceitando as leis e a terminologia inerentes a ela. Por outras palavras, a propriedade privada, a separação do trabalho, capital e terra, salários, lucro do capital e renda, divisão do trabalho, a concorrência, o conceito de valor de troca etc. são os pressupostos fundamentais trabalhados por Marx na sua reflexão sobre a sociedade industrial.

Usando as palavras da própria Economia Política, Marx mostra que o trabalhador foi reduzido a uma mercadoria, quer dizer, a uma miserabilíssima mercadoria, e que o estado de miséria do trabalhador aumenta ou se amplia com o poder e o volume de produção; e também que a acumulação do capital nas mãos de uma minoria, resultado da concorrência, restabelece o monopólio; e que, enfim, a diferenciação entre capitalista e proprietário fundiário – como trabalhador industrial e trabalhador rural – se converte em duas classes “estanques”, ou seja, os possuidores de propriedade e os trabalhadores sem propriedade. É assim que Marx inicia o primeiro parágrafo do “capítulo” *Trabalho alienado*, fazendo uma síntese da reflexão dos capítulos anteriores a este.

Segundo Marx, a Economia Política parte do fato da propriedade privada sem o explicitar. O processo material da propriedade privada é concebido em fórmulas

⁶¹ MARX, *Manuscritos*, p. 30.

gerais e abstratas que servem de leis para a Economia Política. Não há, contudo, uma compreensão e demonstração de tais leis por ela como derivadas da essência da propriedade privada. Em outras palavras, a Economia Política não dá qualquer explicação sobre o fundamento da divisão do trabalho e do capital e da terra, ou melhor, pressupõe o que se deveria explicar. Eis aí, portanto, a crítica⁶² à Economia Política realizada por Marx, afirmando posteriormente que “os únicos motivos que põem a economia política em movimento são a avareza e a guerra entre os avaros, a competição.”⁶³

Marx quer aduzir que a Economia Política não consegue compreender as interconexões desse movimento, ou seja, compreender o desenvolvimento da concorrência, da liberdade de profissões e da divisão da propriedade fundiária como conseqüências acidentais, voluntárias e violentas, quando, na verdade, eram conseqüências necessárias, inevitáveis, naturais do monopólio, do sistema da guilda e da propriedade feudal.

Importa para Marx, então, buscar apreender a conexão essencial entre o sistema de alienação (propriedade privada, espírito de aquisição, a separação do trabalho, capital e propriedade fundiária, troca e concorrência etc.) e o sistema de dinheiro. Portanto, ele parte para explicar tal conexão a partir do fato econômico contemporâneo. Vejamos a seguir como isso se desdobra.

Conforme Marx, “o trabalhador torna-se tanto mais pobre quanto mais riqueza produz, quanto mais a sua produção aumenta em poder e extensão.”⁶⁴ Isto é, o que ele quer afirmar é que o trabalhador, quanto mais bens produz, mais ele torna-se mercadoria barata, pois a valorização das coisas produzidas por ele aumenta em proporção direta em relação à sua própria desvalorização como “mercadoria” que produz outras mercadorias. Neste sentido, o trabalho não se limita a produzir apenas mercadorias (objetos), mas também produz a si mesmo e o trabalhador como mercadoria, e na mesma proporção com que produz bens.

Desta forma, então, dá-se a objetivação do trabalho (como coisificação): o produto realizado pelo trabalho se opõe ao trabalhador como ser estranho, dotado de um

⁶² “Objeto da crítica é a economia política enquanto justificação científica, a saber, cobertura de uma ‘alienação’ total e ‘desvalorização’ da realidade humana, como a representa a sociedade capitalista – enquanto uma ciência que faz do homem o seu objeto, enquanto ser desnaturado..., cuja existência total é determinada através da ‘divisão entre trabalho, capital e terra’, através de uma desumana divisão do trabalho, através de concorrência privada, etc.” (Marcuse, *Materialismo Histórico e Existência*, 1968, p. 108).

⁶³ MARX, *Manuscritos*, p. 158.

⁶⁴ *Ibidem*. p. 159.

poder independente dele enquanto produtor; assim sendo, o produto do trabalho humano é o próprio trabalho fixado num objeto transformado em coisa física, e o trabalho em realização é, portanto, a objetivação do trabalho convertido em objeto. “A realização do trabalho – diz Marx – aparece na esfera da economia política como desrealização do trabalhador, a objetivação como perda e servidão do objeto, a apropriação como alienação.”⁶⁵ Assim, o trabalhador perde-se como homem e se converte em *coisa* no ato econômico da produção.

Nessa perspectiva marxiana, o trabalhador se desrealiza na realização do trabalho alienado, quer dizer, invalidando-se até à morte pela fome. A objetivação do trabalho, nesse sentido, aparece como perda do objeto do qual o trabalhador fica despojado, sobretudo, dos objetos mais necessários à vida e ao trabalho, ou melhor, a objetivação torna-se coisificação. O trabalho, então, converte-se em um objeto que o trabalhador só consegue obter a partir de grande esforço e com interrupções imprevisíveis (pois nem sempre está trabalhando). A apropriação do objeto se manifesta, assim, como alienação, isto é, quanto mais o trabalhador produz objetos, tanto menos ele pode possuí-los; ele se submete ao seu domínio, melhor exprimindo, é submetido ao domínio do capital. Segundo Marx,

Todas essas conseqüências derivam do facto de que o trabalhador se relaciona ao produto do seu trabalho como a um objecto estranho. Com base neste pressuposto, é claro que quanto mais o trabalhador se esgota a si mesmo, tanto mais poderoso se torna o mundo dos objectos, que ele cria perante si, tanto mais pobre ele fica na sua vida interior, tanto menos pertence a si próprio.⁶⁶

Destarte, a sina do trabalhador se estabelece nesse sistema de alienação, quer dizer, o trabalhador põe a sua vida no objeto que produziu e que já não mais lhe pertence, pois sua vida pertence ao objeto. E o próprio Marx enfatiza, sem titubear, que, na medida em que trabalhador produz mais objetos, menos objetos ele possui. O trabalhador, então, fica diminuído quanto maior for o produto. A alienação do trabalhador no seu produto quer significar que o trabalho se transforma em objeto com existência externa e independente do seu criador ou produtor, tornando-se o objeto um ser estranho com um poder autônomo em face do trabalhador; em outras palavras, podemos afirmar que a vida que o trabalhador deu ao objeto faz com que ele – o objeto

⁶⁵ MARX, *Manuscritos*, p. 159.

⁶⁶ MARX, loc. cit.

– se torne uma força hostil e antagônica ao próprio trabalhador. Eis, portanto, o primeiro aspecto da alienação: o objeto se autonomiza em face do seu criador.

O fenômeno da objetivação, a produção do trabalhador e a alienação nela implicada, a perda do objeto e do seu produto serão examinados mais rigorosamente por Marx a partir da página XXIII do Manuscrito (original). Ele inicia, porém, uma reflexão introdutória, antes de abordar o fenômeno da objetivação e a alienação nela comprometida.

Marx afirma que o trabalhador, para criar algo, necessita da natureza, ou melhor, dos seus recursos naturais, que ele denomina de “mundo externo sensível”. Tal “mundo natural externo” é o material imprescindível para a realização do trabalho; portanto, o trabalhador torna-se um ser ativo e criador de objetos somente se tiver o meio primário de produção das coisas, isto é, o material fornecido pela natureza externa.

Não somente a natureza, todavia, dá ao homem trabalhador *os meios de existência do trabalho*, mas também ela fornece *os meios de existência física do próprio trabalhador*. Em outras palavras, tanto o trabalho como objetivação, quanto o trabalhador como produtor necessitam desses meios naturais objetivados em ferramentas de trabalho ou matérias-primas, como o alimento e água para a realização do trabalho que perpetua a existência social do homem. Para Marx, então,

Quanto mais o trabalhador se apropria pelo trabalho do mundo externo, da natureza sensível, tanto mais se priva dos meios de existência, sob dois aspectos: em primeiro lugar, o mundo externo sensível torna-se cada vez menos um objeto que pertence ao seu trabalho ou um meio de existência no sentido imediato, meio para a subsistência física do trabalhador.⁶⁷

Dessa forma, portanto, há uma relação de servidão entre o trabalhador e o objeto que produziu, ou melhor, “o trabalhador torna-se servo do objeto.”⁶⁸ Tal condição de servo do trabalhador no processo da objetivação ocorre de duas formas: a partir do momento em que ele recebe o objeto de trabalho, isto é, trabalho, e quando recebe os meios de subsistência. Nesse sentido, a existência ou a sobrevivência do trabalhador é capacitada pelo objeto, quer dizer, o objeto capacita-o a existir como trabalhador e como sujeito físico. O auge dessa servidão se realiza quando o trabalhador se mantém enquanto sujeito físico, como mero produtor de objetos, e só é trabalhador enquanto

⁶⁷ MARX, *Manuscritos*, p. 160.

⁶⁸ MARX, loc. cit.

sujeito físico pleno de energia a ser despendida no processo da objetivação. Eis aí, então, o cerne do problema da alienação: o trabalhador é mera mercadoria viva para produzir natureza morta (mercadoria inanimada).

Vejamos como Marx expõe a problemática da alienação do trabalhador no objeto a partir das leis da Economia Política:

Quanto mais o trabalhador produz, tanto menos tem de consumir; quanto mais valores cria, tanto mais sem valor e mais indigno se torna; quanto mais refinado o seu produto, tanto mais deformado o trabalhador; quanto mais civilizado o produto tanto mais bárbaro o trabalhador; quanto mais poderoso o trabalho, tanto mais impotente se torna o trabalhador; quanto mais brilhante e pleno de inteligência o trabalho, tanto mais o trabalhador diminui em inteligência e se torna servo da natureza⁶⁹

Segundo Marx, como a Economia Política não analisa a imediata relação entre o trabalhador e a produção, ela oculta a alienação na natureza do trabalho. Marx desoculta esta alienação num tom de denúncia, digamos, “irônico”, quando verbera que o trabalho alienado produz coisas maravilhosas para os ricos, porém produz a privação para o trabalhador; e continua a verberação ao dizer que tal trabalho produz ainda palácios, beleza, inteligência para os ricos, porém casebres, deformidade física, estupidez e cretinismo para os trabalhadores. Além disso, quando sistema de trabalho alienado substitui os trabalhadores por máquinas, lança uma parte deles no infortúnio da vida, permanecendo alguns poucos para experimentar a barbárie da máquina.

Por conseguinte, “a relação imediata do trabalho aos seus produtos é a relação do trabalhador aos objectos da sua produção.”⁷⁰ A problemática dessa relação é a seguinte: a relação dos proprietários aos objetos da produção e à própria produção é uma conseqüência da relação imediata da citação anterior, ou seja, da primeira relação estabelecida na atividade produtiva, na qual uma é a condição da outra. Tal aspecto dessa relação Marx analisa posteriormente.

Agora examinemos a alienação do trabalhador a partir da sua relação com os produtos do trabalho. A alienação não é apenas revelada no resultado, isto é, no trabalho objetivado, mas, sobretudo, no processo da produção onde se dá a atividade produtiva ou a atividade prática do trabalhador. A alienação do trabalhador, antes de estar relacionada com o produto do trabalho, tem **um primeiro momento**, quer dizer, ela

⁶⁹ MARX, *Manuscritos*, p. 161.

⁷⁰ MARX, loc. cit.

aliena o trabalhador de si mesmo no ato da produção. Nesse caso, Marx fala da *alienação ativa*, ou seja, a produção em si tem de ser alienação da atividade e atividade da alienação.

A alienação do trabalho consiste, para Marx, primeiramente, da seguinte maneira: “o trabalho é exterior ao trabalhador, quer dizer, não pertence à sua natureza; portanto, ele não se afirma no trabalho, mas nega-se a si mesmo, não se sente bem, mas infeliz, não desenvolve livremente suas energias físicas e mentais, mas esgota-se fisicamente e arruina o espírito.”⁷¹ Assim sendo, há uma atividade produtiva involuntária no sentido de que tal atividade visa apenas a estabelecer e ampliar uma sobrevivência humana física. As palavras-chave aqui são *trabalho forçado*, isto é, trabalho alienado é trabalho forçado. O trabalho torna-se, então, meio de satisfazer outras necessidades e não apenas uma necessidade. Na verdade, o trabalho alienado é o trabalho da própria mortificação do trabalhador. A **segunda** maneira de alienação é quando “a exterioridade do trabalho para o trabalhador transparece no facto de que ele não é o seu trabalho, mas o de outro, no facto de que não lhe pertence, de que no trabalho ele não pertence a si mesmo, mas a outro.”⁷² Neste ponto, Marx faz uma analogia com a religião, afirmando que a atividade espontânea da fantasia humana reage independentemente como uma atividade estranha sobre o indivíduo, tal como acontece de forma semelhante na atividade do trabalho. Enfim, tanto a atividade espontânea da fantasia como a atividade do trabalho pertencem a um ser estranho que significa nada mais nada menos do que a perda de si próprio do homem.

O homem nesse estado de alienação econômica em comparação com a alienação religiosa é o homem que só se encontra ativo livremente, como diz Marx, nas suas funções animais: comer, beber e procriar, já que nas funções humanas é um animal de carga, quer dizer, não se sente livre na função da atividade prática do trabalho.

Conforme Marx, o ato de alienação do trabalho se desdobra de duas maneiras: 1) a relação do trabalho ao produto do trabalho como a um objeto estranho que o domina; 2) e a relação do trabalho ao ato da produção dentro do trabalho.

O primeiro tipo de relação diz respeito àquela que o trabalhador tem ao mundo externo sensível (natureza) como um mundo estranho e hostil. Enquanto isso, o segundo tipo de relação concerne à relação do trabalhador ao próprio trabalho como algo estranho também, isto é, atividade realizada no processo produtivo que não lhe pertence, mas é apropriada por outro enquanto ato objetivável. Atividade aqui é puro

⁷¹ MARX, *Manuscritos*, p. 162.

⁷² MARX, loc. cit.

sofrimento ou, como diz Marx, “passividade”, ou, melhor dizendo, atividade enquanto dirigida contra o próprio trabalhador, independente dele, deformando a sua condição humana singular. Eis aí a auto-alienação: o homem “coisificado” como perda de si próprio para outro.

Há ainda uma **terceira** determinação do trabalho alienado que Marx ressalta, ou seja, alienação do homem a respeito da espécie.

O homem é um ser genérico na medida em que ele se comporta perante a si mesmo como a espécie presente, viva, isto é, como um ser universal⁷³ e, portanto, livre. A vida genérica do homem ou do animal tem uma base física, pois tanto o homem como o animal vivem da natureza inorgânica (ar, minerais, luz). Marx quer apresentar, com esta afirmação do homem genérico, que a universalidade dele manifesta na universalidade que faz da natureza o seu corpo inorgânico (mas a natureza não é o próprio corpo humano), quer dizer, como meio de vida e como objeto material ou instrumento da sua atividade vital. Na verdade, o homem precisa da natureza para viver e mantém com ela um intercâmbio com o seu corpo para não fenecer. Há, assim, uma interdependência “eterna” entre o homem e a natureza⁷⁴. Para Marx, então,

Uma vez que o trabalho alienado 1) aliena a natureza do homem, 2) aliena do homem de si mesmo, a sua função activa, a sua atividade vital, aliena igualmente o homem a respeito da espécie; transforma a vida genérica em meio de vida individual. Em primeiro lugar, aliena a vida genérica e a vida individual; em seguida, muda esta última na sua abstracção em objetivo da primeira, portanto, na sua forma abstracta e alienada.⁷⁵

⁷³ O termo universal significa que o homem tem uma universalidade diferente, ou seja, ele não é apenas ser natural, mas ser natural humano, ser que é para si próprio e por isso ser genérico que atua e se confirma tanto em seu ser como em seu saber. Cf. J. A. GIANNOTTI, *Origens da Dialética do Trabalho*, 1966, p. 127. Feuerbach afirma que o homem não é um ente particular qualquer como o animal, mas um ente universal, logo, ilimitado e livre, pois universalidade, ilimitação e liberdade são inseparáveis. Cf. MARCUSE, *Materialismo Histórico e Existência*, 1968, p. 158, nota 21.

⁷⁴ “A tese do caráter da natureza, enquanto meio para o homem, não significa por assim dizer que o homem, para poder existir fisicamente (sic) em geral, se remeteu à objetiva natureza orgânica e inorgânica, pois produz o seu mundo objetivo sob a coação imediata da necessidade (apropriado, elaborado, posto à disposição, etc.): enquanto objeto da alimentação, vestuário, habitário, habitação, etc. Marx fala expressamente aqui da ‘natureza espiritual orgânica’ [Marx usa “espírito” aqui no sentido imanentista, idealista da filosofia clássica alemã e não transcendentalista-espiritualista de alma], dos ‘meios espirituais de vida’, da ‘vida física e espiritual do homem’. [...] Exatamente por causa disto, a universalidade do homem – em contraste com a essencial limitação do animal – consiste em liberdade, pois o animal produz ‘só sob o domínio da necessidade física imediata’ enquanto o homem ‘só produz autenticamente na liberdade, em relação à necessidade’ ” (Marcuse, *Materialismo Histórico e Existência*, p. 119-120).

⁷⁵ MARX, *Manuscritos*, p. 164.

Nessa perspectiva, portanto, o trabalho, a atividade vital e vida produtiva se manifestam apenas como meios de satisfazer uma necessidade, ou seja, a de manter a existência física do trabalhador. Logo a vida produtiva é a própria vida humana, da espécie; é vida que gera a vida. No tipo de atividade vital constitui todo o caráter de uma espécie, isto é, seu caráter como espécie; já na atividade livre e consciente reside o caráter genérico dos seres humanos. Destarte, a vida parece ser meramente um meio de vida.

Para Marx, há uma diferença fundamental entre a atividade vital do animal e do homem. O animal não se diferencia da sua própria atividade vital, pois ele é essa atividade vital, digamos, inconsciente; enquanto a atividade vital do homem é objeto da vontade e da consciência, ou seja, é uma atividade vital consciente baseada na “liberdade”, pois ela não é uma determinação da sua imediatez. Desta feita, o homem é ser genérico⁷⁶, ser consciente, porque sua vida é para ele um objeto. Sua atividade é uma atividade livre.

Há uma inversão, no entanto, na relação do homem com a vida, ou melhor, o trabalho alienado inverte essa relação, transformando a atividade vital humana – consciente e livre – num puro meio de prolongação da sua existência, portanto, danificando aquilo que lhe é essencial, isto é, seu *ser* como ser genérico.

Essa condição de ser genérico do homem é consequência da construção prática de um mundo objetivo a partir da manipulação da natureza inorgânica (terra, água etc.). E é isso que confirma a diferenciação básica entre as atividades vitais do homem e do animal. Marx cita um exemplo até “simples”, dizendo que o animal faz um ninho ou constrói uma habitação, como as abelhas e as formigas, porém o que faz a diferença é que o homem não produz o estritamente necessário para se manter vivo, mas ultrapassa a dimensão da necessidade simplesmente corporal, ao produzir universalmente, ou seja, é na liberdade de tal necessidade física que o homem produz verdadeiramente; ele não só produz a partir do uso das mãos, mas também produz a partir do uso do intelecto. Teoria e prática se fundem no ato da produção.

⁷⁶ A expressão é tomada de Feuerbach, em *A Essência do Cristianismo*, que ele emprega para distinguir a consciência do homem da dos animais. Para ele, o homem é consciente da espécie ou essência humana e não só de si mesmo como um indivíduo. Cf. FROMM, *Conceito Marxista de Homem*, 1983, p. 94, nota 1. A respeito, ver também José A Giannotti, *Origens da Dialética do Trabalho*, p. 125-128.

Portanto, se o animal produz no fito inconsciente de se perpetuar como espécie da natureza, o homem, ao contrário, produz para transcender a condição de espécie e tornar-se ser genérico consciente e livre, ultrapassando, assim, os limites das necessidades físicas imediatas para se desenvolver no âmbito de outras necessidades humanas (emocionais, afetivas, estéticas, intelectuais e sociais); ou como diz Marx,

O animal constrói apenas segundo o padrão e a necessidade da espécie a que pertence, ao passo que o homem sabe como produzir de acordo com o padrão de cada espécie e sabe como aplicar o padrão apropriado ao objecto; desse modo, o homem constrói também em conformidade com as leis da beleza.⁷⁷

A manifestação do homem como verdadeiro ser genérico realiza-se quando ele age sobre o mundo objetivo, prático, real. Para Marx, “tal produção é a sua vida genérica activa.”⁷⁸ O homem, ao produzir o mundo objetivo, modifica a natureza e a sua realidade. Elas tornam-se obras da sua ação vital consciente, e é, portanto, Marx a asseverar que “o objecto [objetivo] do trabalho é a objetivação da vida genérica do homem.”⁷⁹ Nesse sentido, o homem não se reproduz apenas intelectualmente na consciência, mas também ativamente em sentido real, pois o mundo construído por ele é o seu próprio reflexo, ou seja, ele se vê no mundo objetivado pelo seu trabalho.

É o trabalho alienado, no entanto, que arrebatava a natureza que é inerente ao homem, quer dizer, ao seu corpo inorgânico e a sua energia física e o coloca em relação de desvantagem frente ao animal, pois subtrai o objeto que o homem produz, retira-lhe sua vida genérica, igualando sua condição existencial à de um animal; pior, porque pelo menos o animal se apropria do que produziu. Há assim uma degradação da atividade autônoma, livre e consciente, do homem pelo trabalho alienado. Este converte a vida genérica do homem num simples meio de sobrevivência ou existência, como diz Marx. A alienação promove uma mudança na consciência que o homem tem de si mesmo, ou seja, a vida genérica se reduz em meio para ele.

Como expresso em passagem anterior, o trabalho alienado aliena a natureza do homem e o homem de si mesmo, mas também ele transforma a vida genérica do homem e a sua natureza espiritual em ser estranho e em meio de vida existencial-

⁷⁷ MARX, *Manuscritos*, p. 165.

⁷⁸ MARX, loc. cit.

⁷⁹ MARX, loc. cit. Para Marcuse, a objetivação compete à essência do homem, quer dizer como algo inerente a ele, logo não pode ser superada; mas o que deve ser abolido é a alienação como uma forma da objetivação. Cf. MARCUSE, *Materialismo Histórico e Existência*, p. 121. Ver também, a respeito da diferença entre “alienação” e “estranhamento”, Eduardo Chagas, *A Comunidade Ilusória*, p. 71-78.

individual, ou melhor, aliena do homem seu corpo, a natureza externa, sua vida intelectual e humana. O efeito imediato da alienação do homem do produto do seu trabalho e da sua vida genérica é a alienação do homem em relação ao homem (**última** característica do trabalho alienado); há aqui uma contraposição do homem a si mesmo e ao outro homem, isto é, o homem funda a oposição em relação aos outros homens. A conexão do trabalho alienado, então, se amplia ao atingir (não somente a esfera da vida genérica do homem ou da relação social humana) a vida humana mesmo.

É na relação dos homens com os outros homens que ocorre a alienação do homem propriamente dita. Esta inferência Marx vai fazer a partir de um fato econômico, que é a alienação do trabalhador e da sua produção. Desse modo, o trabalho alienado será analisado como um acontecimento econômico.

Marx inicia essa explicitação conceitual do trabalho alienado, indagando sobre a quem pertencem o produto do trabalho e a própria atividade do trabalho; em outras palavras, ele interroga sobre o porquê de um produto estranho e dotado de poder hostil a quem o produziu e sobre o porquê da sua atividade como algo que pertence a outro e não a ele como produtor do objeto. Portanto, aqui se trava a discussão capital sobre a pertença do objeto e da atividade do trabalho (energia despendida na produção). Na verdade, diz Marx, a atividade do trabalho e o seu produto pertencem a outro *ser diferente* do trabalhador (que ele denomina de *não-trabalhador*).

Em seguida, num tom de ironia, Marx faz uma inquirição para saber se esse *ser* não seria os deuses; e relata que a grande produção feita nos primeiros tempos no Egito, na Índia e no México “pertencia” aos deuses; porém, nem os deuses nem a natureza foram os singulares senhores do trabalho. A indústria fez com que os milagres dos deuses se tornassem supérfluos e com que o homem renunciasse o amor a eles pela “alegria” na produção e na “fruição” do produto.

Realizada então esta analogia irônica, Marx anota que esse *ser estranho* é o próprio homem, mas o homem distinto do trabalhador, que se apropria do trabalho e do produto do trabalho alheio. Destarte, é o outro que vai usufruir do trabalho alienado do trabalhador e ser assim este poder estranho sobre os homens produtores de objetos. Aqui Marx quer aduzir que são os proprietários dos meios de produção ou do capital, o industrial, esses deuses que exercem poder sobre outros homens.

Esse processo de relação do homem consigo próprio somente é real e objetivo porque ele se relaciona com os outros homens. Se o relacionamento do

trabalhador com o produto do seu trabalho é o relacionamento com um objeto estranho, hostil e independente, digamos também poderoso, então o modo de tal relacionamento credencia o outro homem (estranho, inimigo, poderoso e independente) como dono “legítimo” desse objeto. Do mesmo modo, também, o relacionamento que o trabalhador tem com a sua atividade produtiva como atividade forçada e desprazerosa faz com que essa atividade prática se submeta ao serviço, ao controle e à coerção do outro homem, ou seja, ao comprador de trabalho alheio.

Marx dimensiona essa reflexão sobre o trabalho alienado, quando insere a categoria *auto-alienação*. De outra maneira, isso significa dizer que a auto-alienação do homem, de si mesmo e da natureza, revela-se na relação que o homem suscita entre os homens, a si mesmo e à natureza. Se a auto-alienação (do mundo espiritual) ocorre na relação entre o leigo e o sacerdote (como diz Marx), no mundo social, ela se manifesta na relação do homem com os outros homens. “O homem, através do trabalho alienado, não só produz a sua relação ao objecto e ao acto de produção como a homens estranhos e hostis, mas produz ainda a relação de outros homens à sua produção e ao seu produto e a relação entre ele mesmo e os outros homens.”⁸⁰ Há, portanto, aí uma explicitação dos tipos de relação estabelecidas pelo homem através do trabalho alienado, que “determina” o sistema social da alienação econômica.

Nessa perspectiva, então, o trabalhador é quem cria dois aspectos que caracterizam a auto-alienação, quer dizer, ao mesmo tempo em que cria a sua produção como a sua desrealização e a sua punição e o seu produto como algo que não lhe pertencerá, cria também o domínio do “o não-trabalhador”, que não produz na produção o produto. Em outras palavras, o trabalhador aliena a própria atividade e a outorga a um estranho.

O paradoxo do trabalho alienado é que o trabalhador é quem cria a relação de outro homem – não trabalhador – ao seu trabalho. Para Marx, “a relação do trabalhador ao trabalho gera a relação do capitalista [...] também ao trabalho.”⁸¹

Finalmente, Marx faz uma ilação dessa reflexão, deduzindo que a propriedade privada é o fruto do trabalho alienado (da relação externa do trabalhador à natureza e a si mesmo). Tal análise do conceito de trabalho alienado leva-o a concluir que a propriedade é consequência necessária dele. Trabalho alienado para Marx é a vida

⁸⁰ MARX, *Manuscritos*, p. 168.

⁸¹ MARX, loc. cit.

alienada. Ele não nega que o conceito de trabalho alienado vem da Economia Política, isto é, como consequência da análise do movimento da propriedade privada.

Marx nos adverte, entretanto, que, embora a propriedade privada seja a causa ou o fundamento do trabalho alienado, ela também não deixa de ser consequência dele, fazendo até uma analogia, ao dizer que os deuses não são a causa, porém produto das aberrações da inteligência humana; e conclui que, no estágio posterior, há influxo mútuo entre causa e consequência.

O desenvolvimento da propriedade privada, ao atingir seu ápice, apresenta-se como o produto do trabalho alienado e como meio pelo qual o trabalho se aliena. Aqui surgem controvérsias sem soluções, das quais Marx nos indica duas: 1) a primeira controvérsia diz respeito à posição da Economia Política que, apesar de afirmar que o trabalho é a alma real da produção, no entanto, atribui tudo à propriedade privada; 2) a segunda controvérsia concerne à dedução que se faz da relação do trabalho alienado à propriedade privada, ou seja, que o processo de emancipação da sociedade em face da produção privada e da servidão toma a forma política de emancipação dos trabalhadores, pois **a emancipação da humanidade** implica a fundação de outra relação do trabalhador à produção, quer dizer, abolindo o caráter da servidão dessa relação.

Entrementes, vejamos como essas controvérsias se desdobram em Marx, pormenorizando-as.

Na primeira controvérsia, Marx cita Proudhon⁸², que se põe a favor do trabalho contra a propriedade privada. Na verdade, Marx quer dizer que tal contradição da Economia Política é a contradição do trabalho alienado consigo mesmo, pois ela elaborou somente as leis do trabalho alienado. Ele observa, porém, que há uma identificação entre o salário e a propriedade privada, ou seja, o salário (o próprio trabalho remunerado) é apenas uma consequência necessária do trabalho alienado, assim também como o produto ou o objeto de trabalho. O trabalho surge, então, como sendo servo do salário e perde sua característica de fim em si mesmo. Caso houvesse um aumento salarial, seria apenas uma melhor ou “menos pior” remuneração dos escravos e isso não devolveria a dignidade humana ao trabalhador ou uma importância maior ao trabalho. Não obstante, a igualdade de salários (proposta por Proudhon) afetaria somente

⁸² Pierre Joseph Proudhon, filósofo francês (1809-1865), um dos principais teóricos socialistas do século XIX.

a relação do trabalhador em face do seu trabalho⁸³. E assim a sociedade seria concebida como “um capitalista abstrato” (universal).

A segunda controvérsia diz respeito à relação do trabalho alienado à propriedade privada, isto é, inferimos que a emancipação da sociedade em relação à propriedade privada ou à servidão se transforma politicamente na emancipação dos trabalhadores do trabalho alienado, incluindo também a emancipação de toda a humanidade, pois a servidão humana é inerente à relação do trabalhador à produção, ou seja, a servidão é produto ou resultado desse processo de relação que o trabalhador possui ante o sistema de produção capitalista.

Para Marx, feita a análise do conceito de trabalho alienado, foi descoberto então o conceito de propriedade privada; por isso, há uma possibilidade de se desenvolver em todas as categorias da Economia Política (comércio, concorrência, capital, dinheiro), desvelando os seus elementos fundamentais; mas, antes, ele quer solucionar dois problemas – determinar a natureza geral da propriedade privada e analisar a alienação do trabalho.

A origem da propriedade privada se transforma na questão da relação entre o trabalho alienado e o processo do desenvolvimento da humanidade, diz Marx.

O trabalho alienado é decomposto em duas diferentes expressões, ou seja, a apropriação aparece como alienação e a alienação como apropriação; por outras palavras, a alienação é aceita genuinamente na comunidade do trabalhadores.

Um aspecto a ser considerado, entretanto, a respeito do próprio trabalhador é a relação do trabalho alienado a si mesmo, quer dizer, depara-se com a relação de propriedade do não-trabalhador ao trabalhador e ao trabalho. Isto é, a propriedade privada inclui tanto *a relação do trabalhador ao trabalho*, ao produto do seu trabalho e ao não-trabalhador como também *a relação do não-trabalhador ao trabalhador e ao produto do seu trabalho*.

Portanto, quando o trabalhador se apropria da natureza pelo seu trabalho, esta apropriação manifesta-se como alienação; sua atividade pessoal aparece como atividade do não-trabalhador; sua espontaneidade de vida se transforma em sacrifício de

⁸³ “O Sr. Proudhon procura uma medida do valor relativo das mercadorias para encontrar a justa proporção em que os operários devem participar dos produtos ou, em outros termos, para determinar o valor relativo do trabalho. [...] Em suma, ele procura a medida do valor relativo nas mercadorias para encontrar a retribuição igual dos trabalhadores e toma a igualdade dos salários como um dado, do qual parte para procurar o valor relativo das mercadorias” (Marx, *Miséria da Filosofia*, 1982, p. 59-60). Ver também Castoriadis, “A hierarquia dos salários e das rendas” in: *A Experiência do Movimento Operário*, 1985, p. 247-258.

vida; por último, o objeto produzido por ele como pertencente a um homem estranho.

Agora, vejamos como ocorre a relação desse homem estranho – não-trabalhador – com o trabalhador, o trabalho e o produto do trabalho (objeto).

Primeiro, tudo o que surge no trabalhador como atividade de alienação revela-se ao homem estranho como condição da alienação; segundo, a atividade prática do trabalhador no processo de produção e em face do objeto produzido manifesta-se ao homem estranho (capitalista) como uma atividade teórica; e, por último, o homem estranho faz contra o trabalhador tudo o que este faz contra a si próprio, mas o não-trabalhador não realiza contra si mesmo aquilo que ele faz contra o trabalhador.

Em suma, Marx termina o capítulo do *Trabalho Alienado* do primeiro manuscrito, mostrando as relações contidas no processo do trabalho alienado e da propriedade privada. Apresentou ele, portanto, como acontece o emaranhado da relação do trabalhador à sua atividade prática, ao objeto dessa atividade e ao detentor do resultado dessa atividade, como também a relação do não-trabalhador em face do trabalho, do trabalhador e do produto do trabalho do trabalhador. Desta maneira, tentamos compreender o imbróglio da alienação do trabalho humano ou da sociedade do trabalho alienado.

2.3 Divisão social do trabalho

O presente tema “Divisão social do trabalho” foi desenvolvido a partir da leitura de três obras clássicas de Marx com sutis perspectivas diferenciadas: *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, *A Ideologia Alemã* e *O Capital* (Volume Primeiro).

Nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, a tematização da divisão social do trabalho é realizada por Marx com o auxílio do aparato teórico dos economistas clássicos da Economia Política, como Adam Smith, Jean Baptiste Say, F. Sharbek e James Mill. Segundo Marx, eles fazem uma confusão, ao considerar a atividade alienada do homem – o trabalho – como uma real atividade genérica do ser social, pois contradizem-se sobre a natureza da divisão social do trabalho. Essa questão da divisão do trabalho é abordada no terceiro Manuscrito do capítulo – *Necessidade, produção e divisão do trabalho*. Marx expõe, portanto, as diferentes concepções desses economistas

clássicos com suas peculiares reflexões, mas de uma forma bastante sucinta, enfatizando mais as posições de Adam Smith a respeito da temática abordada.

Na *A Ideologia Alemã* (parte I), a explicitação do tema “Divisão do trabalho” é feita a partir das separações e distinções, isto é, da distinção sexual e das forças físicas do homem e da mulher⁸⁴ na comunidade tribal, comunal e de Estado, e da separação do trabalho na cidade e no campo, nos ramos de produção e da separação entre atividade intelectual e manual. Esta última separação é que efetiva a divisão do trabalho num estágio de desenvolvimento superior avançado; mas há também a divisão do trabalho entre as classes dominantes, ou seja, entre membros ativos e intelectuais, sendo estes últimos (ideólogos ativos) dedicados a elaborar ilusões (ideologias) e a legitimar a sociedade vigente, que os favorece econômica e politicamente enquanto classe. Essas questões Marx aborda na obra *A Ideologia Alemã*.

Em *O Capital*, a explanação da “Divisão social do trabalho” delinea-se em vários pontos temáticos, embora de forma bastante fragmentada, a saber, a divisão do trabalho na sociedade (geral, particular e singular), na manufatura, na fábrica e na oficina. Apenas dois pontos, porém, são ressaltados por Marx com maior veemência, ou seja, a divisão do trabalho na manufatura e na sociedade. Ele infere, portanto, que as especializações dos trabalhos e a pluralização das necessidades é que caracterizam o núcleo temático da divisão social do trabalho. Os produtos realizados por diversos trabalhos independentes, mas também interdependentes, processam uma verdadeira metamorfose social de troca das mercadorias a partir das suas equivalências na forma dinheiro. Marx considera que a divisão do trabalho é imprescindível para o desenvolvimento econômico-social capitalista, isto é, expandindo os diversos ramos de trabalho, “ampliando” o mercado consumidor e incrementando a produção para atender às diferentes necessidades sociais. Essa divisão social do trabalho, contudo, apresenta o caráter nocivo dessa metamorfose produtiva ao trabalhador que, despojado dos meios de produção ou dos instrumentos de trabalhos, é obrigado a vender a sua força de trabalho por um salário que apenas paga os meios de subsistência necessários à reposição de sua energia física desgastada no processo de trabalho.

⁸⁴ “O trabalho dos homens é tanto mais suplantado pelo das mulheres quanto menores são a habilidade e a força exigidas pelo trabalho manual, ou, em outras palavras, quanto mais se desenvolve a indústria moderna. As diferenças de idade e de sexo não têm importância social para a classe operária. Todos são instrumentos de trabalho, cujo preço varia segundo a idade e o sexo” (Marx e Engels, “Manifesto do Partido Comunista” in: Laski, *O Manifesto Comunista de Marx e Engels*, 1982, p. 100).

2.3.1 Nos *Manuscritos Económico-Filosóficos*

Marx inicia a tematização da divisão do trabalho nos *Manuscritos*, afirmando que “a divisão do trabalho é a expressão económica do carácter social do trabalho no interior da alienação.”⁸⁵ Nessa perspectiva, o trabalho é apenas uma expressão da atividade do homem no interior da alienação, da vida manifesta como alienação da vida; portanto, a divisão do trabalho é, na verdade, o estabelecimento alienado do fazer humano enquanto ser genérico (ser social).

Segundo Marx, há uma confusão e uma contradição entre os economistas clássicos sobre a natureza da divisão social do trabalho, quer dizer, acerca da forma alienada do trabalho humano como trabalho genérico. Senão vejamos a posição teórica deles:

a) Adam Smith⁸⁶

Conforme Marx, citando A. Smith, a divisão do trabalho não é originalmente produto da sabedoria humana, mas constitui a consequência necessária para que haja a propensão para o negócio, para a troca e para a permuta de umas coisas pelas outras. Por conseguinte, grande parte dos serviços mútuos dos quais o homem necessita consegue-se pelo acordo, pela troca e pela compra, pois é na origem da divisão do trabalho que há a disposição para o negócio.

Para Smith, diz Marx, a diferenciação de talentos inatos do homem não é tanto a causa quanto o efeito da divisão do trabalho⁸⁷. Se não houvesse uma tal disposição para negociar, trocar e permutar, o homem teria buscado criar tudo o que é na vida necessário e prazeroso. Desta forma, todos teriam o mesmo trabalho para executar e, assim, não haveria uma diferença de ocupações tão grande, ou seja, maior diferenciação de talentos não poderia ter surgido. Os talentos mais distintos entre os indivíduos são mutuamente úteis, pois os diferentes produtos das distintas ocupações se

⁸⁵ MARX, *Manuscritos Económico-Filosóficos*, p. 220.

⁸⁶ Adam Smith (1723-1790), economista burguês inglês. Foi um dos últimos representantes do mercantilismo.

⁸⁷ Marx já afirmava na *Miséria da Filosofia* que “A. Smith foi mais perspicaz do que se pensa o senhor Proudhon. Viu muito bem que 'na realidade a diferença dos talentos naturais entre os indivíduos é bem menor do que se acredita. Estas disposições tão diferentes, que parecem distinguir os homens das diversas profissões quando chegam à maturidade, são menos a *causa* que o *efeito* da divisão do trabalho' ” (Marx,

concentram numa massa comum, onde cada pessoa pode comprar o produto do trabalho dos outros homens. É desse modo que se dá a disposição para a comercialização, a troca e a permuta. Portanto, é a facilidade da troca dos produtos que o indivíduo produz que origina a divisão do trabalho. Esta se delimita também pela amplitude de tais faculdades, e pela ampliação do mercado.

Adam Smith afirma, entretanto, que, se o mercado é bastante restrito, ninguém apenas se dedica inteiramente a uma ocupação porque não se pode permutar toda a parte do excedente do produto do próprio trabalho pelo igual excedente do produto do trabalho dos outros homens. Quando a sociedade se encontra num estado avançado, todo o indivíduo social vive da troca, transformando-se num comerciante, e, assim, a sociedade torna-se uma verdadeira sociedade comercial. Nesse sentido, a sociedade é estabelecida por uma variedade de permutas (recíprocas), na qual o comércio se torna sua essência total. Assim sendo, a acumulação do capital se amplia ou se expande com a divisão social do trabalho e vice-versa.

Por conseguinte, Marx sintetiza a argumentação de A. Smith, afirmando que: a divisão do trabalho atribui ao trabalho uma capacidade limitada de produção; toda argumentação de Smith se baseia na disposição do indivíduo para a permuta e para a troca, cuja disposição é determinada pelo uso da razão e da linguagem; o empenho do homem para a troca é motivado pelo egoísmo e não pela humanidade; a variedade das ocupações humanas constitui mais o efeito do que a causa da divisão do trabalho, pois a divisão do trabalho faz da diversidade de talentos algo útil; os animais da mesma espécie são inaptos para a permuta entre si, na medida em que a diversidade de suas propriedades não tem utilidade nenhuma para outro animal; o homem, com seu talento natural, é de uma utilidade recíproca para a realização das necessidades de outros homens; e que, por fim, a divisão do trabalho é resultado da disposição para a troca, cuja delimitação e crescimento são feitos pela expansão do mercado.

b) Jean Baptiste Say⁸⁸

Segundo Marx, Say considera a divisão do trabalho como uma habilidade de

Miséria da Filosofia, 1982, p. 122). Cf. também “La división del trabajo y las máquinas” in: *Miseria de la Filosofia*, 1957, p.105.

⁸⁸ Jean Baptiste Say (1767-1832), economista francês e representante da política vulgar. Ver a respeito, Marx, *Miseria de la Filosofia*, p. 199. Say foi o primeiro a reconhecer que na divisão do trabalho a mesma causa que produz o bem engendra o mal. Cf. MARX, *Miséria da Filosofia*, 1982, p. 122.

energias humanas realizadas, tornando a produção da sociedade mais intensa, tanto no seu poder como nos seus prazeres, mas diminuindo a capacidade do indivíduo particularmente considerado. Para Say, o processo de permuta é algo acidental e não fundamental. A sociedade, para ele, poderia muito bem viver sem a permuta ou a troca, pois se cada família produzisse todos os objetos do seu consumo, esta sociedade poderia se manter sem a existência de qualquer tipo de troca. Num estado de sociedade avançada, entretanto, a troca torna-se indispensável, sobretudo porque a produção não pode existir sem ela. Enfim, Say considera – diz Marx – que a permuta não é fundamental para a natureza da sociedade.

c) Fryderyk Sharbek⁸⁹

Conforme Marx, Sharbek assegura que a inteligência e a capacidade física para o trabalho são poderes imanentes ao ser humano. Há os poderes que resultam da condição social baseados na capacidade de dividir o trabalho e distribuir entre várias pessoas as tarefas necessárias para conseguir os meios de subsistência; e há os poderes que consistem na capacidade para cambiar os serviços e os produtos que constituem tais meios. Na verdade, é o interesse próprio, egoísta do homem, o motivo que instiga o homem a conceder os seus serviços a outro, buscando a recompensa por tais serviços. Para Sharbek, é fundamental haver o direito da propriedade privada exclusiva para que se possa estabelecer a permuta entre os indivíduos. Assim sendo, a permuta e a divisão do trabalho se condicionam (reciprocamente).

Destarte, Sharbek diferencia as forças de cada indivíduo – a inteligência e a capacidade física para o trabalho – das forças oriundas da sociedade como a troca e a divisão do trabalho que se determinam (mutuamente). A troca, para ele, tem como pressuposto básico a propriedade privada, mas o egoísmo e o interesse particular de cada indivíduo são os elementos da vontade que dão base à permuta e à traficância como forma essencial e justa da troca.

d) James Mill⁹⁰

Mill assevera – diz Marx – que o comércio (permuta desenvolvida) é uma

⁸⁹ Fryderyk Sharbek (1792-1866), autor de *Théorie des richesses sociales, suivie d'une bibliographie e l'économie politique* (1829).

conseqüência da divisão do trabalho. A atividade humana pode limitar-se a elementos bastante simples. O homem produz, antes de mais, nada movimento. Ele reúne as coisas ou as separa umas das outras. A matéria com suas propriedades faz o resto. No caso do trabalho e da maquinaria, é possível perceber a possibilidade da multiplicação dos efeitos a partir de três etapas: pela repartição das habilidades, pela separação das operações que se opõem entre si e pela unificação das operações que se complementam. Na verdade, não dá para o homem operar diferentes tarefas com a mesma habilidade e presteza através da prática; torna-se mais vantajoso reduzir o número de operações confiadas a um só indivíduo. O que é necessário mesmo para conseguir a máxima vantagem é a operação em grande escala e a produção em maior quantidade das mercadorias, ou seja, é algo imperativo para a divisão do trabalho e distribuição das forças humanas⁹¹ e da maquinaria⁹². É a partir dessa vantagem que se originam as grandes fábricas favoráveis que produzem uma massa de mercadorias para, não só um país, mas para várias nações.

Por fim, Mill adita que o comércio é uma conseqüência da divisão do trabalho; que o fazer humano implica um movimento; que a divisão do trabalho e o uso das máquinas estimulam a riqueza da produção; que cada indivíduo deve executar um menor número de operações; e, por último, que a divisão do trabalho e a utilização da maquinaria determinam em massa a produção de mercadorias. Daí, diz Mill, haver a manufatura em grande escala⁹³.

Em suma, feitas as considerações desses economistas por Marx, é preciso afirmar que toda a Economia Política concorda quanto ao fato de que a divisão do trabalho e o excesso de produção, a divisão do trabalho e a acumulação do capital, se

⁹⁰ James Mill (1773-1836), economista e filósofo burguês inglês, vulgarizador da teoria de Ricardo.

⁹¹ Conforme Marx, “Quando a distribuição do trabalho reaparece na fábrica automática, ela é antes de tudo, distribuição dos trabalhadores pelas diferentes máquinas especializadas, e das massas de trabalhadores, que não formam grupos específicos, pelas seções da fábrica, em cada uma das quais trabalham em máquinas da mesma espécie, juntas umas das outras, em regime portanto de cooperação simples” (Marx, *O Capital*, 1988, v. I, p. 480).

⁹² Para Engels, “... a maquinaria, recurso mais poderoso que se pôde criar para reduzir a jornada de trabalho, converte-se no mais infalível recurso para converter a vida inteira do operário e de sua família numa grande jornada disponível para a valorização do capital” (Engels, “Do Socialismo Utópico ao Socialismo Científico” in: *Obras Escolhidas*, v. 2, p. 327).

⁹³ “A maquinaria produz os mesmos efeitos a uma escala bem maior ainda, substituindo os operários experientes por operários inexperientes, os homens pelas mulheres, os adultos pelas crianças, atirando para a rua massas de operários manuais e pondo máquinas no seu lugar ou despedindo os operários em número cada vez maior, com o desenvolvimento, melhoramento ou substituição por máquinas mais rentáveis” (Marx, *Trabalho Assalariado e Capital*, 1987, p. 47). Sobre as contradições inconciliáveis no desenvolvimento do capital a partir de uma base nova criada pela indústria em grande escala, na qual ela

condicionam (reciprocamente); e de que somente a propriedade privada móvel e autônoma (a indústria) é capaz de produzir com maior eficácia e amplitude a divisão do trabalho.

Para Marx, portanto, a divisão do trabalho e da permuta constitui a manifestação sensível, alienada, da atividade e das capacidades do homem como capacidades peculiares de uma espécie. Quando se afirma que a propriedade privada é a base da divisão do trabalho e da troca, inferimos, então, que o trabalho (alienado) é a essência da propriedade privada; no entanto, esta afirmação – diz Marx – o economista não prova. Marx considera que a divisão do trabalho e a troca (como evidências da propriedade privada) são a prova de que a vida humana precisou da propriedade privada para se realizar e que agora é necessária a sua abolição para que se inicie o processo de emancipação humana.⁹⁴

2.3.2 Na *A Ideologia Alemã*

É sob a influência da leitura dos economistas clássicos que Marx e Engels dão ênfase à incidência da divisão do trabalho no desenvolvimento histórico. A divisão do trabalho se funda, primeiramente, na distinção sexual dos indivíduos, isto é, na comunidade tribal. Só posteriormente o que vai basear essa divisão do trabalho são as diferenças de forças físicas entre o homem e a mulher. É com o aparecimento, entretanto, da divisão entre cidade e campo⁹⁵ que tais imposições naturais se tornam secundárias e intensificam as condições sociais. O surgimento da classe dos comerciantes⁹⁶ amplia o processo da divisão social do trabalho; e é a partir desse processo que emergem diversas formas de propriedade, desde a propriedade comunal até a propriedade privada burguesa. Inferimos, pois, que a divisão do trabalho e a propriedade são temas idênticos.

exclui o trabalho excedente como forma de produzir riqueza e o tempo de trabalho como sua medida, ver Mézaros, *Para Além do Capital*, 2002, p. 1057, nota. 57.

⁹⁴ Ver também Mézaros, *Para Além do Capital*, 2002, p. 1035.

⁹⁵ Para Marx, a separação entre a cidade e o campo é o fundamento de toda a divisão do trabalho desenvolvida, ou seja, pelo processo da troca de mercadorias; sendo assim, a história econômica da sociedade resume-se na dinâmica dessa antítese entre a cidade e o campo. Ver o § 1º da página 404 do Livro Primeiro de *O Capital*, v. I.

⁹⁶ “A extensão da divisão do trabalho que se seguiu foi a separação entre produção e o comércio, a formação de uma classe particular de comerciantes, separação essa que já era um fato nas cidades antigas (com os Judeus, entre outros) e que logo surgiu nas cidades de formação recente” (Marx e Engels, *A Ideologia Alemã*, 2001, p. 59-60).

A divisão do trabalho atinge um patamar superior com a separação do trabalho manual do intelectual⁹⁷. A atividade do intelecto é especificamente uma função privilegiada de um segmento da classe dominante que se dedica ao culto do pensamento; desse modo, há, por um lado, o enobrecimento da tarefa “luxuosa” do pensar e há, por outro lado, o aviltamento das tarefas que suscitam esforços físicos no processo de trabalho.

A tarefa de exercer a atividade intelectual (para o exercício de direção de uma sociedade) torna-se, então, uma prerrogativa de um restrito círculo de pessoas liberadas do trabalho físico, do trabalho manual. Ocorre, assim, o fenômeno da “consciência entificada”⁹⁸ dos indivíduos pensantes (dos dominantes), isto é, estes liberados do trabalho produtivo; a consciência deles se entifica na idéia de Consciência substantivada e confinada no reino das abstrações imateriais; por outras palavras, a consciência entificada liberta-se (de forma fictícia) do mundo para se entregar à criação da pura teoria, da pura Teologia, da pura Moral ou da pura Filosofia. Há, nesse sentido, a perda do substrato material dessas criações que parecem ser impulsionadoras do desenvolvimento social.

Na própria classe dominante, há uma divisão entre seus membros ativos (praticantes do exercício da dominação) e os seus membros intelectuais (legitimadores ideológicos da sociedade vigente). Sua tarefa básica é fabricar ilusões que mascaram as contradições gritantes da sociedade da minoria privilegiada. Pode haver até dissidências entre os dois membros, mas logo são superadas tais divergências em nome da manutenção de sua hegemonia de classe como um todo. Conforme Marx,

Reencontramos aqui a divisão do trabalho mencionada antes [...] como uma das forças capitais da história. Ela se manifesta também na classe dominante sob a forma de divisão entre o trabalho intelectual e o trabalho material, de tal modo que teremos duas categorias de indivíduos dentro dessa mesma classe. Uns serão os pensadores dessa classe (os ideólogos ativos que teorizam e fazem da elaboração da ilusão que essa classe tem de si mesma sua substância principal), ao passo que os outros terão uma atitude mais passiva e mais receptiva em face desses pensamentos e dessas ilusões...⁹⁹

⁹⁷ “A separação entre as forças intelectuais do processo de produção e o trabalho manual e a transformação delas em poderes de domínio do capital sobre o trabalho se tornam uma realidade consumada, conforme já vimos, na grande indústria fundamentada na maquinária” (Marx, *O Capital*, v. I. p.484).

⁹⁸ Ver Jacob Goroender, “Introdução” in: *A Ideologia Alemã*, 2001. p. XXIX.

⁹⁹ MARX E ENGELS, *A Ideologia Alemã*, 2001, p. 49. Cf. também CASTORIADIS, *As Encruzilhadas do Labirinto I*, 1987, p. 263.

Outro aspecto também ressaltado na discussão da divisão social do trabalho são as relações entre as diferentes nações. Cada uma delas depende do estágio de desenvolvimento das outras, sobretudo no que diz respeito às forças produtivas, à divisão do trabalho e às relações internas. Há o reconhecimento universal desse princípio. Não obstante, a estrutura interna de uma nação depende do nível de desenvolvimento de sua produção e de seus intercâmbios internos e externos. “Reconhece-se de maneira mais patente o grau de desenvolvimento alcançado pelas forças produtivas de uma nação pelo grau de desenvolvimento alcançado pela divisão do trabalho.”¹⁰⁰ Sabemos, no entanto, que tal divisão do trabalho não é apenas uma extensão qualitativa das forças produtivas (o aproveitamento de terras etc.), pois a consequência de um novo aprimoramento da divisão do trabalho é trazida por qualquer força produtiva nova.

A divisão do trabalho dentro de uma nação qualquer é, antes de mais nada, por um lado, a separação entre trabalho industrial e comercial, e por outro, o trabalho agrícola¹⁰¹. Há, dessa maneira, a separação entre a cidade e o campo com seus interesses opostos. O desenvolvimento posterior da divisão do trabalho faz surgir a separação do trabalho comercial e do trabalho industrial. Para Marx,

A maior divisão do trabalho material e intelectual é a separação entre a cidade e o campo. A oposição entre a cidade e o campo surge com a passagem da barbárie para a civilização, da organização tribal para o estado, do provincialismo para a nação, e persiste através de toda a história da civilização até nossos dias.¹⁰²

No que diz respeito à divisão do trabalho dentro dos diversos ramos, é possível constatar o desenvolvimento de subdivisões diferentes entre as pessoas que se auxiliam (uma às outras) em um trabalho determinado¹⁰³. O que determina a posição de cada uma dessas subdivisões particulares em face das outras é a forma como é condicionado o modo de exploração do trabalho agrícola, industrial e comercial. É importante ressaltar que tais relações surgem quando as permutas são mais desenvolvidas nas relações entre as várias nações. Marx acentua que

¹⁰⁰ Cf. MARX E ENGELS, *A Ideologia Alemã*, 2001, p. 11-12.

¹⁰¹ Para Marx, “cria-se nova divisão internacional do trabalho, adequada aos principais centros da indústria moderna, transformando uma parte do planeta em áreas de produção predominantemente agrícola, destinada à outra parte primordialmente industrial” (Marx, *O Capital*, v. I. 1988, p. 517).

¹⁰² MARX E ENGELS, op. cit. p. 55.

¹⁰³ Cf. MARX, *O Capital*, 1988. v. I, p. 435.

Os diversos estágios de desenvolvimento da divisão do trabalho representam outras tantas formas diferentes da propriedade; em outras palavras, cada novo estágio da divisão do trabalho determina, igualmente as relações do indivíduos entre si no tocante à matéria, aos instrumentos e aos produtos do trabalho.¹⁰⁴

A divisão do trabalho já aparecia na propriedade tribal, comunal e de Estado: a) na propriedade tribal (primeira forma de propriedade onde o povo vivia da caça, da pesca, do pastoreio e da agricultura), a divisão do trabalho era muito pouco desenvolvida, ou seja, era apenas uma extensão maior da divisão natural da família; b) na propriedade comunal e de Estado (segunda forma de propriedade própria da Antigüidade, onde há agrupamento de várias tribos em uma única cidade), a divisão do trabalho já emergiu de forma mais evoluída, pois há “a oposição entre a cidade e o campo”¹⁰⁵ e, em seguida, a oposição entre os estados representantes dos interesses das cidades e aqueles representantes dos interesses dos campos. Encontra-se também a oposição entre o comércio marítimo e a indústria; e as relações de classes entre cidadãos e escravos alcançam pleno desenvolvimento.

O desenvolvimento da consciência tribal e seu aperfeiçoamento acontecem posteriormente em virtude do crescimento da produtividade, do aumento das necessidades e do incremento populacional. Desse modo, desenvolve-se então a divisão do trabalho, como divisão do trabalho no ato sexual; só depois se transformou a divisão do trabalho, que se faz por si só ou pela natureza, em razão das disposições naturais, das necessidades e do acaso. “A divisão do trabalho só se torna efetivamente divisão do trabalho a partir do momento em que se opera uma divisão entre trabalho material e o trabalho intelectual.”¹⁰⁶ É nesse momento que a consciência (entificada) se imagina mais do que uma consciência prática existente, ou seja, ela representa algo, sem representar algo real, pois ela se confina na pura abstração.

Portanto, pela divisão do trabalho, é possível ocorrer efetivamente que a atividade intelectual e a atividade material (o gozo e o trabalho; a produção e o consumo) terminem sendo reservados a indivíduos diferentes. A única maneira de tais indivíduos não entrarem em conflito seria a abolição da divisão do trabalho¹⁰⁷. Para Marx,

¹⁰⁴ MARX E ENGELS, *A Ideologia Alemã*, p. 12.

¹⁰⁵ Cf. MARX E ENGELS, op. cit., p. 55-56.

¹⁰⁶ *Ibidem*. p. 26.

¹⁰⁷ Cf. MÉSZÁROS, *Para Além do Capital*, 2002, p. 1048.

A transformação das forças pessoais (relações) em forças materiais causada pela divisão do trabalho não pode ser abolida pelo fator de se extirpar do cérebro essa representação geral, mas sim unicamente se os indivíduos subjugarem de novo essas forças materiais e abolirem a divisão do trabalho. Isso não é possível sem a comunidade.¹⁰⁸

Tal divisão do trabalho – caracterizada por contradições e baseada na divisão natural do trabalho na família e na superação da sociedade em famílias isoladas e oponentes uma às outras – encerra simultaneamente a distribuição desigual do trabalho e de seus produtos, seja qualitativa ou quantitativamente. Assim sendo, a divisão do trabalho e a propriedade privada são manifestações semelhantes, só que a primeira se exprime em face da atividade e a segunda em relação ao produto da atividade. Segundo Marx,

...a divisão do trabalho implica também a contradição entre o interesse do indivíduo isolado ou o da família isolada e o interesse do indivíduo coletivo de todos os indivíduos que mantêm relações entre si; e, ainda mais, esse interesse comunitário não existe somente, digamos, na representação como ‘universal’, mas primeiramente na realidade concreta, como dependência recíproca dos indivíduos entre os quais o trabalho é dividido.¹⁰⁹

Um exemplo fatural é dado pela divisão do trabalho, ou seja: na medida em que o homem permanece na sociedade natural, por conseguinte, ao passo que há a separação entre o interesse privado e o interesse coletivo, e enquanto a atividade é dividida naturalmente (não voluntariamente), sua ação torna-se para si próprio uma força estranha que se contrapõe a ele mesmo, subordinando-o, quando deveria ser dominada por ele, a saber, não há controle do indivíduo sobre sua ação. No momento, portanto, em que o trabalho começa a ser repartido entre os indivíduos, cada um deles possui um campo de atividade peculiar e determinado, de cuja imposição criada ele não consegue escapar. O homem é pastor, caçador, pescador ou crítico, afirma Marx; e será obrigado a viver essa condição existencial para obter seus meios de subsistência.

No caso das cidades¹¹⁰, por exemplo, a divisão do trabalho se realizava de modo mais espontâneo entre as diversas corporações; porém, no caso dos trabalhadores isolados nas suas próprias corporações, a divisão do trabalho não se estabelecia, pois cada trabalhador tinha que ser capaz de efetivar todo um ciclo de trabalhos, isto é, tinha

¹⁰⁸ MARX E ENGELS, *A Ideologia Alemã*, 2001, p. 92.

¹⁰⁹ *Ibidem*. p. 28.

¹¹⁰ O surgimento das manufaturas e ramos de produção foram consequência da divisão do trabalho em várias cidades. Cf. MARX E ENGELS, *A Ideologia Alemã*, 2001 p. 62-63.

que saber exercer diferentes trabalhos com as ferramentas que possuía. Segundo Marx, o que dificultava uma divisão de trabalho mais avançada eram as limitações das trocas de mercadorias, o difícil intercâmbio das cidades, uma população rarefeita e as necessidades exíguas; e, portanto, o trabalhador que desejasse tornar-se mestre deveria conhecer todas as características de sua profissão.

2.3.3 No *O Capital*

Marx inicia essa discussão da divisão do trabalho no Livro Primeiro de *O Capital*, fragmentada em várias páginas. O capítulo XII de *O Capital* (com o título “Divisão do trabalho e manufatura”) foi constituído para abordar essa temática; porém, a seção quatro desse capítulo (“Divisão do trabalho na manufatura e divisão do trabalho na sociedade”) é o mais específico para a problematização.

A primeira abordagem em *O Capital* sobre a divisão do trabalho começa quando Marx afirma que “os trabalhos particulares realizados independentemente uns dos outros, mas interdependentes, em todos os sentidos, como parcelas naturalmente integrantes da divisão social do trabalho, são, de modo contínuo, ajustados às proporções requeridas pela sociedade.”¹¹¹ Eis o conhecimento científico – diz Marx – que pressupõe o pleno desenvolvimento da produção de mercadorias, pois em virtude das eventuais e flutuantes proporções de troca das mercadorias, impõe-se um tempo de trabalho socialmente necessário à sua produção que se torna lei reguladora.

Para Marx, o dinheiro – forma acabada do mundo misterioso das mercadorias¹¹² – dissimula o caráter social dos trabalhos particulares e as relações sociais entre os produtores privados, pois ele não torna evidente e clara a natureza social dos trabalhos privados¹¹³. O caráter misterioso da mercadoria provém da própria forma mercadoria, assumindo, assim, três formas diferentes: a) a igualdade dos trabalhos humanos fica ocultada sob a forma da igualdade dos produtos do trabalho; b) a medida

¹¹¹ MARX, *O Capital*, v. I, p. 83-84.

¹¹² “A mercadoria é misteriosa simplesmente por encobrir as características sociais do próprio trabalho dos homens, apresentando-as como características materiais e propriedades sociais inerentes aos produtos do trabalho; por ocultar, portanto, a relação social entre os trabalhos individuais dos produtores e o trabalho total, ao refleti-la como relação social existente, à margem dêles, entre os produtos do seu próprio trabalho” (Marx, *O Capital*, v. I. p. 81).

¹¹³ “Em outras palavras, os trabalhos privados atuam como partes componentes do conjunto do trabalho social apenas através das relações que a troca estabelece entre os produtos do trabalho e, por meio dêstes, entre os produtores. Por isso, para os últimos, as relações sociais entre seus trabalhos privados aparecem

toma a forma de quantidade de valor dos produtos do trabalho por meio da duração e do dispêndio da força humana de trabalho; c) e, por fim, as relações entre os produtores¹¹⁴ adquirem a forma de relação social entre os produtos do trabalho. Deste modo, os diversos tipos de trabalho que dão origem a vários produtos (seja produtos da lavoura, pecuária, fiação, tecelagem etc.) são funções sociais concretas, sendo, portanto, funções da família que tem sua espontânea divisão do trabalho.

Na divisão social do trabalho, há tanto a especialização do trabalho quanto a pluralização das necessidades. Nesse sentido, o produto extraído dessa divisão serve-lhe como mero valor de troca; porém, tal produto só possui o valor de equivalente geral quando se transforma em dinheiro para ter validade social; e o trabalho no produto despendido precisa possuir utilidade social e ser reconhecido como elemento da divisão social do trabalho.

Segundo Marx, os trabalhos úteis¹¹⁵ diversos – sejam por ordem, gênero, espécie, subespécie e variedade – são, portanto, manifestados nos valores de uso diferentes. A divisão social do trabalho é *conditio sine qua non* para que exista a produção de mercadorias ou vice-versa; entretanto, na comunidade indiana antiga – diz Marx – existe a divisão social do trabalho, só que os produtos não se convertem em mercadorias. No caso específico da fábrica¹¹⁶, há a divisão sistemática do trabalho, mas tal divisão não permite que os trabalhadores permutem seus produtos particulares. Somente os trabalhos particulares autônomos, independentes entre si, podem se contrapor como mercadorias. Conforme Marx,

Numa sociedade, cujos produtos assumem, geralmente, a forma de mercadoria, isto é, numa sociedade de produtores de mercadorias, - essa diferença qualitativa de trabalhos úteis, executados, independentes uns dos outros, como negócio particular de produtores

de acôrdo com o que realmente são, como relações entre pessoas e relações sociais entre coisas e não como relações sociais diretas entre indivíduos em seus trabalhos” (Marx, *O Capital*, v. I. 1988, p. 81-82).

¹¹⁴ Conforme Marx, as relações sociais entre os produtores afirmam o caráter social dos seus trabalhos. Cf. MARX, *O Capital*, v. I., p.80.

¹¹⁵ Marx aborda a dupla natureza dos trabalhos privados, ou seja, os trabalhos definidos de acordo com a sua utilidade para a satisfação de específicas necessidades sociais, firmando-se como componente do trabalho total, e para a satisfação das múltiplas necessidades de seus produtores. Cf. MARX, *O Capital*, v. I, p. 82.

¹¹⁶ Marx afirma que “a indústria moderna elimina tènicamente a divisão manufatureira do trabalho, na qual um ser humano com tôdas as suas faculdades e por tôda a vida fica prisioneiro de uma tarefa parcial. Mas, ao mesmo tempo, a forma capitalista da indústria moderna reproduz aquela divisão de trabalho de uma maneira ainda mais monstruosa, na fábrica prôpriamente dita, transformando o trabalhador no acessório consciente de uma máquina parcial; e, fora da fábrica, por tôda parte, com o emprêgo esporádico das máquinas e dos trabalhadores de máquinas [...]” (Marx, *O Capital*, v. I., 1988, p. 555).

autônomos, leva a que se desenvolva um sistema complexo, uma divisão social do trabalho.¹¹⁷

Sabemos, porém, que a cooperação baseada na divisão do trabalho alcança a sua forma clássica na manufatura; esta é a maneira característica do processo de produção capitalista que vai do século XVI ao último terço do século XVIII¹¹⁸. Portanto, “a divisão manufatureira do trabalho é uma espécie particular de cooperação, e muitas de suas vantagens decorrem não dessa forma particular, mas da natureza geral da cooperação.”¹¹⁹

A manufatura¹²⁰ origina-se de dois modos: pelo agrupamento de trabalhadores com diferentes ofícios em um local de trabalho, executando suas tarefas para obter o produto, mas sob o controle do capitalista; e pela aglomeração de trabalhadores com um mesmo ofício, cujo trabalho se decompõe em várias operações parciais de executantes diferentes, baseando-se tal desmembramento nas operações manuais sucessivas de que se constituía o trabalho em foco na produção artesanal.¹²¹

Em seguida, examinaremos a relação entre as divisões manufatureira e social do trabalho como uma relação que constitui o fundamento geral da produção de mercadoria.

2.3.3.1 Divisão do trabalho na manufatura e na sociedade

Marx começa a discussão dessa temática, objetivando fazer sucintamente a *relação* entre a divisão manufatureira e a divisão social do trabalho. Tal relação é – para ele – o fundamento geral de toda produção da mercadoria.

Marx afirma que, ao considerar apenas o trabalho, a divisão do trabalho se desdobra em três aspectos divisórios diferentes: divisão do trabalho em geral, em particular e singularizada.

A divisão do trabalho em geral, para Marx, é a separação da produção social em seus grandes ramos, como a agricultura, a indústria etc.; a divisão do trabalho em particular é a diferenciação desses grandes ramos em espécies e variedades; e, por fim, a

¹¹⁷ MARX, *O Capital*, 1988, v. I., p. 49.

¹¹⁸ Cf. MARX, *Miseria de la Filosofía*, 1957, p. 112.

¹¹⁹ MARX, *O Capital*, 1988, v. I., p. 389.

¹²⁰ “Na manufatura, realizando sempre a mesma operação, o trabalhador se torna instrumento especializado para a mesma, ganhando em perfeição e eficiência pelo acúmulo de experiência. Ademais, convivendo e atuando juntos trabalhadores de várias gerações, transmitem a técnica e os segredos dos ofícios” (Browne, *Leitura Básica de O Capital*, 1968, p. 55).

¹²¹ Cf. MARX, *Miseria da filosofia*, p. 129.

divisão do trabalho singularizada ou individualizada é a divisão do trabalho numa oficina¹²². Por outras palavras, Marx considera a divisão do trabalho como resultado da separação das diferentes profissões até aquela divisão em que se elabora apenas um produto por diversos trabalhadores, como acontece na manufatura. Para ele, a divisão do trabalho em geral se caracteriza, sobretudo, pela distinção dos produtores em agricultores, manufatores e comerciantes; em seguida, a divisão do trabalho especial em que cada ramo do trabalho é dividida em espécies; e a última, que é a divisão do trabalho por tarefas, isto é, estabelecida em cada ofício ou profissão, como nas manufaturas e nas oficinas.

É a partir dos pontos opostos (família, tribo e comunidade), contudo, que a divisão do social trabalho e a correspondente limitação dos indivíduos a campos profissionais específicos se desenvolvem tal como ocorre a divisão do trabalho manufatureiro¹²³.

A divisão do trabalho na tribo e na família¹²⁴ é baseada, a princípio, na divisão das diferenças de sexo e de idade, quer dizer, numa divisão meramente fisiológica. Ao expandir-se a comunidade, ao crescer a população e ao aparecer o conflito entre diferentes tribos e a subjugação de uma tribo a outra, no entanto, essa divisão amplia seus elementos. Marx infere que o câmbio de produtos se origina nos pontos em que há um contato entre diferentes tribos, famílias, comunidades etc., pois nos primórdios da civilização as tribos, as famílias etc. é que se relacionam como entidades independentes, e não os indivíduos parcializados. A troca – diz Marx – não opera a diferenciação entre os ramos de produção, mas cria relações entre diversos ramos, transformando-os em atividades mais ou menos interdependentes no conjunto da produção social. Desse modo, a divisão social do trabalho aparece pela troca entre os ramos de produção que são vários e independentes entre si. Marx diz, todavia, que

...quando a divisão fisiológica do trabalho constitui o ponto de partida, os órgãos particulares de um todo verificado e compacto se desprendem uns dos outros, dissociam-se, sob a influência da troca de mercadorias com outras comunidades e tornam-se independentes até o ponto em que a conexão entre os diversos trabalhos se processa por intermédio dos produtos como mercadorias¹²⁵

¹²² Cf. MARX, *O Capital*, v. I. 1988, p. 556.

¹²³ Cf. BROWNE, *Leitura Básica de O Capital*, 1968, p. 56.

¹²⁴ Cf. BROWNE, Op. cit. p. 56.

¹²⁵ MARX, *O Capital*, 1988, v. I, p. 403-404.

No caso específico da manufatura¹²⁶, Marx declara que o emprego de certos indivíduos é que constitui condição material para a divisão do trabalho nela; enquanto isso, a divisão do trabalho na sociedade depende do crescimento populacional cuja consequência é a aglomeração de operários numa oficina¹²⁷.

Sabemos que o modo de produção capitalista se baseia na produção e na circulação de mercadorias; e que a divisão manufatureira do trabalho pressupõe um certo grau de desenvolvimento da divisão do trabalho na sociedade¹²⁸. A divisão manufatureira do trabalho desenvolve-se e multiplica a divisão social do trabalho. Segundo Marx, a diferenciação das ferramentas faz com que se distingam cada vez mais os ofícios que produzem tais ferramentas. Diz Marx que,

Se a manufatura se apossa de um ofício que até então era exercido por uma espécie de artesão em conjunto com os outros ofícios, como atividade principal ou acessória, sobrevirão imediatamente a separação e a independência entre êsses ofícios. Se a manufatura se apodera de um estágio particular de produção de uma mercadoria, os demais estágios de produção se transformam em diversas indústrias independentes.¹²⁹

Observamos, portanto, que os trabalhos parcelizados podem se desagregar e se transformar de novo em ofícios independentes, na medida em que o artigo corresponda a um ajustamento mecânico dos produtos parciais¹³⁰.

O aperfeiçoamento da divisão do trabalho na manufatura ocorre quando o mesmo ramo de produção é subdividido em diversas manufaturas de acordo com as diferentes matérias-primas. Foi com a expansão do mercado mundial e com o sistema colonial no período da manufatura que a divisão do trabalho na sociedade se desenvolveu.

A diferença entre a divisão do trabalho na manufatura e na sociedade é, segundo Marx, de substância e não somente de grau. Por exemplo, o criador de gado produz peles, o curtidor transforma as peles em couro e o sapateiro faz do couro, sapatos. Em outras palavras, cada produto é um estágio para o artigo final, resultado de trabalhos anteriores e de todos os trabalhos. Podemos acrescentar a isso os diversos ramos de trabalho que proporcionam ao criador, ao sapateiro e ao curtidor os meios de

¹²⁶ Cf. MARX, *O Capital*, 1988, v. I, p. 421.

¹²⁷ Cf. MARX, op. cit., p. 422.

¹²⁸ Cf. BROWNE, *Leitura Básica de O Capital*, 1968, p. 57.

¹²⁹ MARX, op. cit. p. 405.

¹³⁰ Cf. MARX, op. cit. p. 434.

produção.

Para Marx, a divisão social do trabalho se diferencia da divisão do trabalho na manufatura apenas de forma subjetiva, ou seja, para quem observa na manufatura apenas os diferentes trabalhos parciais que se realizam no mesmo local, já que a divisão do trabalho na sociedade tem um conexão obscurecida em razão do dispersamento em grandes áreas e do grande número de pessoas ocupadas em cada ramo específico. Desta feita, o que estabelece a conexão entre os trabalhos independentes do criador, do curtidor e do sapateiro é o fato de seus produtos serem mercadorias. A caracterização da divisão manufatureira do trabalho é o trabalho não produzir nenhuma mercadoria de forma parcial, pois só o produto coletivo dos trabalhadores parcelizados se transforma em mercadoria.

O processo da divisão do trabalho na sociedade se realiza, então, para compra e venda dos artigos diferentes produzidos nos diversos ramos de trabalho. A conexão dos trabalhos parciais na manufatura se estabelece pela venda de variadas forças de trabalho ao mesmo capitalista que as emprega como força de trabalho coletiva. Enquanto na divisão manufatureira do trabalho a concentração dos meios de produção está nas mãos de um capitalista, na divisão social do trabalho, a dispersão dos meios de produção se dá entre os produtores de mercadorias independentes entre si.

Destarte, a divisão manufatureira do trabalho pressupõe a autoridade incondicional dos capitalistas sobre os produtores que são meros membros de um mecanismo a ele pertinente. Já a divisão social do trabalho confronta produtores independentes de mercadorias cuja autoridade reconhecida é apenas a concorrência e a coação exercida pelos diferentes interesses.

Para Marx, a anarquia da divisão social do trabalho e o despotismo da divisão manufatureira do trabalho se condicionam (mutuamente) na sociedade capitalista da produção. Em contrapartida, nas antigas sociedades cujos ofícios se desenvolvem naturalmente, de um lado, encontra-se a organização do trabalho subordinada a um plano e a uma autoridade e, de outro, está a ausência total da divisão do trabalho na oficina com um desenvolvimento esporádico e acidental.

Na sociedade indiana¹³¹, por exemplo, a produção é independente da divisão do trabalho processada pela troca de mercadorias. Os organismos de produção bastam a

¹³¹ “Em formas sociais anteriores, como as comunidades indus ou o sistema gremial, o trabalho da sociedade era organizado de acordo com um plano, inexistindo porém a divisão de trabalho nos estabelecimentos produtores. Esta última é fruto do sistema capitalista, sendo impedida pelas restrições

si mesmo. Os produtos indianos são destinados em grande parte ao consumo da comunidade. Somente os produtos excedentes se transformam em mercadorias. Há, assim, na comunidade indiana em seu conjunto, uma divisão planejada do trabalho e, por isso, é impossível aparecer aí a divisão manufatureira do trabalho. Não existe a presença de uma autoridade sobre o ofício dos trabalhos parciais. A lei que normatiza a divisão do trabalho na comunidade se realiza como uma força natural, isto é, uma lei natural. É isso que faz das comunidades asiáticas – diz Marx – economias imutáveis, pois a estrutura dos elementos econômicos fundamentais da sociedade não é atingida pelas tormentas do mundo político.

Na Idade Média¹³², as leis das corporações é que criaram obstáculos à transformação de um mestre-artesão¹³³ em capitalista. O artesão se limitava a empregar um determinado número de companheiros, porém apenas companheiros no ofício em que era mestre. Havia uma defesa da corporação de forma bastante zelosa contra qualquer intrusão no capital mercantil. Todas as mercadorias podiam ser compradas pelo comerciante, menos a mercadoria força de trabalho. Somente os artesãos eram distribuidores de produtos. Assim sendo, a corporação excluía a divisão da manufatura do trabalho, mesmo tacitamente, contribuindo para a existência dela a partir da especialização, separação e aperfeiçoamento dos ofícios. Os meios de produção e o trabalho permaneciam unidos; e, para que houvesse manufatura, era necessária essa separação entre o trabalhador e os meios de produção, transformando os últimos em capital.

Portanto, a divisão social do trabalho é algo inerente às diversas formações econômicas da sociedade, seja pela troca de mercadorias ou não. Na manufatura¹³⁴, a divisão do trabalho é produto próprio do modo de produção capitalista. Conforme Marx,

gremiais quanto a número de aprendizes e auxiliares diaristas” (Browne, *Leitura Básica de O Capital*, 1968, p. 57).

¹³² Marx afirma que, no período manufatureiro, os trabalhos manuais continuavam sendo a base da produção, mesmo que decompostos pela divisão do trabalho. Era pequeno o número de trabalhadores nas cidades, reminiscentes da herança da Idade Média e por isso, não conseguiram satisfazer as exigências dos novos mercados coloniais. Assim sendo, as manufaturas criavam outros campos de produção para a população rural que era expulsa das terras com o fim do feudalismo. Ver Marx, *O Capital*, 1988, v. I, p. 491.

¹³³ “Os que combatem a criação de manufaturas não são os assalariados, mas os mestres das corporações e as cidades privilegiadas. Por isso, os escritores do período manufatureiro consideram a divisão do trabalho sobretudo o meio de suprir virtualmente a carência de trabalhadores, mas não de dispensar realmente trabalhadores” (Marx, *O Capital*, 1988, v. I, p. 491).

¹³⁴ Marx apresenta duas formas básicas de manufatura, isto é, manufatura heterogênea e manufatura orgânica. Ver a seção 3 do capítulo XII de *O Capital*, v. I, p. 392.

A cooperação baseada na divisão do trabalho, ou seja a manufatura, é nos seus começos uma criação natural, espontânea. Ao adquirir certa consistência e base suficientemente ampla, torna-se a forma consciente, metódica e sistemática do modo de produção capitalista.¹³⁵

Há a subdivisão qualitativa e a proporcionalidade quantitativa dos processos sociais pela divisão manufatureira do trabalho, criando, assim, determinada forma de organização do trabalho social e desenvolvendo simultaneamente nova força produtiva social do trabalho¹³⁶. O aparecimento da divisão manufatureira do trabalho só poderia dar-se na forma exclusivamente capitalista a partir de sua base histórica específica. A força produtiva é desenvolvida pela divisão manufatureira do trabalho para o capitalista expandir seu capital e não para o trabalhador que sofre a deformação individual, subtraindo suas energias para realizar produto, condenado assim a uma mera existência laboral no sentido de apenas repor energia física perdida no desgaste do trabalho alienado. Marx define essa situação trágica do trabalhador na fábrica da seguinte maneira:

O trabalho na fábrica exaure os nervos ao extremo, suprime o jôgo variado dos músculos e confisca tôda a atividade livre do trabalhador, física e espiritual.¹³⁷ Até as medidas destinadas a facilitar o trabalho se tornam meio de tortura, pois a máquina em vez de libertar o trabalhador do trabalho, despoja o trabalho de todo o interêsse. Sendo, ao mesmo tempo, processo de trabalho e processo de criar mais valia, tôda produção capitalista se caracteriza por o instrumental de trabalho empregar o trabalhador e não o trabalhador empregar o instrumental de trabalho.¹³⁷

Enfim, para Marx a divisão do trabalho melhora tanto o produto quanto o produtor referindo-se aos escritores da Antigüidade, como Beccaria e Platão¹³⁸. O primeiro acredita que uma pessoa, que utiliza sua inteligência e suas mãos no mesmo tipo de trabalho e de produto, obtém resultados melhores e abundantes do que produzir sozinho todas as coisas de que precisa; já Platão diz que se faz tudo belo ou melhor e com maior facilidade, se cada um fizer apenas uma coisa a partir de seu talento natural num determinado período, mas livre de outras atividades. “Para eles, – diz Marx – da separação dos ramos sociais da produção resulta que as mercadorias são melhor feitas, que as diferentes tendências e talentos dos seres humanos procuram esferas de ação⁷⁸ a que melhor se ajustam; além disso, sem limitação nada se pode realizar de importante⁷⁹.”¹³⁹

¹³⁵ MARX, *O Capital*, 1988, v. I, p. 416-417.

¹³⁶ Cf. MARX, *O Capital*, 1988, v. I, p. 510.

¹³⁷ Cf. MARX, op. cit. p.483-484. Cf. Também J. Y. CALVEZ, “Alienação econômica” in: *O Pensamento de Karl Marx*, 1962, p. 434.

¹³⁸ Cf. MARX, op. cit. p. 418-419, notas 77-80.

Em suma, a fragmentação e a divisão hierárquica do trabalho manifestam-se atualmente sob os seguintes aspectos principais vinculados a divisões objetivas de interesses diferentes: 1) dentro de um grupo particular ou de um setor do trabalho; 2) entre os diferentes grupos de trabalhadores numa mesma comunidade nacional; 3) entre corpos de trabalho de nações diferentes opostos um ao outro no âmbito da competição internacional em que o conflito de interesses pode gerar guerras; 4) na oposição entre a força de trabalho dos países capitalistas desenvolvidos e a força de trabalho mais explorada do “Terceiro Mundo” e, por fim, 5) o trabalho no emprego separado e oposto aos interesses divergentes dos “não-assalariados” e dos desempregados.

¹³⁹ MARX, *O Capital*, v., I, p. 418.

3 SUPERAÇÃO DO TRABALHO ALIENADO

3.1 Socialismo (satisfação das reais necessidades humanas)

A categoria “Socialismo” no pensamento marxiano caracteriza-se, sobretudo, pela implementação revolucionária de uma nova ordem socioeconômica baseada na associação de produtores livres, isto é, libertados do modo de controle sociometabólico¹ do capital como imperativo determinante da alienação humana, fundamentada na propriedade privada burguesa. “Socialismo” é, portanto, a sociedade de produtores associados², livres, criativos e ativos, na qual a produção material de bens está submetida ao controle racional e planejado desses bens e não o contrário, ou seja, em que os produtores ficam subordinados aos imperativos do modo de produção iníquo do capital. Por outras palavras, o “Socialismo” em efetivação tem a finalidade de buscar saciar as carências humanas dos indivíduos reminiscentes da velha ordem social capitalista perversa, calcada na alienação do trabalho humano como condição de reprodução do capital além dos seus limites ou das barreiras contraditórias de seu movimento.

No entanto, para entender melhor a categoria “Socialismo” como *conditio sine qua non* para superar a sociedade do trabalho alienado ou o reino da alienação humana sob o imperativo inexorável do capital, este subcapítulo desdobrou-se em quatro itens temáticos que configurarão a questão apresentada:

- primeiramente, tematiza-se “a concepção marxiana de necessidade”³ à luz dos *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, onde abordamos a questão sob o prisma da reprodução da existência humana, quer dizer, a necessidade como condição de supressão das carências corporais humanas (dos trabalhadores) desencadeadas no processo do trabalho alienado; assim como a necessidade enquanto carências artificiais ou

¹ Mészáros define o “sistema de sociometabolismo do capital” como o complexo caracterizado pela divisão hierárquica do trabalho, que subordina suas funções vitais ao capital. Ver Mészáros, *Para Além do Capital*, p. 15-16.

² Marx entende por sociedade dos produtores associados uma estrutura de necessidades radicalmente novas. Cf. ÁGNES HELLER, *Teoría de las Necesidades en Marx*, 1986, p. 142.

³ As categorias marxianas de necessidade oferecem diversas interpretações e não são em geral categorias econômicas. A tendência principal nas obras de Marx é considerar os conceitos de necessidade como

supérfluas produzidas pelo sistema produtor de mercadorias para dinamizar o processo de expansão e acumulação do capital. Em seguida, o dinheiro⁴ é apresentado, a princípio, como meio de troca e posse de mercadorias que redefinem *a posteriori* as necessidades humanas; mas o próprio dinheiro se converte em um fim em si mesmo. Ele passa a ser uma necessidade vital para o homem sobreviver no reino dos objetos estranhos. Há, assim, a efetivação do sistema perdulário de produção e reprodução da existência social, no qual os recursos naturais e humanos são esgotados impiedosamente.

- Em segundo lugar, abordamos “a concepção marxiana de socialismo”, na qual correlacionamos os conceitos de “socialismo” e de “homem” em Marx. O conceito de socialismo deriva, assim, do conceito de homem, cujas necessidades verdadeiras estão enraizadas na sua natureza humana. Há, nesse sentido, um fio reflexivo antropológico em todo o pensamento de Marx, que concebe o homem a partir de outro patamar histórico-social, onde se realiza o desenvolvimento das suas potencialidades imanentes ou talentos naturais obstadas na sociedade do trabalho alienado.
- Em seguida, buscamos explicitar “uma análise ‘ontológica-antropológica’ do devenir da consciência revolucionária” a partir das categorias (blochianas): “descontentamento do não-ter”, “ainda-não-consciente”, “ainda-não ser”, “ainda-não atualizado” e “esperança”.
- Por fim, apresentamos a “análise leniniana sobre o comunismo inferior” em Marx, subdividida em três pontos reflexivos no livro *O Estado e a Revolução*, a partir do capítulo V – Condições Econômicas do Definhamento do Estado – onde ele aborda “a questão do definhamento do Estado na futura sociedade comunista a partir de Marx”, “a transição do capitalismo ao comunismo” e “a primeira fase da sociedade comunista” (socialismo).

categorias extra-econômicas e histórico-filosóficas, isto é, como categorias antropológicas de valor e não suscetíveis de definição dentro do sistema econômico. Cf. ÁGNES HELLER, op. cit., p. 26-28.

⁴ Sobre a função do dinheiro como meio de pagamento e de circulação das coisas materiais e como meio de encarnar trabalho social. Cf. MARX, *O Capital*, 1988, v. I, p. 152.

3.1.1 Concepção marxiana de “necessidade”

Pressupomos, *ab initio*, que o homem é um ser de necessidades materiais para poder existir como espécie humana.⁵ Ele alimenta-se, veste-se e abriga-se para manter-se vivo; ou, como afirma o próprio Marx (citando Adam Smith), que “depois do alimento, as duas maiores necessidades humanas são o vestuário e a habitação.”⁶ Portanto, o homem busca os meios necessários de reprodução da sua existência física ou material, pois a natureza lhe fornece os materiais da sua existência humana e os meios de existência do trabalho, da atividade humana. Em outras palavras, os objetos naturais são as fontes primárias para a satisfação das carências físicas (corporais) do homem. Emerge, assim, a relação entre a natureza exterior e o homem como um intercâmbio metabólico, de apropriação e de uso.

O homem como ser genérico – ser social – entretanto, possui outras necessidades além das naturais ou primárias. Ele tem necessidade de conhecer, descobrir, criar, inventar, pensar etc. a natureza do mundo exterior que o rodeia e a sua própria natureza humana e, a partir daí, intervir nelas. Na verdade, ele é impelido a transcender a sua materialidade, pois o homem é um ser criativo e autocriativo⁷, diferenciando-se, portanto, dos outros animais. A sua atividade criativa e laboral transcende as necessidades vitais que lhe são inerentes, pois o homem como ser racional “deontologiza” (cria valores) e “teleologiza”⁸ (busca atingir fins) sua ação, visando a alcançar a plenitude do seu bem-estar, a felicidade como utopia que o move para o seu aperfeiçoamento moral. Em suma, o homem transcende o seu instinto de sobrevivência e procriação em verdadeira contraposição aos animais.

As necessidades humanas no sistema capitalista de produção e de troca de mercadorias pautam-se por outra configuração histórica (de necessidade), isto é, a sociedade de consumo perdulário (onde reinam a cultura do desperdício e a escassez). Esta se caracteriza, sobretudo, como uma sociedade baseada no consumo social

⁵ Há uma classificação histórica-filosófica-antropológica da categoria “necessidade”, i.é., “necessidades naturais” (físicas) e “necessidades socialmente determinadas”. A respeito ver Ágnes Heller, *Teoría de las Necesidades en Marx*, 1986, p. 28.

⁶ SMITH, Adam. *The Wealth of Nations*. Paris, 1802 *apud* Marx, *Manuscritos*, p. 144.

⁷ “Independência e liberdade, para Marx, baseiam-se no ato de autocriação” (Fromm, *Conceito Marxista de Homem*, 1983, p. 44).

⁸ Cf. LUKÁCS, “O Trabalho como posição teleológica” in: *Ontologia do Ser Social*, São Paulo, 1979.

assimétrico dividida, *grosso modo*, em duas classes antagônicas com interesses específicos e necessidades divergentes: a classe capitalista e a classe dos produtores (trabalhadores). Marx define o capitalista como o proprietário dos meios de produção⁹, como dono do capital (proprietário fundiário ou industrial); e o trabalhador assalariado ou não como proprietário apenas da sua força de trabalho (capacidade física de trabalho) que é vendida ao capitalista por um salário de subsistência, ou melhor, define-o como um capital vivo ou mercadoria viva a ser consumida iniquamente no processo alienado do trabalho para produzir novo valor ao capitalista.

Fica estabelecida, então, a nova relação social de produção e troca pelo desenvolvimento da propriedade privada no interior do sistema capitalista, quer dizer, a relação conflituosa, inconciliável e antagônica entre proprietários e não-proprietários do capital. Marx distingue, portanto, duas classes de seres humanos com existências sociais diferentes e desiguais a partir de sua posição na divisão social do trabalho (no processo da produção). Sendo assim, as necessidades de cada um deles são praticamente satisfeitas de modo desigual e divergente a partir da sua especificidade de classe.¹⁰ Conforme Marx,

Assim como a indústria especula sobre o refinamento das necessidades, igualmente especula sobre a *crueza*, e sobre a *crueza* artificialmente produzida, cujo verdadeiro espírito é, por conseguinte, a *autonacortização*, a *ilusória* satisfação das necessidades, a civilização no interior da grosseira barbárie da necessidade.¹¹

Dessa maneira, o trabalhador restringe-se a satisfazer somente as suas necessidades corporais, como beber, comer, dormir etc., confinando a sua existencialidade humana a um regime cruel de vida meramente laboral¹². Seu estatuto de ser genérico (sua humanidade social) é violentado pela nova estruturação social da produção capitalista, transformando o trabalhador num apêndice móvel da máquina industrial, cujo ritmo de sua atividade de trabalho é imposto de forma violenta por essa

⁹ Marx define como *capital constante* a parte do capital que se converte em meios de produção (matéria-prima, materiais acessórios e meios de trabalho); e como *capital variável*, a parte do capital convertida em força de trabalho, cuja magnitude constante transforma-se em magnitude variável. Cf. Marx, *O Capital*, v. I, p. 234-235.

¹⁰ Vale ressaltar também que cada sociedade tem um sistema de necessidades próprio e característico que não pode de nenhum modo ser determinante para criticar o que corresponde a outra sociedade. Cf. ÁGNES HELLER, *Teoría de las Necesidades en Marx*, p. 115.

¹¹ MARX, *Manuscritos*, p. 213.

¹² Ver a respeito a abordagem significativa do empobrecimento das necessidades, i.é., a redução da necessidade e sua homogeneização à necessidade do ter. Cf. A. HELLER, op. cit., 1986, p. 65 ss.

maquinaria tecnológica. Já o capitalista está livre das amarras do trabalho alienado, mecânico, repetitivo e forçado da máquina industrial. Ele possui tempo livre para se dedicar às outras atividades mais “nobres”, como o culto à leitura sofisticada para o aprimoramento da inteligência, à arte erudita, às ciências e à tecnologia, cujo ócio lhe proporciona a realização das suas faculdades espirituais.¹³

Iniciada, portanto, esta exposição introdutória, limitar-nos-emos a tematizar a questão da “Necessidade”¹⁴ dentro do marco teórico de Marx nos *Manuscritos*.

A temática “Necessidade” desenvolvida no item três do terceiro Manuscrito – “Necessidades, Produção e Divisão do Trabalho” – é abordada a partir do prisma do desenvolvimento da propriedade privada capitalista (móvel e industrial).

Marx reconhece a importância da riqueza das necessidades humanas¹⁵ numa perspectiva socialista de sociedade, cujos novo modo de produção e novo objeto de produção constituem condições materiais imprescindíveis para despertar e realizar as faculdades essenciais do novo homem social, o “homem total”. Nesse sentido, busca-se construir o novo homem enriquecido com novas necessidades a serem satisfeitas, no qual Marx vislumbra num tipo não alienado de relações sociais de produção, a saber, a sociedade dos produtores associados de forma solidária e cooperativa. As novas necessidades suscitadas na reflexão marxiana estão intrinsecamente relacionadas à necessidade de expressão das aptidões iminentes ao homem ou das suas capacidades e talentos naturais inertes, ou seja, a partir de uma nova sociabilidade que dê ensejo a esse desabrochar das faculdades essenciais do homem, a sociedade socialista. Desse modo, o homem se redefine humanamente como verdadeiro ser genérico, na medida em que lapida sua existencialidade, ativa e realiza os seus potenciais adormecidos, latentes, não despertados e não estimulados. Na verdade, seria o resgate do homem perdido em si mesmo e para si próprio dentro do processo do trabalho alienado que o limita a ser um *Homo faber*, homem coisificado e deformado existencialmente.

Conforme Marx, no sistema capitalista industrial, as necessidades são

¹³ Convém ressaltar que, mesmo na sociedade capitalista (brasileira), o homem empobrecido expressa sua criatividade humana. Não é à toa que o folclore, o artesanato, a música regional, a literatura de cordel, a culinária, a dança etc. são expressões existenciais de objetivação e afirmação humana.

¹⁴ É importante ressaltar que o reino da produção material tem sido sempre o reino da necessidade e o será mesmo nas sociedades dos produtores associados. Cf. A. HELLER, *Teoría de las Necesidades en Marx*, 1986, p. 31.

¹⁵ “Pois não será possível atender humanamente às necessidades sociais e às condições para a sua realização sem que se mude radicalmente o princípio estruturador antagonístico e o modo de controle hierárquico e discriminatório do sistema [capitalista]” (Mészáros, *Para Além do Capital*, 2002, p. 263).

moldadas para retroalimentar o mecanismo de produção e reprodução do capital, que parece tornar-se a nova força motriz do desenvolvimento histórico e social. Nesse caso, o trabalho torna-se dependente do capital; a necessidade de trabalho converte-se em dependência inexorável da necessidade do capital. O trabalhador se transforma então numa presa do mecanismo do trabalho alienado, no qual sua força física, energia mental e seu tempo livre são devorados ou expropriados impiedosamente. Ele se desrealiza, portanto, como homem, arruinando a própria existência, restando, assim, ruínas da sua humanidade dilacerada, ou melhor, a sua desumanidade realizada.

Destarte, o trabalho se transforma numa necessidade implacável, quando o seu fim último é tornar-se uma atividade de mera sobrevivência humana, de pura reposição de energias utilizadas no desgaste do trabalho alienado. Por outras palavras, o trabalhador ganha um salário de subsistência para poder alimentar-se, vestir-se e abrigar-se em lugares muitas vezes fétidos, impróprios para se viver dignamente. O trabalho parece ser a necessidade primordial do trabalhador, pois sem ele a vida humana fenece à margem da sociabilidade do capital.

O sistema capitalista de produção de mercadorias especula sobre a maneira de como fomentar no homem novas necessidades¹⁶ que o impelem a um novo sacrifício, situando-o em uma nova dependência e subordinação ao seu modo de reprodução material. O sistema cria, na verdade, iscas de necessidades com o fito de elaborar formas (novas) de prazer e de desejo no homem para que se amplie o consumo, objetivando, assim, expandir a atividade produtiva, isto é, valorizar e expandir o capital para além dos seus limites estabelecidos. Para isso, é mister que se crie uma multidão de objetos ou mercadorias que seduza os homens a possuí-los. Para Marx, seria a criação do “reino das entidades estranhas” que subjuga o homem sedento de posse.

O produto, o objeto de consumo, no entanto, só é adquirido pelo meio de troca de equivalência universal – o dinheiro. No caso específico do trabalhador, ele só consegue obter dinheiro se vender a sua força humana de trabalho por determinado salário num tempo determinado de labuta, que inclui o tempo necessário de trabalho (no qual está inserido o custo da produção: matéria-prima, desgaste da máquina e força de trabalho) e

¹⁶ “...Quanto maior a extensão a que as *necessidades históricas* (necessidades criadas pela própria produção, *necessidades sociais*), necessidades que são em si *filhas das relações e da produção sociais* e tanto mais postuladas como necessidades *quanto maior o nível a que chegou o desenvolvimento da riqueza real*. ... por isso o que antes aparecia como *luxo agora é necessário*. ... – daí a transformação do que antes era *supérfluo* no que é *necessário*, como necessidade historicamente criada – é a tendência natural do capital” (Mészáros, op. cit., 2002, p. 257, nota 48).

um tempo excedente (trabalho não pago). Como ele só recebe o valor da manutenção da sua vida de subsistência, porém, ele torna-se um homem empobrecido, miseravelmente vivo. Segundo Marx, não há equivalência entre a mercadoria “força de trabalho” e o “trabalho”. O que o capitalista compra, na verdade, é apenas a energia despendida do trabalhador no processo alienado do trabalho, quer dizer, paga um salário estritamente necessário para manutenção da existência física e social do trabalhador. Desse modo, as necessidades do trabalhador ficam reduzidas a uma mínima necessidade, que é a necessidade de subsistir humanamente, ou melhor, desumanamente; ou, como pensa Marx, “o homem torna-se cada vez mais pobre enquanto homem, necessita cada vez mais de *dinheiro*, para se apoderar do ser hostil.”¹⁷

Para Marx, portanto, a medida que aumenta a necessidade do homem, cresce o poder do dinheiro, fazendo com que a necessidade do dinheiro se converta na premente necessidade do ser social. O dinheiro é quantitativamente a propriedade mais importante da sociedade moderna industrial; transforma-se num inexorável equivalente de troca das mercadorias. Ele subjuga toda entidade a uma abstração e reduz a si próprio a entidade quantitativa. “*O excesso e imoderação tornam-se a sua verdadeira medida*”.¹⁸

Marx considera que os apetites inumanos, depravados, antinaturais e imaginários tornam subserviente a ampliação dos produtos e das necessidades. O modo de expansão dos produtos e das necessidades depende de maneira engenhosa e calculadora dos desejos humanos perdulários, fantasiosos e caprichosos do capitalista. Portanto, a propriedade privada inverte, manipula e corrompe o desejo de posse necessária dos objetos, transformando-o em posse supérflua desses bens. Para Marx, “a propriedade privada não sabe transformar a necessidade bruta em necessidade *humana*; o seu *idealismo* é a *fantasia*, o *capricho*, a *extravagância*.”¹⁹

Os objetos de consumo produzidos pela indústria moderna redefinem, assim, as necessidades do homem, seus desejos e apetites a partir de um intenso processo de sedução. Em outras palavras, há uma conquista velada do desejo humano pelo objeto de consumo. Ele apresenta-se, impõe-se e desperta ao/no homem a vontade de possuí-lo, de agregá-lo a sua existência. Nessa relação de conquista e sedução do objeto e volúpia de consumo do homem, o produto se transforma numa força estranha e poderosa (fetiche da

¹⁷ MARX, *Manuscritos*, p. 207.

¹⁸ *Ibidem*. p. 208.

¹⁹ MARX, *loc. cit.*

mercadoria²⁰) que submete o homem de necessidades à sua adoração, impulsionando-o a um desejo incontável de sua apropriação. Nesse caso, há uma inversão na relação de poder entre o produtor e o produto, isto é, o homem que criou o objeto se torna servo dele, enquanto o objeto criado por ele se converte numa entidade dominadora dos desejos humanos. Há, portanto, um exercício invertido de poder, no qual o objeto possui valor por si próprio como algo independente do seu criador²¹, quer dizer, o objeto se valoriza mais do que o seu próprio produtor; e, quanto mais se valoriza o mundo dos objetos, mais se desvaloriza o mundo dos seus produtores.

Segundo Marx, “todo o produto é uma isca por meio da qual o indivíduo pretende engodar a essência de outra pessoa, o seu dinheiro”.²² Desse modo, o produto exerce forte influência na determinação da vontade do indivíduo, cuja sedução do objeto sobre o desejo dele enfeitiça o seu querer. Há, assim, uma moldagem ou uma manipulação das necessidades mais intrínsecas do ser humano. Não é mais o desejo natural do indivíduo que determina a sua necessidade de consumo, mas é o objeto de consumo que impõe a necessidade de desejo nele. Na verdade, novos produtos criados pelo desenvolvimento das forças produtivas de um determinado período histórico suscitam e criam novas necessidades sociais no homem.

Para Marx, esse processo de produção e reprodução de novos objetos e de novas necessidades é conseqüência da alienação econômica do modo capitalista de produção. “Tal alienação revela-se, em parte, no facto de o refinamento das necessidades e dos meios para satisfazer produzir, como contrapartida, uma ferocidade bestial, uma total, primitiva e abstracta simplicidade das necessidades; ou melhor, no facto de apenas se reproduzir a si mesma em sentido oposto.”²³

²⁰ “..., os produtos do cérebro humano paracem dotados de vida própria, figuras autônomas que mantêm relações entre si e com os seres humanos. É o que ocorre com os produtos da ação humana, no mundo das mercadorias. Chamo a isto de fetichismo, que está sempre grudado aos produtos do trabalho, quando são gerados como mercadorias” (Marx, *O Capital*, 1988, v. I, p. 81).

²¹ Marx faz uma analogia sobre a essa forma de alienação: se na alienação religiosa, Deus é produto do imaginário humano (do cérebro) que *a posteriori*, como criação, se torna criador e exerce domínio na existência do homem, na alienação econômica o objeto que é produto do fazer humano (do cérebro e das mãos) se torna algo dotado de poder e de valor que submete o homem às suas condições iníquas de apropriação, ou seja, o homem só se torna poderoso se possuí-lo, fazendo dele uma extensão da sua existência. Para Marx, “na religião, o ser humano é dominado por criações do seu próprio cérebro; análogamente (sic), na produção capitalista, êle é substituído pelos produtos de suas próprias mãos” (Marx, *O Capital*, v. II, p. 722). E Marx pergunta numa citação na mesma página: “como pôde o trabalhador transformar-se de senhor do capital, de criador dêle, em escravo do capital?” (Marx, op. cit. p. 722, nota 77^a).

²² MARX, *Manuscritos*, p. 208.

²³ *Ibidem*. p. 208-209.

No caso do trabalhador – como ser de necessidades prementes – Marx relata de modo metafórico a sua condição desumana na sociedade industrial. Para Marx, o espaço que o trabalhador ocupa no seu dia-a-dia – seu ambiente de trabalho e a sua moradia – está envenenado pelo ar pestilento da civilização. Não há ar tão fresco e puro que o indivíduo possa respirar; ou, como diz Marx, “até a própria necessidade de ar fresco deixa de ser necessidade.”²⁴ No local de trabalho, o trabalhador respira o cheiro pestilento das máquinas e das matérias-primas, enquanto em casa, quer dizer, no cubículo em que habita, respira a sua miséria material.

Destarte, o trabalhador perde o direito inalienável de saciar as suas necessidades elementares (vitais) de que precisa o ser humano para viver dignamente. Segundo Marx,

A luz, o ar e mais elementar limpeza *animal* cessam para o homem de figurar como necessidades. A *mundície*, a corrupção e a putrefacção do homem, os *esgotos* da civilização... tornam-se o seu *elemento vital*. Já nenhum dos seus sentidos existe, quer em forma humana, quer mesmo numa forma *não-humana*, numa forma animal²⁵

Dessa maneira, Marx assevera que não foi suficiente que o homem perdesse suas necessidades humanas, mas também desaparecem as necessidades animais.

Conforme Marx, o capitalista (homem de negócios) apresenta de várias maneiras como o aumento das necessidades e dos meios de satisfazê-las cria a privação de necessidades e dos devidos meios de realizá-las. Primeiramente, as necessidades do trabalhador se reduzem meramente à manutenção da sua vida física, ou seja, a uma condenada vida de subsistência, como também sua atividade laboral é restringida ao mais abstrato ato mecânico, pois, para o capitalista, o trabalhador não tem mais necessidades de atividade criativa ou de prazer, já que esta vida (de trabalhador) constitui para ele uma vida e uma existência humanas. Em seguida, o capitalista reduz a vida do trabalhador à existência mais pobre possível, transformando-a em padrão universal de viver. Enfim, para o capitalista, qualquer necessidade que vá além dessas é considerada um luxo. Para Marx,

O trabalhador torna-se tanto mais pobre quanto mais riqueza ele produz, quanto mais a sua produção aumenta em poder e extensão. O trabalhador torna-se uma mercadoria tanto mais barata, quanto maior número de bens produz. Com a *valorização* do mundo das coisas

²⁴ MARX, *Manuscritos*, p. 209

²⁵ MARX, loc. cit.

aumenta em proporção direta a *desvalorização* do mundo dos homens.²⁶

Nessa perspectiva marxiana, o trabalhador fica, portanto, desprovido de sentidos e de necessidades. Suas capacidades humanas ficam atrofiadas em razão de um restrito padrão de atividade laboral mecânica, não criativa, logo enfadonha, repetitiva e desprazerosa porque ele não se reconhece no objeto que produz, sendo este um ser estranho e hostil para ele. Em outras palavras, seus potenciais humanos ficam delimitados e bloqueados pela forma alienada de trabalho enquanto base estruturante do modo capitalista de produção industrial. Desse modo, a excelência humana (a individualidade do homem) não se efetiva no sistema da alienação econômica, pois o trabalho alienado da sociedade capitalista obsta a possibilidade de fruição dos potenciais imanescentes ao homem como ser genérico livre, criativo e produtivo, cujo objeto de produção poderia ser a objetivação da realização do seu desejo pessoal criativo ou inventivo.

Nesse percurso reflexivo sobre a questão da “necessidade”, Marx faz também uma crítica à Economia Política como a ciência da indústria, dos capitalistas. A Economia Política – para Marx – manifesta-se como a ciência da renúncia, da privação, da poupança. Ela visa a poupar o homem (trabalhador) da necessidade de ar puro, de atividade física. A tese principal da Economia Política é a auto-renúncia, a renúncia da vida e de todas as necessidades humanas. Para a Economia Política – diz Marx – “quanto menos cada um comer, beber, comprar livros, for ao teatro ou ao baile, ao bar, quanto menos cada um pensar, amar, teorizar, cantar, pintar, poetar, etc., tanto mais *poupará*, tanto *maior* será o seu tesouro, que nem a traça nem a ferrugem roerão, o seu *capital*.”²⁷ Assim sendo, a Economia Política sustenta a teoria da menor necessidade para o homem (trabalhador) como condição imprescindível para aumentar riqueza e dinheiro do economista (capitalista).

O dinheiro²⁸ é a verdadeira fortuna que proporcionará a satisfação das necessidades do capitalista. O dinheiro lhe proporcionará beber, ir ao baile, ao bar, ao teatro etc.; e, com ele, poderá adquirir a erudição, a arte, os tesouros históricos, o poder

²⁶ Ibidem. p. 159.

²⁷ MARX, *Manuscritos*, p. 210.

²⁸ Sobre esta questão, Erich Fromm tece comentários sobre Marx acerca dos dois tipos de impulsos e apetites humanos: os constantes ou fixos (fome e desejo sexual, integrantes da natureza humana) e os relativos (as necessidades de dinheiro, originadas das estruturas e condições de produção e comunicação). Cf. FROMM, *Conceito Marxista de Homem*, 1983, p. 35.

político, enfim, comprar todas as coisas; entretanto, para obter essa fortuna, é mister explorar o escravo trabalhador, pois este é quem produz a fortuna do capitalista com o trabalho excedente. Em contraposição, o trabalhador possui o dinheiro do salário apenas para ter o que lhe é estritamente necessário para viver, ou melhor, deve viver unicamente para isso ter. Para Marx, “a necessidade grosseira do trabalhador é uma fonte muito maior de lucro do que a necessidade *refinada* do rico.”²⁹ Por outras palavras, o trabalhador constitui a maior fonte de riqueza para os ricos, pois ele rende muito mais aos senhorios do que os palácios onde habitam. Enfim, é preciso haver a necessidade grosseira do trabalhador (comer, beber, procriar etc.) para que a necessidade do rico (o luxo) seja realizada.

Em suma, Marx apresenta a dicotomização da necessidade humana – necessidade grosseira e refinada – como consequência do agudo antagonismo de classes sociais, da divisão social (hierárquica) do trabalho e do desenvolvimento da propriedade privada burguesa (a indústria), isto é, na sociedade estruturada na alienação econômica, em que as necessidades são definidas e redefinidas de acordo com o poder de compra do indivíduo e, sobretudo, de acordo com o desenvolvimento das forças produtivas que cria novas necessidades com a produção de novos produtos para satisfazer o capitalista ou o trabalhador.

3.1.2 Concepção marxiana de “socialismo”

A concepção de socialismo³⁰ em Marx resulta do seu conceito de homem. Partimos da premissa de que o homem é uma entidade identificável e verificável que não se reduz apenas a uma definição biológica, anatômica e fisiológica, mas também é uma entidade psicológica e histórica, isto é, um ser de *práxis* social. Assim sendo, o homem é um ser que se desenvolve e que transforma a si mesmo e a sua realidade exterior; é produto e produtor da história, das suas relações sociais. Por outras palavras, assim como o homem faz a história, ele modifica o seu modo de vida.

²⁹ MARX, *Manuscritos*, p. 213.

³⁰ “Toda a crítica feita por Marx ao capitalismo é exatamente de este ter feito do interesse pelo dinheiro e pelos ganhos materiais o principal motivo do homem, e seu conceito de socialismo é precisamente o de uma sociedade em que esse interesse material deixasse de ser o dominante” (E. Fromm, *Conceito Marxista de homem*, 1983, p.24). A respeito dos vários tipos de socialismo, ver Marx e Engels, “Literatura Socialista e Comunista” in: Laski, *O Manifesto de Marx e Engels*, p. 113-122.

O conceito de homem em Marx³¹ é o de homem ativo e produtivo, pois o trabalho como categoria ontológica realiza uma posição teleológica que dá origem a uma nova objetividade. Para Marx, o homem se caracteriza pelo princípio do movimento, mas não movimento meramente mecânico, e sim, movimento como impulso, vitalidade criadora, energia; enfim, Marx considera que a paixão humana é a faculdade essencial do homem para alcançar o seu objeto, isto é, seu fim em si mesmo.

Fica evidente, portanto, a partir dessa concepção de natureza humana, que o socialismo não é uma sociedade de pessoas arregimentadas, automatizadas e subordinadas ao Estado, à máquina e à burocracia. Na verdade, a meta do socialismo é o homem livre, criativo e produtivo; é criar um novo modo de produção e organização – antagônico ao capital – que possa abolir o homem alienado (expropriado) da sociedade capitalista, quer dizer, o homem alienado (separado) do produto do seu próprio trabalho, de seus semelhantes, de si mesmo e da natureza. O socialismo é um movimento do desenvolvimento de um novo modo de produção social alternativo ao modo de produção da alienação capitalista, no qual as forças produtivas serão utilizadas com a finalidade de saciar as carências humanas de toda a sociedade, deixando de ser apenas simples meios para perpetuar a dicotomia entre pobres e ricos, ou seja, meios de valorização do próprio capital, enriquecendo, assim, uma minoria proprietária.

No fim do livro terceiro de *O Capital*, Marx explicita melhor o alvo do socialismo como momento da passagem do reino da necessidade para o reino da liberdade:

De fato, o reino da liberdade começa onde o trabalho deixa de ser determinado por necessidade e por utilidade exteriormente imposta; por natureza, situa-se além da esfera da produção material propriamente dita. O selvagem tem de lutar com a natureza para satisfazer as necessidades, para manter e reproduzir a vida, e o mesmo tem fazer o civilizado, sejam quais forem a forma de sociedade e o modo de produção. Acresce-se, desenvolvendo-se, o reino do imprescindível [com sua evolução, o reino da necessidade natural se expande, porque suas precisões crescem]. É que aumentam as necessidades, mas, ao mesmo tempo, ampliam-se as forças produtivas para satisfazê-las. A liberdade nesse domínio só pode consistir nisto: o homem social, os produtores associados regulam racionalmente o intercâmbio material com a natureza, controlam-no coletivamente, sem deixar que ele seja a força cega que os domina; efetuam-no com o

³¹ “O conceito marxista de homem nasce do pensamento de Hegel” (E. Fromm, op. cit. p. 36). “Para Hegel, o desdobramento de todas as faculdades, capacidades e potencialidades individuais só é possível por meio de ação contínua, nunca pela exclusiva contemplação e exclusividade. Para Spinoza, Goethe, Hegel, assim como para Marx, o homem só está vivo na medida em que é produtivo, na medida em que abarca o mundo exterior no ato de manifestar seus próprios poderes humanos específicos e de abarcar o mundo com estes” (E. Fromm, op. cit., p. 38).

menor dispêndio de energias e nas condições mais adequadas e mais condignas com a natureza humana. Mas, esse esforço situar-se-á sempre no reino da necessidade.³²

Destarte, Marx apresenta todos os elementos essenciais do socialismo: 1) a produção passa a ser de forma associativa e livre em oposição à forma competitiva e forçada; 2) a produção é realizada racionalmente e controlada pelos produtores associados e não o contrário (os trabalhadores sob o controle da produção³³); 3) por fim, o indivíduo torna-se participante ativo do planejamento³⁴ e da execução do processo produtivo para produzir o máximo, objetivando suprir as necessidades humanas da sociedade socialista.

O socialismo, para Marx, não é por si mesmo a realização da vida, mas exigência para engendrar condições objetivas (e por que não subjetivas) para essa realização. A meta da vida – sob a condição socialista da produção – é o desenvolvimento pleno das forças essenciais humanas a partir do máximo desenvolvimento das forças produtivas que permitirão ao homem ter tempo livre, ócio, para efetivar suas potencialidades espirituais, seus talentos naturais. A expressão plena das forças essenciais humanas é o fim último a ser atingido no futuro reino da liberdade (comunismo), sendo o reino da necessidade na fase socialista a pré-condição para tal realização. Deste modo, a finalidade do socialismo não é apenas a igualização das condições materiais da existência do homem – igualdade econômica – mas inaugurar uma condição social humanizadora do “homem ainda-alienado” que lhe dê azo a se apropriar da sua natureza humana, perdida e amorfa no processo mecânico do trabalho alienado sob os objetivos imperativos do controle do capital, ou seja, a apropriação de sua própria essência humana³⁵ (ser criativo e livre). Portanto, o socialismo – segundo

³² MARX, *O Capital*, livro terceiro, v.VI, p. 942. O reino da produção material tem sido sempre o reino da necessidade e será também no reino da liberdade. Cf. A. HELLER, *Teoría de las Necesidades en Marx*, p. 31.

³³ “... em que o processo de produção domina o homem e não o homem o processo de produção...” (Marx, *O Capital*, 1988, v. I, p. 90).

³⁴ Gramsci afirma que é necessário criar os conselhos de fábrica para o exercício do controle sobre a produção industrial e agrícola. As tarefas dos conselhos de fábrica têm caráter puramente técnico e até industrial, como, por exemplo, o controle sobre o pessoal técnico, a dispensa de dependentes que se demonstram inimigos da classe operária, a luta com a direção pela conquista de direitos e de liberdade, enfim, o controle da produção da empresa e das operações financeiras. Em outras palavras, os conselhos de fábrica seriam o modelo de direção da sociedade comunista. Cf. GRAMSCI, *Obras Escolhidas*, 1978, p. 253 ss.

³⁵ “O socialismo, para Marx, é uma sociedade que permite a efetivação da essência do homem superando a sua alienação. É nada mais nada menos que a criação das condições para o homem verdadeiramente livre, racional, ativo e independente; é a consecução do objetivo profético: a destruição dos ídolos” (Fromm, *Conceito Marxista de Homem*, 1983, p. 64).

Marx – é a sociedade que atende as necessidades do homem; mas não as necessidades artificiais produzidas pelo moderno capitalismo, e sim as necessidades verdadeiras do homem.

As necessidades reais do homem estão enraizadas na sua natureza, ou seja, necessidades verdadeiras cujas satisfações são imprescindíveis para a efetivação da sua essência humana. Então, para Marx, o socialismo precisa identificar quais são as necessidades³⁶ reais do homem que devem ser saciadas. Para isso, é mister superar a ordem social alienadora do homem (abolir o reino da alienação) como negação da sua existência genérica³⁷, social: abolir a propriedade privada. O aparato produtivo da sociedade deve ser meio para satisfazer as necessidades humanas e não meio para enriquecer uma minoria proprietária dos instrumentos de produção, isto é, não meio de incrementar a riqueza material para dinamizar o processo de acumulação e expansão do capital; só assim cessa a criação de falsas necessidades.

Para ocorrer a abolição do reino da alienação capitalista, é preciso objetivar as condições de implementação do socialismo como sistema radicalmente antagônico ao capitalismo, à forma de exploração do homem pelo homem, ao modo irracional e perdulário de exploração dos recursos naturais renováveis e não renováveis e ao modo iníquo de extração de trabalho excedente dos trabalhadores alienados. O socialismo visa, então, a construir o novo homem (não mais alienado) e uma nova ordem social na qual o intercâmbio com a natureza e com os outros homens não tenha o caráter da perversidade, de destrutividade, mas de respeitabilidade em face da natureza e do homem como alteridades complementares do existir mundano.

O socialismo, como meta de resgate da essência do homem para si próprio, retoma a noção de sociedade justa e solidária, como condição imprescindível para a efetivação das necessidades espirituais do homem e para a realização da sua liberdade. A tarefa histórico-política do socialismo – enquanto movimento social engendrado pelo proletariado³⁸ – é fazer com que o Estado desapareça com o movimento, à medida que

³⁶ Há uma moralidade implícita no discurso marxiano, quer dizer, enraizada de normas e valores. Ele se utiliza da máxima de Epicuro: “A necessidade é um mal, mas não existe nenhuma necessidade de viver em necessidade” (Bicca, *Marxismo e Liberdade*, 1987, p. 138, nota 4).

³⁷ “Apesar do conceito de ‘gênero’ (*Gattung*) ter sido usado freqüentemente nos *Manuscritos econômico-filosóficos* – ele serve à comparação do homem com as outras espécies, ou seja, à determinação do ‘ser genérico’ humano...” (Bicca, *Marxismo e Liberdade*, 1988, p. 66).

³⁸ Lukács tematiza a questão da consciência de classe do proletariado como a verdadeira consciência prática de classe, que possui a capacidade de perceber a unidade do movimento como evolução de conjunto da sociedade, isto é, de apreender os fundamentos econômicos da estrutura capitalista que os reificam. Ele afirma que “a consciência de classe não é a consciência psicológica de proletários

os indivíduos sociais consigam estabelecer e administrar as regras de convivência para si mesmos, num processo de recíproca cooperação voluntária. Portanto, a meta do movimento socialista é construir um paradigma de sociabilidade baseada em novas relações de produção³⁹ e distribuição da riqueza social, fundadas no cooperativismo e associativismo dos produtores livres do jugo das forças motrizes cegas da produção arbitrária do capital; em outras palavras, promovendo o retorno do homem à sua verdadeira humanidade, tornando-o livre dos grilhões das forças produtivas e/ou destrutivas que o limitam na sua expressão existencial e o empobrecem tanto no plano subjetivo (domesticação da inteligência) como no plano objetivo (miséria material). Enfim, o socialismo⁴⁰ é, por um lado, a negação da auto-alienação do homem, mas, por outro, a promoção do ser humano total e rico espiritualmente, quer dizer, efetivação plena da sua essência na existência. Para Marx,

O socialismo significa a ordem social que permite o regresso do homem a si mesmo, a identidade entre existência e essência, a superação do isolamento e antagonismo entre sujeito e objeto, humanização da natureza; significa um mundo onde o homem não é mais um estranho entre estranhos, mas está no mundo *dele*, onde se sente em casa.⁴¹

3.1.3 Socialismo: uma análise “ontológica-antropológica” do *devenir da consciência revolucionária*

Explicitadas anteriormente as concepções de “Necessidade” e de “Socialismo” no pensamento marxiano, como categorias constituintes da reflexão sobre a Superação do Trabalho Alienado, torna-se mister agora discorrer sucintamente sobre a possibilidade e a viabilidade do “algo ainda não-existente” (socialismo), a partir de uma reflexão ontológico-antropológica⁴² da consciência revolucionária (antecipadora) e da

individuais ou a consciência psicológica (da massa) do seu conjunto... mas o sentido tornado consciente, da situação histórica da classe” (Lukács, “A consciência de classe”, in: *História e Consciência de Classe* 1974, p. 88).

³⁹ Segundo Marx, o capital não só visa a reproduzir-se como capital apenas pelo processo da expansão e da acumulação, mas também reproduzir as suas relações de produção (relações entre o capitalista e o trabalhador), modificadas com o desenvolvimento das forças produtivas.

⁴⁰ “O socialismo é o repúdio da auto-alienação do homem, a volta do homem como ser humano real”. (Fromm, *O Conceito Marxista de Homem*, 1983, p. 70).

⁴¹ FROMM, op. cit. p. 70. Ver também Marx, *Manuscritos*, p. 192.

⁴² Cf. BICCA, *Marxismo e Liberdade*, 1987, cap. II, p. 61-91.

vontade humana de transformação da realidade social, estruturada na objetividade do trabalho alienado.

Primeiramente, é preciso deixar claro que o socialismo é “um ainda-não atualizado”, “um ainda-não-consciente”⁴³; e que o homem é “um ainda-não-ser”. Por outras palavras, socialismo é um *porvir* a partir da consciência da possibilidade de ser a sociedade de outro modo para que surja o novo homem: autêntico, pleno e total. Ou seja, o homem que consiga desenvolver suas faculdades essenciais, sua verdadeira natureza humana obstada pela alienação.

O perguntar pela origem do novo ou como o novo nos aparece ou “nos é dado”, entretanto, é tarefa da consciência em relação com o ser material em transformação. O homem, para Marx, “é o conjunto das suas relações sociais”⁴⁴, logo ele é um ser de mutabilidade no tempo e no espaço historicamente específico. É, portanto, no processo da sua historicidade que o homem percebe as tendências objetivas da transformação social, isto é, da sociedade e de si mesmo. Para isso, é preciso elaborar uma teoria crítica que crie as condições de revolucionamento da sociedade existente, ou melhor, uma teoria crítica do homem e das formas sociais estabelecidas que consolidam sua existencialidade baseada na alienação, na desumanização do homem.

Buscamos, na verdade, responder à principal questão filosófica, ou seja, a pergunta pelo humano que está relacionada com o ser real, fatural. A concepção antropológica implícita no pensamento do jovem Marx resulta na busca de “algo-ainda-não-existente”, isto é, o “homem total”.

Esse “algo-ainda-não-existente” – o homem pleno – tem a chance de se realizar no tempo. Há, assim, a possibilidade e a viabilidade de se criar “o verdadeiro modo de ser do homem” a partir de uma realidade objetiva nova que efetive, de fato, a excelência humana que não é determinada *a priori* nem é fato da realidade atual (alienante).

Sabemos, no entanto, que o homem já “é” existente conforme o seu gênero e de acordo com o conjunto das relações sociais em diversas formações econômico-sociais, sob o ponto de vista empírico, social e biológico. Na perspectiva moral, porém,

⁴³ “A evolução do ainda-não-consciente na consciência depende do estágio de desenvolvimento de seu correlato no mundo objetivo: ‘Este ainda-não atualizado, o ainda-não-conseguido no objeto, fundamenta então a última resistência; ela é, evidentemente, bem distinta daquela que ocorre no recalçamento ou na existência camuflada’ (E. Bloch, *Das prinzip Hoffnung*, p. 148 *apud* BICCA, *Marxismo e Liberdade*, 1987, p. 79, nota, 34).

⁴⁴ Cf. MARX E ENGELS, “Sexta tese sobre FeuerBach” in: *A Ideologia Alemã*, 2001, p. 101.

o homem está muito distanciado da perfeição humana. Está implícita, portanto, nessa discussão a questão do “dever ser” do homem que se transforma na questão de “como se ter da melhor forma o conjunto das relações sociais”. Na verdade, é a pergunta pelo reino da necessidade em conexão com o reino da liberdade; é a indagação pelo aperfeiçoamento humano.

A possibilidade de ser o homem de outra forma supõe, de antemão, um olhar para a frente, para o futuro, enquanto temporalidade histórica fértil de realização de uma antagônica subjetividade e objetividade ao presente para a efetivação do novo homem essencialmente verdadeiro e realizado. Esse olhar para adiante não deve ser estático ou definitivo, porém flexível e passível de aperfeiçoamentos na sua dinâmica, tendo como referência as indicações das tendências objetivas da história. Para isso, é preciso compreender a estrutura dinâmica fundamental da existência humana na história, ou seja, o reino da necessidade (a esfera da produção material).

O corpo humano é o substrato materialista dos fenômenos da consciência. Nele estão imanentes os fenômenos espirituais e psíquicos. Cada indivíduo possui essa relação do Ser com a consciência, quer dizer, não pode haver uma separação da consciência com o ser material. O ser material – o corpo humano – é uma universalidade em que está incluída a consciência humana. Corpo e consciência formam uma unidade de necessidade que precisa ser saciada concomitantemente nas suas diferentes dimensões – físicas ou psíquicas.

Nesse sentido, o caráter carente da existência do homem é a primeira estrutura fundamental da existência humana. Designamos essa estrutura a partir de termos diversos (de Bloch) como “não-ter”, “carência”, “fome” etc., pois o homem é um ser de necessidade, a saber, algo sempre lhe falta e precisa ser preenchido. Essa espécie de estrutura determina historicamente o homem, ou seja, “na medida em que a história das formas do seu ser social, até então, é a do reino da necessidade.”⁴⁵

O homem como ser individual carente, deficiente, é um existente construído em torno do “não” e, *ipso facto*, está inquieto, ansioso, descontente, em experimentação. O “não-ter”, nesse sentido, transforma-se em movimento de sua negação, isto é, algo que impulsiona o homem a procurar a coisa desejada, alguma coisa que lhe falta. Eis a tentativa de ultrapassar tal situação imediata e, assim, surge o outro lado da carência, que é a transcendência dessa imediatidade. Sendo assim, o homem carente não agüenta

⁴⁵ BICCA, *Marxismo e Liberdade*, 1987, p. 69.

o “não” nele e busca suprimir essa carência, essa falta de algo; em outras palavras, esse “não” ou o “descontentamento do não-ter”, torna-se um impulso para conseguir aquilo que lhe falta.

Desse modo, o descontentamento do “não-ter”⁴⁶, em conexão com o impulso de satisfazer uma necessidade, torna-se um elemento sensível propulsor de um movimento que busca algo que não existe ainda concretamente e que ainda falta na realidade; mas o descontentamento⁴⁷ é uma pura negatividade, pois como sentimento humano solitário não poderia ser a mola para impelir o homem – emanado da alienação capitalista – a construir a nova sociabilidade que promova a satisfação de suas carências básicas, reinaugurando o reino da necessidade sob critérios qualitativos de produção socialista.

Destarte, o descontentamento ou a insatisfação – esse sentimento de indignação e revolta do homem ante sua realidade hostil e alienante que o deforma e o nega humanamente – seria nulo se não fosse acompanhado do sentimento de *esperança*⁴⁸ como algo iluminador e positivo que vislumbre o novo na história e no mundo, o futuro, quer dizer, “os sonhos para adiante”⁴⁹.

A esperança é algo concretamente impulsionador que permite ao homem um futuro fundamentado, a partir da sua correlação com as possibilidades reais da época. A esperança, como conseqüência do descontentamento da realidade “imperativa”, significa aqui, nesse sentido, o bem, o justo. Ela é boa porque está concretamente enraizada no mundo da injustiça. Os males são as ilusões ingênuas que ludibriam os insatisfeitos; têm uma compreensão fria e analítica do realmente possível, a saber, do devir humanitário. Por fim, a esperança se caracteriza por uma intencionalidade do olhar “para frente”; o modo temporal futuro determina a relação do homem (alienado) a um

⁴⁶ “Em Marx há, numa de suas primeiras obras, uma passagem sobre o não ter. Ele se refere à redução efetiva do ser ao ter no capitalismo, com o que está ligada a infelicidade dos que não possuem: ‘como o não ter não é apenas uma categoria e sim uma realidade totalmente desesperadora, já que o homem que nada possui não é nada hoje em dia... o não ter é o *espiritualismo* mais desesperado, uma total irrealidade do humano, a total realidade do desumano, um ter positivo, um ter fome, frio, doenças, crimes, humilhação, hebetismo, de toda espécie de desumanidade e de tudo o que é contra a natureza’ (Marx, MEW, vol. 2, p.44).” Cf. também BICCA, op. cit., p. 70, nota 17.

⁴⁷ O descontentamento precisaria ser catalisado pela “consciência de classe” (consciência da totalidade histórica a partir dos fundamentos econômicos do capital) através da organização das vontades da massas exploradas pelo sistema da alienação econômica do capital.

⁴⁸ Luiz Bicca aborda essa questão antropológica a partir da análise do *Principio da Esperança* em Ernest Bloch. Cf. BICCA, “Esperança e liberdade” in: *Marxismo e Liberdade*, p. 81-91.

⁴⁹ Cf. BICCA, op. cit., p. 83.

conteúdo novo e diferente ainda não presente à consciência, de forma sensível-material, ou a um objeto que não surge ao sujeito de imediato.

A esperança determina, portanto, os objetivos da consciência crítica antecipadora⁵⁰, ou melhor, “pode-se... ver a esperança como um princípio do saber prático, pois ela funciona de tal forma na consciência que, à maneira de um indicador, mostra ao homem o objetivo a ser concretamente alcançado para que as necessidades já imaginadas possam ser realizadas.”⁵¹ Por isso, a esperança se eleva à dimensão cognitiva e discriminada sinteticamente, na medida em que é inteligível, refletida e esclarecida, não se esquecendo de que tanto ela realiza o esclarecimento para dissolver as ilusões, como compreende os segredos autênticos do momento vivido; em outras palavras, a esperança tanto pode ter em si o máximo de falta de ilusões, como um máximo de otimismo embutido de possíveis decisões.

Nessa perspectiva, a esperança impulsiona a vontade humana a suprir esse estado de carência, “de necessidade grosseira” como diz Marx; ela é esse vislumbre de um futuro melhor para o homem em estado de sofrimento, desprazer e servidão na barbárie social capitalista. A esperança em conexão com o descontentamento e o “ainda-não-tido” é, portanto, o desejo de libertação do homem deste *totum* histórico (capitalista), quer dizer, a necessidade de libertação do homem da sua vida ainda “pré-histórica”⁵², “na qual ‘o trabalho morto reina sobre o vivo’, as coisas reinam [imperativamente] acima da vida e dos produtores, na qual a dependência da natureza, ontem como hoje, encontra sua expressão em estranhamento, violência e dominação do homem sobre seus semelhantes.”⁵³

Enfim, os conceitos ontológicos de “ainda-não atualizado”, “ainda-não-consciente”, “ainda-não-ser” e “descontentamento do não-ter” nos dão uma outra dimensão reflexiva para compreender a possibilidade e a exequibilidade de uma realidade existencial humana diferente da atual, ou seja, de como é passível a transformação do existir humano baseada na plena liberdade de expressão das faculdades essenciais do homem.

O “ainda-não atualizado” se faz presente na consciência a partir da mediação do “agora” com o futuro. O homem como um ser imaginativo (imaginário) antecipa na

⁵⁰ Sobre a consciência antecipadora, ver o item 2 do capítulo II de *Marxismo e Liberdade*, p. 72.

⁵¹ BICCA, *Marxismo e Liberdade*, p. 84.

⁵² “O ‘reino da liberdade’ e o fim da ‘pré-história’ da humanidade significam justamente que as relações objectivadas entre os homens, a reificação, começam a ceder o seu poder ao *Homem*” (Lukács, *História e Consciência de Classe*, p. 84).

⁵³ BICCA, op. cit., p. 57.

sua consciência os “sonhos de correção do mundo” atual no futuro vindouro. O “ainda-não atualizado” tem o conteúdo da verdadeira libertação humana da sociedade alienada. Por outras palavras, um conteúdo que promove a humanidade do homem num patamar social mais elevado em que reina o interesse coletivo, onde a liberdade deixa de ser puro livre-arbítrio, egoísta, mas leva em consideração o outro como participante desse libertar juntos. Assim sendo, a concepção de “liberdade com”⁵⁴ o outro (não-Eu e o mundo) torna-se o *Aufhebung* da concepção de “liberdade sem o outro”, sendo, claro, o reino da necessidade como “fase de transição” para o reino da liberdade.

O “ainda-não-consciente” tem uma intencionalidade temporal no futuro, ou seja, é um “inconsciente para a frente”. Na verdade, tal conceito (em Bloch) diz respeito ao moroso aclaramento no conhecimento, pois refere-se à conscientização lenta de um “nunca consciente”, ao processo de conscientização de algo novo que não está e nunca esteve presente na consciência. O “ainda-não-consciente” é apenas o pré-consciente do devir, ou seja, é o local onde nasce psiquicamente o novo. Nele há um conteúdo de consciência que ainda não se manifestou totalmente, mas que se anuncia. “Na medida em que o ainda-não-consciente é uma ‘presentificação’ psíquica de algo possível, autenticamente novo, deve-se ressaltar que o ‘anunciar-se’ que é captado pelas fantasias antecipadoras, *utópicas* – já que aqui se trata do novo – é um anunciar-se ‘da própria coisa’⁵⁵ O “ainda-não-consciente” na consciência do sujeito – portador da transformação social – depende, portanto, do estágio de desenvolvimento do “ainda-não atualizado” no mundo objetivo, pois existem resistências quando se investigam antecipadamente os fins da transformação social, a saber, as barreiras histórico-sociais se apresentam ao sujeito que busca uma produção teórica aberta para perceber as tendências históricas e a emergência do novo. Por isso, a frase de Marx – “a humanidade apenas se propõe as tarefas que ela possa realizar”.

O ponto de partida para se sair do estágio do “ainda-não-consciente” é o “descontentamento do não-ter”. A fome, as necessidades impulsivas etc. impelem o homem a querer modificar o existente que não o deixa existir dignamente. Essa falta de realização da plenitude de seu ser é o impulso primeiro que convoca a consciência à crítica da situação hostil em que vive o homem expropriado (alienado). O instinto de

⁵⁴ “... pois a liberdade (se a palavra significar mais que a mera pretensão de liberdade do Eu arbitrário) pressupõe o relacionar-se com o não-Eu, com o outro e – mais genericamente – com o mundo” (Bicca, 1987, p. 63).

⁵⁵ BICCA, 1987, p. 79.

autoconservação e o desejo de ser saciado são condições essenciais que possibilitam o despertar da consciência para o novo, com forma e conteúdo diferente do “agora”. O “não-ter” engendra fantasias, sonhos; mexe com o imaginário humano que constrói utopias abstratas a princípio, mas que, em mediação com o futuro prenhe de um novo conteúdo histórico, busca a sua metamorfose existencial. Com o tempo, na mediação da teoria com a práxis, as utopias abstratas evoluem e se tornam utopias concretas, quer dizer, passíveis de efetivação no tempo e no espaço. A utopia concreta visa a tornar presente algo novo que se anuncia; este algo é a presença utópica, cujo objetivo ainda está distante de ser alcançado, mas, como presença desejada, está aí agora.

Por fim, o “ainda-não-ser” (socialismo) é o novo que se projeta no futuro, quando novas relações estruturais de produção e reprodução material da existência humana podem determinar o surgimento do homem “aperfeiçoado” que se apropria da sua essência humana (perdida no processo da alienação). O “ainda-não-ser” é uma categoria ontológica na qual está implícita uma concepção de a vida “ser de outro modo” (homem livre/sociedade solidária); na qual está imanente uma antropologia humanitária do homem; logo, o homem é concebido como fator de transformação do subjetivo e do objetivo, a saber, é capaz de mudar o mundo e a si mesmo, cuja liberdade é a própria subjetividade desenvolvendo-se enquanto objetividade. Na verdade, poderíamos dizer que é uma “antropologização” libertária da humanidade objetivando-se na história.

Deste modo, portanto, “os sonhos⁵⁶ para adiante”, como categoria constituidora da utopia concreta, sem uma espécie de cooperação das faculdades humanas, torna-se uma utopia abstrata, na medida em que transforma uma crença meramente otimista num progresso automático da história⁵⁷. As utopias sociais abstratas não têm a percepção do realmente possível; porém, somente pela “ciência da tendência” (inaugurada por Marx), a utopia concreta tem a possibilidade de se efetivar na realidade, pois ela é capaz de apreender as tendências evolutivas do movimento histórico-social⁵⁸.

O ser humano, contudo, como ser carente, precisa urgentemente saciar as suas necessidades⁵⁹, sejam elas materiais ou espirituais. “Não-ter” significa, em outras

⁵⁶ A respeito da tematização dos sonhos (diurnos e noturnos), Cf. BICCA, 1987, p. 76-77.

⁵⁷ Como fizeram os marxistas da II Internacional, acreditando num socialismo evolucionista e gradual subordinado ao desenvolvimento acumulativo das forças produtivas (cientificação da utopia).

⁵⁸ Cf. BICCA, 1987, p. 85.

⁵⁹ Para Rosa Luxemburgo, “é a necessidade econômica – e a consciência dessa necessidade – que conduzirá ao derrubamento do capitalismo pelas massas populares. A expressão mais visível dessa necessidade é a **anarquia capitalista**” (Luxemburgo, *Reforma social ou revolução?*, 1990, p. 81).

palavras, “não-ser”. A privação de alguma coisa quer significar, então, a falta em si próprio ou a não-identidade. A alienação de algo é a negação de alguém como ser que busca algo à sua existência total. O homem é esse ser social impelido constantemente a saciar tais necessidades, logo ele está ainda subjugado ao reino da necessidade⁶⁰, como condição histórica ainda determinante da sua existência material. Esse determinismo biológico de conservação da existência humana sofre a influência do determinismo histórico de reprodução da existência humana, a partir das relações sociais de produção, pautadas na dominação de uma minoria de homens sobre uma maioria. Assim sendo, é necessário que o indivíduo transcenda essa condição pré-histórica e transitória (não eterna, como querem os capitalistas e seus apologistas) da humanidade, enquanto negação da sua natureza humana, da sua essência como fator de efetivação da sua existência plena, suplantando o modo de vida de extrema necessidade material.

Portanto, elucidada essa questão de cunho antropológico-ontológico do devenir da consciência (revolucionária) do “homem descontente” (o ainda-não-ser), adentramos a seguir o caráter político da explicitação marxista do socialismo a partir da transição⁶¹ do reino da alienação (capitalismo) para o reino da libertação da alienação (socialismo) na perspectiva leniniana.

3.1.4 Análise leniniana do “comunismo inferior” em Marx (socialismo)

Lênin, no seu livro *O Estado e a Revolução*, faz uma análise sobre o definhamento do Estado a partir da implantação do socialismo revolucionário pelo proletariado, em que prevalecerá ainda o “reino da necessidade” ou o “reino do imprescindível”. No capítulo V – *Condições Econômicas do Definhamento do Estado* – Lênin aborda o definhamento do Estado na sociedade pós-capitalista a partir de quatro pontos temáticos que delineiam essa reflexão: 1) “Como Marx põe a questão”; 2) “A transição do capitalismo ao comunismo”; 3) “Primeira fase da sociedade comunista”; e 4) “Fase superior da sociedade comunista”. Apenas os três primeiros itens temáticos,

⁶⁰ “Marx usa freqüentemente a expressão ‘reino da necessidade’ para caracterizar, de modo abrangente, a seqüência das formas sociais de organização da existência” (Bicca, op. cit, 1987, p. 57).

⁶¹ Marx denomina essa fase de transição como primeira fase do comunismo ou fase do comunismo inferior. Cf. LÊNIN, *O Estado e a Revolução*, 1987, p. 114. “Engels caracteriza a transição que a humanidade realizará após a revolução que há de levar a cabo como <<salto do reino da necessidade (sic) para o reino da liberdade” (Lukács, *História e Consciência de Classe*, 1974, p. 320).

entretanto, estão sendo elucidados nesta seção da presente dissertação, deixando o último item – “o comunismo superior” – para a seção 3.2.4 do subcapítulo “Comunismo”.

3.1.4.1 Definhamento do Estado na Sociedade Comunista: “como Marx põe a questão”

O estudo do definhamento do Estado⁶² em Marx encontra-se na sua *Crítica ao Programa de Gotha*. Nessa obra, há uma controvérsia que torna obscuro o estudo da conexão do comunismo e do definhamento do Estado, cuja parte refere-se à crítica ao lassallianismo. Não há no pensamento de Marx uma teoria sobre o Estado socialista, embora seu pensamento se voltasse para uma crítica do Estado⁶³ burguês, como um instrumento coercitivo para manter sob sujeição os oprimidos. Ele deixou essa tarefa aos seus sucessores.

Segundo Lênin, se se comparam de forma superficial as duas cartas endereçadas de Marx e Engels – uma de Marx a Bracke (15.05.1875) e a outra de Engels a Bebel (28.05.1875)⁶⁴ – parece que Marx se torna mais estatista do que Engels, com idéias diferentes sobre o Estado.

Engels prefere substituir a palavra “Estado” pelo termo “Comuna”⁶⁵ no Programa. Para ele, a Comuna já não é, etimologicamente, mais Estado. Já Marx – diz

⁶² “Já que tanto Marx, quanto Engels acreditavam na dissolução final do Estado e na necessidade de um poder (proletário) de transição, bem assim da planificação social e da autoridade após a revolução, o futuro da autoridade política colocou problemas difíceis para os seus sucessores, na teoria e na prática. ... Engels todavia quase chegou a isso [negar à autoridade política na nova sociedade... confinando à esfera da sociedade de classes o Estado, a política e o poder político], ao afirmar que o Estado ‘aparecerá como real representação de toda a sociedade’ ao ‘dissolver-se’, de modo não bem especificado (‘por si mesmo’), tão logo se desse a conversão dos meios de produção em propriedade social” (Hobsbawm, “Aspectos Políticos da Transição do Capitalismo ao Socialismo”, in: *História do Marxismo*, v. 1, 1983, p. 308).

⁶³ “Pode-se afirmar que com o passar dos anos o interesse de Marx pelas origens históricas do Estado se desenvolveu, simultaneamente com a atenção cada vez maior que dedicava à organização social comunitária e pré-classista; ele todavia não dispôs de tempo para dar uma forma acabada ao resultado de seus estudos. Engels procurou examinar o Estado de modo mais sistemático no *Anti-Dühring* e em outros escritos posteriores à morte de Marx, sobretudo em *A Origem da Família, da Propriedade Privada e do Estado*” (Hobsbawm, op. cit. p. 302-303).

⁶⁴ Na “Crítica ao Programa de Gotha”, as datas se diferenciam das que estão em *O Estado e a Revolução*: Carta de Marx a W. Bracke (5 de maio de 1875) e de Engels a Augusto Bebel (18/28 de março de 1875). Cf. MARX E ENGELS, *Obras Escolhidas*, v. 2, p. 207 e p. 226.

⁶⁵ “A Comuna era composta de conselheiros municipais eleitos por sufrágio universal nos diversos distritos da cidade. Eram responsáveis e substituíveis a qualquer momento. A Comuna devia ser, não um órgão parlamentar, mas uma corporação de trabalho, executiva e legislativa ao mesmo tempo” (Marx, “A Guerra civil na França” in: *Obras Escolhidas*, v. 2, p. 81-83).

Lênin – parece considerar a necessidade do Estado na futura sociedade comunista, ou seja, mesmo no regime (comunista) sob a forma de produção associada de produtores livres. Não há, porém, uma divergência explícita de opiniões entre ambos sobre o Estado e o seu desaparecimento⁶⁶. Marx usa a expressão “Estado em vias de definhamento”. Em suma, as idéias a respeito do Estado e do seu processo de desaparecimento são semelhantes nos dois pensadores.

Não há um prazo definido para a extinção do Estado proletário, na fase socialista de transição. O processo é lento e árduo. A teoria de Marx é, na verdade, a teoria da evolução aplicada ao capitalismo. Ele aplica tal teoria à falência do capitalismo e ao desenvolvimento do futuro do comunismo vindouro.

A questão suscitada é: Em que bases pode-se pôr a questão do desenvolvimento do “futuro comunismo futuro”? “No fato de que o comunismo *nasce* do capitalismo por via do desenvolvimento histórico, que é obra da força social *engendrada* pelo capitalismo.”⁶⁷

Conforme Lênin, Marx não se permite ser fascinado pela utopia, ou seja, ele não se coloca no plano da adivinhação. No entanto, Marx coloca a discussão da evolução do comunismo tal como faz o naturalista com a evolução da nova espécie biológica. Todavia, urge conhecer a origem e a linha de seu desenvolvimento.

Marx desfaz, assim, a confusão estabelecida no Programa de Gotha sobre a relação entre o Estado e a sociedade. Para ele, a “sociedade atual” é a sociedade capitalista existente nos países civilizados; e o “Estado atual” muda de acordo com a fronteira, a saber, o Estado é diferente na Suíça, nos Estados Unidos etc. O “Estado atual é ficção”⁶⁸. Então, a questão a saber é: que tipo de Estado será criado na sociedade comunista e quais funções sociais continuarão a existir tal como as funções de Estado?⁶⁹ Esta questão se resolve pela ciência, diz Marx. Ele precisa a questão do futuro do

⁶⁶ Segundo Hobsbawm, “A atenção dedicada por Marx e Engels ao desaparecimento do Estado conserva seu interesse não tanto pelo que efetivamente prevêem, mas sobretudo como vigoroso testemunho de suas esperanças na futura sociedade comunista e do modo como a concebiam; notáveis ainda porque contrastam com a sua habitual relutância em conjecturar sobre um imprevisível futuro” (Hobsbawm, op. cit. p. 309).

⁶⁷ LÊNIN, *O Estado e a Revolução*, p. 104-105.

⁶⁸ Cf. LÊNIN, 1987, p. 105, nota s/n. Cf. também MARX, “Crítica ao Programa de Gotha” in: *Obras Escolhidas*, v. 2, p. 221.

⁶⁹ “Sendo o Estado uma instituição meramente transitória, que é utilizada na luta, na revolução, para submeter os adversários pela violência, é um absurdo falar de Estado popular livre: enquanto o proletariado ainda **necessitar** do Estado, não o necessitará no interesse da liberdade, mas para submeter os seus adversários, e tão logo que for possível falar-se de liberdade, o Estado como tal deixará de existir. Por isso, nós proporíamos [Engels] que fosse dita sempre, em vez da palavra **Estado**, a palavra ‘Comunidade’...” (Marx e Engels, “Crítica ao Programa de Gotha” in: *Obras Escolhidas*, p. 229-230).

comunismo cientificamente a partir da teoria da evolução, da ciência, afirmando que deverá haver um período de transição histórica entre o capitalismo e o comunismo⁷⁰, a saber, na medida em que ainda prevalecerão alguns elementos positivos da sociedade capitalista na sociedade socialista marcada ainda pelo reino da necessidade. Não é possível negar de modo absoluto e total alguns elementos estruturais e/ou superestruturais da antiga sociedade baseada na alienação econômica. Essa etapa de transição seria mais um ajustamento estrutural e superestrutural de todas as funções do Estado emanadas do capitalismo ao novo paradigma econômico-político em construção⁷¹, quer dizer, baseada na produção coletiva da propriedade social de bens materiais de consumo e na democracia proletária (ditadura do proletariado).

3.1.4.2 “A transição do capitalismo ao comunismo”

De acordo com Lênin, Marx assevera que há uma etapa de metamorfose revolucionária entre a sociedade capitalista e a comunista. Dentro desse processo de transformação, há um período de transição política com a tomada do poder pela nova classe revolucionária – o proletariado (e afins) – que Marx denomina de fase da “ditadura revolucionária do proletariado”. O que se designa aqui de “ditadura” é a hegemonia do proletariado no poder de estado (de natureza proletária), usando essa instituição (organismo político-jurídico) como instrumento coercitivo à reação contra-revolucionária burguesa face à nova ordem estabelecida em instauração e/ou consolidação; porém praticando a democracia política entre os trabalhadores e homens do povo.

⁷⁰ “Entre a sociedade capitalista e a sociedade comunista medeia o período da transformação revolucionária da primeira para a Segunda. A este período corresponde também um período político de transição, cujo Estado não pode ser outro senão **a ditadura revolucionária do proletariado**” (Marx e Engels, “Crítica ao Programa de Gotha” in: *Obras Escolhidas*, v. 2, p. 221).

⁷¹ “Não é preciso dizer que é impossível haver uma boa transformação socialista sem a *mediação* dinâmica entre a imediatez da ordem estabelecida e o futuro que se desdobra, porque necessariamente as estruturas herdadas do sistema do capital hierárquico continuam a dominar o processo de reprodução social depois da revolução. Elas devem ser radicalmente reestruturadas durante a inevitável mediação entre o presente e o futuro, se desejamos que o projeto socialista tenha alguma possibilidade de sucesso. Tragicamente, no entanto, quanto maiores as dificuldades de reestruturação e mediação dinâmica, mais a temporalidade do projeto socialista – *futuro* em processo de desdobramento – tende a ser subvertida pela inércia das determinações do passado e presente” (Mészáros, *Para Além do Capital*, 2002, p. 140-141, nota 10).

Tal inferência baseia-se na análise do papel ativo do proletariado⁷² na sociedade capitalista, na evolução dessa sociedade e no antagonismo de classes⁷³.

Se antes a discussão se baseava na tomada do poder político (do Estado) pelo proletariado com a derrubada da burguesia, instaurando, assim, a “ditadura do proletariado”⁷⁴, agora ela é colocada em outros termos, ou seja, a transição da sociedade capitalista para a comunista só é possível com um processo de mudança política no qual o Estado burguês se converte em Estado proletário revolucionário, a princípio, de natureza “ditatorial”, isto é, para a velha classe dominante caduca, mas democrática para a nova classe ascendente da ordem socialista de produção. Lênin põe a questão sobre as relações que a ditadura revolucionária do proletariado tem com a democracia: “Quais as relações dessa ditadura com a democracia?”⁷⁵

Conforme Lênin, há uma aproximação das noções de “organização do proletariado em classe dominante” e de “conquista da democracia” no *Manifesto Comunista*. Ele acredita que se podem determinar precisamente as mudanças que ocorrerão à democracia no processo de transição do capitalismo ao comunismo.

A democracia na sociedade capitalista, num quadro favorável de desenvolvimento, é uma democracia (manca) de uma minoria, dos ricos, dos proprietários. É uma democracia compacta no quadro limitado da exploração capitalista. Sua liberdade se compara com a das repúblicas da Grécia antiga, isto é, uma liberdade de senhores baseada na escravidão; enquanto isso, nas repúblicas modernas da sociedade burguesa, a democracia (liberal) baseia-se na escravidão dos trabalhadores assalariados. A situação da classe proletária é tão iníqua e desumana que seu tempo livre é destinado quase totalmente ao trabalho da produção alienada capitalista, sobrando pouco tempo ou nenhum para o exercício da reflexão sobre a sua condição social de vida sob o domínio do capital, ou seja, excluindo, portanto, a capacidade reflexiva de questionamento

⁷² “... a primeira etapa da revolução operária é erguer o proletariado à posição de classe dominante, à conquista da democracia” (Marx e Engels, “Manifesto do Partido Comunista” in: Laski, *O Manifesto Comunista de Marx e Engels*, 1982, p. 112). Cf. também nota 88 deste capítulo.

⁷³ “Mas fosse qual fosse a forma que esses antagonismos tomaram, um fato é comum a todas as épocas, isto é, a exploração de uma parte da sociedade por outra. Portanto, não é espantoso que a consciência social de todos os séculos, a despeito de sua multiplicidade e variedade, se tenha movido sempre dentro de certas formas comuns, ou idéias gerais, que só podem desaparecer com o desaparecimento dos antagonismos de classes” (Marx e Engels, “Manifesto...” in: Laski, op. cit., p. 111).

⁷⁴ “Foi Lênin, como sabemos, quem desenvolveu a estratégia da revolução ‘no elo mais fraco da corrente’, insistindo em que a ditadura do proletariado deveria ser considerada a única forma pública viável para todo o período de transição que antecede o mais elevado estágio do comunismo, no qual, finalmente, se torna possível implementar o princípio da liberdade” (Mészáros, op. cit., 2002, p. 1018).

⁷⁵ LÊNIN, *O Estado e a Revolução*, p. 107.

(alienação ideológica) da ordem social estabelecida “naturalmente”. Portanto, a democracia⁷⁶ dos ricos burgueses é a democracia da sociedade capitalista que impõe restrições aos pobres de exercer a atividade política e de participar ativamente da democracia burguesa.

A passagem da democracia capitalista para a democracia mais perfeita só se dará no comunismo, tendo a ditadura do proletariado como meio de realização, quer dizer, o proletariado como agente para esmagar a resistência dos capitalistas exploradores.

A ditadura do proletariado⁷⁷ não se restringe à ampliação da democracia para os pobres, mas limita a liberdade dos opressores ou exploradores capitalistas. A repressão da atividade dos “ex-capitalistas” é *conditio sine qua non* para emancipar a humanidade da escravidão assalariada, ou seja, libertar o trabalhador da sua condição de homem alienado para que ele se aproprie da sua verdadeira essência, da sua natureza humana.

O Estado é instrumentalizado pela classe proletária revolucionária para vencer a resistência do adversário, mas não para efetivar a sua liberdade. Liberdade só é plena com o fim do Estado, ou seja, com o desaparecimento desse organismo de coação da sociedade ou como afirma o próprio Lênin:

Só na sociedade comunista, quando a resistência dos capitalistas estiver perfeitamente quebrada, quando os capitalistas tiverem desaparecido e já não houver classes, isto é, quando não houver mais distinções entre os membros da sociedade em relação à produção, *só então* é que o “Estado deixará de existir e se poderá *falar de liberdade*”. Só então se tornará possível e será realizada uma democracia verdadeiramente completa e cuja regra não sofrerá exceção alguma. Só então a democracia definhará – pela simples circunstância de que, ... os indivíduos se *habituarão* pouco a pouco a observar as regras elementares da vida social ... a observá-las sem violência, sem constrangimento, sem subordinação, *sem esse aparelho especial* de coação que se chama o Estado.⁷⁸

Portanto, constatamos que a transição do capitalismo para o comunismo (via

⁷⁶ Em 1905, Lênin defendia a tese da revolução burguesa na Rússia, acreditando que a democracia burguesa era uma etapa fundamental para educar politicamente o proletariado. Cf. BICCA, *Marxismo e Liberdade*, 1987, p. 216.

⁷⁷ “No primeiro uso, ‘ditadura’ pode significar apenas *dominação de classe* ou designar a classe que domina num modo histórico de produção ou determinadas formações sociais. A expressão não se refere, de acordo com esse uso, a nenhum regime político, nem a nenhuma maneira específica de governar” (Bicca, op. cit. p. 221).

⁷⁸ LÊNIN, *O Estado e a Revolução*, p. 110.

socialismo) torna-se ainda imprescindível. O comunismo transforma o Estado supérfluo completamente, na medida em que não há mais ninguém socialmente a ser coagido ou reprimido; em outras palavras, não há mais luta de classes a ser realizada porque estas desaparecem no comunismo. Essa rotura só poderá ser realizada pelos indivíduos miseravelmente explorados do caduco e “vampiresco” sistema capitalista de produção e reprodução da ordem social alienada, ou seja, a partir de uma tomada de consciência de classe⁷⁹ que perceba os fundamentos econômicos do capitalismo opressores e desumanizadores da maioria da população, quer dizer, seria a passagem da “consciência de classe em si” para a “consciência de classe para si”⁸⁰ por meio da sua organização de classe (em partido como sujeito político catalisador desse anseio libertário) para que aconteça a sua maturidade ideológica.

3.1.4.3 “Primeira fase da sociedade comunista” (Socialismo)

Conforme Lênin, na *Crítica ao Programa de Gotha*,⁸¹ Marx se contrapõe pormenorizadamente a Lassalle⁸² que defende a idéia de que, na sociedade socialista, o operário obterá o produto total do seu trabalho.

Marx afirma – diz Lênin – que é necessário criar um fundo de reserva, um fundo de expansão da produção a partir da totalidade do produto social; e, em relação aos objetos de consumo, um fundo de custos de administração para as escolas, os hospitais, os asilos de velhos etc. Enfim, para Marx – continua Lênin – faz-se mister

⁷⁹ “A teoria objectiva da consciência de classe é a teoria da sua possibilidade objectiva.” (Lukács, op. cit. p. 94).

⁸⁰ “Lênin, em um ponto tão fundamental, pensando de forma bem diferente da de Marx, não parte da lógica auto-regulada do movimento do ‘ser em si’ ao ‘ser-para-si’ – em que a existência da classe, o ser factual, material, e não algum mandamento de dever – possui no contexto das relações sociais existentes o primado no processo de formação da consciência social e, de acordo com isso, no processo de formação da própria vontade de mudança. Segundo o leninismo, a verdadeira consciência de classe não se deixa atingir espontaneamente, não é alcançável de modo gradual pela própria classe e, por conseguinte, só pode ser trazida ‘de fora’ à classe operária, isto é, pelo partido verdadeiramente conhecedor da história e da sociedade” (Bicca, *Marxismo e Liberdade*. p. 213-214).

⁸¹ Segundo Mészáros, Marx já fazia ecoar, em sua *Crítica ao Programa de Gotha* em 1875, o surgimento do reformismo que veio à tona para o movimento socialista radical no final da década de 1860 e início dos anos de 1870. Porém, a intervenção crítica de Marx se tornou inútil porque os partidos socialdemocratas dos países capitalistas dominantes se direcionaram para a participação reformista em seus parlamentos. Cf. MÉSZÁROS, *Para Além do Capital*, 2002, p. 148.

⁸² Segundo Engels, Lassalle se considera pessoalmente um discípulo de Marx e estava de acordo com o *Manifesto*, porém sua agitação pública entre 1862-64 limitou-se a requerer oficinas cooperativas financiadas pelo crédito estatal. Cf. MARX E ENGELS, “Manifesto...” in: LASKI, op. cit., p. 89, nota 2.

instituir o orçamento preciso, exato, para gerir uma sociedade socialista.

Na análise de Marx, porém, as condições de vida na (incipiente) sociedade socialista ainda trazem os estigmas da anterior sociedade capitalista sob os pontos de vista moral, econômico e intelectual; ou como anota Marx, conforme Lênin:

O de que se trata aqui é de uma sociedade comunista, não tal como *se desenvolveu* na base que lhe é própria, mas, ao contrário, tal como acaba de *sair* da sociedade capitalista; por conseguinte, de uma sociedade que, sob todos os pontos de vista, econômico, moral e intelectual, traz ainda os estigmas da antiga sociedade de cujos flancos sai.⁸³

A sociedade comunista emanada da sociedade capitalista é – para Marx – uma primeira fase da realização do comunismo como forma de organização social, isto é, “a fase inferior do comunismo”.

Nessa primeira fase (socialismo), os meios de produção são expropriados dos capitalistas e tornam-se propriedade de toda a coletividade⁸⁴. Cada indivíduo da sociedade executa uma parte do trabalho socialmente necessário, recebendo, portanto, um certificado que lhe dá o direito de receber uma determinada quantidade de produtos dos armazéns públicos⁸⁵. Realizado o desconto da quantidade de trabalho para o fundo social, “cada operário recebe da sociedade tanto quanto lhe deu”⁸⁶. É estabelecido assim o “reino aparente da igualdade”.

A contraposição de Marx a Lassalle está relacionada à “justa repartição”, defendida pelo último, isto é, de que cada operário tem o direito igual ao produto igual de seu trabalho no modo socialista de produção. Marx, no entanto, o critica porque o

⁸³ Cf. nota primeira do capítulo “Primeira fase da sociedade comunista”, em Lênin, *O Estado e a Revolução*, p. 114. Cf. também MARX E ENGELS, “Crítica ao Programa de Gotha” in: *Obras Escolhidas*, v. 2, p. 213.

⁸⁴ Vale salientar que há antes todo um processo de luta pela transformação da estrutura econômico-social, ou seja, a partir da organização da luta sindical e partidária das massas na construção da consciência de classe, dos períodos de crises sistêmicas do capital e da apropriação do aparelho de estado burguês, destruindo sua natureza burguesa para convertê-lo em Estado proletário. “Os trabalhadores triunfam ocasionalmente, mas por pouco tempo. O verdadeiro resultado de suas lutas não é o êxito imediato, mas a reunião cada vez mais ampla dos trabalhadores. Essa união é facilitada pelo desenvolvimento dos meios de comunicação criados pela indústria moderna, possibilitando o contato dos operários de localidades diferentes. Era esse contato que estava faltando para centralizar as várias lutas locais, todas de mesmo caráter em uma luta de classes de âmbito nacional” (Marx e Engels, “Manifesto...” in: Laski, op. cit., p. 100-101).

⁸⁵ “O princípio socialista de distribuição – que recusa sujeitar as necessidades dos indivíduos à tirania do mercado ou ao autoritarismo de alguém julgando acerca de quais deveriam ser suas ‘necessidades legítimas’ – apresenta o desafio de reconhecer que a condição de sua realização é a regulamentação da produção, pelos próprios indivíduos associados, na mesma base qualitativa, em relação direta e conscientemente reconhecida com a necessidade” (Mészáros, *Para Além do Capital*, p. 948).

⁸⁶ LÊNIN, *O Estado e a Revolução*, p. 114.

“direito igual” que Lassalle defende é ainda o “direito burguês” pressuposto, portanto, de uma desigualdade. O direito determina a execução de uma regra única a distintas pessoas diferentes na sua existencialidade. O “direito igual”, nessa perspectiva, viola a igualdade e a justiça.

Destarte, a justiça e a igualdade ainda não se concretizam na primeira fase do comunismo (socialismo). Ainda haverá diferenças de riqueza e diferenças injustas, conforme Lênin; entretanto, desaparece a “exploração do homem pelo homem”⁸⁷, já que não há mais a possibilidade de alguém obter o título de propriedade dos meios de produção, das fábricas, das máquinas e da terra. Se, por um lado, Marx indica as fases pelas quais deve experienciar a sociedade comunista como a liquidação dos injustos meios de produção privados⁸⁸, por outro lado, não há como suprimir a injustiça da repartição dos objetos de consumo segundo o trabalho e não conforme as necessidades.⁸⁹

Como anota Lênin, há em Marx uma devida preocupação com essa desigualdade inevitável e com as dificuldades de suprimir os vícios da divisão dos produtos e de desigualdade de direito burguês no socialismo enquanto socialização dos meios de produção, pois os produtos ainda são repartidos conforme o trabalho.

Portanto, nessa fase primeira do comunismo (socialismo), não é possível abolir totalmente o “direito burguês”, mas só parcialmente, pois só se realizou a revolução econômica da sociedade, isto é, estatização dos meios de produção. Se o “direito burguês” assegura a propriedade privada dos indivíduos, o socialismo faz dos meios de produção uma propriedade comum⁹⁰.

⁸⁷ “À medida em que se suprime a exploração do homem pelo homem, suprime-se também a exploração de uma nação pela outra. A utilidade entre as nações desaparecerá à proporção que desaparecerá o antagonismo entre as classes no interior dessas nações” (Marx e Engels, “Manifesto...” in: Laski, op. cit., p. 110).

⁸⁸ Marx anota que “O proletariado utilizará sua supremacia para arrancar, pouco a pouco, todo o capital à burguesia, centralizando os instrumentos de produção nas mãos do Estado, ou seja, do proletariado organizado em classe dominante, e para aumentar o mais rápido possível o total das forças produtivas” (Marx e Engels, “Manifesto...” in: Laski, op. cit., p. 112).

⁸⁹ A relação de troca comunal em Marx é *qualitativamente* diferente das formas de trocas conhecidas. Ela pressupõe seu envolvimento com uma troca de atividades determinadas pelas necessidades (*necessidade* como medida viável) e pelos propósitos comunais e não com “uma troca de valores de troca”. Ver a respeito, Mészáros, “A natureza da troca nas relações sociais comunais” in: *Para Além do Capital*, p. 881-887.

⁹⁰ “A característica particular do comunismo não é a abolição da propriedade em geral, mas a abolição da propriedade burguesa. Mas a propriedade privada atual, a propriedade burguesa, é a expressão final do sistema de produção e apropriação que é baseado em antagonismo de classes, na exploração de muitos por poucos. [...] Portanto, quando se converte o capital em propriedade comum, em propriedade de todos os membros da sociedade, não é a propriedade pessoal que se transforma em social. Muda-se apenas o

O “direito burguês”, no entanto, ainda subsiste na função de ser o regulador da distribuição – fator determinante da repartição – de produtos e do trabalho entre os indivíduos sociais na sociedade da primeira fase comunista; em outras palavras, “ ‘Quem não trabalha, não come’, este princípio socialista já está realizado; ‘para soma igual de trabalho, soma igual de produtos’, este outro princípio socialista está *igualmente* realizado. Mas isso ainda não é o comunismo e ainda não abole o ‘direito burguês’...”⁹¹

Na fase do comunismo inferior (socialismo), não se pode ainda viver sem regras jurídicas de normatização do comportamento do indivíduo social com o fim total do “direito burguês”. Este ainda prevalecerá para orientar o novo modo de trabalho humano em bases socialistas. Por outras palavras, torna-se ainda necessária a existência do Estado como regulador das novas relações sociais de produção e distribuição da riqueza social. O Estado proletário socialista preserva a igualdade do trabalho e da distribuição dos produtos, ao mesmo tempo que preserva a igualdade dos meios de produção.

Na visão marxista de Lênin, a morte do Estado só se dará quando não houver mais capitalistas, classes sociais antagônicas, na medida em que se sucumbe o processo de dominação de uma classe por outra. Assim sendo, para que haja o definhamento completo do Estado, é mister o devir do comunismo superior, o comunismo completo.

3.2 Comunismo (realização da genuína liberdade humana)

A categoria “Comunismo” em Marx refere-se ao mais elevado estágio social que a humanidade poderá alcançar. O trabalho torna-se aí a atividade humana mais sublime dentre todas as atividades, pois é a própria realização plenamente humana. Portanto, o trabalho sob o imperativo da liberdade é a verdadeira e autêntica efetivação do homem. No Comunismo – fase suprema da sociedade – há a reconciliação do homem com a natureza e com os outros homens. Recupera-se, então, a unidade entre essência e existência, trabalho manual e trabalho intelectual etc., num novo patamar social de produção e distribuição da riqueza. Na verdade, o homem resgata-se a si mesmo – a sua essência – do confinamento da alienação pela efetivação dos princípios da igualdade,

caráter social da propriedade, que perde a sua vinculação de classe” (Marx e Engels, “Manifesto” in: Laski, op. cit., p. 106-107).

⁹¹ LÊNIN, *O Estado e a Revolução*, p. 116-117.

liberdade e irmandade, princípios esses diluídos no formalismo ético dos *direitos humanos* da Modernidade burguesa, submetidos ao imperativo da alienação econômica capitalista.

No Comunismo, o intercâmbio humano não se limitará apenas ao mero processo de troca de mercadorias entre os produtores e/ou consumidores; porém, haverá uma ampliação dele, na medida em que também será uma troca entre as atividades dos indivíduos, regida pelo princípio universal (comunista): *De cada um conforme suas capacidades, a cada um segundo suas necessidades*⁹². Assim sendo, podemos inferir que a *qualidade* é o princípio fundamental da contabilidade dos produtores associados, porque por meio dele é possível conferir significado não fetichizado à *quantidade*. “A cada um de acordo com a sua necessidade” – que regula a parte dos indivíduos na riqueza total produzida no reino da liberdade⁹³ – baseia-se em considerações inerentemente qualitativas, pois a busca da quantidade na produção não se sustenta mais como princípio regulador da reprodução sociometabólica num tempo imensuravelmente longo. Desse modo, a produção e a distribuição devem ser reguladas a partir das necessidades reais dos indivíduos, levando em consideração os limites dos recursos naturais e a preservação do meio ambiente.

Para haver, no entanto, a efetivação do princípio comunista, faz-se necessário realizar o princípio socialista: *Para soma igual de trabalho, soma igual de produtos ou quem não trabalha, não come*. Em outras palavras, o princípio socialista visa, portanto, a transcender as relações hierárquicas injustas e exploradoras do sistema capitalista; e, como uma prática vital, também objetiva assegurar um futuro sustentável, sem pôr em risco o destino da humanidade e o equilíbrio do ecossistema planetário. Sendo assim, o princípio socialista da distribuição (que rejeita subordinar as necessidades humanas à tirania do mercado ou do Estado) só poderá se realizar se os produtores associados regulamentarem a produção numa base qualitativa vinculada

⁹² “Na fase superior da sociedade comunista, quando não houver desaparecido a subordinação escravizadora dos indivíduos à divisão do trabalho e, com ela, o contraste entre o trabalho intelectual e o trabalho manual; quando o trabalho não for somente um meio de vida, mas a primeira necessidade vital; quando, em desenvolvimento dos indivíduos em todos os seus aspectos, crescerem as forças produtivas e jorrarem em caudais os mananciais da riqueza coletiva, só então será possível ultrapassar-se totalmente o estreito horizonte do direito burguês e a sociedade poderá inscrever em suas bandeiras: De cada qual, segundo sua capacidade; a cada qual, segundo suas necessidades” (Marx e Engels, “Crítica ao Programa de Gotha” in: *Obras Escolhidas*, s/d, v. 2, p. 214-215).

⁹³ “O reino da liberdade é a eticidade alternativa, [...] como a totalidade que instaura o homem como sujeito ontológico” (Manfredo, *Ética e Sociabilidade*, 1993, p.277).

direta e conscientemente à necessidade.⁹⁴ Caso contrário, se a “capacidade de trabalho” se submeter às “puras” determinações quantitativas – sob o controle do mercado ou de um sistema estatal direto – então ficará fadada ao fracasso qualquer tentativa de ativar os recursos humanos para realizar a satisfação de suas necessidades.

“De cada um de acordo com sua capacidade, para cada um de acordo com a sua necessidade” apresenta a inter-relação dialética entre produção e distribuição, pois, caso os indivíduos não consigam produzir a riqueza social de acordo com sua capacidade, a partir do desenvolvimento pleno das suas potencialidades criativas, tornará difícil cumprir as exigências da distribuição para satisfazer as necessidades deles.

Abolem-se, então, as necessidades artificiais e/ou supérfluas; definem-se, assim, as verdadeiras necessidades humanas que levarão em conta os limites dos recursos naturais disponíveis – renováveis ou não – e os recursos humanos com os seus tempos livres disponíveis. O trabalho – enquanto atividade imprescindível para reprodução da espécie humana – não será reduzido a uma exclusiva e única ocupação para o ser humano. Ele se desdobrará em múltiplas atividades possíveis como corolário das potencialidades humanas em desabrochamento total.

Feitas essas considerações preliminares, o subcapítulo “Comunismo” ficou desmembrado em quatro itens temáticos capitais: “concepção marxiana de liberdade”, “concepção marxiana de comunismo”, “análise marxiana do reino da liberdade” e “análise leniniana do comunismo superior”. Senão vejamos:

- a concepção de liberdade é tematizada inicialmente a partir de um prisma psicológico e antropológico no qual está embutida uma concepção de homem mais abrangente, ressaltando, porém, uma moral humanista implícita no pensamento marxiano. A liberdade é a condição existencial imprescindível (imperativo moral absoluto) que permite despertar no homem seus potenciais adormecidos, ativando suas forças essenciais para que ele se aproprie verdadeiramente do

⁹⁴ “Justamente com o novo esquema [de interação em substituição ao esquema objetual de produção] seria introduzida, para as unidades singulares de produção, uma forma anti-autoritária de cooperação, conducente a uma nova relação entre cooperação técnica e cooperação interativa, de tal modo que o capitalista fosse substituído por uma autodireção coletiva dos trabalhadores e a organização da produção na base da divisão do trabalho, normada pelas condições de possibilidade da autodireção coletiva” (Manfredo, *Ética e Sociabilidade*, 1993, p. 283).

seu Ser universal. A humanização plena do homem só se realiza na efetivação da sua liberdade, com o fim das estruturas alienantes e opressoras do capital; a liberdade como “mutabilidade do homem”, como “possibilidade dele ser de outro modo”, fundamenta, assim, o humanismo marxiano⁹⁵. Outrossim, elucidamos três momentos de liberdade de forma hierárquica (liberdade de consciência, liberdade moral e liberdade final/da ação). E por último, apresentamos sucintamente a concepção moderna de liberdade e a crítica de Marx aos direitos humanos cantarelada pela modernidade burguesa.

- A concepção de comunismo em Marx é realizada sob duas abordagens com suas devidas especificidades: uma abordagem feita a partir do *Manifesto Comunista* e a outra desde *A Ideologia Alemã*. No *Manifesto* são relatadas introdutoriamente a concepção e a redação dessa brochura, quer dizer, seus autores, suas publicações e os objetivos específicos. Tentamos apreender trechos reflexivos que indicassem a concepção de sociedade comunista. Na *A Ideologia Alemã*, buscamos extrair os elementos pertinentes ao conceito de comunismo nos jovens autores (Marx & Engels) que dão ênfase ao papel histórico reservado ao proletariado como sujeito histórico revolucionário efetivador da utopia da liberdade humana, cujas tarefas essenciais a realizar são: a organização do proletariado em classe (para si), abolição do Estado burguês, fim da divisão social do trabalho alienado e da propriedade privada burguesa. Evitamos, no entanto, expor a abordagem feita por Marx nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos* porque esta já está elucidada na seção “Propriedade privada e comunismo” do subcapítulo “Alienação econômica”, no qual Marx faz uma alusão sucinta ao correlacionar “propriedade privada” e “comunismo”.
- Em seguida, explicitamos a categoria “reino da liberdade” como imperativo moral implícito no pensamento de Marx. O texto vai

⁹⁵ Bicca remete à afirmação de Bloch, nas *Dissertações filosóficas*, de que uma discussão sobre a liberdade só pode se basear em afirmações adequadas no plano antropológico. E este modo de fundamentar antropológicamente a liberdade depende paradoxalmente da argumentação ontológica da mutabilidade da matéria universal, i.é., da possibilidade de ser de outro modo. Cf. BICCA, 1987. p. 61.

salientar a exigência moral histórica que a humanidade suscita, a partir das contradições sociais iníquas imanentes ao sistema da alienação que condena a maioria dos indivíduos sociais a ser um Ser de mínima necessidade. Elucidamos, *a posteriori*, o tipo de trabalho, o tempo de trabalho socialmente necessário, a forma de organização do trabalho e a relação produtiva e distributiva entre os produtores associados no reino da liberdade. Em outras palavras, buscamos caracterizar a sociedade do regime comunal, quer dizer, o sistema de produção e distribuição, as novas relações de intercâmbio social etc.

- E finalizamos com a abordagem leniniana do “comunismo superior”, que apresenta o trabalho intelectual como a primeira necessidade do existir verdadeiramente humano, com o definhamento total do Estado como instituição antagônica à liberdade da sociedade.

3.2.1 Concepção marxiana de “liberdade”

Iniciemos a discussão sobre a concepção de “liberdade” na perspectiva marxiana, fazendo uma analogia com a concepção de “necessidade” elucidada na seção “concepção marxiana de necessidade” (a partir dos *Manuscritos*). Se antes foi demonstrado que o homem é um ser de necessidades, tanto no plano físico como no metafísico da sua existência, podemos então afirmar que ele é também um *ser de e para* liberdade⁹⁶. Por outras palavras, a liberdade é algo enraizado no homem, pois o seu querer e o seu pensar podem se relacionar intrinsecamente, na medida em que a vontade e a escolha se coadunam. Começemos, então, a discutir a concepção de liberdade no âmbito da consciência individual e da moral.

A liberdade é algo vinculado à própria subjetividade humana como esfera transcendente da realidade objetiva do homem, determinada pelas necessidades materiais de uma específica sociedade. A liberdade, no entanto, não pode ser reduzida à simples forma de “liberdade de algo” (pensada na forma de um começo), mas ser ampliada na forma de “liberdade para algo” (para o conteúdo da vontade humana, para o

⁹⁶ Cf. BICCA, *Marxismo e Liberdade*, p. 207-208, nota 124.

conteúdo utópico do homem com ele mesmo)⁹⁷. Em outras palavras, o homem é um ser inacabado e, *ipso facto*, busca o aperfeiçoamento da sua condição humana que está sob o domínio das forças objetivas da alienação; para isso, ele precisa abolir toda a estrutura e superestrutura opressoras nas quais se baseia a sociedade da deformação da essência humana, isto é, a sociedade do trabalho alienado que se apropria vampirescamente das forças essenciais do homem⁹⁸ para perpetuar o inferno do reino da necessidade da menor necessidade; ou melhor, o homem busca superar a forma econômica capitalista fundada na concepção da “liberdade arbitrária” do “eu-egoísta-individualista”.

Destarte, a liberdade tem como base de fundamentação de seu sentido a justiça e a igualdade, isto é, a justiça social e a igualdade de condições de vida digna para todos. A liberdade não se realiza para todos sem a efetivação desses dois princípios universais como pressupostos básicos do desenvolvimentos individual de cada ser social, a saber, o princípio da justa distribuição da riqueza social e o da igualdade de oportunidades para realização pessoal.

A liberdade, nesse sentido, pressupõe o relacionamento com o outro (o não-eu, a alteridade) e com o mundo. Ela não pode ser mera liberdade exercitada por um “eu-arbitrário” egoísta e individualista, voltada absolutamente para a satisfação e realização do ego humano. Sendo assim, a realização da liberdade de alguém só acontece na medida em que o outro é convocado a lutar contra as estruturas opressoras determinantes da negação da sua liberdade e também convidado *a posteriori* para o banquete da libertação no reino da liberdade em sua estrutura emancipatória, o comunismo.

Entretanto, a alteridade, o “não-ser”, quer dizer, o outro “ainda-não realizado” no reino da alienação, é o alvo a ser atingido pela luta libertária (revolucionária) do homem consciente da sua condição de ser oprimido (reificado, negado na sua possibilidade de emergir genuinamente) . O *telos* da utopia libertária – o comunismo – é a busca do homem perfeito, total e pleno. O impulso que pode determinar “esse ver a vida de outro modo” é a consciência⁹⁹ da possibilidade do

⁹⁷ Cf. BICCA, op. cit. p. 208.

⁹⁸ “O que constantemente ocorre no capitalismo (...) é exatamente a apropriação regular das forças humanas essenciais de certos homens através de outros; exatamente as potências, as faculdades do indivíduos produtores são cedidas diariamente aos não-produtores, e – como aqui se trata do desenvolvimento do indivíduo – decerto para o benefício e gozo, para o possível desenvolvimento da personalidade dos últimos” (Bicca, *Marxismo e Liberdade*, 1987, p. 203).

⁹⁹ Ver a citação 38 deste capítulo sobre a “consciência de classe” em Lukács conforme Bicca, op. cit., p. 88.

homem de ser de outra forma, isto é, da mutabilidade do seu existir, do seu *ser*. Demostramos, assim, a prova real para a fundamentação da liberdade como exigência da realização ontológica plena do homem, da possibilidade de ele ser feliz, ou seja, a consciência da possibilidade das relações humanas serem de outra forma, não alienadas, mas tendo como sua base a liberdade da expressão humana .

A liberdade, portanto, não é um puro arbítrio do eu individual ou “absolutização” da vontade singular, mas é uma liberdade social-política, enfim, histórica. Ela deixa de ser apenas uma liberdade de âmbito privado do sujeito para tornar-se algo imperativo no âmbito coletivo da sociedade.

Há uma caracterização antropológica¹⁰⁰ da liberdade a partir da descrição dos graus do conceito da liberdade, tendo como critério a “intencionalidade da consciência”. Assim sendo, a vontade do sujeito agente pode ser determinada de acordo com os objetos ou os fatores objetivos, externos, ou a sua vontade pode estar voltada “para dentro”, isto é, uma vontade dirigida para si própria. Desse modo, podemos distinguir a liberdade em dois planos de efetivação: a liberdade no nível mais abstrato (a liberdade da vontade singular) e a liberdade no nível mais concreto (a liberdade de ação da vontade coletiva).

A liberdade da vontade singular é a liberdade de vontade do indivíduo derivada da filosofia prática moderna que concebe o ato de ser livre como algo essencialmente dependente da razão. Para essa concepção moderna de liberdade, o homem só é livre se sua vontade é determinada pela razão. A liberdade é, nesse sentido, compreendida como algo essencialmente interior, quer dizer, sob o primado da razão, da intencionalidade da consciência. Sendo assim, a liberdade da vontade como algo interior não exclui o papel da intencionalidade da consciência orientada para algo externo, ou seja, a liberdade do indivíduo de escolher os objetos dispostos a partir do seu próprio gosto. A esta liberdade de fazer uma escolha está acrescentada a liberdade de decisão que tornará mais transparente o ato de escolher o objeto desejado. Aludimos aqui, então, à liberdade de transformar uma opção individual em fato.

A liberdade de ação da vontade coletiva é a liberdade que se direciona na esfera “objetiva” com maior profundidade, ou, melhor dizendo, é a liberdade das possibilidades situadas extra-individualmente em relação às liberdades de cunho mais psicológico. Na verdade, a liberdade de ação é pressuposta pelos momentos abstraídos

¹⁰⁰ Cf. BICCA, *Marxismo e Liberdade*, p. 88-89.

da escolha e da decisão; e só se efetiva se não houver nenhum empecilho em face da vontade decisiva. Em outras palavras, a decisão como força de ação sai da esfera privada da liberdade da vontade e passa para a esfera pública da liberdade de ação, ou seja, torna-se liberdade política. O fator subjetivo nela torna-se social.

Tais liberdades – apesar de serem concretas em si e possuírem uma correlação com a realidade – possibilitam uma definição primeira da liberdade ancorada na categoria de “possibilidade”, na qual estão vinculadas a ela o condicionamento parcial, mutabilidade da matéria e contingência do mundo social: “liberdade é assim, de fato, o modo de comportamento humano diante do real objetivamente possível, pois se não houvesse este, também não existiria conseqüentemente uma liberdade *real-objetiva*...”¹⁰¹

Desse modo, a liberdade como possibilidade depende de uma “condicionalidade” parcial pressuposta de um pouco de casualidade, de mutabilidade e de contingência na existência social e histórica.

Sabemos que a “interioridade” ainda é uma referência para se descrever a liberdade a partir da normatividade da intencionalidade, no entanto, há três momentos da liberdade dispostos de forma hierárquica: as esferas da liberdade da consciência, da liberdade moral e da liberdade final.¹⁰²

A liberdade de consciência – como primeiro momento de escala de valores – é a liberdade conscienciosa da sua convicção e integridade, ainda que seja submetida aos tipos de coerção e pressão externas; todavia, ela é insuficiente por si só, porque não produz conseqüências modificadoras do agir humano. Por ser uma relativa abstração, ela pode se esvaír na pura subjetividade ou na inércia da passividade.

A liberdade moral é, por um lado, um acordo da ação com os próprios motivos determinantes; por outro, é uma concordância com a luta de libertação do homem e com os conteúdos utópicos de perspectivas da humanidade.

E por fim, a liberdade final é a mais alta liberdade moral. Está correlacionada com o supremo bem, que é o valor mais sublime da razão. O seu ideal de representação é o da identidade do homem consigo mesmo e com a natureza¹⁰³. Em outras palavras, a liberdade final “é a liberdade para poder atuar”. A liberdade de ação é

¹⁰¹ BICCA, *Marxismo e Liberdade*, 1987, p. 89, nota 47.

¹⁰² Cf. BICCA, *op. cit.*, p. 90.

¹⁰³ Segundo Marx, é no comunismo que se dá o retorno do homem a si mesmo como ser social, verdadeiramente humano, um retorno completo e consciente que assimila a riqueza do desenvolvimento capitalista. O comunismo como um naturalismo plenamente desenvolvido é humanismo e, como humanismo completamente evoluído, é naturalismo. É a solução final do antagonismo entre o homem e a natureza. Ver Marx, “propriedade privada e comunismo” in: *Manuscritos*, 1989, p. 192.

o seu correspondente máximo no presente.

A concepção de liberdade passou por uma metamorfose na história, desde a Idade Antiga até a época do *Esclarecimento*, sob o reino da razão na Idade Moderna (de Hobbes a Marx). O procedimento racional e crítico, baseado na crença otimista do aperfeiçoamento moral e na possibilidade do aperfeiçoamento do homem inacabado (Kant), contribuiu fundamentalmente para o desenvolvimento essencial da liberdade na sociedade, sobretudo com o surgimento do *Direito Natural* moderno. A exigência de uma fundamentação racional e legitimidade tornou-se o critério para a ação e decisão, seja no plano ético ou político. Assim sendo, uma produção teórica iluminadora do agir humano requer mais liberdade para dar agilidade ao processo de emancipação humana, pois a história da humanidade é uma história de liberdade e de sua opressão.

Feitas as considerações anteriores sobre a concepção de liberdade no âmbito da consciência individual e da moral, vejamos, então, como se apresenta ela no pensamento marxiano.

Não existe explicitamente na obra de Marx uma doutrina ética ou nenhuma filosofia moral sistemática sobre a liberdade. O pensamento de Marx é marcado por uma reflexão crítico-dialética da sociedade capitalista, seja no plano político, seja no econômico, visando a transformar o mundo sob o império da alienação. Basta observar a 11ª tese sobre Feuerbach quando ele diz: *os filósofos só interpretaram o mundo de diferentes maneiras; do que se trata é de transformá-lo*.¹⁰⁴ Transformar o mundo, nesse sentido, significa libertar o homem alienado do reino da opressão e construir o reino da liberdade. O mundo social capitalista está em oposição à natureza humana, pois o homem não consegue desenvolver suas faculdades essenciais inerentes à sua natureza humana, isto é, desenvolver a personalidade da sua individualidade. E é a partir dessa constatação empírica da realidade histórica do homem na sociedade sob o reino do capital que Marx desenvolverá uma concepção de liberdade diferente da concepção moderna.

Portanto, o objetivo de toda a crítica de Marx é contribuir para que o homem oprimido da sociedade capitalista desvele as ilusões de liberdade contidas na moral burguesa e se liberte das formas de *estranhamento* (alienação) e, assim, realize o processo de aperfeiçoamento do homem total, a partir da conscientização¹⁰⁵ da sua

¹⁰⁴ Cf. MARX E ENGELS, *A Ideologia Alemã*, 2001, p. 103.

¹⁰⁵ “O conhecimento de si é, pois, para o proletário, o conhecimento objectivo da essência da sociedade” (Lukács, *História e Consciência de Classe*, 1974, p. 168).

condição existencial nesta sociedade e da tarefa histórica que se lhe impõe como a única classe oprimida em toda a história da humanidade que consegue apreender dialeticamente as tendências evolutivas do capitalismo.

O homem, no entanto, sob o imperativo da alienação econômica, não pode ser livre ou ter a liberdade de manifestar todas as potencialidades inerentes à sua natureza humana. Alienação e liberdade são condições existenciais excludentes na vida humana. Estão em total oposição. A condição de uma é a negação da condição da outra. Liberdade é *não-alienação*. A “teoria crítica”¹⁰⁶ é uma das armas imprescindíveis para compreender a imanência da realidade capitalista e para impulsionar a vontade de ação das massas oprimidas na busca de sua libertação.

Outrossim, é preciso salientar que Marx faz uma aguda crítica aos direitos humanos da sociedade burguesa, isto é, direitos como a liberdade, a igualdade, a propriedade privada¹⁰⁷ e a segurança, oriundos da *Declaração dos Direitos do Homem* de 1793. Para Marx, tais direitos básicos são de um determinado homem, ou seja, do indivíduo egoísta, individualista, da moderna sociedade civil ou da tradição jusnaturalista liberal.

Para Marx, o direito à liberdade refere-se à liberdade do indivíduo como uma mônada egoísta, isolada, fechada em si mesma ou como átomos, em contraposição à liberdade como associação do homem com o outro, cujo princípio da reciprocidade da liberdade é comum a todos. Portanto, ele se refere à liberdade baseada no isolamento dos homens que os limita na sua condição humana de ser livre com o outro e não excluindo o outro como um ser de liberdade e para liberdade.

A liberdade¹⁰⁸ na concepção liberal burguesa é, nesse sentido, a forma da liberdade alienada, quer dizer, é a liberdade de (realizar) contrato que nivela o homem como “ser igual” apenas formalmente, já que tal igualdade formal da “livre” relação contratual entre dois homens tem como base empírica a desigualdade real, material da sociedade burguesa. Para Marx, a miséria de uma maioria na sociedade capitalista põe

¹⁰⁶ O materialismo histórico “era, sem dúvida alguma, um método científico para compreender os acontecimentos do passado na sua verdadeira essência. Contudo... permite-nos também examinar o presente do ponto de vista da história, isto é, cientificamente, neles não ver apenas os fenômenos de superfície mas também as forças motrizes históricas mais profundas que na realidade fazem mover os acontecimentos”, (Lukács, op. cit., p. 234).

¹⁰⁷ Sobre a origem da propriedade privada, ver Marx e Engels, “Relações do Estado e do direito com a propriedade” in: *A Ideologia Alemã*, 2001, p. 73 ss.

¹⁰⁸ “Nas atuais condições da produção burguesa, entende-se por liberdade a liberdade de comércio, a liberdade de comprar e vender” (Marx e Engels, “Manifesto” in: Laski, op. cit., p. 107).

abaixo essa concepção.

Na verdade, a liberdade dos contraentes vela a realidade das verdadeiras necessidades humanas. A liberdade formal nada mais é do que a expressão do outro lado da moeda, ou seja, do reino da necessidade, do constrangimento (da natureza), enfim, a necessidade da real liberdade. A liberdade individual ou liberdade da vontade singular, no seu sentido clássico, é pura (auto) ilusão na sociedade burguesa¹⁰⁹, que busca fundamentar ou legitimar a economia baseada na produção e na troca de mercadorias. Os indivíduos aí se consideram seres livres, autodeterminados, porém instigados pelas relações de produção capitalista; sendo assim, uma liberdade derivada (uma não-liberdade¹¹⁰), pois a autonomia de pensamento pode transformar-se em heteronomia.

O tempo livre do trabalhador, todavia – possível esfera temporal de realização de sua liberdade – é a apropriado pelo capitalista na forma desigual de troca¹¹¹. A força de trabalho como mercadoria é vendida pelo trabalhador ao capitalista por um valor mínimo de subsistência, para a reposição de sua energia desgastada no trabalho. O capitalista se apropria do tempo livre do trabalhador em que estão incluídos o tempo de trabalho necessário e o tempo de trabalho excedente. O primeiro refere-se à reposição dos custos do objeto produzido e o segundo diz respeito à criação da *mais-valia* (lucro+juros), ficando para o trabalhador apenas o tempo de comer e dormir, isto é, tempo de reposição da energia perdida no tempo de trabalho alienado, tempo de sua reprodução como força de trabalho.

¹⁰⁹ Conforme Bicca, é completamente injustificado que certos marxistas concluam que a crítica de Marx ao capitalismo tenha implícito um repúdio da superestrutura democrática de direitos e liberdades políticas. Marx mesmo defendeu muitas dessas liberdades contra o despotismo prussiano. No caso do direito universal do voto, não se pode esquecer que a cidadania universal (com todo um passado de luta do trabalhadores contra a vontade burguesa) permite a classe dos trabalhadores o direito de escolher seus representantes de interesses no parlamento, direito que ainda é mais uma arma política indispensável contra a exploração e opressão dos trabalhadores como Marx já reconhecia. Cf. BICCA, op. cit. 1987, p. 205-206.

¹¹⁰ “No mundo moderno, todo indivíduo é ao mesmo tempo escravo e membro da comunidade. Mas a escravidão da sociedade burguesa constitui, aparentemente, a maior *liberdade*, porque aparentemente é a realização da *independência* individual, o indivíduo tomando por sua *própria* liberdade o movimento anárquico dos elementos de sua vida, que se tornavam estranhos para ele, como, por exemplo, a propriedade, a indústria, a religião, etc., esse movimento não depende mais dos laços gerais porque ele não é conduzido pelo homem. Essa pseudoliberalidade significa, ao contrário, a plenitude de sua servidão e de sua desumanidade. Aqui, o *direito* tomou lugar do *privilégio*” (Marx e Engels, *A Sagrada Família*, 1987, p. 115-116).

¹¹¹ “... o que o capitalista dá ao operário [...] em forma de salário é na realidade uma parte da riqueza criada pela própria classe operária. [...] assim, não há mais equivalentes nem a rigor troca, mas apropriação indébita sem equivalente de trabalho alheio” (Ruy Fausto, *Marx, Lógica e Política I*, 1987, p. 48).

A liberdade, portanto, não pode se realizar na sociedade de classes antagônicas na qual a liberdade de uma classe é efetivada pela escravidão da outra. O que Marx pretende mostrar – ao criticar os *Direitos Humanos*¹¹² como princípios modernos da realização da liberdade – são os limites históricos desses princípios para a efetivação da verdadeira liberdade e a origem da concepção burguesa de liberdade.

Podemos inferir, então, um conceito de liberdade em Marx a partir da sua crítica ao tipo de liberdade humana da modernidade burguesa, a saber, uma liberdade da união, da solidariedade, da associação livre dos indivíduos¹¹³. Desse modo, podemos depreender também que há certos aspectos ideais da *polis* antiga, da comunidade de seres livres iguais, implícitas na concepção de liberdade em Marx, embora tais aspectos ideais tenham emergido de um contexto histórico-social baseado na justificação e legitimação da escravidão. Portanto, a liberdade – baseada na crítica marxiana à concepção moderna de liberdade – é a mais suprema forma de ser livre do homem, a saber, uma forma emergida da abolição de todo tipo de exploração e opressão humana, isto é, uma liberdade para o pleno desenvolvimento de todos os homens. Para Marx,

A liberdade é tanto a essência do homem que até seus inimigos a realizam quando lutam contra sua realidade; pois desejam apoderar-se, como de uma jóia preciosa, daquilo que eles, como jóia da natureza humana rejeitaram... Ninguém luta contra a liberdade; no máximo luta-se contra a liberdade dos outros. Por isso sempre existiu todo tipo de liberdade, só que uma vez como privilégio particular, outra vez como direito universal.¹¹⁴

Há, porém, um duplo significado da palavra “liberdade”¹¹⁵ no pensamento de Marx: um positivo e um negativo. No seu sentido negativo, a liberdade é a libertação de todos os constrangimentos externos, das coações sociais; em sentido lato, a libertação

¹¹² “O ponto de vista normativo, do qual se parte aqui, é de que os direitos políticos e as liberdades elementares são grandes conquistas das revoluções democráticas. São vitórias de toda humanidade e não devem ser desprezadas nem sub-repticiamente negligenciadas, exatamente quando tem como meta edificar uma sociedade caracterizada pela liberdade de ação” (Bicca, *Marxismo e Liberdade*, p. 204).

¹¹³ Conforme Bicca, “Este pensamento não aparece, decerto, trabalhado em sua obra [de Marx], mas existe como valor normativo implícito, que sempre transparece quando Marx fala de ‘reino da liberdade’, ‘livre associação’, ‘desenvolvimento livre das forças essenciais do ser humano’, etc.” (Bicca, op. cit., 1987, p. 199). Há um comentário de Marx e Engels sobre o duplo aspecto da liberdade definida pelos filósofos materialistas (como poder ou domínio das situações e das circunstâncias da vida de um indivíduo) e idealistas (em particular os alemães, como autodeterminação, desprendimento do mundo real, como liberdade puramente imaginária). Cf. MARX E ENGELS, *A Ideologia Alemã II*, 1980, p. 91-92, nota 1.

¹¹⁴ BICCA, op. cit., 1987, p. 205, nota 120.

¹¹⁵ Ibidem. p. 206.

do domínio da natureza, do jugo da fome, da necessidade, da carência; já no seu sentido positivo, a liberdade é associada ao “reino da liberdade”, à “sociedade sem classes”. A liberdade aqui tem como princípio o desenvolvimento pleno e livre de cada indivíduo na construção da sua personalidade singular que seja expressão genuína da sua essência humana numa forma superior de comunidade. Assim sendo, a liberdade tem como premissa o primeiro significado (negativo) que corresponde ao desenvolvimento absoluto dos homens sem empecilhos, liberando, portanto, completamente as suas forças e faculdades naturais da condição tirânica da pura necessidade.

A liberdade é, na verdade, o desenvolvimento absoluto das faculdades essenciais do homem num novo tipo de sociabilidade, cuja historicidade é superior e antagônica à precedente; é a liberdade para realização plena do humano, libertada dos grilhões das formas estruturais e superestruturais da alienação (econômica, político-jurídica e religiosa).

Enfim, a liberdade é o valor moral imprescindível para a construção de uma sociedade de “iguais”, onde as diferentes imanências humanas possam se manifestar em toda sua multidimensionalidade singular. A liberdade é o pressuposto da felicidade humana.

3.2.2 Concepção marxiana de “comunismo”

Primeiramente, é preciso salientar que Marx elabora uma concepção específica de “comunismo” nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, ou seja, na temática “propriedade privada e comunismo”. Na seção 1.2.3 da presente dissertação, no entanto, já foram apresentadas algumas definições iniciais sobre a acepção de comunismo na obra de Marx ora referida, a saber: “o comunismo grosseiro e irrefletido”, “o comunismo democrático ou despótico” e “o comunismo como abolição da propriedade privada enquanto auto-alienação humana”. Sendo assim, não é mister retomar aqui essas definições já tematizadas (nos *Manuscritos*) como conteúdo do subcapítulo “Alienação econômica”, que aborda a propriedade privada como o núcleo da referente discussão da alienação econômica.

Destarte, partiremos para uma abordagem do conceito de “comunismo” em outras obras – *Manifesto Comunista* (1848) e *A Ideologia Alemã* (1845-46). Assim, será dada continuidade às reflexões iniciais elaboradas nos *Manuscritos* (1844), apresentadas

no primeiro capítulo desta dissertação, como complementação e ampliação da específica concepção de comunismo.

3.2.2.1 A concepção no *Manifesto Comunista*

Antes de apreender a concepção de comunismo no *Manifesto* redigido por Marx e Engels, mas muito mais sob a responsabilidade do primeiro, vale ressaltar a origem da sua publicação.

Foi a partir de um Congresso realizado em Londres (novembro de 1847), pela Associação Internacional de Operários (a Liga Comunista) que foi decidido escrever um programa detalhado, teórico e prático, do Partido para fins de publicação, ou seja, como guia teórico e prático das ações dos trabalhadores. Foi publicado primeiro em alemão em fevereiro de 1848. Na época, Marx tinha 30 anos e Engels 28. A versão inglesa foi publicada em 1850 no *Red Republican*, com a tradução da Srt.^a Helen Macfarlane e, em seguida, para várias outras línguas como o francês, polonês, russo, espanhol etc.

O objetivo do *Manifesto Comunista* era a proclamação do desaparecimento próximo e inevitável da moderna propriedade burguesa. Conforme Engels, no prefácio à edição alemã de 1883, “o pensamento do *Manifesto*, isto é, que, em toda época histórica, a produção econômica e a estrutura da sociedade, necessariamente dela decorrente, constituem a base da história política e intelectual dessa época.”¹¹⁶ O *Manifesto* reflete, por outro lado, a história do movimento operário moderno a partir de 1848. Não se poderia chamá-lo de um manifesto socialista, já que o socialismo tinha uma acepção vinculada aos sistemas utópicos do período, como os *owenistas* na Inglaterra ou os *fourieristas* na França. Em 1847, “o socialismo significava um movimento burguês, e o comunismo, um movimento da classe trabalhadora.”¹¹⁷ Esta classe que desejava a construção radical da sociedade era denominada comunista, pois para ela as revoluções de cunho político não eram suficientes para tal mudança radical.

No começo do *Manifesto do Partido Comunista*, há uma frase que dá uma caracterização introdutória do comunismo, a saber, “um espectro ronda a Europa – o espectro do comunismo.”¹¹⁸ Ressalta-se aí o comunismo como um movimento libertário

¹¹⁶ MARX E ENGELS, “Manifesto...” in: LASKI, *O Manifesto Comunista de Marx e Engels*, p. 82.

¹¹⁷ Ibidem. p. 87.

¹¹⁸ Ibidem. p. 93.

dos trabalhadores frente a todo tipo de exploração e opressão das estruturas sociais burguesas. É um fantasma que assombra a classe capitalista nas grandes potências européias da época. É a força dos trabalhadores que se expande e se aglutina para se confrontar com a força do capital.

Embora, no entanto, o fim imediato dos comunistas revolucionários seja a constituição dos proletários em classe, a derrubada da dominação burguesa e a conquista do poder político, o que caracteriza parcialmente o comunismo não é apenas a abolição das relações de propriedade, mas a abolição da propriedade burguesa. Esta é a expressão final baseada nos antagonismos de classes, quer dizer, na exploração de uma maioria por uma minoria. “Nesse sentido, a teoria dos comunistas pode ser resumida nessa frase: a abolição da propriedade privada.”¹¹⁹ Se, na sociedade burguesa, o trabalho vivo é um mero meio de aumentar trabalho acumulado, na sociedade comunista, o trabalho acumulado torna-se o meio de ampliação, enriquecimento e promoção da existência do trabalhador. Assim sendo, o comunismo é a sociedade onde o ser humano é independente e exercita a sua verdadeira individualidade, não sendo, portanto, o capital o sujeito histórico autônomo e independente¹²⁰.

O comunismo abole o tráfico, as relações burguesas de produção e troca e a própria burguesia sobre as quais se funda a liberdade burguesa, isto é, a liberdade de comercialização de mercadorias (de compra e venda); entretanto, o comunismo não impede ninguém do poder de se apropriar dos produtos da sociedade, mas o que ele faz é privar alguém do poder de subjugar o trabalho do outro por meio dessa apropriação. O comunismo é, então, o desaparecimento da produção capitalista tal como o desaparecimento da cultura de classe (burguesa), de uma cultura da opressão, da subjugação de uma classe por outra. Tal cultura é, para a grande maioria dos explorados, uma cultura de adestramento que os transforma em apêndices de máquinas, negando assim o seu potencial criativo e produtivo.

O comunismo é também uma crítica à família burguesa, pois suas bases são o capital e o ganho individual. A família só existe para a burguesia, enquanto a família proletária é dilacerada pelas contingências da exploração do capital, ou seja, pela exploração do trabalho infantil e da mulher e exploração sexual das filhas dos

¹¹⁹ MARX E ENGELS, “Manifesto” in: LASKI, op. cit., p. 106.

¹²⁰ Para Marx, “desde o momento em que o trabalho não pode mais ser convertido em capital, em dinheiro, em renda da terra, num poder social capaz de ser monopolizado, isto é, desde o momento em que a propriedade individual não pode ser transformada em propriedade burguesa, em capital, dizeis que a individualidade está suprimida” (Marx e Engels, “Manifesto” in: Laski, op. cit., p. 108).

trabalhadores sem perspectivas de uma vida ou um futuro melhor.

Com relação à educação social da burguesia – que substituiu a educação doméstica – o comunismo busca transformar a intervenção da sociedade burguesa na educação, arrancando tal interferência na educação social da influência burguesa; ou, como diz Marx,

As declarações burguesas sobre a família e educação, sobre os vínculos sublimes entre pais e filhos, tornam-se cada vez mais repugnantes pela ação da indústria moderna: os laços familiares dos proletários são destruídos e as crianças são transformadas em meros artigos de comércio e instrumento de trabalho.¹²¹

No que diz respeito à comunidade de mulheres, o comunismo visa a tirar a mulher da sua condição de mero instrumento de produção do capital, na qual o capitalista tenta mantê-la em razão do baixíssimo salário pago e da ótima destreza nas mãos que possuem. O trabalho feminino e o infantil são a força de trabalho mais barata para o capitalista, que busca aumentar o seu lucro e a sua produção. Em outras palavras, as mulheres e as filhas dos proletários não serão mais instrumentos de produção material dos objetos na sociedade comunista nem objetos sexuais para satisfazer as taras dos burgueses que as transformam em suas prostitutas e amantes. Portanto, o comunismo pretende “substituir uma comunidade de mulheres hipócrita e disfarçada por uma que seria franca e oficial.”¹²² Assim sendo, o comunismo, ao abolir o sistema capitalista de produção, fará desaparecer a comunidade de mulheres imanente ao sistema da alienação, ou seja, abolindo a prostituição pública e particular.

Conforme Marx, as idéias dos homens, suas noções e concepções modificam-se quando as condições de sua existência material mudam, assim como suas relações sociais. Destarte, a história das idéias – a produção intelectual – se transforma na medida em que se modifica a produção material. Sendo assim, o comunismo como ideologia e movimento prático (dos oprimidos), ao se inserir na realidade histórica dos homens, torna-se o novo conteúdo e a nova forma social. Vale, porém, salientar que no capitalismo há o germe¹²³ da nova sociedade comunista, pois as contradições imanentes ao sistema, suas crises e os seus limites de expansão e acumulação do capital são os fatores antagônicos à existência do proletariado. E este, ao apreender conscientemente

¹²¹ MARX E ENGELS, “Manifesto” in: LASKI, op. cit., p. 109.

¹²² Ibidem. p. 110.

¹²³ “O que a burguesia produz principalmente são seus próprios coveiros” (Marx e Engels, “Manifesto” in: Laski, op. cit., p. 105).

os fundamentos antagônicos da sociedade capitalista¹²⁴, torna-se uma força demolidora do sistema a partir da sua insatisfação e revolta contra a miserabilidade em que fora confinado e condenado, sobretudo, quando se apropria da teoria revolucionária que lhe é inerente, pois esta teoria, quando se torna uma força do costume, é a própria revolução comunista se efetivando.

Segundo Marx, para os burgueses, há verdades eternas comuns a todos os regimes sociais, como a liberdade, a justiça etc. Conforme os burgueses, porém, o comunismo abole tais verdades como também a religião e a moral, ou seja, os comunistas não vão constituir-las sobre a nova base social. Tal concepção burguesa baseia-se no fato de que a história da sociedade se caracterizou pelo desenvolvimento do antagonismo de classes nas diferentes épocas.

Para Marx, entretanto, fosse qual fosse a forma que esses antagonismos tomaram, o que é comum a todas as épocas é a exploração de uma classe por outra. Segundo Marx, “a revolução comunista é a ruptura mais radical com as relações tradicionais; não é de se estranhar, portanto, que seu desenvolvimento acarrete o rompimento mais radical com as idéias tradicionais.”¹²⁵

Por outras palavras, tal ruptura é o clamor social dos operários (oprimidos) por um novo modo existencial humano. Dependendo do país com suas específicas condições econômicas e políticas, as medidas para a ruptura serão diferentes. Nos países mais desenvolvidos, algumas medidas¹²⁶ que podem ser realizadas são: 1) expropriação da propriedade territorial e emprego da renda da terra em proveito do Estado; 2) imposto fortemente progressivo; 3) abolição do direito de herança; 4) confisco da propriedade de todos os emigrantes e sediciosos; 5) centralização do crédito, dos meios de comunicação e transporte nas mãos do Estado; 6) multiplicação das fábricas e meios de produção; 7) trabalho obrigatório para todos; 8) abolição gradual da distinção entre cidade e campo; e 9) educação gratuita para todas as crianças etc.

Enfim, o comunismo é “uma associação [humana] na qual o livre

¹²⁴ “O que a consciência do proletário ‘reflete’ é, pois, o elemento positivo e novo que brota da contradição dialéctica da evolução capitalista. Não é, portanto, algo que o proletariado inverte ou ‘crie’ a partir do nada, pelo contrário, é a consequência do processo de evolução na sua totalidade; este elemento novo só deixa porém de ser uma possibilidade abstracta para se tornar uma realidade concreta quando o proletariado eleva a sua consciência e a torna prática” (Lukács, *História e Consciência de Classe*, 1974, p. 227).

¹²⁵ MARX E ENGELS, “Manifesto” in: LASKI, op. cit., p. 111-112.

¹²⁶ Não foram assinaladas aqui todas as medidas contidas no *Manifesto*. Sobre isso, ver as dez medidas escritas no *Manifesto* de forma integral. Cf. MARX E ENGELS, “Manifesto” in: LASKI, op. cit., p. 112-113.

desenvolvimento de cada um é a condição do livre desenvolvimento de todos.”¹²⁷

3.2.2.2 A concepção na *A Ideologia Alemã*

Sabemos que *A Ideologia Alemã*¹²⁸ é o marco epistemológico do nascimento do materialismo histórico. E isso é um consenso entre os estudiosos do marxismo. Para Louis Althusser, *A Ideologia Alemã* é a obra que separa a fase pré-marxista do pensamento de Marx e Engels da fase marxista em que trabalham com sua teoria original; entretanto o corte epistemológico traz em sua idéia algo problemático, ou seja, não há uma explicação do porquê e do como se realiza tal passagem. Entre 1843-1846, Marx e Engels redigem em parceria o manuscrito de *A Ideologia Alemã*. Esta obra só foi publicada quase cem anos depois (1932) simultaneamente em Leipzig e Moscou. Ela se divide em três partes, respectivamente dedicadas à análise do pensamento em determinadas personagens: São Sancho, São Max, Ludwig Feuerbach, Bruno Bauer e outras. A concepção de comunismo abordada aqui nesta seção se restringe apenas à parte intitulada a Feuerbach que contém o esboço do materialismo histórico.

O comunismo é um movimento revolucionário da classe proletária que visa a implementar a sua dominação pela conquista do poder do Estado, apresentando o seu interesse particular como o interesse geral. O objetivo é a abolição de todas as formas de dominação e exploração de uma classe sobre a outra. Conforme Marx e Engels,

Em todas as revoluções anteriores, o modo de atividade permanecia inalterado e se tratava apenas de uma outra distribuição dessa atividade, de uma nova divisão do trabalho entre outras pessoas; a revolução comunista, ao contrário, é dirigida contra o *modo* de atividade anterior, ela suprime o *trabalho* e extingue a dominação de todas as classes abolindo as próprias classes, porque ela é efetuada pela classe que não é mais considerada como uma classe na sociedade, que não é mais reconhecida como tal, e que já é a expressão da dissolução de todas as classes, de todas as nacionalidades, etc., no quadro da sociedade atual.¹²⁹

O caráter revolucionário do proletariado ocorre pelo fato de se contrapor à classe burguesa não como outra classe, mas como representante de toda a massa

¹²⁷ MARX E ENGELS, “Manifesto” in: LASKI, op. cit., p. 113.

¹²⁸ “A consciência comunista foi definida em *A Ideologia Alemã* como ‘a consciência da necessidade de uma revolução fundamental’ ” (Mészáros, *Para Além do Capital*, p. 1048).

¹²⁹ MARX E ENGELS, *A Ideologia Alemã*, p. 85-86.

desposuída em face da classe dominante que a explora. O proletariado¹³⁰, nesse sentido, na teoria política marxiana, assume o papel da direção de todos os oprimidos e explorados contra o regime social burguês.

Desse modo, a conquista do Estado pelo proletariado – enquanto sujeito potencialmente revolucionário da estrutura social alienada do capitalismo – tem como meta libertar a sociedade da tutela do próprio Estado. Por outras palavras, o Estado como instituição (coercitiva e de coesão) de tutela da vida humana na sociedade não pode coexistir numa sociedade comunista de sujeitos livres e autônomos na sua expressão existencial (individual).

O comunismo seria então o sistema de regulação da produção a partir do planeamento racional das tarefas de trabalho realizado pelos produtores associados. Marx e Engels já afirmavam que,

... na sociedade comunista, em que cada um não tem uma esfera de atividade exclusiva, mas pode se aperfeiçoar no ramo que lhe agrada, a sociedade regulamenta a produção geral, o que cria para mim a possibilidade de hoje fazer uma coisa, amanhã outra, caçar de manhã, pescar na parte da tarde, cuidar do gado ao anoitecer, fazer uma crítica após as refeições, a meu bel prazer, sem nunca me tornar caçador, pescador ou crítico.¹³¹

Não seria mais um tipo de economia anárquica e incontrolável, como a do capitalismo, mas uma economia em que o produto do trabalho social seria equitativamente distribuído com todos os indivíduos sociais. Assim sendo, “o comunismo significaria a eliminação do trabalho. O termo é entendido por trabalho forçado, conforme impunha aos homens a divisão obrigatória do trabalho. O homem da sociedade comunista – o homem total – será capaz de transitar livremente de uma tarefa a outra.”¹³² Dessa maneira, consegue-se reaver a unidade entre o trabalho manual e o trabalho intelectual

¹³⁰ “ Já na sua crítica à filosofia do direito de Hegel exprimia Marx claramente a situação particular do proletariado na história e na sociedade, o ponto de vista a partir do qual a sua essência se impõe como sujeito-objeto idêntico do processo evolutivo da sociedade e da história: ‘quando o proletariado anuncia a dissolução da ordem mundial até agora existente, apenas enuncia o segredo da sua própria existência, pois ele é, de facto, a dissolução dessa ordem mundial! O conhecimento de si é, pois, para o proletariado, o conhecimento objectivo da essência da sociedade’ (Lukács, *História e Consciência de Classe*, p.168). Para Mészáros, “O postulado ‘sujeito-objeto idêntico da história’ é necessário para permitir a Lukács produzir esta personificação que substitui o processo, e tem uma dupla função. Por um lado, o sujeito-objeto idêntico [...] pode ser identificado com a ‘consciência de classe atribuída’, sendo esta última transferida para o partido de vanguarda que se transforma na ‘encarnação ativa da consciência de classe’. [...] por outro lado, o proletariado realmente dado pode ser caracterizado como ‘repositório’ do processo histórico (...), eliminando assim as dificuldades inerentes ao comportamento não-revolucionário da classe revolucionária” (Mészáros, *Para Além do Capital*, p.447).

¹³¹ MARX E ENGELS, *A Ideologia Alemã*, p. 28-29.

¹³² MARX E ENGELS, “Introdução” in: *A Ideologia Alemã*, p. XXXIII.

dicotomizada no sistema de produção da sociedade industrial. Para Marx, assim como o proletariado existe num plano histórico mundial, o comunismo só é real como existência histórico-mundial.

O comunismo não é Estado a ser criado ou um ideal sob o qual a realidade se submete, mas é um movimento real (prático) que visa a superar o estado de alienação da sociedade capitalista. O comunismo não é, portanto, uma proposta feita de cima para baixo para implementar um plano de sociedade futura, mas para fortalecer o movimento real do proletariado¹³³ enquanto sujeito histórico libertador da sociedade da opressão e exploração capitalista. É o movimento político que tem o objetivo de transformar o homem alienado num homem ativo, criativo e produtivo, isto é, num homem total¹³⁴.

Para Marx, “o comunismo só é empiricamente possível como o ato ‘súbito’ e simultâneo dos povos dominantes, o que supõe, por sua vez, o desenvolvimento universal da força produtiva e os intercâmbios mundiais estreitamente ligados a este desenvolvimento.”¹³⁵ Nesse sentido, o capitalismo precisa se universalizar em dimensão mundial entre os países de economia assimétricas; como também desenvolver a expansão da força produtiva alhures, que promove tal intercâmbio. Em outras palavras, o critério da *universalidade* – quando introduzido em *A Ideologia Alemã* – nunca seria menosprezado por Marx e Engels para a viabilidade da alternativa socialista, pois a idéia de um fundamento seguro para o desenvolvimento do socialismo apareceu antes mesmo da

¹³³ Conforme Jacob Gorender, “A partir de 1843, Marx se aproximou das seitas socialistas e, em Paris, entrou em contato pessoal com Proudhon. Incorpora-se, então, ao seu pensamento a idéia, que seria a mais dinâmica para o trabalho teórico: a idéia do proletariado enquanto classe mais explorada e, por isso mesmo, mais revolucionária. Aquela capacidade para emancipar a sociedade da divisão em classes e recuperar para os homens a verdadeira vida comunitária e a plena realização individual” (Marx e Engels, “Introdução” in: *A Ideologia Alemã*, p. X-XI).

¹³⁴ “O homem da sociedade comunista será o homem total, livre das alienações e mutilações impostas pela divisão do trabalho reinante na sociedade burguesa e apto a realizar suas múltiplas potencialidades” (Ibidem., p. XVI).

¹³⁵ MARX E ENGELS, *A Ideologia Alemã*, 2001. p. 31-32. “Engels reiterou essencialmente a mesma posição [em 1892 no “Prefácio à edição inglesa” *Do socialismo utópico...*], ao dizer que ‘o triunfo da classe trabalhadora européia... apenas pode ser assegurado pela cooperação ao menos da Inglaterra, França e Alemanha’. Na mesma obra de 1845 [*A Ideologia Alemã*], na qual Marx fala de revoluções simultâneas dos ‘povos dominantes’, ele também considera, como exceção à regra, a possibilidade de uma revolução socialista irromper em um país *subdesenvolvido*, como resultado do *desenvolvimento desigual*” (Mészáros, *Para Além do Capital*, p. 547). Cf. também ENGELS, “Do Socialismo utópico ao socialismo científico” in: *Obras Escolhidas*, v. 2, p. 302. Sabemos, porém, diz Mészáros, que os fatos históricos reais desconsideraram a lei e produziram uma variante de exceção. Esta ao se afirmar em escala mundial, logo se tornou uma regra (para os adversários do marxismo). Mas a história social é realmente feita de exceções, pois “suas leis são *tendências* [fatores relativos e não determinações absolutas conforme Marx] tornadas reais por agentes sociais particulares que seguem objetivos e [...] ajustam suas ações em relação à realização [...] desses objetivos. Não são, portanto, leis físicas...” (Mészáros, op. cit., p.548).

Revolução de Outubro¹³⁶. Marx foi contra a idéia de se alcançar o socialismo em um só país, sobretudo, porque as condições que poderiam encetar tal transformação estão vinculadas tanto à maturação das potencialidades produtivas do sistema como ao desdobramento das contradições inerentes a ele, sem deixar de levar em conta a dinâmica global do capital.

O comunismo, porém, não só se realiza pela transformação radical da estrutura e superestrutura da sociedade capitalista, mas também pela formação de uma consciência comunista¹³⁷ oriunda do movimento prático e revolucionário do proletariado. É essa consciência que apreende os fundamentos econômicos que determinam o processo de alienação do trabalho social¹³⁸, do indivíduo singular.

Por outro lado, a consciência comunista (consciência da comunidade entre “iguais”), para a realização da individualidade real do homem, não deve se restringir apenas aos operários, pois o movimento revolucionário é um processo de luta e de combate contra a “alienação” (no seu sentido negativo e não positivo do termo, como propõe Hegel)¹³⁹, e este abrange todas as camadas sociais aderentes ao movimento. Ou será que os funcionários e empregados são menos alienados? A teoria e a prática revolucionária são a expressão de toda a realidade alienada dos oprimidos. Por isso, uma estratégia de várias classes (a operária, a camponesa, as intermediárias, como os profissionais autônomos ou liberais) precisa ser elaborada numa linguagem maleável que leve em consideração as peculiaridades das diferentes camadas ou classe sociais a serem eventualmente reunidas, sem ignorar, claro, as especificidades de cada uma. É aquilo que enfatiza bem Gramsci, quando ressalta o papel do intelectual orgânico¹⁴⁰ no

¹³⁶ Em abril de 1925, no entanto, Stalin aprovou oficialmente a doutrina do “socialismo em um só país” na 14ª Conferência do Partido e utilizou-se da doutrina para justificar teoricamente e legitimar *pseudolenistamente* a política da coletivização forçada. Como diz Mészáros, “o lema ‘socialismo num só país’ – adotado pela Internacional Comunista como parte de seu próprio programa – foi imensamente danoso para o movimento socialista, não somente na Rússia, mas em todo o mundo” (Mészáros, op. cit., p. 742). Ver a seção 17.2 “Socialismo em um só país” em *Para Além do Capital*, p. 726-747.

¹³⁷ “... o portador deste processo de consciência é o proletariado. Na medida em que a sua consciência surge como conseqüência imanente da dialética histórica, ele próprio aparece como dialético. Por outras palavras, esta consciência é apenas expressão da necessidade histórica” (Lukács, *História e Consciência de Classe*, p. 198). Conforme Mészáros, “as dificuldades teóricas de Marx se devem apenas em parte ao fato de ele ter vinculado a ‘classe universal’ [o proletariado] ao *imperativo categórico de destruir todas as relações* em que o homem é um ser aviltado, escravizado, desamparado e desprezível” (Mészáros, op. cit., p. 1055, nota 51).

¹³⁸ “O trabalho, único laço que os [indivíduos] une ainda às forças produtivas e à sua própria existência, perdeu entre eles toda a aparência de manifestação de si, e só mantém sua vida estiolando-a” (Marx e Engels, *A Ideologia Alemã*, p. 82).

¹³⁹ Cf. CALVEZ, *O Pensamento de Karl Marx*, 1962, p. 67-68.

¹⁴⁰ “A escola é o instrumento para elaborar os intelectuais de diversos graus” (Gramsci, *Obras Escolhidas*, 1978, p. 347). Sobre a concepção de intelectual em Gramsci, ver as páginas 348-349 da obra citada.

processo revolucionário como fermento teórico que faz elevar o nível de consciência das massas, fazendo com que elas deixem de ser “classe em si” (amorfa, desorganizada) e tornem-se “classe para si” (organizada, consciente). Portanto, se na consciência comunista está implícita uma ideologia de vida¹⁴¹, então tal ideologia tem caráter orgânico historicamente (de validade psicológica), ou seja, organiza as massas humanas para que adquiram a consciência de sua posição na história e lutem no terreno em que elas se movem.

É nesse estágio (no comunismo) que o indivíduo consegue manifestar sua atividade individual livre, agora coincidente com a vida material. Os indivíduos transformam-se em indivíduos completos, ou seja, em indivíduos associados que têm o controle da totalidade das forças produtivas; deixam de ser, portanto, indivíduos isolados, mônodas solitárias da sociedade. “Por isso mesmo, a apropriação de uma totalidade de instrumentos de produção já é o desenvolvimento de uma totalidade de faculdades nos próprios indivíduos. Essa apropriação é, além disso, condicionada pelos indivíduos que se apropriam.”¹⁴²

Destarte, o comunismo difere de todos os movimentos anteriores, na medida em que subverte as bases de todas as relações de produção e de troca do capitalismo e, também, quando trata de forma consciente aquelas condições naturais prévias como criações dos homens que nos antecederam até o presente, despojando tais relações do seu caráter natural e submetendo-as ao poder dos indivíduos associados. Portanto, a organização do comunismo é essencialmente econômica; é a criação de uma (nova) base material de produção que permite criar as condições de existências para associar e unir os indivíduos sociais.

Segundo Marx,

O estado de coisas criado pelo comunismo constitui precisamente a base real que torna impossível tudo o que existe independentemente dos indivíduos – na medida, porém, em que esse estado de coisas existente é pura e simplesmente um produto das relações anteriores dos indivíduos entre si.¹⁴³

¹⁴¹ “É preciso distinguir entre ideologias historicamente orgânicas, que são necessárias a uma certa estrutura, e ideologias arbitrárias, racionalistas, ‘queridas’. Enquanto historicamente necessárias têm uma validade que é validade ‘psicológica’, ‘organizam’ as massas humanas, fornecem terreno em que os homens se movem, adquirem consciência de sua posição, lutam, etc. Enquanto ‘arbitrárias’ não criam outra coisa senão ‘movimentos’ individuais, polêmicas, etc.” (Gramsci, op. cit., p. 65).

¹⁴² MARX E ENGELS, *A Ideologia Alemã*, p. 82-83.

¹⁴³ MARX E ENGELS, *A Ideologia Alemã*, p. 87.

Depreendemos, então, que o comunismo – para Marx – é a solução¹⁴⁴ dos conflitos e das contradições do sistema de produção capitalista baseado na alienação, isto é, sistema que não conseguiu pôr “fim” ao drama humano marcado pelo imperativo da menor necessidade. As relações de produção e troca no capitalismo são relações sociais contraditórias (assimétricas), mesmo quando os instrumentos produtivos são aperfeiçoados pelo desenvolvimento da ciência e técnica. Quanto mais as forças produtivas evoluem, são aperfeiçoadas, mais deformado torna-se o homem na sua expressão existencial; este se converte em um “não-ser”, em alguém desrealizado. A satisfação das suas necessidades sofre a imposição do “limite” e da “redução” determinada pelos objetivos imperativos do capital. A regra do capital é a saciação mínima e a privação máxima da necessidade do indivíduo produtivo.

Podemos inferir que o homem (ou a sociedade), sob a égide do capitalismo, tornou-se um *não-ser*, um homem despojado da sua capacidade de se reinventar como Ser. A sociedade fragmentou-se em diversas camadas sociais atomizadas nos seus nichos específicos. O princípio da solidariedade tornou-se possibilidade de pírias ações burguesas e pequeno-burguesas no intuito de apresentar à sociedade dos excluídos a idéia de que algo está sendo feito para libertá-los da exclusão social; porém, nesse espírito de “solidariedade”, ainda persiste “tacitamente” o espírito da propriedade privada iníqua. O homem incluído (o empresário, o trabalhador, o político etc.) ainda pensa capitalisticamente a vida na intimidade. Concorrência e lucratividade parecem ser os motores do desenvolvimento social. A *eficácia* no processo de trabalho e a *racionalização* da produtividade na economia de *tempo mínimo* caracterizam o processo de produção do capital pós-industrial com seus avançados instrumentos tecnológicos; ou melhor, *competição*, *eficácia* e *superlucratividade* ainda dominam a sociedade que se propagandeia solidária¹⁴⁵. Não obstante, o homem oprimido fica à margem desse banquete científico e tecnológico oferecido pela sociedade capitalista. Ele torna-se um ser *descartável*, pois o modo de produção perdulário não necessita mais dele como trabalho vivo produtor de *mais-valia*, a saber, o trabalho morto o substitui nas tarefas de produção.

¹⁴⁴ “É a resolução definitiva do antagonismo entre o homem e a natureza, e entre o homem e seu semelhante” (E. Fromm, *Conceito Marxista de Homem*, p. 117). Cf. também MARX, *Manuscritos*, p. 192.

¹⁴⁵ Os critérios capitalistas de eficiência, racionalidade e economia em virtude da lucratividade são imprescindíveis e plenamente justificáveis para realizar as práticas perdulárias do sistema produtor de mercadorias.

Assim, no modo de reprodução social sob o comando do capital, o trabalhador não pode mais considerar as condições de sua produção e reprodução como sua propriedade. Tais condições deixaram de ser os pressupostos auto-evidentes e socialmente salvaguardados de seu Ser, nem os pressupostos naturais do Eu constitutivo da extensão externa do seu corpo. As condições de produção e reprodução, portanto, pertencem a um “ser estranho” reificado que confronta os trabalhadores com suas próprias demandas, subjugando-os aos imperativos materiais de sua própria constituição. Subverte-se, então, a relação do sujeito e objeto da atividade produtiva, quer dizer, o ser humano é reduzido ao *status* desumanizado de uma mera condição material de produção. O *Ter* domina o *Ser* em todas as esferas da vida. Assim sendo, o *Eu* real dos trabalhadores, dos homens produtivos, é destruído por meio da fragmentação e da degradação do trabalho capitalista; tornam-se consumidores manipulados pelas mercadorias, isto é, consumidores sob o imperativo e a pressão da taxa decrescente de utilização do produtos (mínimo de durabilidade/subutilização). Em suma, o capital torna-se o sujeito autotélico¹⁴⁶, autonomizado, e o homem, objeto; ou, como diz Marx, citado por Mészáros, “o tempo é tudo, o homem é nada; ele é, na melhor das hipóteses, carcaça do tempo”¹⁴⁷.

Na concepção marxiana, os conflitos históricos têm sua gênese na contradição entre as forças produtivas e o modo de trocas; entretanto, isso não significa dizer que tal contradição, levada ao seu extremo em um país qualquer, engendre os conflitos em tal país, pois a concorrência com países – causada pela expansão do comércio internacional – é o suficiente para gerar tal contradição, seja de países com uma indústria mais desenvolvida ou menos desenvolvida.

A contradição entre as forças produtivas e o modo de trocas – produzida várias vezes na história – provocou o aparecimento da revolução; porém, não houve comprometimento com sua base, isto é, a propriedade privada e a divisão social do trabalho. Conforme Marx, “os indivíduos de onde partiam as revoluções criavam ilusões sobre sua própria atividade, segundo o grau de cultura e seu estágio de desenvolvimento histórico.”¹⁴⁸

¹⁴⁶ “A essência da produção capitalista, para Marx, é que ela se constitui como ‘produção autotélica’ e se faz valorização do valor. Quanto mais desvinculado do mundo vivido das pessoas, da satisfação de suas necessidades, tanto melhor se impõe o valor como sujeito de todo o sistema, que funciona em função de si mesmo” (Manfredo, *Ética e Sociabilidade*, 1993, p. 267-268).

¹⁴⁷ MÉSZÁROS, 2002, p. 615, nota 10.

¹⁴⁸ MARX E ENGELS, *A Ideologia Alemã*, p. 92.

Para Marx, é na comunidade (de indivíduos proletários) que se torna possível aos indivíduos exercer o controle das forças materiais e abolir a divisão do trabalho; é só na comunidade com os outros que os indivíduos possuem realmente os meios para desenvolver suas capacidades humanas em todos os sentidos; é somente na comunidade que é possível a liberdade individual do homem. As comunidades anteriores sob as diversas nuances estruturais e superestruturais (tribal, estamentos, feudalismo) possibilitaram a liberdade pessoal para os indivíduos da classe dominante. Era uma pura comunidade aparente independente dos indivíduos, quer dizer, tais indivíduos representavam a união de uma classe em relação a outra; a comunidade era uma comunidade ilusória para a classe dominada e uma nova cadeia. “Na comunidade real” – diz Marx – “os indivíduos adquirem sua liberdade simultaneamente com sua associação, graças a essa associação e nela.”¹⁴⁹

Destarte, as relações comunitárias de uma classe historicamente desenvolvida até agora eram marcadas por seus interesses comuns em face de outros, ou melhor, era uma comunidade de indivíduos médios que viviam nas condições de existência da sua classe; eram membros de uma classe. Enquanto isso, nas relações comunitárias dos proletários revolucionários – nas quais têm sob o seu controle as próprias condições de existência e as de todos os membros da sociedade – acontece o inverso, ou seja, há uma participação dos indivíduos na comunidade como indivíduos.

E claro que essa associação dos indivíduos livres se dará num quadro das forças produtivas bastante desenvolvidas, a saber, tal reunião dos indivíduos põe sob seu controle as condições do livre desenvolvimento e movimento dos indivíduos, já que essas condições até o momento estavam sob o domínio do acaso e possuíam uma existência autônoma em face deles. A divisão do trabalho foi que engendrou, na verdade, tal separação dos indivíduos, como também possibilitou a sua união necessária, mas era um elo estranho.

A associação de indivíduos até o presente momento não era uma associação voluntária, como se apresenta no *Contrato Social* (de Jean-Jacques Rousseau), mas uma união necessária, fundada em determinadas condições nas quais os indivíduos usufruíam da contingência, a saber, o direito de poder desfrutar tranquilamente da contingência a partir de certas condições de existência (das forças produtivas e das formas de troca de

¹⁴⁹ Ibidem. p. 93.

cada período histórico). O direito de desfrute em tais condições é o que Marx denomina até agora de liberdade pessoal, ainda não violada.

Para Marx, portanto, os indivíduos saíam de si mesmos a partir de suas condições e de suas relações históricas e não do puro indivíduo. Existe, porém, uma diferenciação entre a vida do indivíduo no plano pessoal e a vida dele que é subsumida em um ramo qualquer de trabalho e às condições inerentes a esse ramo, resultado do desenvolvimento histórico e consequência inevitável da divisão do trabalho; no entanto, não devemos depreender daí que o capitalista ou o rentista não sejam pessoas, pois sua personalidade é condicionada pelas relações de classes determinadas. Já no estamento, tal fato ficava dissimulado, velado, pois um nobre era sempre um nobre e um plebeu era sempre um plebeu, ou seja, a condição de classe de cada um deles era inseparável da sua individualidade. A diferença entre o indivíduo pessoal diante do indivíduo como membro de uma classe e a contingência das condições de existência para o indivíduo aparecem somente com o devir da classe trabalhadora assalariada, que é ela mesma um produto da burguesia. A diferença com respeito à ordem emerge principalmente no antagonismo entre burguesia e proletariado.

Portanto, no plano da representação, os indivíduos são mais livres no regime burguês do que nos regimes anteriores; no plano real, eles são menos livres sob o domínio da burguesia do que nos regimes precedentes, isto é, os indivíduos estão muito mais subsumidos por um poder objetivo.

A libertação dos servos no feudalismo era algo isolado. Eles não se libertaram como classe consciente da sua opressão; também não saíram do sistema de estamento, conservando o trabalho anterior, mas não subserviente à classe dominante feudal. Era, na verdade, o modo ou grau de desenvolvimento que os servos fugitivos tinham alcançado.

No caso dos proletários, são contingente suas próprias condições de vida, ou seja, o trabalho e todas as condições da sociedade atual. Eles isoladamente não tinham nenhum controle sobre tais condições. Segundo Marx, a contradição entre a personalidade do proletário em particular e o trabalho que lhe é imposto torna-se evidente para ele, sobretudo, porque a vida sacrificada desde sua juventude não permite que ele chegue a uma nova condição da classe burguesa.

Inferimos, assim, que os servos puderam alcançar uma nova condição de existência social a partir do “trabalho livre”, na medida em que tinham o controle sobre

o próprio trabalho e o produto dele; enquanto isso, os proletários, para chegar a uma nova condição de vida, precisam abolir o próprio trabalho (alienado) para afirmar-se como pessoa, porém não de maneira isolada e sim a partir da união de classe que desenvolva um movimento radical (prático) de transformação da estrutura econômica geradora do trabalho explorado. É com a “agudização” dessa oposição de interesses de classes da sociedade capitalista antagônica, com o elevado desenvolvimento das forças produtivas e com o alto nível de consciência do proletariado da sua condição de explorado no capitalismo que a liberdade começa a se realizar.

O comunismo é a condição possível dessa liberdade; é o fim da sociedade de classes, da auto-alienação humana, da divisão social do trabalho, do poder de Estado coercitivo, porém, é o começo da igualdade de condições sociais para que os indivíduos possam desenvolver as suas faculdades humanas como efetivação das suas essências, da sua liberdade no sentido mais pleno: liberdade da subjugação e liberdade para a criação enquanto verdadeira realização da individualidade do indivíduo.

3.2.3 Comunismo: análise marxiana do “reino da liberdade”

Tematizar a categoria “reino da liberdade” no pensamento de Marx não é uma tarefa reflexiva tão fácil assim de se realizar. Primeiramente, porque a expressão “reino da liberdade” não é de uso corrente ou constante em suas obras, aparecendo de forma mais explícita no fim de *O Capital*, último tomo, em que ele elucida a questão; e, por fim, porque tal expressão está subsumida na sua concepção de “comunismo” como a ordem social de efetivação da liberdade humana.

Para Marx, o “reino da liberdade”¹⁵⁰ se inicia realmente quando o trabalho¹⁵¹ não está mais sob a determinação da necessidade e da utilidade imposta por objetivos externos e estranhos ao trabalhador. O trabalho, nesse sentido, “transcende” a esfera da produção material. É sabido que o homem sempre precisou saciar as suas necessidades para a manutenção e reprodução de sua vida em todas as formas sociais e modos de produção existentes na história. Com o tempo, as forças de produção se desenvolveram, na medida em que se ampliaram as necessidades humanas.

¹⁵⁰ Sobre as expressões “reino da necessidade” e “reino da liberdade”, ver a citação e a nota 32 do presente capítulo.

¹⁵¹ “O trabalho por outro lado, é, ou devia ser quando livre, a expressão da vida. [...] O trabalho para Marx, é uma atividade, não uma mercadoria” (Fromm, *Conceito Marxista de Homem*, p. 46).

Para alcançar, no entanto, o reino da liberdade, o homem precisa libertar-se da determinação do reino da necessidade sobre o trabalho, a partir de um novo patamar social produtivo¹⁵² que o libere do trabalho meramente material e especializado. Em outras palavras, o alto nível de desenvolvimento das forças produtivas possibilitará – fora da esfera capitalista de produção – ao homem trabalhar menos e num tempo menor¹⁵³, para que ele possa se reapropriar do seu tempo livre e, assim, desenvolver suas outras potencialidades humanas.

O reino da liberdade consiste, portanto, na socialização da humanidade, a saber, na medida em que os produtores associados exercerem um controle racional do seu intercâmbio com a natureza e consigo próprio¹⁵⁴, sem estar submetido ao poder cego das coisas, e efetuarem o menor dispêndio de energia possível no processo de trabalho. Para isso, é mister haver condições dignas de trabalho para que a tarefa de controle seja cumprida. Aqui os indivíduos ainda se encontram atrelados ao reino da necessidade. Segundo Marx, para além deste reino, “começa o desenvolvimento das forças humanas com um fim em si mesmo, o reino genuíno da liberdade, o qual só pode florescer tendo por base o reino da necessidade. E a condição fundamental desse desenvolvimento humano é a redução da jornada de trabalho.”¹⁵⁵

¹⁵² “As perspectivas da emancipação humana são inseparáveis do avanço – historicamente viável – da produtividade. Isto não é apenas uma questão de aumento *quantitativo* do volume de bens à disposição de uma sociedade particular, medida em uma base *per capita*. Várias considerações *qualitativas* são muito mais importantes na conceituação do papel das realizações produtivas no curso do desenvolvimento histórico do que a expansão quantitativa do fluxo reprodutivo” (Mészáros, *Para Além do Capital*, 2002, p. 614).

¹⁵³ “Ao aumentar a produtividade do trabalho, não visa porém o capitalista a reduzir a jornada. Fará inclusive o contrário se puder. Interessa-lhe reduzir, em seu próprio proveito, o tempo de trabalho necessário à produção, ...” (Browne, *Leitura Básica de O Capital*, p. 50).

¹⁵⁴ “A produção ou é conscientemente controlada pelos produtores associados a serviço de suas necessidades, ou controla impondo a eles seus próprios imperativos estruturais como premissas da prática social das quais não se pode escapar. Portanto, apenas a *auto-realização* por meio da *riqueza de produção* (e não pela *produção da riqueza* alienante e reificada), como finalidade da atividade-vital dos indivíduos sociais, pode oferecer uma alternativa viável à cega espontaneidade auto-reprodutiva do capital e suas conseqüências destrutivas. Isto significa a produção e a realização de todas as potencialidades criativas do homem, assim como a produção continuada das condições intelectuais e materiais de intercâmbio social” (Mészáros, op. cit., 2002, p. 613).

¹⁵⁵ MARX, *O Capital*, Livro Terceiro, v. VI, s/d, p. 942. Sabemos que a redução da jornada de trabalho (para o reino da liberdade) é conseqüência do desenvolvimento tecnológico das forças produtivas e de um processo de produção direcionado para satisfazer as necessidades humanas (e não para maximizar a lucratividade). A tecnologia no capitalismo visa a suprimir o papel do trabalhador na produção. O capitalista escolherá na medida do possível o procedimento que lhe dê maior independência no processo de produção em relação aos trabalhadores, i.é., ele prefere depender das máquinas do que dos homens. O limite desta tendência é a automatização integral da produção, porém utópico, pois, para atingir esse objetivo é preciso automatizar o processo de consumo; no entanto, a redução da jornada de trabalho promovida pelo avanço tecnológico no capitalismo se restringe então para uma minoria “privilegiada”, que trabalha para consumir, enquanto uma maioria é excluída do processo da exploração do trabalho e, assim, do consumo da produção da riqueza. Ver, a respeito, Castoriadis, “Técnica” in: *As Encruzilhadas do Labirinto I*, 1987, p. 261.

Fazendo uma digressão, sabemos que a redução da jornada de trabalho na produção capitalista foi resultado da luta de classes entre capitalistas e operários. No início do capitalismo industrial, a jornada de trabalho variava entre 8, 10, 12, 14, 16 e 18 horas, conforme o tipo de trabalhador explorado, seja o homem ou a mulher (adultos), seja a criança ou o adolescente (infanto-juvenil).

Na produção capitalista, o seu mínimo [a jornada de trabalho] é superior ao tempo de trabalho necessário e o seu máximo é flexível e dado pela duração do dia menos o tempo necessário ao repouso, à alimentação, aos cuidados pessoais e à satisfação das necessidades intelectuais e sociais do trabalhador.¹⁵⁶

Na verdade, a jornada de trabalho ou o tempo total de trabalho é a soma dos dois períodos necessários ao trabalhador (tempo necessário e tempo excedente da produção) para repor o valor de sua força de trabalho e produzir a *mais-valia*.

O reino da necessidade, portanto, não pode ser transcendido pelo homem, pois a produção material da sua existência é condição indispensável para que a esfera da liberdade possa se efetivar, ou melhor, o homem é capaz de conquistar um ótimo grau de liberdade no próprio domínio da necessidade. É a ordem social comunista que constitui a base do desenvolvimento da potencialidade humana por si mesma. A liberdade, a dignidade e a atividade constituem as premissas fundamentais da genuína sociedade comunista; é onde poderá se realizar a harmonia entre o homem e a natureza; e a harmonia entre eles mesmos. A socialização e a planificação da economia são os meios – e não os fins em si mesmos – para a consolidação do reino da liberdade (que é fim).

A busca do aperfeiçoamento do homem, isto é, do verdadeiro modo de ser do homem, é algo passível de ser realizado. O reino da liberdade seria, então, o estágio possível em que o conjunto das relações sociais, sob uma formação econômica cooperativa e solidária, desempenharia uma dinâmica *não-mais-alienada* da sociedade, em que as tarefas ou as atividades individuais de cada um seriam realizações da sua personalidade¹⁵⁷.

Em *A Ideologia Alemã*, Marx já enunciava que o proletariado poderia engendrar as condições socioeconômicas para se adentrar o reino da liberdade. Para ele,

¹⁵⁶ BROWNE, *Leitura Básica de O Capital*, 1968, p. 42-43.

¹⁵⁷ “Toda a concepção de Marx a respeito da auto-realização do homem só pode ser plenamente compreendida em ligação com sua concepção de trabalho” (Fromm, *Conceito Marxista de Homem*, p. 46).

Somente os proletários da época atual, totalmente excluídos de toda atividade individual autônoma, estão em condições de chegar a um desenvolvimento total, e não mais limitado, que consiste na apropriação de uma totalidade das forças produtivas e no desenvolvimento de uma totalidade de faculdades que isso implica.¹⁵⁸

As outras formas revolucionárias de apropriação eram limitadas para ultrapassar a esfera da necessidade.

O reino da liberdade é também a própria abolição da perversão do trabalho alienado como trabalho forçado, sem sentido, enfim, desprazeroso ao homem. Este – nessa perspectiva crítica – é um ser aleijado, pois o trabalho alienado não permite que o homem expresse objetivamente sua genuína individualidade (subsumida na alienação). Na verdade, o reino da liberdade é a abolição completa da sujeição do homem a uma única ocupação em toda a sua vida, pois a meta do desenvolvimento do homem é o desenvolvimento justo da sua humanidade total e universal. Sendo assim, o homem como ser social precisa ser emancipado da influência iníqua e mutiladora da especialização, produto da divisão (hierárquica) do trabalho.

De cada um segundo suas capacidades, a cada um segundo suas necessidades é a bandeira de luta efetivada pela sociedade comunista mais elevada, ou seja, nesse estágio social, o estreito horizonte burguês dos direitos será superado. Não haverá mais a subordinação dos indivíduos sob a divisão forçada do trabalho nem a oposição entre o trabalho intelectual e o corporal. O trabalho não será apenas meio de reprodução da vida, mas será a primeira necessidade vital, ou melhor, o trabalho será a própria realização humana, efetivação concreta das forças essenciais do homem como expressão da sua essência.

Destarte, a frase enunciada por Marx nos estatutos da I Internacional – *a libertação das classes trabalhadoras só pode ser obra dos próprios trabalhadores* – é o eixo teórico que perpassa todo o seu pensamento, quer dizer, está de acordo com a lógica imanente da decadência do capitalismo que produz o sujeito histórico da transformação radical de uma sociedade alienada para uma sociedade libertária. É necessário, entretanto, que os trabalhadores atinjam um grau de consciência de classe, isto é, a partir de fatos e acontecimentos políticos concretos, e aprendam a observar as outras classes na sociedade em suas manifestações intelectuais, morais e políticas. E,

¹⁵⁸MARX E ENGELS, *A Ideologia Alemã*, p. 83.

para isso, é preciso conhecer o método de compreensão da realidade histórica – materialismo histórico¹⁵⁹ – com as camadas de trabalhadores mais avançadas teoricamente. Eis aí, portanto, o ponto de partida inicial rumo ao reino da liberdade. Auto-libertação para os trabalhadores oprimidos significa, em outras palavras, a auto-educação, e esta precede a educação por intermédio dos outros¹⁶⁰.

O imperativo marxiano de libertação recebeu a influência do humanismo kantiano da lei moral que considera o homem não como um simples meio; porém, Marx vai além de Kant, quando usa critérios históricos para equipar o imperativo da libertação. Marx não faz apologia a nenhuma humanidade universal e abstrata, mas cultua a dignidade humana dirigida, ou seja, uma dignidade voltada para os mais necessitados. Está implícita aí uma normatividade que perpassa a questão ética como assunto interior do indivíduo, mas a determinação do bem supremo como reino da liberdade, como sociedade sem classes, é o ponto de partida para a compreensão da boa ação, boa vontade.

A boa vontade, no sentido normativo marxiano, pode ser compreendida como vontade de libertação da humanidade (oprimida), ou seja, pressupõe de imediato a defesa da humanidade dos desumanizados e não de uma humanidade indiferente que não sabe distinguir entre desumanizados e desumanizadores. A moralidade marxiana toma, a princípio, partido a favor dos desumanizados e, desse modo, considera que a boa vontade como boa ação é imprescindível para a edificação do reino da liberdade (para o bem de todos).

O reino da liberdade para Marx é, portanto, o fim da “pré-história” da humanidade, quando se realiza a verdadeira história do homem, quer dizer, depurada de todas as formas objetivas (reificadas) negadoras da sua essência: a propriedade privada (capital), a divisão social do trabalho e o Estado¹⁶¹. No estágio dessa ordem social, o que

¹⁵⁹ “Ao revelar as verdadeiras forças motrizes do devir histórico, o materialismo histórico tornou-se, portanto, em consequência da situação de classe do proletariado, um meio de luta. A missão mais importante do materialismo histórico consiste no facto de ser portador de um juízo exacto sobre a ordem social capitalista, de desvendar a essência da ordem social capitalista” (Lukács, *História e Consciência de Classe*, p. 234).

¹⁶⁰ “A educação para o reino da liberdade, porém, jamais poderá se processar através de relações de não-liberdade, de opressão dos educandos pelos educadores. Marx jamais endeusou a atividade educadora, já que também na sociedade socialista o aperfeiçoamento de homens imperfeitos só poderá ser obra de homens igualmente imperfeitos, que, conseqüentemente, também têm o que aprender com os primeiros” (Bicca, *Marxismo e Liberdade*, p. 207).

¹⁶¹ Para Mészáros, o Capital, o Trabalho e o Estado são os componentes inseparavelmente entrelaçados do sistema orgânico do capital – em suas variedades capitalista e pós-capitalista: 1) capital representa as condições materiais alienadas de produção e também a subjetividade que comanda e se opõe ao trabalho; 2) trabalho está sob o controle das condições necessárias de produção, reproduzindo o capital em escala

vai caracterizar o reino da liberdade é a consciência crítica-libertária e a atitude cooperativa e solidária do novo homem, isto é, o homem aperfeiçoado ou, como diz Marx, *o homem total*.

Para que esse estágio sócio-histórico ainda ausente se efetive, contudo, é necessário avaliar as condições objetivas (ou apreender as tendências objetivas da história) que podem realizar a idéia de uma totalização coletiva consciente¹⁶² de conhecimento e experiência, visando, com ela, a ter o controle efetivo das várias tendências contraditórias do desenvolvimento histórico real. A possibilidade (mutabilidade) de se realizar a passagem¹⁶³ do reino da necessidade para o reino da liberdade só se torna real se for feita uma articulação bem-sucedida dos instrumentos e modalidades necessários de mediação material. Sendo assim, o proletariado em ação só se desenvolve no reino da liberdade.

Esse desabrochar do homem (reminiscente da sociedade alienada) no reino da liberdade só se dará com a eliminação da dominação de classe, a supressão radical da divisão social do trabalho e do “Estado político separado” (da sociedade). O objetivo primordial desse estágio é transformar o trabalho em uma atividade de realização da criatividade humana na qual o criador se reconheça e se realize na objetivação de seu trabalho, de sua obra. Portanto, é mister emancipar o trabalho do jugo do capital, ou seja, substituir e superar a divisão do trabalho da sua forma hierárquica e antagônica. Isso não se realiza, no entanto, somente pela ação política de abolir a dominação jurídica do capitalista sobre o trabalho, mas faz-se necessário suprimir a estrutura objetiva da divisão social do trabalho da sociedade da alienação que condena o trabalhador a um ser especialista, escravo de uma mesma e única ocupação, ou melhor, eximindo-o de outras atividades que poderia realizar a partir da fruição de suas potencialidades humanas, ainda latentes e desconhecidas.

A erradicação do capital enquanto modo de controle totalizante das relações sociais de produção é a meta a ser atingida no processo inicial de libertação do homem das estruturas alienantes do capital, isto é, na fase primeira do comunismo (socialismo).

ampliada, mas também como sujeito real da produção se confronta defensivamente contra o capital; 3) e o Estado que garante a contenção dos antagonismos inconciliáveis de classes. Cf. MÉSZÁROS, *Para Além do Capital*, p. 917.

¹⁶² “Somente o reino da liberdade pode ser o lar de toda ação consciente no interior da estrutura reguladora do ‘salto/processo’, qualitativamente novo” (Mészáros, *Para Além do Capital*, p. 446).

¹⁶³ “É evidente que, para o materialismo dialético, esse salto [do reino da necessidade para o reino da liberdade], embora seja um salto, ou melhor, precisamente porque o é, representa, pela sua própria essência, um processo” (Lukács, *História e Consciência de Classe*, p. 320).

Nesse primeiro momento do processo de transição, é imperativo reconstituir a unidade da esfera da reprodução material e política para edificar um modo de controle alternativo ao sistema socioeconômico da alienação, ou seja, o comunismo. Para isso, é fundamental restituir o poder de tomar decisões aos produtores associados na diversas esferas de atividades e em todos os níveis de coordenação, isto é, desde empreendimentos locais até o mais amplo intercâmbio internacional; e agudizar o processo de fenecimento do Estado, que é algo perfeitamente tangível na medida em que se inicia ainda no presente. Portanto, é a partir da re aquisição dos poderes alienados de decisão política pelos indivíduos (associados) que se torna possível o novo modo de controle político total da sociedade baseado na auto-administração (democrática) dos produtores livres e associados.

Por conseguinte, o objetivo da emancipação humana é transcender radicalmente a divisão social (hierárquica) do trabalho. Assim sendo, as formas transicionais de mediação material têm a tarefa de organizar a estrutura metabólica da sociedade (pós-revolucionária) para que se criem as condições objetivas e subjetivas de realização do reino da liberdade, isto é, sendo este reino o campo fértil para o florescimento da autêntica e verdadeira individualidade do homem, livre das estruturas alienantes e opressoras. Então, constituir e consolidar um modo de controle social global e de auto-administração (não hierárquica e democrática) no seu modo de operar é a única condição para se adentrar o reino da liberdade.

No reino da liberdade, contudo, o tempo não domina a sociedade sob a forma do imperativo da extração do tempo de trabalho excedente dos trabalhadores, objetivando produzir riqueza para uma minoria proprietária. Segundo Marx, o “tempo disponível” será a medida da verdadeira, justa e equilibrada riqueza social na fase comunista da produção. A riqueza verdadeira é, nesse sentido, o poder produtivo desenvolvido por todos os indivíduos. A medida de valor que define a própria riqueza não se baseia mais no tempo de trabalho total (tempo de trabalho necessário e excedente), mas no “tempo livre disponível”, pois aquele tempo é uma medida de valor fundada na pobreza. Desse modo, há, assim, a grande transformação do “tempo de trabalho necessário” (com medida tirânica e degradante da riqueza) para um “tempo” que é medido por critérios humanos qualitativos, a saber, pelas verdadeiras e reais necessidades do indivíduo social, ou, como assinala Marx:

Numa sociedade futura, onde desapareça o antagonismo entre as classes, onde não existam mais classes, o uso não será mais determinado pelo *mínimo* do tempo de produção: o tempo de produção consagrado aos diferentes produtos será determinado pelo seu grau de utilidade social.¹⁶⁴

É necessário, no entanto, que ocorra a plena e igual participação de todos os indivíduos em todos os níveis do processo de tomada de decisão¹⁶⁵, quer dizer, para que a sociedade saia do estágio de transição que visa a superar a divisão do trabalho e emancipar o indivíduo da tirania do tempo e, assim, suprimir sua condição contraditória e reprodutora de antagonismos.

A divisão social do trabalho quanto mais se torna complexa, mais origina valores, pois é ela que produz o princípio do controle do tempo humano a partir de um melhor uso subjetivo deste. O tempo precisa ser mais bem distribuído pela sociedade para obter uma produção adequada que satisfaça as necessidades gerais de todos os indivíduos. Da mesma maneira, o indivíduo precisa distribuir racionalmente bem o seu tempo para alcançar o conhecimento nas devidas proporções, objetivando satisfazer as diversas demandas de sua atividade.

Nessa perspectiva, então, manifesta-se a primeira lei econômica da produção comunal, a partir da economia de tempo, ou, melhor dizendo, na medida em que se planeja a distribuição do tempo de trabalho em diversos ramos da produção. Abole-se o tempo de trabalho excedente como forma de espoliação do tempo e da força humana de trabalho. A lei econômica na economia de tempo possibilita uma divisão social de trabalho ótima, tendo como consequência positiva a elevação do ser social¹⁶⁶ a um grau mais elevado de sociabilidade.

Para Marx, a verdadeira sociabilidade no reino da liberdade não é “uma camisa-de-força” na qual os indivíduos são forçados a exercitar uma só atividade determinada pela divisão social (iníqua) do trabalho. A verdadeira e justa sociabilidade consiste em constituir o indivíduo em um ser livre e multifário no seu fazer, isto é, nas condições comunais completamente desenvolvidas. Desse modo, a sociabilidade não é

¹⁶⁴ MARX, *Miseria da Filosofia*, 1982, p. 65.

¹⁶⁵ Conforme Gramsci, os conselhos de fábrica são a primeira organização baseada sobre a democracia operária que encarna o poder proletário. “A organização dos conselhos de fábrica baseia-se sobre os seguintes princípios: em cada fábrica, em cada oficina, é constituído um organismo sobre a base de representação (e não sobre a antiga base do sistema burocrático) que realiza a força do proletariado, luta contra a ordem capitalista ou exerce controle sobre a produção, educando toda a massa operária para a luta revolucionária e para a criação do Estado operário” (Gramsci, *Obras Escolhidas*, 1978, p. 253ss). Ver também nesta dissertação a nota 34 na seção 3.2.1 “Concepção marxiana de socialismo”.

¹⁶⁶ Sobre isso, ver Lukács, *A Ontologia do Ser Social*.

produzida na consciência (muito menos na consciência individual/particular), mas produzida na própria realidade histórica concreta, a saber, no intercuro material e cultural da existência social-comunal dos indivíduos que não permitem ser conceituados em termos individuais.

Em qualquer forma de sociedade, a relação produtiva é mediada entre os produtores particulares, pois isto é imprescindível para haver a totalidade agregadora dos indivíduos ativos e produtivos. Caso contrário, essa totalidade não se realizaria em um todo social sustentável. Se na sociedade capitalista, o todo social é estruturado antagonicamente e é governado pela necessidade de uma permanente ampliação do valor de troca subordinando todos às suas dimensões materiais produtivas e culturais, no sistema comunal divisado por Marx, não pode haver tal forma de mediação social antagônica que se impõe iniquamente aos sujeitos sociais pela relação-valor.

O modo comunal de intercâmbio apresenta algumas características fundamentais, senão vejamos:

- produto social é um produto comunal.
- Todos os membros da sociedade participam plenamente da forma de consumo comunal realizada pela inter-relação dialética entre a produção e o consumo, sendo este último caracterizado no sistema comunal como consumo produtivo.
- A organização planejada do trabalho substitui a divisão alienante do trabalho, logo a mediação da atividade produtiva dos trabalhadores particulares é realizada pelas condições sociais do modo de produção comunal no qual os indivíduos sociais são ativos.

Tais características elucidam a questão-chave de se estabelecer um novo modo de mediação histórica da troca metabólica da humanidade com a natureza e das atividades produtivas dos indivíduos sociais entre si.

Portanto, a viabilidade histórica do sistema comunal só se pode realizar se houver uma articulação de práticas materiais absolutamente tangíveis com as devidas formas institucionais correspondentes. O que é mais importante no sistema comunal de

produção e consumo é a natureza da troca¹⁶⁷. Há a necessidade de se implementar um tipo radicalmente novo de relação de troca como um tópico de grande urgência prática e não como um princípio regulador abstrato.

Se na modalidade capitalista de troca metabólica com a natureza, a objetivação das forças do homem toma a forma de alienação, cuja atividade produtiva do indivíduo se subsume ao poder do capital, no sistema comunal, a modalidade de troca é, por um lado, inseparável da condição absoluta de mediação entre a humanidade e a natureza, e, por outro, entre os próprios indivíduos.

O sistema comunal do reino da liberdade define-se por outra orientação prática voltada para a troca de atividades e não meramente para troca de produtos. É claro que o alocamento de produtos decorre da atividade produtiva do sistema comunal organizado, porém, o que é relevante nesse contexto é que, na relação de troca comunal, dá-se primazia à autodeterminação e à correspondente organização das atividades produtivas individuais, cujo engajamento de cada um se realize conforme as suas necessidades específicas. Desse modo, pode-se alocar o tempo disponível total para toda a sociedade.

Para Marx, portanto, a caracterização da relação de troca comunal é o envolvimento de atividades determinadas a partir das reais necessidades e dos objetivos comunais da sociedade, reorientando, assim, todo o processo de reprodução social.

A produção de tipo comunal e a troca de atividades entre os indivíduos no reino da liberdade – que substituem a divisão iníqua do trabalho alienado – fundamentam-se num princípio operativo: na “organização do trabalho”, planejada conforme as necessidades e as aspirações de cada indivíduo social envolvido. Sendo assim, o exercício dos próprios conhecimentos e de suas habilidades peculiares só se podem realizar no contexto de uma “auto-administração societária”, quer dizer, sob a mediação e uma coordenação correta dos sujeitos comunais. Por outras palavras, a forma planejada de distribuição do tempo de trabalho¹⁶⁸ é o que vai caracterizar a

¹⁶⁷ “O verdadeiro significado do termo ‘troca’ remete, por um lado, ao intercâmbio metabólico da humanidade com a natureza e, por outro, às relações de troca dos indivíduos particulares entre si, independentemente das formas históricas específicas, necessárias para a realização dos objetivos divisados” (Mészáros, *Para Além do Capital*, p. 882).

¹⁶⁸ “O tempo individual de trabalho de cada produtor em separado é a parte da jornada social de trabalho com que ele contribui, é sua participação nela. A sociedade entrega-lhe um bônus consignando que prestou tal ou qual quantidade de trabalho (depois de descontar o que trabalhou para o fundo comum), e com este bônus ele retira dos depósitos sociais de meios de consumo a parte equivalente à quantidade de trabalho que prestou. A mesma quantidade de trabalho que deu à sociedade sob uma forma, recebe-a desta

regulamentação do processo de trabalho comunal, como também o modo comunal de produção e troca que se caracteriza particularmente pela distribuição genuinamente planejada do tempo disponível total da sociedade.

Na ordem comunal, a riqueza é medida pelo tempo disponível total da sociedade e não pelos produtos quantificados, obtidos antes pelo modo fetichista de imposição do tempo mínimo aos indivíduos que trabalham. O regulador dos intercâmbios reprodutivos do sistema comunal e cooperativo é inerentemente qualitativo, a saber, a “lei que damos a nós mesmos” para essa regulação. Os objetivos de adoção de um regulador econômico genuíno (oposto ao regulador “econômico” orientado para o lucro e totalmente perdulário) do sociometabolismo do novo sistema reprodutivo pelos produtores associados são:

- abolir as atividades dos indivíduos com base em critérios estreitamente econômicos (orientados-para-o-lucro), abrindo novas áreas de atividades (livres) a partir da multiplicação do “tempo disponível total” da sociedade que visa a ter fins produtivos em um sistema orientado para a troca de atividades; só dessa maneira o homem comunal alcançaria a total satisfação de suas necessidades, pois o constrangimento quase-mecânico do “tempo mínimo” oblitera tal satisfação no modo de produção fetichista do capital.
- Tornar possível a alocação de tempo para a produção de bens e serviços em bases qualitativas (sem a base do tempo explorável dos produtores no sistema fetichista) graças à enorme ampliação e redefinição do tempo da sociedade, isto é, a partir das prioridades conscientemente adotadas. Mudança qualitativa aqui não diz respeito ao aumento da produtividade como resultado, mas à possibilidade de regulação da produção sem os impróprios constrangimentos do tempo, em conexão com as prioridades conscientemente escolhidas, quer dizer, regulação emergida, portanto, do domínio de recursos humanos não utilizados no capitalismo.

O tempo disponível total, em sua nova modalidade no reino da liberdade, torna-se passível de ser despendido em múltiplas atividades sob o sistema de produção e consumo comunal. Assim sendo, também podemos definir radicalmente o conceito de “utilidade” a partir do sentido expresso por Marx em *Miséria da Filosofia*, ou seja, o tempo de produção dedicado a um artigo é determinado pelo grau de sua utilidade social, excluindo o tempo mínimo tirânico de dar a palavra final da questão da utilidade social.

O reino da liberdade, nesse sentido, está para além da esfera da necessidade sob o imperativo do “tempo mínimo” requisitado pelo sistema anterior de produção. É preciso superar progressivamente a divisão do trabalho e a lei do valor para que haja uma reorientação do processo do trabalho a partir do “tempo disponível livre” da sociedade. Marx imagina um mundo de abundância como a base material da sociedade emancipada, cuja luta para adquirir necessária e iniquamente os recursos escassos não determina mais a atividade da vida dos indivíduos.

Quando Marx se refere ao desenvolvimento universal das forças produtivas e à possibilidade de relações humanas sobre tal base, ele afirma que este desenvolvimento das forças produtivas é algo imprescindível para suprimir as carências humanas, sobretudo, porque, sem ele, a privação humana se generaliza e, assim, a luta pelas necessidades se reinicia. Na verdade, é o desenvolvimento das forças produtivas que estabelece uma relação universal entre os homens, quer dizer, onde cada nação ficaria mais dependente das revoluções das outras nações, colocando os indivíduos mundiais-históricos – empiricamente universais – no lugar dos indivíduos locais.

Conforme Marx, sem a universalização das forças produtivas que implica o relacionamento universal entre os homens, o comunismo não poderia existir como fenômeno mundial; as próprias forças de intercuro não poderiam se desenvolver como universais; elas estariam ainda confinadas às condições caseiras sob a atmosfera da superstição; e o comunismo local seria abolido em cada intercuro de extensão. Assim sendo, o desenvolvimento das forças produtivas – da propriedade privada burguesa – e o intercuro mundial associado a elas são os pressupostos básicos para que o comunismo seja possível como o ato dos povos dominantes de forma simultânea. Para Marx, portanto, são os pré-requisitos produtivos globais que poderão instituir o comunismo como um sistema socioeconômico radicalmente novo.

O reino da liberdade pressupõe a realização verdadeira da sociedade da

abundância; e, para isso, faz-se necessário reorientar o processo produtivo social, ou seja, em que os bens e os serviços produzidos comunalmente possam ser compartilhados por todos os indivíduos produtivos e não desperdiçados individualmente por um consumo egoísta e perdulário. O reino da liberdade tem como base de efetivação a auto-regulação consciente dos indivíduos comunais sobre os recursos e os produtos, evitando, assim, o círculo vicioso da escassez baseado nos apetites desenfreios de grupos de pessoas egoisticamente individualistas. Também não olvidamos que é mister haver uma articulação historicamente possível das mediações materiais necessárias, ou seja, no plano global, em que a “divisão do trabalho” sob o domínio da produção capitalista – no tempo mínimo, mas no ritmo máximo de produtividade – seja substituída pela “organização do trabalho” no “tempo disponível livre”, quando todos realizarão tarefas de reprodução da existência material, mas não estarão confinados a uma exclusiva e única tarefa, possibilitando, assim, desenvolver outras atividades fluídas dos talentos naturais dos indivíduos. O imperativo capital fenece sob o imperativo do trabalho livre e criativo no reino da liberdade – comunismo.

3.2.4 Análise leniniana do “comunismo superior” em Marx

Foi apresentada no subcapítulo “Socialismo” a análise de Lênin sobre a primeira fase inferior do comunismo – o socialismo – onde são abordados o definhamento do Estado na futura sociedade comunista, o processo de transição do capitalismo ao comunismo e a primeira fase inferior da sociedade comunista. O último ponto temático, entretanto – fase superior da sociedade comunista –, ficou postergado para ser abordado neste subcapítulo “Comunismo”, já que este assunto diz respeito à concepção marxiana de liberdade plena com o fim do Estado coativo e da divisão social do trabalho baseada na cisão entre trabalho manual e trabalho intelectual.

A fase superior da sociedade comunista para Marx só se realiza efetivamente quando o trabalho se tornar a primeira necessidade da existência, isto é, o trabalho como expressão das faculdades criativas do homem; e quando os indivíduos tiverem desenvolvido suas potencialidades para que as forças produtivas cresçam. Marx vislumbra a abundância de riqueza material para o enriquecimento espiritual do homem. Só assim a sociedade ultrapassa o estreito horizonte do direito burguês, logo a bandeira *De cada um conforme as suas capacidades, a cada um segundo as suas necessidades*

seria efetivada.

Lênin começa, na verdade, a sua reflexão ressaltando as observações de Engels, de teor sarcástico e impiedoso, sobre o emparelhamento das palavras “liberdade” e “Estado”, pois a existência do Estado é a não-existência da liberdade, ou seja, “quando reinar a liberdade, não haverá mais Estado.”¹⁶⁹ Em outras palavras, o reino da liberdade só ocorrerá quando o Estado for abolido, não sendo, portanto, mais um instrumento coercitivo de regulação da sociedade, a partir de uma violência institucionalizada. As regras de convivência social serão estabelecidas pela própria sociedade desenvolvida.

O comunismo superior seria, então, a condição econômica da abolição total do Estado, assim como o fim da oposição entre trabalho intelectual e trabalho físico. Esta cisão do trabalho é a verdadeira fonte da desigualdade social contemporânea. Para Lênin, nem mesmo a simples socialização dos meios de produção nem a expropriação dos capitalistas suprimirá tal fonte. Somente com a expropriação é que é possível expandir as forças produtivas.

As forças produtoras edificarão um momento de ruptura com a divisão do trabalho, abolindo a cruel divisão entre trabalho manual e intelectual, fazendo do trabalho intelectual, criativo, a primeira necessidade vital do homem. Lênin, porém, não arrisca advinhar o momento certo dessa ruptura. Isso tudo vai depender do ritmo com que se desenvolve a fase superior do comunismo. Não há dados concretos do momento e das formas concretas de tal definhamento do Estado.

Só se sabe que, quando o princípio – *De cada um conforme as suas capacidades, a cada um segundo as suas necessidades* – for realizado, o Estado desaparecerá completamente; ou melhor, quando os indivíduos sociais estiverem acostumados a observar as regras primordiais da sociedade e o trabalho for produtivo, isto é, na medida em que todos trabalharem de forma voluntária conforme sua capacidade, será ultrapassado o horizonte do direito burguês e se inaugurará o reino da liberdade humana. A partilha dos produtos produzidos por todos não será feita conforme ao que cabe a cada um, mas cada pessoa será livre de ter o produto de acordo com as suas necessidades. Assim sendo, tanto a produtividade quanto o homem na fase comunista superior serão muito diferentes da anterior.

Conforme Lênin, há uma exigência de fiscalização rigorosa sobre o trabalho

¹⁶⁹ LÊNIN, *O Estado e a Revolução*, 1987, p. 118.

fornecido e o consumo pelos socialistas até a fase superior do comunismo, no entanto, essa fiscalização precisa se iniciar pela expropriação dos capitalistas e ser realizada pelo Estado operário e não mais pelo Estado dos funcionários. Para Lênin, a questão essencial da política, neste passo, é a seguinte: expropriar os capitalistas, transformar todos os indivíduos sociais em trabalhadores do Estado e subordinar todo o trabalho ao Estado (verdadeiramente democrático) dos soviets dos deputados operários e soldados.

É importante salientar a preocupação leninista sobre a distinção científica entre o socialismo e o comunismo. O socialismo – entende Lênin – Marx denominava-o de primeira fase ou fase inferior do comunismo, ou seja, é a fase da sociedade em que os meios de produção se tornam propriedade coletiva, uma propriedade comum a partir da expropriação coletiva dos expropriadores privados. Seria, então, um comunismo incompleto, inacabado. Considerando Lênin que Marx é fiel à dialética materialista e à teoria da evolução, então o comunismo é produto do capitalismo, isto é, emerge pelo seu mais agudo desenvolvimento gerador da contradição entre relações sociais de produção e forças produtivas. Portanto, Marx não se utiliza de definições escolásticas, artificiais e imaginárias para afirmar o que seja o socialismo. Ele analisa os graus da maturidade econômica do comunismo.

Nessa primeira fase do comunismo – o socialismo – não há ainda uma maturação econômica que libere o “sistema de ruptura” dos vestígios do capitalismo, pois ainda se faz necessário estar vinculado ao estreito horizonte do direito burguês, no sentido de que este é um aparelho capaz de impor a observação de suas normas. Na verdade, o Estado e o direito burguês subsistem em regime comunista (fase inferior), mas com o domínio do proletário. Com base na experiência natural e social, sabemos que os vestígios do passado se fazem existentes no presente.

No que diz respeito à democracia, Lênin considera a sua importância na luta da classe operária contra a sua exploração; mas também é preciso ultrapassar os limites da democracia. A democracia é uma etapa que vai do feudalismo ao capitalismo e deste ao comunismo.

Conforme Lênin, democracia¹⁷⁰ leva à igualdade, mas a igualdade no sentido da abolição das classes sociais. Na democracia burguesa, a igualdade é puramente formal. Portanto, para ele, a passagem da igualdade formal para a real só se

¹⁷⁰ Lênin já havia refletido sobre o final dramático da revolução burguesa na Alemanha de 1848. E concluiu que a burguesia trai a revolução democrática. Logo o proletariado tem a tarefa sobre-humana de realizar a revolução socialista. Essa concepção ainda unia Lênin a II Internacional, a Kautsky.

realizará a partir da efetivação do seu princípio (*De cada um conforme as suas capacidades, a cada um conforme as suas necessidades*). E só o socialismo é a condição evolutiva em ritmo acelerado para colocar em marcha a maioria da população e depois toda a população para dirigir a vida coletiva e privada.

A democracia – diz Lênin – é uma das formas e variantes do Estado¹⁷¹. Na verdade, a democracia é, por um lado, o exercício organizado, sistemático, da coação sobre os homens; mas, por outro lado, é o reconhecimento formal da igualdade entre os cidadãos. A democracia, porém, pode ser o espaço de ação de luta do proletariado no qual lhe fornece os meios de abolir a máquina estatal burguesa e, assim, fundar uma máquina de Estado mais democrática dirigida pelos operários armados e preparar um exército do povo. E Lênin, assim, aborda o problema do Estado e da democracia, identificando a democracia burguesa com o Estado burguês e a democracia proletária com o Estado proletário. Essa redução leniniana do conceito de democracia ao modelo de Estado burguês, contudo, traz dificuldades para se indagar pelo desenvolvimento democrático no socialismo¹⁷². Kautsky, na sua polêmica com Lênin, já previa que a classe operária não se desenvolveria politicamente sob relações despóticas de poder, mesmo que sua emancipação fosse conduzida por um pequeno grupo de revolucionários em vez de ser dirigida pela massa.¹⁷³

Desse modo, a quantidade se transforma em qualidade, isto é, a democracia sai do parâmetro da sociedade burguesa e começa a evoluir sob o parâmetro da sociedade socialista. Nesse sentido, quando o gerenciamento do Estado é realizado por todos os homens, já não existirá o capitalismo em que o Estado estava sob a gestão de uma classe abastada. É sabido que no capitalismo se desenvolvem as premissas fundamentais para que todos possam administrar o Estado, isto é, a instrução universal e a educação e disciplina das pessoas, seja pelo aparelho de correio, estradas de ferro, grandes fábricas, seja pelo grande comércio e bancos etc.

Essas premissas, porém, são obstáculos para a queda do capitalismo, pois

¹⁷¹ “Lênin orienta a argumentação sobre a tese da extinção do Estado no socialismo de tal modo que ela é também demonstração da necessidade de desaparecimento da democracia burguesa; a palavra ‘democracia’ é empregada por ele como sinônimo de ‘Estado’ ” (Bicca, op. cit., p. 222-223).

¹⁷² “A redução leniniana do conceito de democracia ao tipo de Estado de dominação burguesa dificulta uma concretização da pergunta pelo desenvolvimento democrático do socialismo” (Bicca, op. cit., p.231). Para Kautsky, o socialismo não é apenas uma organização social da produção, mas organização democrática da sociedade. Cf. BICCA, op. cit., 1987, p. 225).

¹⁷³ Sobre isso ver Bicca, “A realização da Liberdade..” in: *Marxismo e Liberdade*, cap. V, seção 2, p. 218 ss.

torna-se impossível eliminar os capitalistas e os funcionários gestados nessas premissas econômicas e poder substituí-los pelos operários revolucionários no controle da produção e repartição, no recenseamento do trabalho e dos produtos.

Lênin considera que o controle e o recenseamento são condições capitais e necessárias para o processo de operacionalização regular da sociedade comunista na sua primeira fase. Os cidadãos serão trabalhadores assalariados do Estado socialista operário, pois o Estado é o sindicato da produção onde todos os indivíduos sociais vão trabalhar uniformemente, recebendo salário uniforme. Em outras palavras, o recenseamento e o controle são tarefas imprescindíveis que a maioria do povo realizará em toda a parte, fazendo com que esse controle seja universal, geral, nacional. Enfim, a sociedade se converte numa grande fábrica ou escritório em que haverá a igualdade de salário e de trabalho.

Nessa perspectiva leniniana, o proletariado estará sujeito a uma disciplina de oficina em toda a sociedade¹⁷⁴; entretanto, isso não é o ideal nem o objetivo do comunismo, diz Lênin, mas é apenas uma etapa de transição necessária para depurar a sociedade da vilania e da crueza da exploração capitalista, permitindo que a marcha revolucionária socialista continue indo para frente.

Esse aprendizado da maioria de como gerir o Estado e organizar o processo de produção e repartição dos produtos, num momento posterior, fará desaparecer a necessidade de qualquer administração. Sendo assim, a democracia se tornará algo supérfluo quanto mais perfeita ela for¹⁷⁵; o Estado se extinguirá quanto mais democrático ele for sob a gestão dos operários armados.

¹⁷⁴ “Aqui pode-se notar o maior número de traços da concepção leninista da libertação do proletariado: a fetichização da autoridade, a centralização, um certo arbítrio na condução dos negócios políticos, a equivalência entre eficiência e mudança ‘de cima para baixo’, a atitude pedagógica-elitista em relação às massas, o desprezo ou a minimização das experiências criativas dos trabalhadores, que se processam fora da iniciativa ou da esfera da influência do partido” (Bicca, *Marxismo e Liberdade*, p. 217-218). No entanto, vale ressaltar que Lênin na sua época não via o experimento de democracia socialista da *Comuna de Paris* como um modelo a ser imitado pela revolução russa [embora Marx e Engels criticassem os erros políticos da Comuna, elogiaram os seus aspectos libertários, sobretudo, no que se refere aos conselhos dos trabalhadores], pois Lênin só ressaltava os defeitos e a ingenuidade do comportamento dos *communards*, ou seja, não era o governo a ser imitado pela revolução russa. Por isso, no decorrer de duas décadas, o relacionamento do partido leninista com os conselhos de trabalhadores foi de uma ambivalência genuína, quer dizer, tentou cooptar os soviets por várias vezes e depois os submeteu ao comando do partido. Daí quiçá o *debaclé* da revolução do socialismo real *a posteriori* que limitou o poder de decisão e de gestão político-econômica à classe burocrática, excluindo os trabalhadores desse processo.

¹⁷⁵ “A defesa apaixonada da liberdade, por Rosa Luxemburgo, coincide exatamente com a condenação da falta de democracia do método leninista para se realizar a revolução, oportunidade, contudo, em que a linha de seus argumentos pretende se distanciar, ao mesmo tempo, tanto desta, quanto da perspectiva de Kautsky” (Bicca, 1987, p. 236-237). Lukács acusa Rosa de superestimar o elemento orgânico na história e a espontaneidade das massas e de considerar a liberdade um valor em si. A liberdade, nesse sentido, pode

Portanto, o comunismo é – para Lênin – o completo definhamento do Estado como instituição de coação e/ou coerção da sociedade. Os cidadãos já terão aprendido a administrar a produção social, a controlar e registrar os parasitas, os filhos-famílias, os velhacos e outros guardiões das tradições, dos costumes capitalistas. Caso eles queiram escapar ao controle do operariado – reforça Lênin – sofrerão o castigo exemplar. E aí a necessidade de observar as regras fundamentais e simples de convivência social tornar-se-á um hábito, um costume; logo, se abrirá a porta de entrada para o comunismo como o estádio da verdadeira liberdade humana – remata o teórico.

ser “contra-revolucionária”. A liberdade tem que servir a dominação do proletariado, e não o contrário. Cf. BICCA, 1987. P. 237, nota 54. Ver também *História e Consciência de Classe* esta posição de Lukács na página 301.

CONCLUSÃO

Ao final dessa trajetória, fica evidente para nós que a luta contra a “alienação do trabalho” e a favor da “emancipação humana” é algo que extrapola a discussão meramente teórica da questão, na medida em que o realismo histórico nos impele a uma constante revisão dos procedimentos reflexivos que avaliam a *praxis* social do homem em seus contextos específicos. Fica sempre a sensação de que há um fosso teórico argumentativo entre “a vontade de realização do sonho da liberdade humana” e “a objetividade histórica de efetivação dessa utopia”. Pensar a emancipação humana hoje, com o fim da alienação capitalista do trabalho a partir do quadro conceitual marxiano, é correr riscos de se deparar com a contingência histórica que pode obliterar “as teorias marxianas” que condicionaram parte do pensamento político e social até o presente. Afinal, o movimento histórico não é realizado por leis “mecânicas”, como na natureza, mas por vontades humanas coesas e errantes que encontram e provocam brechas na história para realizar as grandes mudanças sociais. Assim sendo, o caminho percorrido até aqui foi o possível de ser realizado, tendo sempre em vista que as lacunas teóricas continuam presentes como fantasmas que nos assombram na obscuridade de nossos limitados pensamentos, condenando-nos ao “possibilismo” das verdades.

A Superação do Trabalho Alienado como condição da emancipação humana em Marx traz no contexto de sua discussão a incômoda problemática existencial do homem: a alienação humana nas suas diferentes formas de manifestação (religiosa, econômica, política e social). Para Marx, esse é o grande desafio histórico da humanidade, ou seja, abolir os mecanismos estruturais do processo de alienação social para efetivar a autêntica e genuína liberdade humana como possibilidade de culminação das reais potencialidades e capacidades físicas e intelectuais do homem. Sendo assim, o principal *telos* da *praxis* do homem seria a realização da excelência humana. É preciso, porém, deixar claro que a alienação (econômica), enquanto fundamento ilegítimo da injusta forma de apropriação ou da propriedade privada capitalista, tem na discussão marxiana um sentido negativo, a saber, a alienação como processo de reificação humana, de coisificação das relações sociais.

Alienação, Trabalho e Superação do Trabalho Alienado são os três pontos temáticos abordados nesta dissertação, cujos nexos reflexivos nos dão uma

dimensão maior da temática da emancipação humana na perspectiva marxiana a partir dos ensaios e das obras selecionadas; em outras palavras, tentamos apreender e estabelecer os liames discursivos que apontam os elementos categóricos básicos (polêmicos e/ou ambíguos) que nos conduzem à temática da liberdade humana. Podemos, então, afirmar que Alienação (religiosa e econômica), Propriedade Privada, Trabalho Alienado, Divisão Social do Trabalho, Estado, Socialismo e Comunismo são as categorias capitais que nos direcionam para a problemática da emancipação humana no pensamento de Marx, pois elas estão correlacionadas de tal modo que se tornam ingredientes necessários de uma “receita reflexiva” para compreensão da alienação humana enquanto óbice da libertação do homem.

Sabemos porém, que algumas abordagens de Marx parecem estar superadas historicamente, ou seja, no que diz respeito ao papel sócio-histórico da **religião** nos dias atuais, à concepção de **trabalho** numa sociedade marcadamente pós-industrial e ao próprio método de **luta emancipatória** como tarefa de uma exclusiva e única classe, a operária.

No início do desenvolvimento de nosso estudo, duas questões foram suscitadas para nos guiar nessa reflexão: *como realizar a emancipação humana para objetivar a genuína potencialidade humana? E como abolir os mecanismos estruturais da alienação enquanto instrumentos cruéis de dominação de uma classe sobre outra para resgatar o caráter do “ser genérico” do homem?*

Abolir a alienação (como forma de coisificação do homem) para realizar a emancipação humana seria uma resposta provisória aparentemente banal, mas que, no revolver das discussões, revela seu caráter complexo e polêmico, suscitando riquíssimas e férteis questões que nos compelem a refletir de maneira mais cautelosa sobre essa problemática, isto é, reconhecendo os aspectos relevantes de sua explicitação. Não é à toa que são problemas que ainda incomodam a existencialidade humana. Retomemos então os principais tópicos temáticos desenvolvidos aqui para elaborarmos possíveis inferências.

A primeira parte – **Alienação** – tem em Marx uma significação negativa tanto na sua dimensão religiosa quanto na econômica. O que caracteriza essa temática é uma palavra-chave que define bem *alienação*: “perda”, ou seja, o homem está perdendo; está se perdendo; está perdido no processo de sua auto-alienação. “Perda” parece significar exploração, espoliação, negação, falta de algo. O homem é um ser perdido que

ainda não se encontrou, porque ainda está mergulhado na obscuridade da alienação (econômica ou religiosa). Algo lhe foi tomado ou arrancado por forças de circunstâncias sociais que se apoderam do seu *Ser*. O homem torna-se, então, uma *ruína* histórica que por si mesma denuncia uma violência realizada (ou em constante realização) contra ele. Sua capacidade de florescimento humano é invertida (inibida) e apropriada por um outro (estranho) para desenvolver outras coisas, outros homens que se antagonizam àquele (explorado). Alienação é, portanto, negação da humanidade do homem nessa acepção marxiana (estado de servidão), logo o homem é um ser incompleto, negado, árido existencialmente.

Na alienação religiosa, podemos concordar com Marx na noção de que o homem se perde no labirinto da ilusão, da fantasia celestial, acreditando que a solução dos seus dramas humanos são resolvíveis pela generosidade de um Deus, seja por piedade, seja por merecimento concedido pela divindade. Penso ser esse o teor ideológico de certas “religiões” que conquistam ou seduzem consciências sofridas sedentas por respostas às suas indagações/problemas existenciais. Marx pensava assim a respeito da religião de sua época. Para ele, abolir a religião da prática existencial do homem enquanto *felicidade ilusória* é abolir a *condição* que requer tais ilusões para a efetivação da *felicidade real*, ou seja, na medida em que “as condições práticas das atividades do dia a dia do homem representem relações racionais claras entre os homens e entre estes e a natureza” como ele afirma em *O Capital*, pois o seu objetivo é ver o homem liberto da ilusão a partir da reconquista da *Razão*. Em parte, há uma certa verdade no pensamento de Marx quando a “alienação religiosa” afasta o homem da sua realidade concreta (real) que o degrada e o nega humanamente. Na religião, tudo parece já estar escrito e determinado: fim do mundo, volta do Messias, guerras, catástrofes, vida celestial etc. E o homem já fica condenado por esse determinismo religioso.

Nesse sentido, o poder simbólico e ideológico da religião seduz consciências ingênuas pela promessa da felicidade no céu (ou mesmo na terra), da perfeição da alma, do fim do sofrimento e da dor. E hoje parece ocorrer o mesmo discurso (medieval), a mesma ladainha em determinadas religiões (seitas cristãs). E o lema religioso cristão ocidental parece ser: “bom filho, boa vida”. Por outro lado, nem a ciência conseguiu substituir o pensamento religioso para responder determinadas questões humanas nem a tecnologia e/ou a política lograram atender às necessidades dos pobres e miseráveis, ou seja, não conseguiram resolver os dramas humanos; e sim conseguiram, de certa forma,

até ampliá-los; mesmo porque os dramas da existência humana não são só de ordem econômica, mas seus motivos transcendem de muito essa ordem. Daí a permanência da religião como elemento vivo e constante em todas as sociedades, mesmo quando essas são desenvolvidas, prósperas e avançadas tecnologicamente.

Para Marx, no entanto, o fenômeno religioso é a expressão de um homem perdido para si mesmo com uma consciência invertida do mundo. Por outro lado, sabemos hoje que a religião possui sua relevância histórica e psicológica na medida que é uma tentativa de explicar aquilo que o homem tem dificuldade de esclarecer no âmbito científico (ou mesmo do senso comum), ou seja, ela dá respostas metafísicas aos “mistérios existenciais” que a ciência não consegue desvendar. E isso inquieta alguns intelectuais e cientistas que buscam decodificar sua linguagem e seus símbolos que interferem no comportamento psiquossocial humano. Não é por acaso que o catolicismo busca a ciência para averiguar os seus supostos milagres e legitimar suas encíclicas papais ou confirmar suas previsões históricas. A arqueologia é um exemplo.

Por fim, mesmo com o desenvolvimento incessante da ciência e da tecnologia (na posteridade de Marx) apresentando novas descobertas científicas, invenções tecnológicas, isto é, novas informações que ampliam o entendimento humano, a religião continua peremptoriamente forte em seu poder de influência política, moral e social. Na verdade, a religião (sobretudo a cristã) acompanhou as mudanças históricas no tempo e no espaço, redefinindo o seu discurso, sua exegese ou hermenêutica, contemporizando-se. O conteúdo hermenêutico religioso adapta-se à evolução e revolução das forças produtivas da sociedade (materiais e intelectuais) que provocam mudanças súbitas no comportamento humano, impulsionando os agentes sociais a um novo diálogo e debate com o pensamento tradicional, com o passado, com seu tempo histórico.

Na alienação econômica, a propriedade privada é o eixo da discussão marxiana na sua inter-relação com o trabalho e o comunismo. Sabemos que propriedade privada e trabalho (alienado) são em Marx as categorias-chave para se entender o fenômeno da alienação. Marx já afirmava que a propriedade privada resulta a princípio do trabalho alienado, pois a propriedade privada é mais produto do trabalho alienado do que este consequência dela.

Como bem disse Marx, repetindo Rousseau no seu *Discurso sobre a origem e fundamentos da desigualdade entre os homens*, a propriedade fundiária foi a primeira

forma de propriedade privada, a saber, quando o homem estabeleceu seu primeiro pedaço de terra; no entanto, na forma de alienação econômica mais desenvolvida (o capitalismo), a propriedade privada toma a forma de capital e de trabalho, ou seja, o capitalista é dono dos meios de produção e o trabalhador proprietário da sua força de trabalho. Nessa relação de pseudotroca (compra e venda da força de trabalho), o trabalhador sai perdendo na medida em que suas forças vitais são apropriadas para realizar a riqueza para o capitalista e a pobreza para ele. Portanto, na alienação econômica, a propriedade privada é o fundamento real da alienação do homem na sua atividade laboral, ou seja, quando ele não exerce o controle sobre seu trabalho e não se apropria do objeto que produziu. A forma de apropriação, nesse sentido, torna-se esquizofrênica na medida em que há uma perda vital do homem com a sua realidade. O homem não se reconhece no resultado da sua objetividade laboral. O trabalho passa a ser enfadonho e mecânico e o objeto, um ser estranho e hostil. O caráter natural e social do objeto fica dissimulado, ou melhor, é dissociado das relações humanas objetivadas.

Se objetivo teórico de Marx é explicitar o processo de alienação humana no capitalismo e o seu movimento histórico, então, o objetivo prático é apreender as tendências evolutivas do capital para inverter a sua rota anárquica de ampliação das barreiras e limites de sua expansão, visando a acelerar a sua superação pela intervenção política e revolucionária de suas vítimas sociais. Marx enfatizava que a propriedade privada tornava os homens tão *rudes* e *estúpidos* que os seus sentidos físicos e intelectuais se reduziram ao sentido do ter. Acreditamos que urge reaver os sentidos e as qualidades do homem da inércia da alienação para aprimorar sua sensibilidade por meio de uma subjetividade desenvolvida que lhe permita desfrutar as coisas boas da vida. E, para Marx, isso só se dará no comunismo que abole a forma iníqua de apropriação capitalista.

Conforme Marx, o homem só é um ser livre quando dono de si próprio, quando deve a si mesmo a sua existência. Evidentemente, o trabalho é imprescindível à existência humana, mas o trabalho alienado no capitalismo é o verdadeiro e cruel óbice à efetivação da sua genuína essência (potencialidades humanas) na existência. A alienação é, então, a antítese da emancipação plena do homem, porém é ao mesmo tempo o impulso que move o homem a buscar sua negação como forma de superação das condições estruturais e superestruturais que a retroalimentam. Eis, portanto, o paradoxo da alienação com sua ambigüidade e/ou ambivalência.

Na segunda parte – **Trabalho** – apresentamos três aspectos importantes da reflexão marxiana que compõem o fulcro da alienação humana: concepção de trabalho, objetivação do trabalho alienado e a divisão social do trabalho. Esse tripé teórico cimmenta a estrutura da alienação humana que nega a liberdade de expressão existencial do homem a partir do “bloqueio” das suas faculdades imanentes. Como vimos, Marx entende que é no trabalho alienado e na divisão social do trabalho que se efetiva o processo da alienação humana, ou seja, há uma perda de sua vitalidade no trabalho, na medida em que é subtraída a sua imanência rica de manifestação. Para Marx, o trabalho realizado no sistema produtor de mercadoria/*mais-valia* nega o homem como ser genérico, total. Assim, ele vai ao núcleo da questão, ao analisar o processo de trabalho no capitalismo. O trabalho em Marx é primeiramente uma relação ativa do homem com a natureza que implica a criação de um outro mundo e um novo homem; em seguida, uma relação entre o homem e o instrumental de trabalho e, por fim, entre as diversas atividades humanas. Nesse sentido, o trabalho formata a sociabilidade humana na medida em que o mundo é a objetivação da sua energia, mas o trabalho enquanto uma atividade alienada (coisificada) perde seu caráter libertador e se transforma em algo opressor ao homem, ou seja, ao se desenvolver e se expandir a propriedade privada e ao se fazer complexa a divisão do trabalho, este perde sua genuína especificidade de livre exteriorização do potencial humano, convertendo-se em algo desprazeroso ao indivíduo produtor.

Se, nos *Manuscritos* Marx desenvolve, contudo, uma reflexão sobre o conceito de “trabalho alienado” no qual está implícito um discurso ontológico e antropológico do homem, a saber, um discurso visando a mostrar a perda da essência humana no processo de trabalho alienado e a possibilidade e a mutabilidade de o homem ser socialmente livre e pleno num modo de produção direcionado para satisfazer as reais necessidades humanas (comunismo), em *O Capital*, ele desvela cientificamente como o processo de trabalho assalariado gera riqueza para os capitalistas e miséria para os trabalhadores a partir da crítica aos pressupostos teóricos da Economia Política clássica.

Vale salientar que a análise marxiana significa antes de mais nada um processo de “historificação das formas sociais”, que são produtos históricos da práxis social e, assim sendo, formas sociais mutáveis. Nesse sentido, o trabalho alienado, como modalidade histórica de trabalho da formação social capitalista, é organizado para produzir mercadorias, visando a realizar *mais-valia* e não satisfazer as necessidades

humanas de toda a sociedade; assim, as relações de produção só se realizam sob a forma de relação entre as coisas. Para Marx, o trabalho organizado no modo de produção capitalista cria uma “ilusão objetiva” das determinações sociais do trabalho, ou seja, na medida em que a mercadoria emerge a partir de sua função social como uma coisa que tem vida própria e domina o seu criador (o que Marx chama de fetichismo da mercadoria). A ilusão objetiva – produto da sociedade mercantil – faz parecer que a relação entre produtores seja uma relação entre objetos existentes fora de si, uma relação como uma totalidade pré-dada, cujo controle sobre tal relação é subtraído dos próprios produtores. Desse modo, as coisas assumem um movimento próprio, autônomo.

Depreendemos, portanto, que o trabalho (abstrato) no modo da produção capitalista se reduz a um mero processo de autovalorização do valor e, em sua dimensão meramente sistêmica, não possui nenhum vínculo com o mundo vivido dos trabalhadores. O trabalho, porém, como categoria histórica-social sobre uma base social antitética ao capitalismo, pode cumprir uma função histórica diferente, isto é, efetivar a verdadeira essência do homem, na medida em que sua objetivação seja a realização do transcender humano. A teleologia do pensamento marxiano visa, portanto, à emancipação humana através do retorno à atividade não alienada (ao trabalho livre-criativo), recuperando a unidade entre trabalho intelectual e manual (separada pela divisão do trabalho na sociedade industrial), cuja finalidade da produção social seja a real satisfação das necessidades humanas.

Com relação à divisão social (hierárquica) do trabalho, achamos que é mister haver sua radical superação para atingir o objetivo da emancipação humana num processo histórico de transformação altamente complexo através de prolongadas lutas dos trabalhadores. Sabemos, porém, que a divisão do trabalho não pode ser simplesmente abolida com um ato de governo, pois é preciso saber até que ponto as formas de transição de mediação material podem assumir a tarefa de organizar a estrutura metabólica da sociedade pós-revolucionária. Desse modo, transcender a divisão social (hierárquica e iníqua) do trabalho é para Marx algo imperativo para a produção e troca comunal entre as atividades dos cooperativos; ela urge ser substituída por um princípio operativo baseado na “organização consciente do trabalho”, planejada conforme as necessidades e aspirações dos trabalhadores. “Tempo disponível” e “distribuição planejada do tempo de trabalho” serão regulamentados pela auto-administração societária. Portanto, Marx não considera ser possível emancipar a

sociedade da dominação do capital sem realizar a tarefa difícil de superar a divisão do trabalho em bases práticas reprodutivas autoritárias e suas estruturas correspondentes. Nesse sentido, o trabalho precisa ser organizado de forma planejada de baixo para cima, arrimado numa esperada troca de atividades. Isso na linguagem posterior, em Gramsci, por exemplo, se transforma em autogestão e conselhos operários.

A tematização da divisão social do trabalho, nos *Manuscritos*, n' *A Ideologia Alemã* e n' *O Capital*, deixa clara a intenção marxiana de explicitar a origem do trabalho na sociedade desde os primórdios até o seu desenvolvimento no sistema produtivo capitalista, ou seja, da divisão sexual do trabalho no interior da família até a divisão no interior da fábrica/indústria; em suma, Marx declara que a anarquia da divisão social do trabalho e o despotismo das divisões no local de trabalho se condicionam reciprocamente no sistema produtivo capitalista. Portanto, inferimos que a divisão social do trabalho tem caráter específico nas diversas formações econômicas da sociedade, desde a sociedade tribal até a sociedade capitalista-mercantil.

A terceira parte – **Superação do trabalho alienado** – objetivou explicitar duas categorias que dão a dimensão teleológica (porque não deontológica) do pensamento de Marx sobre a possibilidade do “fim da exploração do homem pelo homem” e o início da liberdade humana em novas condições sociais sob bases produtivas auto-administradas pela coletividade: socialismo (período político de transição ou primeira fase do comunismo) e comunismo (fase superior)

Partimos da premissa de que o trabalho alienado na sociabilidade capitalista se reduz a mero meio de valorização do valor com sua função única e exclusiva de produzir *mais-valia*. O valor (de caráter social e histórico) torna-se então o sujeito desse processo de produção como sua base ontológica; possui um caráter auto-reflexivo, pois tudo a ele é referido, sobretudo os homens. Percebe-se, portanto, que Marx parte da aparência do sistema para a essência, quando analisa a sociedade moderna capitalista. Destarte, o trabalho é concebido como objetivação de fins, mas no capitalismo tal objetivação se torna coisificação da vida. Por outras palavras, as relações humanas se dão a partir das relações entre as coisas que os homens produzem. Para Marx, é mister pensar numa forma de objetivação como modo de expressão das potências criativas do homem, mas, para isso, é preciso abolir o sistema produtivo baseado no trabalho alienado, ou seja, construir um modo de produção em bases coletivas: socialismo e comunismo.

Sabemos que, para Marx, o trabalho é antagônico ao capital, embora produza capital como meio de sua própria reprodução, isto é, trabalho que se nega ao mesmo tempo que se afirma negativamente, reproduzindo-se como força de trabalho; mas é nessa dialética da “negação da negação” enquanto *Aufhebung* da história universal do homem que Marx vislumbra e entrevê a sociabilidade alternativa ao capital, baseada na “não-alienação”, na justa forma de apropriação dos bens produzidos pela coletividade “auto-gestínonária” dos meios de produção e distribuição a partir do princípio da transparência. Por isso, a superação do trabalho alienado é *conditio sine qua non* para emergir o trabalho livre-criativo-produtivo como expressão das forças essenciais do homem.

Sendo assim, numa perspectiva marxiana, a superação do trabalho alienado (motor do desenvolvimento, da expansão e do fortalecimento do capital) pressupõe a construção do socialismo (comunismo inferior) como etapa de transição para o comunismo. O vislumbre da sociedade comunal é fator estimulante dos sujeitos que têm a esperança de a vida ser de outro modo e o homem ser de outro “naipe” ontológico, ou seja, acreditando no princípio dialético da mutabilidade de uma sociedade humana superior e verdadeiramente justa. “O motor dessa dialética continua sendo a necessidade material” (como diz Garaudy), pois nenhum fim humano pode ser atingido se não forem satisfeitas as necessidades fundamentais do homem. Por isso, superar o trabalho alienado (como uma atividade de servidão e de “necessidade”) é anular as estruturas econômicas, políticas e jurídicas que fundamentam e legitimam a sociedade da alienação fundada na divisão social iníqua do trabalho e na injusta propriedade privada capitalista.

Podemos inferir que a “primeira fase do comunismo” em Marx, sob novas bases qualitativas de produção e bens de consumo, quer significar socialismo, cujos meios de produção são auto-administrados pelos produtores associados. Nessa etapa social, mesmo com o fim do domínio capitalista sobre a produção, a nova sociedade herdará uma massa de pessoas carentes com demandas reprimidas. E nesse sentido é preciso reorganizar e reestruturar as forças produtivas remanescentes do capitalismo para produzir um excedente compatível às necessidades prementes da população depauperada, logo é imprescindível ainda o “reino do trabalho necessário” ou o “reino da aparente igualdade”.

É preciso, porém, deixar claro que o socialismo para Marx é uma tendência histórica, e não uma inevitabilidade histórica que ocorrerá a partir das leis do

desenvolvimento do capitalismo, como pensavam alguns revolucionários da II Internacional, presos à tese da revolução gradualista ou evolucionista, destoando, assim, do pensamento marxiano. Marx compreende que, sem os esforços políticos revolucionários, o socialismo é uma utopia inerte. Faz-se necessário, então, fomentar a organização das classes dominadas para o combate ideológico, político e, se possível, armado contra os capitalistas usurpadores da força de trabalho humana para o triunfo da revolução socialista. Daí ser importante o papel do intelectual orgânico (não doutrinário) nessa luta.

Se entendemos que o homem é um ser essencialmente de necessidades físicas e espirituais que devem ser atendidas, então a esfera dessa satisfação não pode ser a sociedade capitalista, mas a sociedade socialista baseada na produção planejada e no tempo de trabalho estritamente necessário à sua reprodução social.

Pensar uma sociedade socialista como fase de transição e de preparação para se adentrar o reino da liberdade é pensar numa concepção de homem, isto é, homem ativo, criativo e livre. Esse é o fio antropológico no pensamento de Marx. O homem não é só um ente fisiológico, anatômico, biológico, mas também um ente psicológico, histórico, ou seja, um ser de práxis social movido pelo impulso vital, criativo e imaginativo. O homem é o fim em si mesmo. Por isso, a meta do socialismo é a libertação do homem da auto-alienação.

O socialismo é um movimento revolucionário libertário, motor do desenvolvimento de um novo modo de produção social em que as forças produtivas terão a finalidade de satisfazer as necessidades do homem e não mais entesourar uma minoria proprietária, isto é, os meios de produção tornar-se-ão coletivos e a propriedade burguesa abolida. Entrementes, “igualizar” as condições materiais dos homens não é a sua única finalidade, mas inaugurar uma relação social mais humanizadora que suprima o homem amorfo, alienado e egoísta. O socialismo é, assim, a negação da auto-alienação humana e, por outro lado, a promoção ontológica do homem a partir da efetivação de sua essência na existência, restaurando a sua unidade.

Reiteramos então a idéia de que o projeto socialista parte da premissa de que há uma opção ao capitalismo e define as condições práticas de emancipação para implementar a citada alternativa, isto é, como uma forma de ação em que o momento de negação da formação social anterior alcança seu significado a partir de objetivos positivos que se realizam. É por isso que, para Marx, o projeto socialista não deve se dar

por satisfeito com a negatividade política da revolução (abolição do sistema político burguês), mesmo que ela seja necessária, mas é preciso lutar pela revolução social intrinsecamente positiva a partir da qual os indivíduos associados podem mudar suas condições de existência industrial, política, ou seja, toda a sua maneira de ser e existir socialmente. Desse modo, o socialismo não pode ser inaugurado por decreto de nenhum governo – como dizia Rosa de Luxemburgo – mas deve ser criado pelas massas, pelo proletariado.

Claro que tais objetivos se baseiam em uma ideologia emancipatória que desmacara as ilusões da sociedade burguesa e oferece uma direção a seguir, impulsionando os indivíduos a derrubar o estado social em que se assentam as classes dominantes. Vale ressaltar que Marx nunca discutiu os problemas de transição para o socialismo em detalhe, com exceção de algumas referências gerais do contraste fundamental entre as fases alta e baixa do vislumbre da sociedade futura que aparecem na *Crítica ao Programa de Gotha*.

Elaborar uma ideologia libertária pressupõe perguntar pela gênese do novo “ainda-não-existente”. Isso resulta da consciência inconformada com a maneira de objetivação humana aí existente, pois ela se dá conta de que algo lhe falta e precisa ser preenchido. De maneira análoga, tal consciência é como uma dor de dente que anuncia ao homem um incômodo, um desconforto. Essa inquietação o impulsiona a debelar a dor existencial provocada pelo sistema que anestesia a lesão do tecido social, da essência humana. Por outras palavras, é o descontentamento do “não-ter” (do não-ser) enquanto sentimento de indignação e revolta que impele o homem a olhar para adiante. Pensando blochianamente, a esperança é, nesse sentido, o chamariz da consciência para ver ao longe um novo conteúdo de vida, pois ela reflete o desejo de libertação do homem e medeia “o agora” com “o futuro imaginado”. O homem antecipa na consciência “os sonhos de correção do mundo atual” num devenir que se apresenta no seu horizonte histórico.

Como efetivar, entretanto, as condições objetivas/subjetivas a partir da consciência esperançosa de que a vida pode ser de outro modo com um conteúdo libertário que paute as relações humanas?

Lênin dá enfaticamente uma resposta política prática, ao afirmar que, no socialismo, o Estado burguês precisa ser aniquilado e pôr em seu lugar a “ditadura do proletariado”. “Ditadura” não no sentido de governo ou regime político, mas no sentido

de consolidar a hegemonia da classe revolucionária. O poder proletário seria nessa fase uma necessidade histórica do ponto de vista revolucionário, ou melhor, o partido seria o sujeito histórico da transformação radical da sociedade enquanto “ente-coletivo” portador da teoria da liberdade. É claro que essa concepção libertária leniniana denota a fetichização da autoridade, o centralismo democrático, um certo arbítrio na condução política e uma atitude pedagógica-elitista em relação às “massas”, desprezando as experiências criativas dos trabalhadores que se processam fora da experiência do partido.

Desse modo, o comunismo (enquanto reino da liberdade) é, na verdade, uma ontologia da sociabilidade, uma antropologia libertária na qual inexistente o trabalho alienado. O homem se põe como sujeito dessa socialização, constituída pela transparência das relações racionais dos homens entre si e com a natureza, cuja produção existencial fica sob o controle do planejamento coletivo, ou seja, em que a participação de todos pressupõe a capacidade de perguntar e discutir os problemas surgidos na sociedade. Se o socialismo é compreendido como um horizonte de possibilidade real, para além dele será o reino da liberdade.

O presente trabalho tentou, portanto, fazer um entrelaçamento entre os conceitos de “comunismo” e “liberdade” como pressupostos reflexivos para explicitar a concepção de reino da liberdade em Marx. Desta feita, o recurso aos termos e conceitos ontológicos (de Bloch) foram relevantes para iluminar o conceito de liberdade marxiano, a partir de uma fundamentação ontológica e uma argumentação antropológica da discussão, num plano mais subjetivo da questão. Também o equipamento teórico de Lênin contribuiu para ampliar a concepção de liberdade numa dimensão reflexiva mais política e histórica da realidade capitalista, no qual a prática revolucionária se impõe como realização da emancipação. Se a análise ontológico-antropológica foi a lupa que ampliou o significado de liberdade em Marx, ao focar o seu sentido humanista, a análise política leniniana foi a bússola que orientou o caminho revolucionário a seguir, isto é, realizou na prática o marxismo.

Liberdade é a essência do homem; é o fundamento da existência humana. Essência e existência sob a égide da liberdade coincidem. Liberdade é não mais alienação enquanto coisificação (reificação) humana, mas alienação (positiva) enquanto objetivação da essência do homem, das suas forças imanentes, ou seja, a forte explosão da sua capacidade criativa sob o domínio da vontade. Liberdade é esse pipocar da

imaginação criativa do homem para todos os cantos possíveis de atingir; é o estourar da essência humana brilhando na mundanidade.

Cabe ressaltar que não é mais possível adotar algumas questões teóricas ou estratégias de luta que foram específicas da época histórica de Marx. A atualidade clama por novos elementos reflexivos que possam apreender e compreender os fundamentos antagônicos da sociedade capitalista na sua fase pós-industrial, pois as revoluções científicas e as inovações tecnológicas deram uma nova configuração às relações sociais de produção e de troca, ou seja, a globalização se virtualizou a partir do desenvolvimento das formas de comunicação humana. O núcleo teórico de Marx, porém, ainda vige, pois o capitalismo ainda desumaniza o homem; é negador da vida. O capital torna-se sujeito autotélico, autômato e autônomo, isto é, determina o destino da humanidade de acordo com a avareza de seu poder deificado que danifica a própria natureza (humana).

A emancipação humana só poderá se constituir como imperativo moral-empírico com o fim das formas de alienação humana, tendo o trabalho alienado como o núcleo da alienação econômica. Dessa maneira, o trabalho como expressão da vida do homem não pode estar totalmente submetido à determinação da necessidade e utilidade dos imperativos estruturais do capital, cujos objetivos são estranhos ao trabalhador. O trabalho urge ser transcendido na sua função meramente reprodutiva (metabólica) da existência material do homem, isto é, como atividade que corresponde ao processo biológico do corpo humano. O trabalho precisa ser uma atividade que satisfaça as necessidades do homem em sua totalidade, inclusive do “espírito” humano como forma de objetivação dos sonhos, dos desejos, da criação etc. que se expressam na artificialidade do mundo dos objetos, quer dizer, o objeto como reflexo material da sua criatividade subjetiva no qual se vê, se realiza como indivíduo criativo e produtivo. O trabalho no sentido de “obra” faz o homem pertencer ao mundo, ser imortal. A arte, a ciência e a tecnologia são a prova cabal de que a criação, a imaginação e a inteligência são componentes essenciais da subjetividade humana, que se exteriorizam por meio da atividade laboral, mas não somente, o que é óbvio.

A bandeira revolucionária para Marx é a “abolição do sistema de trabalho alienado/explorado”, em vez de “um salário justo por uma jornada de trabalho justo” que ele considera um lema conservador. Há, entretanto, uma enorme ambigüidade se formos entender o significado operacional/prático da “abolição do sistema de trabalho

assalariado”. Sabemos que a abolição da propriedade privada – expropriação dos expropriadores – pode ser realizada por decreto na seqüência da revolução socialista, porém, muito do sistema de trabalho assalariado não pode ser suprimido por tal decreto e sim deve ser transcendido no longo período de tempo da nova formação social histórica, ou seja, logo que se realize a expropriação dos capitalistas, a classe revolucionária herdará não só os meios materiais de produção vinculados ao sistema de troca, distribuição e consumo, mas a organização do trabalho (a mais pesada opressão herdada do capital). Portanto, esta divisão do trabalho não pode ser eliminada como o Estado burguês, todavia pode ser apenas transcendida a partir da reestruturação radical de todos aqueles processos e estruturas sociais pelas quais a divisão social do trabalho se articula. O ato revolucionário de libertação não é absolutamente libertação em si; e a abolição do trabalho assalariado está longe de ser sua transcendência real.

Nessa perspectiva, podemos inferir que, mesmo no comunismo, o reino da necessidade não pode ser transcendido pelo homem na medida em que a produção material de sua existência é o pressuposto fundamental para a realização da liberdade. O homem precisa de um “ótimo” grau de liberdade dentro da própria necessidade. O que se abole é a completa sujeição do homem a uma exclusiva e única ocupação como meio de suprir as suas necessidades corporais. As necessidades serão de outra ordem, isto é, necessidade de criação, invenção, satisfação do ego etc. Daí o lema *de cada um segundo suas capacidades, a cada um conforme suas necessidades* estar inscrito na bandeira do comunismo como princípio da emancipação humana.

Em relação à análise leniniana do comunismo superior em Marx, o que enfatizamos foi o patamar em que o trabalho intelectual foi situado quando ele se torna a primeira necessidade vital do homem ou a primeira necessidade da existência, quer dizer, na qual se restaura a unidade entre trabalho manual e intelectual cindida no sistema da alienação capitalista. Tal restauração pressupõe o desenvolvimento das potencialidades ou capacidades humanas como forma de se efetivar o “homem rico”. O foco de Lênin é o Estado burguês como instituição política e jurídica (de opressão) que precisa ser abolida para dar ensejo a uma nova forma de autodireção da sociedade, onde as regras de convivência serão estabelecidas pelos próprios indivíduos sociais.

No que diz respeito à democracia, Lênin a considera como importante apenas numa primeira fase da luta da classe operária, mas reduz o conceito de democracia ao tipo de Estado da dominação burguesa. Pensamos que liberdade e

democracia são valores que exigem validade universal (e esta última não é restrita somente a uma fase da história da humanidade). Elas conservam sua verdade. Sua eficácia normativa e política continua inesgotável, mesmo sofrendo as intempéries da história que distorceram o seu sentido e valor original. No socialismo, a democracia tem de fomentar a direta participação dos membros do corpo social nas soluções e decisões sobre os problemas da sociedade. As práticas democráticas em quase todos os níveis sociais politizam a sociedade civil, ou melhor, valorizam o modo intersubjetivo, político, de pensar autonomamente, do indivíduo social em relação ao poder instituído; ou, como diz Rosa de Luxemburgo, “de que o socialismo, ou será democrático, ou simplesmente não será socialismo”.

Feitas as considerações finais das abordagens realizadas, concluímos que a emancipação humana em Marx tem como premissa básica de sua efetivação a abolição do trabalho alienado a partir da revolução proletária que objetiva eliminar as estruturas e superestruturas que dão suporte ao mecanismo de coisificação das relações sociais. O trabalho alienado é a fonte que irriga todos os veios condutores de formação do capital para além dos seus limites expansivos; e a pedra que obstrui a fluidez da verdadeira individualidade humana. O trabalho alienado é o reflexo do homem negado na sua essência, o cúmulo da exploração do homem pelo homem, mas, ao mesmo tempo, é o sinal de que sua superação é o fundamento da emancipação humana numa nova divisão social do trabalho, que não confine o homem a uma única atividade mecânica e forçada de uma exclusiva ocupação enfadonha que não corresponda aos seus talentos naturais. O trabalho é a própria realização do homem para Marx, isto é, a verdadeira autêntica objetivação das suas forças essenciais; mas, na forma de coisificação, é a cruel desrealização do ser humano em sua rica capacidade de expressão existencial. O homem, então, não é livre, mas escravo no trabalho alienado. Por isso, a emancipação humana é a emancipação do trabalho sob o jugo do capital, da necessidade de ter necessidade para existir apenas corporalmente. Emancipar-se é existir fenomenologicamente a partir da verdadeira transcendência da essência humana.

Em suma, esperamos, portanto, em linhas gerais, haver conseguido responder as questões iniciais sobre: *como realizar a emancipação humana para objetivar a genuína potencialidade do homem e como abolir os mecanismos alienantes para resgatar o “ser genérico dele”*. Eis aí, portanto, a proposta teórica marxiana da emancipação humana.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

1. BICCA, Luiz. *Marxismo e liberdade*. São Paulo: Edições Loyola, 1987. 246 p.
2. BROWNE, Alfredo Lisboa. *Leitura básica de O Capital*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968. 487 p.
3. CALVET, Thereza. A categoria de trabalho (*Labor*) em H. Arendt. In: ____. *Ensaio 14*. São Paulo: Editora Ensaio, 1985. p. 131-168.
4. CALVEZ, Jean-Yves. Alienação econômica. In: ____. *O pensamento de Karl Marx*. Porto: Livraria Tavares Martins, 1962. 494 p.
5. CASSIRER, Ernst. El hombre y la cultura. In: ____. *Antropología filosófica*. México: Fondo de Cultura Económica, 1967. p. 101-334.
6. CASTORIADIS, Cornelius. Koinônia. In: ____. *As encruzilhadas do labirinto 1*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987. p. 235-263.
7. _____. A hierarquia dos salários e das rendas. In: *A Experiência do Movimento Operário*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1985. p. 247-258.
8. CHAGAS, Eduardo. A natureza classista do estado. In: ____. *A comunidade ilusória: a teoria do estado no jovem Marx*. Ijuí: Editora Unijuí, 1998. p.71-102.
9. ENGELS, Friedrich. *Do socialismo utópico ao socialismo científico*. 4. ed. São Paulo: Global Editora, 1981. 80 p.
10. _____. Sobre o papel do trabalho na transformação do macaco em homem. In: _____. *Obras escolhidas*. São Paulo: Editora Alfa-Omega, Ltda., s/d. v.2, 362 p.
11. _____. Do socialismo utópico ao socialismo científico. In: _____. *Obras Escolhidas*. São Paulo: Editora Alfa-Omega Ltda., s/d. v. 2, 362 p.
12. _____. *Anti-Dühring*. 3. ed. São Paulo: Paz e Terra, 1990. 224 p.
13. FAUSTO, Ruy. *Marx, lógica e política I*. São Paulo: Brasiliense, 1987. 248 p.
14. _____. *Marx, lógica e política II*. São Paulo: Brasiliense, 1987. 336 p.
15. FEUERBACH, Ludwig. *Preleções sobre a essência da religião*. Campinas: Papirus, 1989. 296 p.
16. FROMM, Erich. *Conceito marxista de homem*. 8. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1983. 224 p.
17. GARAUDY, Roger. Humanismo marxista. In: _____. *Perspectivas do homem*. 2. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1966. Cap. III, p. 313-350.

18. GIANNOTTI, José Arthur. A negatividade histórica do trabalho. In: _____. *Origens da dialética do trabalho*. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1966. p. 115-180.
19. GRAMSCI, Antônio. *Obras escolhidas*. São Paulo: Martins Fontes, 1978. 412 p.
20. HELLER, Ágnes. *Teoría de las necesidades en Marx*. Barcelona: Ediciones Península, 1986. 184 p.
21. HOBSBAWM, Eric J. *História do marxismo I, 2*. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1983. 446 p.
22. KONDER, Leandro. *Marx: vida e obra*. São Paulo: Cromosete, 1998. 177 p.
23. LASKI, Harold J. *O manifesto comunista de Marx e Engels*. 3. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1982. 147 p.
24. LÊNIN, V. I. *O estado e a revolução*. São Paulo: Editora Hucitec, 1987. 154 p.
25. _____. *Que fazer?*. São Paulo: Editora Hucitec, 1988. 150 p.
26. LUKÁCS, Georg. *História e consciência de classe*. Porto: Publicações Escorpião, 1974. 381 p.
27. _____. Os princípios ontológicos fundamentais de Marx. In: _____. *Ontologia do ser social*. São Paulo: Livraria Editora Ciências Humanas, 1979. 176 p.
28. LUXEMBURGO, Rosa. *Reforma ou revolução?*. 2. ed. Rio de Janeiro: Global Editora, 1990. 128 p.
29. MANDEL, Ernest. *Introdução ao marxismo*. Lisboa: Edições Antídoto, 1978. 279 p.
30. MARCUSE, Hebert. *Materialismo histórico e existência*. 2. ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1968. 160 p.
31. MARX, Karl. *18 Brumário de Luis Bonaparte*. São Paulo: Editora Escriba Ltda., 1968. 146 p.
32. _____. A guerra civil na França. In: _____. *Obras Escolhidas*. São Paulo: Editora Alfa-Omega Ltda., s/d. v. 2, 362 p.
33. _____. *Trabalho assalariado e capital*. 4. ed. São Paulo: Global Editora, 1987. 62 p.
34. _____. *Miseria de la filosofia*. [s.l.]. Editorial Progreso, 1985. 201p.
35. _____. *Miséria da filosofia*. São Paulo: Livraria Editora Ciências Humanas, 1982. 228 p.
36. _____. *Manuscritos económico-filosóficos*. Lisboa: Edições 70, 1989. 272 p.
37. _____. *O Capital*. 12. ed. Rio de Janeiro: Editora Bertrand Brasil S.A., 1988. v. I, 579 p.
38. _____. *O Capital*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, [s.d.]. v. II, 348 p. 345 p.
39. _____. *O Capital*. 5. ed. São Paulo: Bertrand Brasil, 1987. v. III, 587 p.

40. _____. *O Capital*. 6. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1991, v. IV, 316 p.
41. _____. *O Capital*. 5. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1991. v. V, 395 p.
42. _____. *O Capital*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1974. v. VI, 378 p.
43. MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *A sagrada família*. 1. ed. São Paulo: Editora Moraes, 1987. 216 p.
44. _____. Crítica ao programa de Gotha. In: _____. *Obras escolhidas*. São Paulo: Editora Alfa-Omega Ltda., s/d. v. 2, p. 201-234.
45. _____. *A ideologia alemã*. São Paulo: Martins Fontes, 2001. 122 p.
46. _____. *A ideologia alemã II*. Lisboa: Editorial Presença, 1980. 464 p.
47. MÉSZÁROS, István. *Para além do capital*. 1. ed. São Paulo: Boitempo Editorial, 2002. 1104 p.
48. NOGUEIRA, Alcantara. O humanismo em Karl Marx. In: _____. *Poder e humanismo*. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris Editor, 1989. p.142-182.
49. OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *Ética e sociabilidade*. São Paulo: Loyola, 1993. 303 p.