

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
CENTRO DE HUMANIDADES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

James Wilson Januário de Oliveira

**A LIBERDADE HUMANA EM MARX:
TRABALHO E POLÍTICA**

Fortaleza – Ceará

2007



UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
CENTRO DE HUMANIDADES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

James Wilson Januário de Oliveira

A LIBERDADE HUMANA EM MARX: TRABALHO E POLÍTICA

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

Orientador: Prof. Dr. Eduardo Ferreira Chagas

Fortaleza – Ceará

2007

Dissertação a ser defendida e avaliada em / / , pela banca examinadora constituída pelos professores:

Prof. Dr. Eduardo Chagas Ferreira - Orientador

Prof^ª. Dr^ª. Mirtes Mirian Amorin Maciel - Argüidora

Prof. Dr. Evanildo Costeski – Argüidor

Prof^ª. Dr^ª. Tereza de Castro Callado - Argüidora

In memória a Faustino
Januário de Oliveira e a
Sociedade do Divino
Salvador - Salvatorianos

AGRADECIMENTOS

- Aos meus familiares, especialmente à minha mãe Márcia Maria Januário de Oliveira, ao meu pai Francisco Vieira de Oliveira e aos meus irmãos Francisco Robson Januário de Oliveira e Alex Vieira de Oliveira.

- Ao meu orientador Prof. Dr. Eduardo Ferreira Chagas, por toda a sua dedicação e carinho, e aos demais professores e funcionários do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Ceará, por suas valorosas contribuições.

- Aos amigos Renato Almeida de Oliveira, Wesclei Ribeiro da Cunha, Pollyane Alcântara, Juliano Peroza, Ademar Cason, Thiago Nunes Barros, Elizabete Ribas, José Carlos, Liduina Ribeiro e Martin Adam Mottloch, por suas valorosas presenças ao longo da minha existência, sem os quais hoje eu não estaria aqui.

- Aos companheiros do mestrado e da graduação em Filosofia, pelos debates enriquecedores que ajudaram-me na construção desse trabalho.

- Aos Padres Francisco Sydney de Macêdo Gonçalves, Antônio Gomes de Pontes Neto e Mauri Gomes da Silva, aos seminaristas Antônio José de

Oliveira Santos e José Renário dos Santos Silva, ambos da Sociedade do Divino Salvador – Salvatorianos, pela ajuda e compreensão o meu muito obrigado.

O Operário em Construção

E o Diabo, levando-o a um alto monte, mostrou-lhe num momento de tempo todos os reinos do mundo. E disse-lhe o Diabo: — Dar-te-ei todo este poder e a sua glória, porque a mim me foi entregue e dou-o a quem quero; portanto, se tu me adorares, tudo será teu. E Jesus, respondendo, disse-lhe: — Vai-te, Satanás; porque está escrito: adorarás o Senhor teu Deus e só a Ele servirás.

(Lucas, Cap. V, 5-8)

Era ele que erguia casas
Onde antes só havia chão.
Como um pássaro sem asas
Ele subia com as casas
Que lhe brotavam da mão.
Mas tudo desconhecia
De sua grande missão:
Não sabia, por exemplo
Que a casa de um homem é um templo
Um templo sem religião
Como tampouco sabia
Que a casa que ele fazia
Sendo a sua liberdade
Era a sua escravidão.

De fato, como podia
Um operário em construção
Compreender por que um tijolo
Valia mais do que um pão?
Tijolos ele empilhava
Com pá, cimento e esquadria
Quanto ao pão, ele o comia...
Mas fosse comer tijolo!
E assim o operário ia
Com suor e com cimento
Erguendo uma casa aqui
Adiante um apartamento
Além uma igreja, à frente
Um quartel e uma prisão:
Prisão de que sofreria
Não fosse, eventualmente
Um operário em construção.

Mas ele desconhecia
Esse fato extraordinário:
Que o operário faz a coisa
E a coisa faz o operário.
De forma que, certo dia
À mesa, ao cortar o pão
O operário foi tomado
De uma súbita emoção
Ao constatar assombrado
Que tudo naquela mesa
— Garrafa, prato, facão —
Era ele quem os fazia
Ele, um humilde operário,
Um operário em construção.
Olhou em torno: gamela
Banco, enxerga, caldeirão
Vidro, parede, janela
Casa, cidade, nação!
Tudo, tudo o que existia
Era ele quem o fazia
Ele, um humilde operário
Um operário que sabia
Exercer a profissão.

Ah, homens de pensamento
Não sabereis nunca o quanto
Aquele humilde operário
Soube naquele momento!
Naquela casa vazia
Que ele mesmo levantara
Um mundo novo nascia
De que sequer suspeitava.

O operário emocionado
Olhou sua própria mão
Sua rude mão de operário
De operário em construção
E olhando bem para ela
Teve um segundo a impressão
De que não havia no mundo
Coisa que fosse mais bela.

Foi dentro da compreensão
Desse instante solitário
Que, tal sua construção
Cresceu também o operário
Cresceu em alto e profundo
Em largo e no coração
E como tudo que cresce
Ele não cresceu em vão.
Pois além do que sabia
— Exercer a profissão —
O operário adquiriu
Uma nova dimensão:
A dimensão da poesia.

E um fato novo se viu
Que a todos admirava:
O que o operário dizia
Outro operário escutava.

E foi assim que o operário
Do edifício em construção
Que sempre dizia *sim*
Começou a dizer *não*.
E aprendeu a notar coisas
A que não dava atenção:

Notou que sua marmita
Era o prato do patrão
Que sua cerveja preta
Era o uísque do patrão
Que seu macacão de zuarie
Era o terno do patrão
Que o casebre onde morava
Era a mansão do patrão
Que seus dois pés andarilhos
Eram as rodas do patrão
Que a dureza do seu dia

Era a noite do patrão
Que sua imensa fadiga
Era amiga do patrão.

E o operário disse: Não!
E o operário fez-se forte
Na sua resolução.

Como era de se esperar
As bocas da delação
Começaram a dizer coisas
Aos ouvidos do patrão.
Mas o patrão não queria
Nenhuma preocupação.
— “Convençam-no” do contrário — Disse ele
sobre o operário
E ao dizer isso sorria.

Dia seguinte, o operário
Ao sair da construção
Viu-se súbito cercado
Dos homens da delação
E sofreu, por destinado
Sua primeira agressão.
Teve seu rosto cuspidos
Teve seu braço quebrado
Mas quando foi perguntado
O operário disse: Não!

Em vão sofrera o operário
Sua primeira agressão
Muitas outras se seguiram
Muitas outras seguirão.
Porém, por imprescindível
Ao edifício em construção
Seu trabalho prosseguia
E todo o seu sofrimento
Misturava-se ao cimento
Da construção que crescia.

Sentindo que a violência
Não dobraria o operário
Um dia tentou o patrão
Dobrá-lo de modo vário.

De sorte que o foi levando
Ao alto da construção
E num momento de tempo
Mostrou-lhe toda a região
E apontando-a ao operário
Fez-lhe esta declaração:
— Dar-te-ei todo esse poder
E a sua satisfação
Porque a mim me foi entregue
E dou-o a quem bem quiser.
Dou-te tempo de lazer
Dou-te tempo de mulher.
Portanto, tudo o que vês
Será teu se me adorares
E, ainda mais, se abandonares
O que te faz dizer *não*.

Disse, e fitou o operário

Que olhava e que refletia
Mas o que via o operário
O patrão nunca veria.
O operário via as casas
E dentro das estruturas
Via coisas, objetos
Produtos, manufaturas.
Via tudo o que fazia
O lucro de seu patrão
E em cada coisa que via
Misteriosamente havia
A marca de sua mão.
E o operário disse: Não!

— Loucura! — Gritou o patrão

(Vinicius de Moraes)

RESUMO

O presente trabalho tem por finalidade esboçar o conceito de liberdade humana no pensamento de Marx. Para tanto, faz-se necessário a explicitação de dois outros conceitos essenciais para a compreensão do que seja a liberdade para Marx, que é o trabalho e a política. O trabalho, enquanto ato gênese da socialidade humana, é o ato que possibilita a real efetivação da liberdade do homem, pois, para que ele possa se afirmar livre, o mesmo tem que suprimir as suas carências. Para isso, ele tem que transformar a natureza e ao transformá-la, por meio do trabalho, ele também transforma a sua própria natureza, adquirindo novas habilidades; mas, o problema conforme Marx é que o trabalho dentro da lógica do capital passa a ser estranho ao trabalhador, não permitindo ao mesmo o reconhecer-se no objeto, nem no seu processo de produção, acarretando assim a perda da sua universalidade, bem como do seu estranhamento frente aos outros indivíduos. Isso implicará na propriedade privada dos meios de produção e na divisão forçada do trabalho. E a política, que para Marx se configura como a criadora dos feixes sociais, possibilitando a comunidade a sua auto-gestão e afirmando, por conseguinte, as liberdades individuais; porém na modernidade passará a ser exercida por poucos, através da política representativa que cinde os indivíduos em cidadãos e burgueses, sobrepondo o Estado político aos seus membros, que configurará segundo Marx, como o comitê privado da burguesia. Para que a liberdade humana se exteriorize, é *conditio sine qua non* a superação dessa forma de trabalho estranhado e dessa política representativa moderna, que só será possível no comunismo, já que o mesmo é o reino dos homens necessitados, livres, emancipados. É o reino do tempo livre para que os indivíduos possam se

produzir e reproduzir de maneira diversificada, que possibilite a sua fruição do corpo e do espírito, a sua plena emancipação humano-social.

Palavras-chave: Liberdade humana, Trabalho e Política.

ABSTRACT

The present work aims at delineating the concept of human freedom in Marx's thinking. To this end, it is necessary that two other essential concepts be expounded in order to help with the understanding of what freedom is for Marx, namely, work and politics. Work, as the first expression of human society, is the act that shapes up man's freedom in an actual configuration; for in order that he is able to claim that he is free he has first to eliminate his needs. To this end, he has to change nature, and in this process, by means of the work, he will also change his own nature by acquiring new skills; but, according to Marx, the problem is that the work within the logic of capital becomes strange to the worker, and the worker is not able to see himself neither in the object nor in the production process which generates the loss of his universality as well as his estrangement before other individuals. This will lead to private ownership of means of production and forced division of work. And politics, that for Marx is shaped as a generator of social conglomerates, makes possible that a community administer itself having as an upshot individual freedom; which, in the present, will be exercised by only a few by means of representative politics that separate individuals between citizens and bourgeois, positioning the political State over its members which will configure, according to Marx, the private bourgeois committee. In order that human freedom is exteriorized the *sine qua non* condition is that this model of estranged work and modern representative politics be superseded and this will only be possible with Communism which is the kingdom of the needy, free and emancipated men. It is the kingdom of free time where individuals may produce and reproduce in a

diverse manner that would entail satisfaction of body and soul, full human and social emancipation.

Key-words: Human freedom, work and politics.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO _____	11
CAPÍTULO 1 – O CONCEITO DE LIBERDADE EM MARX: TRABALHO E POLÍTICO _____	16
CAPÍTULO 2 – O CONCEITO DE TRABALHO EM MARX _____	29
2.1 O Trabalho nos Manuscritos Econômico-Filosóficos _____	29
2.2 O Trabalho n`O <i>Capital</i> _____	45
CAPÍTULO 3 – O CONCEITO DE POLÍTICA EM MARX _____	59
CONCLUSÃO _____	84
REFERÊNCIA _____	88

INTRODUÇÃO

*Tornais, vós, trêmulas visões, que outrora
surgiram já à lânguida retina.
Tenta reter-vos minha musa agora?
Inda minha alma a essa ilusão se inclina?
À roda afluis! Reina, então, nesta hora
em que assomais do fumo e da neblina;
torna a fremir meu peito com o bafejo
que vos envolve em mágica o cortejo.
Trazeis imagens de horas juvenis,
sombras queridas vagam no recito;
amores, amizades, ressurgis
do olvido como um conto meio extinto;
renasce a dor, que em seus lamentos diz
da vida o estranho, errante labirinto.
Evoca os bons que a sorte tem frustado,
e antes de mim, à luz arrebatado.
Meus novos cantos já não ouvirão
os que me ouviram os primeiros versos;
desfeito, ah! Se acha o grupo amigo, irmão,
ecos de outrora estão no nada imersos.
Meu canto soa à ignota multidão,
seu próprio aplauso ecoa em sons adversos,
e o mais, que a minha lira amara, erra,
se vivo for, esparso sobre a terra.
E de um remoto anelo o grave encanto
àquele reino de visões me acena;
vibra, ora, em indecisos tons meu canto,
qual da harpa eólia a murmurante pena;
sinto um tremor, segue-se o pranto ao pranto,
a rígida alma abrandando-se e serena;
o que possuo vejo ao longe, estranho,
e real me surge o que se foi antanho.*

(Goethe)

Nosso trabalho almeja explicitar, a partir de uma investigação imanente as obras: *Manuscritos Económico-Filosóficos*, *O Capital*, livro I, Tomo I, capítulo I, A

Questão Judaica, As Glosas Críticas, Crítica da Filosofia do Direito de Hegel - Introdução, As Lutas de Classe na França e o Manifesto do Partido Comunista de Marx, que fazem parte tanto da sua juventude quanto da sua maturidade, a questão da liberdade humana, tendo como pressupostos, para a sua efetivação, o trabalho e a política. Escolhemos estas obras devido alguns fatores, primeiro, por acreditarmos que em tais obras se pode ter uma visão consistente do pensamento marxiano sobre a referida problemática e segundo, por termos que fazer um recorte metodológico, dada a questão do tempo. Faz-se necessário esclarecer, todavia, que esta problemática, com a qual nos propomos a trabalhar, não foi tratada por este pensador de maneira específica e sistemática, senão de forma fragmentada. No conjunto de sua obra, não encontramos o seu pensamento acerca da liberdade humana elaborado em um livro específico, ou em um capítulo.¹ Mas, como procuraremos demonstrar, há inúmeras referências à liberdade nos mais variados escritos que compõem a sua obra, o que nos autoriza a asseverar que, em sua obra, existe, de maneira implícita, uma conceitualização da liberdade do homem.

Para atingirmos nosso objetivo, desenvolvemos este trabalho em três capítulos. No primeiro, procuramos, sob visão panorâmica, sintetizar a nossa questão referente à liberdade humana, e sua ligação com o trabalho e a política. Marx, ao fazer a crítica à economia burguesa, não a faz somente à economia, porém, a todo o complexo social do capital, inclusive à pseudo liberdade formal burguesa.

Marx defende que a liberdade não pode se efetivar através de um simples ato do espírito humano, de um simples afirmar-se livre, ela precisa ter condições

¹ Cf. CHAGAS, Eduardo Ferreira. *A Comunidade Ilusória: a teoria do estado no jovem Marx*. Rio Grande do Sul: Editora Unijuí, 1998.

materiais para sua efetivação,² por isso que, para Marx, o trabalho constitui a categoria de fundamental importância, mas não o trabalho sob a égide do estranhamento, do capital, todavia o trabalho livre, criativo, que possibilita a concretização da liberdade perante às necessidades.³

Marx entende que o reino da liberdade não é e nunca poderá ser o reino da ausência das necessidades,⁴ mas, antes, ele entende que o homem rico e livre, realmente é o homem que tem necessidades, mas não necessidades simplesmente determinadas pela imediatividade, todavia, necessidades refinadas (necessidades espirituais que confirmam o homem no homem), cuja riqueza, vislumbrada no comunismo, efetiva-se com o tempo livre para que o homem consiga se determinar em níveis material e espiritual.

No que concerne à política, não se deve entendê-la aqui como sendo partidária burguesa, mas a política enquanto atividade exercida por todos na esfera da sociedade civil, não por representantes e tendo o Estado como o guardião das liberdades individuais, porém a sociedade dos trabalhadores livremente associados⁵ que só poderá se efetivar no comunismo.

No segundo capítulo, abordamos o conceito de trabalho para Marx. Para tanto, fazemos uma investigação cuidadosa dos *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, como do *O Capital*, livro I, Tomo I, capítulo I, para podermos compreender a lógica da produção e reprodução do capital sob o ditames do trabalho estranhado⁶, que se

² Cf. MARX, Karl. *O Capital*, Livro III, vol. 6. São Paulo: Difel, 1982, p. 942.

³ Cf. LUKÁCS, György. *Ontologia do Ser Social: Os Princípios Ontológicos Fundamentais de Marx*. São Paulo: Editora Ciências Humanas, 1979.

⁴ HELLER, Ágnes. *Teoría de las Necesidades em Marx*. Barcelona: Ediciones Península, 1978.

⁵ Cf. MARX, Karl. *Manifesto Comunista*. São Paulo: Boitempo, 2005.

⁶ É importante, aqui, salientar a diferença entre alienação e estranhamento nos *Manuscritos de 1844*, Cf. Chagas: “A alienação no trabalho, enquanto momento necessário da objetivação, independente de todas as formas de sociabilidade, é a esfera ontológica fundamental da existência humana. A

configura em quatro momentos específicos: o estranhamento do produto do trabalho, pois o trabalhador, ao produzir, não o faz para si, todavia para outrem;⁷ o estranhamento do próprio processo de trabalho, haja vista o trabalhador não ser dono dos meios de produção;⁸ o estranhamento do seu ser genérico,⁹ que se configura no seu auto-estranhamento, na perda da sua genericidade enquanto participante do gênero humano, visto que o trabalhador não se reconhece mais no seu gênero e nem tão pouco produz mais de acordo com as reais necessidades do

alienação é essencial para que o homem com a sua atividade objetiva, “a sua atividade como atividade de um ser objetivo.” O objeto do trabalho é, pois, resultante da objetivação do gênero humano, uma vez que o homem se desdobra não apenas na realidade concreta; por isso, o homem contempla a si não apenas nas formas que ele criou. O poder que tem o homem de objetivar-se, através de seu trabalho, é especificamente humano; manifesta-se como alienação (positiva) de sua vida genérica e encerra características inerentemente humanas. E, como é sabido, todo processo de objetivação traz intrínseco o momento da alienação, porém, nem toda alienação é um estranhamento; somente uma dada forma particular da sociabilidade, cuja base é a propriedade privada dos meios de produção, o processo de objetivação traz consigo o momento do estranhamento, onde a objetivação surge como “perda do objeto”, a atividade produtiva torna-se atividade que desrealiza e desumaniza o homem.” CHAGAS, Eduardo Ferreira. *Diferença entre alienação e estranhamento nos Manuscritos Econômico-Filosóficos (1844) de Karl Marx*. In: *Revista Educação e Filosofia*, v.08, nº 16, jul./dez. Minas Gerais, UFU, 1994, p. 24 e 28.

⁷ Cf. MARX, Karl. *Manuscritos Econômico-Filosófico*. São Paulo: Boitempo, 2004, p. 80.

⁸ *Ibidem*, p. 82.

⁹ Aqui, cabe-nos fazer um parêntese sobre a questão da consciência que se configura a base da genericidade no trabalho, e este conceito, Marx herda de Hegel: “488 – [*Der Geist dieser Welt*] O espírito desse mundo é a essência espiritual, impregnada de uma consciência-de-si, que se sabe imediatamente presente como esta consciência-de-si para si essente, e que sabe a essência como uma efetividade contraposta a si. Mas o ser-aí desse mundo, como também a efetividade da consciência-de-si, descança no movimento pelo qual a consciência-de-si se extrusa de sua personalidade e assim produz o seu mundo; frente a ele se comporta como se fosse um mundo estranho, do qual devesse agora apoderar-se. Mas a renúncia de seu ser-para-si é ela mesma a produção da efetividade, da qual assim se apodera imediatamente pela renúncia. Em outras palavras, a consciência-de-si só é algo, só tem realidade, na medida em que se aliena a si mesma: com isso se põe como universal, e essa sua universalidade é sua vigência e efetividade. Essa igualdade com todos não é, portanto, aquela igualdade do direito; não é aquele imediato ser-reconhecido e estar-em-vigor da consciência, pelo [simples] fato de que ela é; mas [se] ela vigora, é por se ter tornado conforme ao universal através da mediação alienadora. A universalidade carente-de-espírito, do direito, acolhe dentro de si e legitima qualquer modalidade do caráter como também do ser-aí; mas a universalidade que aqui vigora é a universalidade que-veio-a-ser, e que é, por isso, efetiva.” Cf. HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do Espírito*. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 339.

mesmo, porém trabalha para atender a demanda do mercado,¹⁰ e, por último, o estanhamento do seu próximo, do homem com outro homem, que passa a se relacionar com o outro de forma estranhada.¹¹

A consequência desse modo de trabalho é o acúmulo de riquezas particulares nas mãos de poucos (propriedade privada dos meios de produção)¹² e a reificação do homem frente a uma mercadoria que se distancia do seu produtor, ganhando “vida própria”, o fetichismo da mercadoria.¹³

E por último, no terceiro capítulo, abordamos a política a partir dos escritos: *A Questão Judaica, As Glosas Críticas, Crítica da Filosofia do Direito de Hegel - Introdução e As Lutas de Classe na França*. Averiguamos que nos textos citados, Marx nos expõe a sua crítica ao Estado moderno burguês¹⁴ e à sua política parlamentar representativa.

A questão do estranhamento na política se configura, para o nosso filósofo, a partir do momento em que o homem, ao aspirar a sua emancipação humana dentro do Estado, nunca a conseguirá, devido o mesmo ser a instância de manutenção das desigualdades sociais latentes da sociedade civil burguesa. Por isso que Marx afirma que a única forma de emancipação possível dentro desse Estado é a emancipação política, na qual o homem se emancipa, mas de forma

¹⁰ Cf. MARX, Karl. *Manuscritos Econômico-Filosófico*. Op. cit., p. 84.

¹¹ *Ibidem*, p. 85-86.

¹² Vale salientar que para Marx não é todo tipo de propriedade que produz o estranhamento, mas a propriedade privada dos meios de produção, para conferir o caráter positivo da propriedade, veja, MARX, Karl. *Manuscritos Econômico-Filosófico*. Op. cit., p. 157.

¹³ Cf. MARX, Karl. *O Capital: Crítica da Economia Política*. 19ª ed. Livro I, Tradução de Reginaldo Sant'Anna. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002, p.92.

¹⁴ Cf. CHAGAS, Eduardo Ferreira. *A Comunidade Ilusória: a teoria do estado no jovem Marx*. Op. cit.

desviada, tendo o Estado como o seu intermediário, assim como na religião cristã, o homem tem Cristo como o seu intermediário.¹⁵

A grande questão que se impõem é que o homem, ao se emancipar por interseção do Estado, tem a sua vida cindida em duas, uma vida privada, diante da qual ele é um burguês (proprietário ou não dos meios de produção), tendo o mercado como o legítimo regulador social, e em uma vida política, na qual ele é um cidadão, um sujeito de direito e deveres para com o Estado político, mas que ele exerce o seu direito mediante o seu voto de escolher o seu representante para deliberar por ele nos assuntos públicos que diz respeito à sua vida.¹⁶

A emancipação política, para Marx, não consiste na real emancipação do homem. O nosso pensador almeja a emancipação humano-social, na qual os indivíduos possam deliberar as decisões sem a instância do Estado, sendo o homem pleno e não dividido em cidadão/burguês.¹⁷

¹⁵ MARX, Karl. *A Questão Judaica*. In: MARX, Karl. *Manuscritos Econômico – Filosóficos*. Lisboa: Edições 70, 1975, p. 36.

¹⁶ MARX, Karl. *Glosas Críticas al artículo “El Rey de Prússia y La reforma social. Por um prusiano.”*In: MARX, K. & ENGELS, F. *Obras fundamentales*. Traducción de Wenceslao Roces. México: Fondo de Cultura económica, 1987. V. 1, p. 513.

¹⁷ *Ididem*, p. 520-521.

CAPÍTULO 1: O CONCEITO DE LIBERDADE EM MARX: TRABALHO E POLÍTICA

*Vi ontem um bicho
Na imundície do pátio
Catando comida entre os detritos.*

*Quando achava alguma coisa,
Não examinava nem cheirava:
Engolia com voracidade.*

*O bicho não era um cão,
Não era um gato,
Não era um rato.*

O bicho, meu Deus, era um homem.

(Manuel Bandeira)

Vivemos em uma época marcada por muitas contradições. O homem ao mesmo tempo que conseguiu dar avanços significativos nas áreas da ciência e da tecnologia, ainda não conseguiu abolir mazelas sociais como a fome e o elevado índice de mortalidade infantil nos países subdesenvolvidos entre outros aspectos; vemos agravar-se, a cada dia, a barbárie na sociedade, a destruição dos ecossistemas, fruto da lógica destrutiva do capital, a violência, que nos salta aos olhos diariamente nos jornais, a corrupção na política, que é assunto de pauta na mídia; enfim, podemos observar que é um novo século que se inicia com grandes desafios postos pela frente para que a humanidade os resolva, ou, do contrário, caminharemos para um colapso social sem volta.¹⁸

¹⁸ Sob esse aspecto concordamos com Mészáros. Cf. MÉSZÁROS, István. *O Século XXI: socialismo ou barbárie?* São Paulo: Boitempo, 2003.

Dentro desse contexto, uma questão importante se renova, a problemática da liberdade humana, que aqui, neste capítulo, queremos abordar a partir dos escritos *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, *O Capital*, livro I e III, *Introdução à Crítica da Economia Política*, *A Questão Judaica* e o *Manifesto do Partido Comunista* de Marx. Bem sabemos que essa não foi a questão central de sua obra, pelo menos de forma direta, pois como procuraremos mostrar, ela é *condition sine qua non* para podermos compreender o seu pensamento. Marx não a sistematizou em uma obra específica, todavia, ao lançar mão de uma crítica contundente à economia política burguesa, seu exame, automaticamente, oferece-nos uma crítica implícita à totalidade dessa sociedade em seus múltiplos complexos, dentre eles, a pseudo liberdade burguesa.

Para Marx, a liberdade não é e nunca poderá ser um simples ato do espírito humano de se afirmar livre perante o mundo, pois ela precisa ter condições objetivas para poder se efetivar. Para tanto, Marx nos mostra a relevância do trabalho como ato humano vital, para que a liberdade se concretize na realidade social e a política como sendo a possibilitadora dos feixes de relações sociais.

A liberdade não é, segundo Marx, um ato egoísta-indivíduo do homem isolado, atomizado, mas uma prática dentro de um contexto social, portanto coletiva. Por isso, não podemos entender o trabalho e a política da forma como estão dados no capitalismo, mas pelo contrário, Marx nos mostra que assumindo a proposição de Espinosa: *determinatio est negatio*, faz-se necessário que eles passem por essa negação determinada, isto é, pela negação do trabalho determinado pelas necessidades, para que estes mesmos complexos (trabalho e política) possam ser efetivados na concretude do real e não nas abstrações do pensamento.

O homem, com o aumento das suas necessidades, alarga simultaneamente, as forças produtivas para satisfazê-las, o que se configura como fator positiva na medida em que atende as reais necessidades humanas e não pseudo-necessidades criadas pelo capital. É com esse alargamento das forças produtivas que o homem, em sociedade, determina racionalmente a sua troca material com a natureza, trazendo-a ao seu controle, em vez de ser por ela dominado, como por um poder cego. É nesse domínio racional que o homem efetiva a sua liberdade. Portanto, é para além do reino das necessidades imediatas, no qual o homem manifesta exclusivamente a sua condição animal, que tem início o desenvolvimento das potencialidades humanas que, segundo Marx, é o verdadeiro reino da liberdade. Contudo, vale ressaltar que Marx não nega as necessidades humanas, pois ele tem consciência de que elas são necessárias para que o reino da liberdade possa se desenvolver, e conclui que, no estágio do modo de produção burguês, é a redução das horas de trabalho diário a condição fundamental para tal desenvolvimento.¹⁹

Conforme Marx, o reino da liberdade não pode ser entendido como querem os teóricos burgueses, um direito privado do indivíduo, que no exercício do mesmo direito se faz livre para vender a sua força de trabalho a quem ele bem quiser, havendo pois, uma “troca de equivalentes” entre o capital e o trabalho. Reduz-se com isso, a liberdade à esfera do comércio, ela passa a ser compreendida como a liberdade de poder (ato individual) comprar e vender. A liberdade é compreendida como algo restrito ao indivíduo, este indivíduo visto como uma mônada isolada, circunscrito em si mesmo, não se baseando na união dos mesmos, mas pelo contrário, em sua separação e em seu pleno antagonismo.

¹⁹ MARX, Karl. *O Capital*. Livro III. Op. cit., p. 942.

A liberdade entendida dentro do âmbito do mercado, subordina-se também ao mesmo, passa ser regida pela sua lei suprema, pela sua mão invisível, que é a lei da livre concorrência. Ela só pode se efetivar na posse imediata da propriedade privada, perante a qual todo homem é livre para possuí-la. A propriedade passa a se configurar como um direito inalienável do indivíduo, como sendo um direito natural. É importante realçar que, para Marx, a propriedade tem um caráter positivo; ele nega-a, mas nega somente a propriedade privada dos meios de produção, pois a propriedade privada, em sua determinação positiva é a afirmação, a efetivação das sensações, das paixões e inquietações do homem.

Nessa perspectiva, o homem afirma a sua existência, a sua vida, na fruição dos objetos; e, nessa fruição, o objeto é suprassumido²⁰, mas esse suprassumir não é a sua negação absoluta, porém, sim, a sua afirmação. Na afirmação do objeto, o homem confirma-lhe a posse que, para si, tornar-se-á propriedade (objetivação das suas sensações, paixões etc.). Dessa forma, Marx afirma que é pela mediação da propriedade que a essência ontológica da paixão humana toma existência. Portanto, o “[...] sentido da propriedade privada – livre de seu estranhamento – é a existência dos objetos essenciais para o homem, tanto como objeto da fruição, como da atividade.”²¹ Mas dentro da lógica social vigente, a propriedade passa a ser apropriada por poucos, configurando-se, por conseguinte, como a negação da liberdade, restrição do usufruto do produto do trabalho, a liberdade passa a ser entendida como:

O direito de fazer tudo o que não cause dano aos outros. Os limites dentro dos quais cada um pode actuar sem prejudicar os outros são determinados pela lei, assim como a fronteira entre dois campos é assinalada por uma estaca. Trata-se da liberdade do homem

²⁰ Usamos essa palavra no sentido da idéia hegeliana do *aufhebung*.

²¹ MARX, Karl. *Manuscritos Econômico-Filosófico*. Op. cit., p. 157.

enquanto mônada isolada, retirado para o interior de si mesmo. Por que motivo – segundo Bauer – é o judeu incapaz de adquirir os direitos do homem? ‘Enquanto permanecer judeu, a natureza limitada que dele faz um judeu prevalecerá sobre a natureza humana que, enquanto homem, o associaria aos outros homens; e isolá-lo-á de todo aquele que não é judeu.’ Mas a liberdade como direito do homem não se funda nas relações entre homem e homem, mas antes na separação do homem a respeito do homem. É o direito de tal separação, o direito do indivíduo circunscrito, fechado em si mesmo.²²

Para Marx, a liberdade humana não pode ser reduzida à esfera do direito, dentro deste *status quo* vigente. Mas ela, dada outra configuração social, seria a ação humana livre-consciente sobre a natureza, sobre si mesma e na sociedade. Dentro dessa dinâmica, as necessidades humanas são o impulso dessas ações, sem ser contudo, as únicas determinantes na ação do indivíduo. Marx compreende as necessidades historicamente postas, devendo, pois, estarmos atentos para compreendê-las em sua interligação com a tradição, o grau de desenvolvimento etc.

A liberdade não pode ser compreendida sem as necessidades, este binômio é para Marx, fundamental, pois sem as carências humanas não haveria a produção, haja vista toda produção ser a apropriação da natureza pelo indivíduo, ser de necessidades, em uma determinada forma de sociedade. Nesse sentido, não se pode falar em produção e conseqüentemente, em sociedade onde não exista nenhuma forma de propriedade. “Uma apropriação que não se apropria de nada é uma *contradictio in subjecto* (contradição nos termos),”²³ e toda a produção cria um valor-de-uso,²⁴ destinado a satisfazer as necessidades, mas o próprio consumo

²² MARX, Karl. *A Questão Judaica*. Op. cit., p. 56-57.

²³ MARX, Karl. *Introdução à Crítica da Economia Política*. In: Os Pensadores, vol. XXXV. São Paulo: Abril Cultural, 1974, p.112-113.

²⁴ Mesmo a produção sob a égide do mercado-capital, como veremos no próximo capítulo, produz valor-de-uso, porém não só valor-de-uso, todavia também valor-de-troca (valor), mas a base para o valor-de-troca é o valor-de-uso das mercadorias ou dos serviços.

também as reproduz. A necessidade define também a possibilidade de produção de mais-valia, e essa possibilidade se realiza quando uma determinada sociedade é capaz de produzir mais que o suficiente para a satisfação de suas necessidades vitais. O desenvolvimento da produtividade cria não só a riqueza, como também a multiplicidade das necessidades.

Mas não é somente o objeto que a produção cria para o consumo. Determina também seu caráter, dá-lhe seu acabamento (*finish*). Do mesmo modo que o consumo dava ao produto seu acabamento, agora é a produção que dá o acabamento do consumo. Em primeiro lugar, o objeto não é um objeto em geral, mas um objeto determinado, que deve ser consumido de uma certa maneira, esta por sua vez mediada pela própria produção. A fome é fome, mas a fome que se satisfaz com carne cozida, que se come com faca ou garfo, é uma fome muito distinta da que devora carne crua, com unhas e dentes. A produção não produz, pois unicamente o objeto do consumo, mas também o modo de consumo, ou seja, não só objetiva, como subjetivamente. Logo, a produção cria o consumidor; [...] A necessidade que sente deste objeto é criada pela percepção do mesmo. O objeto de arte, tal como qualquer outro produto, cria um público capaz de compreender a arte e de apreciar a beleza. Portanto, a produção não cria somente um objeto para o sujeito, mas também um sujeito para o objeto.²⁵

Todavia, dentro da socialidade do capital, a produção das mercadorias não tem como finalidade a satisfação das necessidades humanas, entretanto a valorização do próprio capital, o acúmulo de riquezas de forma privada. Marx, ao fazer a crítica da economia política burguesa, não reduz, como o faz a mesma teoria, as necessidades à esfera do econômico, mas a ver em íntima relação com a liberdade, pois o reino da liberdade é o reino das carências.

²⁵ MARX, Karl. *Introdução à Crítica da Economia Política*. Op. cit., p.116.

Marx trata a categoria necessidade como sendo uma categoria ampla, histórica-filosófica-antropológica,²⁶ e não a restringe à pura esfera de naturalismo determinista. As necessidades se orientam segundo os objetos ou atividades a que estão destinadas, se são bens materiais ou bens espirituais. Porém, além das necessidades em-si dos homens, existem as necessidades para-si dos mesmos, entre as quais podemos destacar a política, o trabalho, a vida em coletividade, entre outras. Marx nos mostra, ao longo de sua obra, que não é somente a satisfação imediata das carências humanas básicas o *télos* de sua existência humana, pois, se assim fosse, os indivíduos estariam ainda presos ao reino da natureza, tendo as suas vidas determinadas por seu puro instinto, sob a lei cega, muda e surda da natureza; todavia, o homem não é somente um ser natural, ele é também na mesma medida que é um ser social,²⁷ que tem a capacidade de se reproduzir de uma forma livre do determinismo da natureza, mas respeitando a mesma. Para tanto, com o refinamento progressivo dessas necessidades, configura-se o enriquecimento do próprio homem visto que existem tanto as necessidades naturais quanto as que são socialmente determinadas.

As necessidades naturais são aquelas vinculadas diretamente com a manutenção da vida (em níveis material e espiritual), por isso elas são também refinadas no tempo, são necessidades sociais e históricas que dependem do nível de desenvolvimento das forças produtivas, dos hábitos, da cultura, para serem objetivadas. Para Marx, o reino da produção material tem sido o reino das necessidades, por causa disso que ele vê na antinomia insolúvel (liberdade/necessidade) o caminho de superação dos antagonismos do capital, na medida em que os indivíduos esforçam-se para produzir mercadorias com o *télos* de

²⁶ HELLER, Ágnes. *Teoría de las Necesidades em Marx*. Op. cit., p. 27.

²⁷ Cf. LUKÁCS, György. *Ontologia do Ser Social: os princípios ontológicos fundamentais de Marx*. Op. cit.

satisfazerem as necessidades coletivas e não o acúmulo de capital privado, logo estarão eles caminhando para o reino da liberdade. Portanto, no reino da produção, seja ela nos moldes do capital ou na sociedade dos produtores associados, ela (a produção) será sempre determinada pelo reino das necessidades, e na medida em que cresce a produção material, gera o crescimento das necessidades. Em uma ordem social, para além da estabelecida na modernidade, ou seja, na sociedade dos produtores associados (comunismo), devem ser valorizadas e distribuídas as necessidades humanas materiais de acordo com a necessidade, a competência, a força e o tempo de trabalho de cada um.

Neste contexto e através desta interpretação, as necessidades espirituais e morais e as dirigidas à coletividade aparecem contrapostas às qualificadas de necessidades necessárias. Estas últimas não ficaram fixadas – ao menos no futuro – pelo lugar ocupado na divisão do trabalho, posto que sejam individuais não se pode expressar com nem uma medida, dado que sua satisfação não é adquirível (e mais, todavia porque não proporciona dinheiro). Estas seriam, por conseguinte, as necessidades “livres”, características precisamente do “reino da liberdade.”²⁸

Para Marx, a riqueza como uma característica do valor deve ser desenvolvida no sentido da riqueza humana, que se configura como o desenvolvimento de todas as capacidades e sentidos, com uma formação omnilateral dos indivíduos, visto que o homem rico é, ao mesmo tempo, o homem necessitado.

As necessidades dos homens e o objeto da necessidade estão em correlação, pois as necessidades se referem a um objeto ou a uma atividade, como já foi dito antes; mas a criação de objetos (necessidades socialmente determinada) faz existir as necessidades, como o inverso também é legítimo. Para Marx, é no

²⁸ HELLER, Ágnes. *Teoría de las Necesidades em Marx*. Op. cit., p. 35.

momento da produção que se criam novas necessidades. Todo o mundo exterior se constitui de uma totalidade objetiva de relações sociais que é fruto do processo de objetivação humana.²⁹

Todavia, não podemos entender por objeto das necessidades humanas somente a objetividade, a coisa exterior, pois o mundo em sua totalidade constitui-se como objetivação do homem, tanto a coisa quanto todas as formas de relação social. No processo humano de objetivação, podemos perceber a expressão dos sentidos humanos, portanto a objetivação do prático é fundamental para tornar o sentido do homem humano, como também para criar o sentido humano correspondente à riqueza humana. Em suma, o objeto primordial da necessidade humana é o outro homem, isto é, o grau de humanidade das necessidades humanas realiza-se na medida em que o homem torna-se fim em si mesmo, na medida em que a produção volta-se para atender as reais necessidades humanas.³⁰

Tanto o homem como as coisas aparecem sobre dupla determinação: uma base natural e uma ininterrupta transformação social dessa base, por isso que Marx parte do trabalho como a categoria central (concreto-ôntica), mas, mediante ela, todas as outras determinações se apresentam *in nuce*. O nosso filósofo nos revela essa dupla determinação quando, em *O Capital*, afirma que:

Para o casaco, tanto faz ser usado pelo alfaiate ou pelo freguês do alfaiate. Em ambos os casos, funciona como valor-de-uso. A existência da relação entre o casaco e o trabalho que o confecciona não depende de o ofício de alfaiate se tornar uma profissão especial, um ramo autônomo da divisão social do trabalho. Antes de surgir um

²⁹ Na própria produção de meios capazes de satisfazer as necessidades, a necessidade desses meios (instrumentos), é, pois uma nova necessidade que delimita a diferença humana frente ao animal.

³⁰ HELLER, Ágnes. *Teoría de las Necesidades em Marx*. Op. cit., p. 44.

alfaiate, o ser humano costurou durante milênios, pressionado pela necessidade de vestir-se. Mas o casaco, o linho, ou qualquer componente da riqueza material que não seja dado pela natureza, tinha de originar-se de uma especial atividade produtiva, adequada a determinado fim e que adapta certos elementos da natureza às necessidades particulares do homem. O trabalho, como criador de valor-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.³¹

O ser social se constitui a partir e pelo trabalho, pois foi este ato que possibilitou ao homem a superação das barreiras naturais, isso por meio de um longo desenvolvimento histórico-social. Dessa forma, o trabalho assume uma propriedade (que é a de socialização) ante as demais formas de atividades executadas pelo homem. Ele deve ser entendido em termos genéticos, porquanto é a atividade que origina o processo de humanização do homem, que possibilita o refinamento das suas faculdades, as quais, segundo Lukács, só se apresentam como autônomas quando o trabalho atinge o seu termo mais elevado. Além do mais, todos os valores humanos baseiam-se, direta ou indiretamente, em tudo o que surge como expressamente humano pelo trabalho, o que significa dizer que a ética funda-se nas relações humanas, fruto da organização social do trabalho.³²

Para Marx, o trabalho é a fonte do bem comum, pois o mesmo só é possível se tiver um conteúdo concreto, historicamente determinado. Nesse sentido, o trabalho pode ser concebido num primeiro momento, como a transformação da realidade natural pela atividade humana, isto é, como ato de humanização da natureza, a qual se tornará o elemento mediador entre as pessoas; na medida em

³¹ MARX, Karl. *O Capital: Crítica da Economia Política*. Livro I. Op. cit., p.64-65.

³² LUKÁCS, György. *Ontologia do Ser Social: Os Princípios Ontológicos Fundamentais de Marx*. Op. cit., p. 87.

que a natureza é humanizada pelo trabalho, este surge como elemento que estabelece as relações sociais. Além disso, o trabalho é o que dá ao homem o seu lugar na existência, permitindo-o transcender a esfera do determinismo natural e definir a sua situação-no-mundo. Portanto, a relação de trabalho é estabelecida quando o homem age para compreender e transformar o mundo, colocando-o a serviço das suas exigências e necessidades. Conforme Lima Vaz:

O trabalho revela-se, pois, originalmente, como a luta do homem para dar a sua situação no mundo uma significação humana. Trata-se de uma luta: pois o mundo opõe-se ao homem na sua inércia, no seu determinismo, nos seus enigmas, nas suas ameaças, na raridade dos recursos que ao próprio homem são necessários. Mas é a significação humana conferida a essa luta – ou o finalismo humano nela inscrito – que a torna verdadeiramente trabalho.³³

Ser no mundo é para o homem ser-em-trabalho. Por isso, ao criticar o trabalho, Marx está a criticar a sua forma miserável que se configura no capitalismo. É nesse sentido que, no *Manifesto do Partido Comunista*, ele afirma que não é sua pretensão defender a abolição da apropriação dos produtos do trabalho essenciais à manutenção e reprodução da vida, mas defende a abolição da forma burguesa capitalista de apropriação, que torna o trabalho vivo, e o operário, um mero meio de aumentar o trabalho acumulado, isto é, um meio de aumentar a riqueza da classe dominante dos meios de produção. Na concepção marxiana, todo acúmulo de trabalho, ao invés de favorecer o aumento da riqueza de uma classe, deve ampliar, enriquecer e promover a vida dos trabalhadores, que representam toda a humanidade.³⁴

³³ LIMA VAZ, H. C. de. *Escritos de Filosofia*. Problemas de Fronteira. Livro I. São Paulo: Loyola, 2002, p.127.

³⁴ MARX, Karl. *Manifesto Comunista*. Op. cit., p. 53.

O capital não é, portanto, um poder pessoal de um indivíduo, mas um poder social, cujos modos de expressão são o dinheiro, a renda da terra, os monopólios etc., embora sejam apropriados por indivíduos, mas indivíduos burgueses, isto é, os proprietários. Nesse sentido, esse poder social do indivíduo burguês deve ser suprimido, conforme Marx, pois tal supressão é a condição à efetivação do comunismo, onde ninguém será privado de se apropriar de sua parte dos produtos produzidos socialmente.³⁵

No entanto, o homem não é somente o ser do fazer, ele é também um ser de ação e sua liberdade passa por essa rede de feixes sociais construídos pelo e no trabalho. A comunidade dos indivíduos livres é a comunidade de indivíduos autogestores de suas atividades, bem como das ações coletivas exercidas na comunidade. A essa especificidade humana é que atribuímos à política.³⁶ Se recuarmos na história, percebemos que cada vez mais, o indivíduo aparece dependente do conjunto social a que pertence, ampliando esse conjunto. Inicialmente, este aparece na sua forma natural, a família; em seguida numa tribo, que é a família ampliada. Tempos depois, com a fusão das tribos, o indivíduo encontra-se em comunidades. Com o advento da sociedade burguesa, a vida comunitária do indivíduo torna-se um mero meio para a realização dos seus interesses privados, embora, nessa forma de sociedade, as relações sociais tenham alcançado o mais alto grau de desenvolvimento, pois mesmo vivendo como indivíduo isolado, o homem só pode satisfazer seus interesses nas relações sociais. Nesse sentido, o homem é, em sua caracterização mais genuína, um *zoon politikon*. Por isso, Marx afirma que uma produção fora da sociedade é tão absurda quanto o

³⁵ Ibidem, p. 54.

³⁶ Cabe aqui delimitar que quando nos referimos à política, não é a essa forma de política moderna, na qual os indivíduos delegam a alguém poderes para que essa pessoa administre o público, cindido os homens em indivíduos privados e cidadãos. Cf. CHAGAS, Eduardo Ferreira. *A Comunidade Ilusória: A teoria do Estado no Jovem Marx*. Op. cit.

desenvolvimento de uma linguagem sem a coexistência de indivíduos que falem entre si.³⁷

Para Marx, o homem não pode a exemplo de Robinson Crusóé, viver só numa ilha sem reproduzir o sistema social que o gerou. E se observarmos a história até os dias de hoje, percebe-se os antagonismos e as lutas de classes como o motor dessa história.³⁸ Mas com o advento da sociedade hodierna (capitalista), esses embates foram simplificados entre duas posições: primeiramente, as dos possuidores dos meios de produção, e segundo, a dos não possuidores desses meios, apenas possuindo a sua força de trabalho para ser comercializada no mercado capitalista. Cabe, pois à primeira, um papel eminentemente revolucionário na história da humanidade, visto que ela ao ascender ao poder com a revolução francesa, destruiu todas as relações de poder da velha ordem substituindo-o pelo mercado:

Onde quer que tenha conquistado o poder, a burguesia destruiu as relações feudais, patriarcais e idílicas. Regatou todos os complexos e variados laços que prendiam o homem feudal a seus “superiores naturais”, para só deixar subsistir, de homem para homem, o laço do frio interesse, as duras exigências do “pagamento à vista”. Afogou os favores sagrados da exaltação religiosa, do entusiasmo cavalheiresco, do sentimentalismo pequeno-burguês nas águas geladas do cálculo egoísta. Fez da dignidade pessoal um simples valor de troca; substituiu as numerosas liberdades, conquistadas duramente, por uma única liberdade sem escrúpulos: a do comércio em uma palavra, em lugar da exploração dissimulada por ilusões religiosas e políticas, a burguesia colocou uma exploração aberta, direta, despudorada e brutal.³⁹

³⁷ MARX, Karl. *Introdução à Crítica da Economia Política*. Op. cit., p. 110.

³⁸ Cf. MARX, Karl. *Manifesto Comunista*. Op. cit., p. 40.

³⁹ *Ibidem*, p. 42.

A sociedade hodierna, sob o jugo burguês, reduziu todos os indivíduos (o médico, o jurista, o sacerdote, o poeta...) a servidores assalariados. Revolucionou incessantemente os meios de produção, as relações estabelecidas na produção e também as relações sociais. “As relações que as substituem tornam-se antiquadas antes de se consolidarem. Tudo o que era sólido e estável se desmancha no ar, [...] as relações com os outros homens.”⁴⁰

Impelida pela necessidade da busca incessante por novos mercados consumidores, a sociedade capitalista adquire um caráter cosmopolita tanto em nível de produção quanto de consumo, que é revelado pela nova configuração das necessidades. Em outras formas de sociedade, as necessidades eram satisfeitas pelos produtos nacionais. Já no capitalismo, segundo Marx, surgem novas demandas, que buscam ser satisfeitas com os produtos das regiões mais longínquas.⁴¹ Sob pena de total ruína, ela (a sociedade capitalista) obriga todas as nações a adotarem o seu modo de produção, forçando-as a se “civilizarem”, isto é, a serem sociedades sob o jugo do capital. Nessa perspectiva, a burguesia suprime cada vez mais, as diferenças de produção, de propriedade, de população etc., por meio da aglomeração das populações, da centralização dos meios de produção e da concentração da propriedade sob o domínio de alguns. Em consequência, houve uma forte centralização política.⁴²

À medida que a exploração do homem pelo homem for suprimida, também será suprimida a exploração de uma nação por outra, ou, em outros termos, quando forem transformadas as relações entre os homens (relações sociais), transformar-se-á a consciência humana, como é demonstrado pela história das idéias, a

⁴⁰ Ibidem, p. 43.

⁴¹ Ibidem, p. 43.

⁴² Ibidem, p. 44.

produção intelectual se transforma com a produção material.⁴³ Para Marx, a cada época histórica, as etapas da evolução da burguesia é sempre acompanhada por um progresso político correspondente. No último estágio, com o estabelecimento da grande indústria e do mercado mundial, a burguesia conquistou por meio do Estado representativo moderno, a soberania política exclusiva. Esse Estado torna-se, portanto, o comitê para gerir os negócios comuns da classe burguesa.⁴⁴

Nesse sentido, Ágnes Heller mostra que o reino da produção é o reino das necessidades, mas necessidades subordinadas à liberdade. Dessa forma, as relações intersubjetivas são relações livres, porquanto a humanidade encontra-se livremente associada, dominando o reino das necessidades e regulando-o. Assim, os homens não se encontram casualmente relacionados com a sociedade, mas vivem socializados, como o gênero humano desenvolvido para si. Vale ressaltar que Heller está a referir-se aqui à sociedade comunista, onde os aspectos estruturais são radicalmente distintos do capitalismo. Para atingi-la, só será possível através de uma revolução total, possibilitada pelo desenvolvimento das forças produtivas do capitalismo.⁴⁵

⁴³ Ibidem, p. 56-57.

⁴⁴ Ibidem, p. 41-42.

⁴⁵ Ibidem, p. 102-103.

CAPÍTULO 2: O CONCEITO DE TRABALHO EM MARX

*Quem construiu a Tebas das sete portas?
Nos livros estão nomes de reis.
Arrastaram eles os blocos de pedra?
E a Babilônia várias vezes destruída -
Quem a reconstruiu tantas vezes?
Em que casas da Lima dourada moravam os construtores?
Para onde foram os pedreiros,
na noite em que a Muralha da China ficou pronta?
A grande Roma está cheia de arcos do triunfo.
Quem os ergueu?
Sobre quem triunfaram os Césares?
A decantada Bizâncio tinha somente palácios
para seus habitantes?
Mesmo na legendária Atlântida
os que se afogavam gritaram por seus escravos
na noite em que o mar a tragou.*

*O jovem Alexandre conquistou a Índia.
Sozinho?
César bateu os gauleses.
Não levava sequer um cozinheiro?
Felipe da Espanha chorou, quando sua
armada naufragou.
Ninguém mais chorou?
Federico II venceu a Guerra dos Sete Anos.
Quem venceu além dele?*

*Cada página uma vitória.
Quem cozinhava o banquete?
A cada dez anos um grande homem.
Quem pagava a conta?*

*Tantas histórias.
Tantas questões.*

(Bertolt Brecht)

2.1 O Trabalho nos Manuscritos Econômico-Filosóficos

Iremos aqui explicitar as idéias centrais de Marx, em sua juventude, sobre o conceito trabalho, para quem o mesmo é a categoria fundante do ser social. Este mesmo conceito será retrabalhado em sua maturidade, conforme teremos a oportunidade de mostrar neste capítulo, porém percebe-se uma continuidade no seu pensamento acerca do trabalho como a condição para que a liberdade humana se externalize e se efetive no mundo histórico, no qual os homens estão inseridos.

Nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos* de 1844, Marx, ao tratar da categoria trabalho⁴⁶ na modernidade, parte dos pressupostos dados pela economia clássica e constata que, a partir da mesma, o trabalhador deixou de ser o fim da produção e passou a ser mero meio dela, descendo, por conseguinte, à condição de miserabilíssima mercadoria, como qualquer outra, resultado necessário da acumulação de capital⁴⁷ em poucas mãos.

O problema para Marx, da economia clássica é que esta parte de um fato dado, acabado, pronto, ou seja, da propriedade privada, mas não a explica, uma vez que postula leis universais abstratas sem demonstrar suas origens na essência, sem as esclarecer, apenas supondo o que deveria explicar. A economia clássica desenvolve os conceitos sem compreender a conexão dos mesmos dentro do movimento dialético, contraditório; concebe-os apenas como conseqüências

⁴⁶ Sobre o trabalho em Marx, Cf. GIANNOTTI, J. A. *Origens da Dialética do Trabalho*: estudos sobre a lógica do jovem Marx. Porto Alegre: L&PM Editores, 1985. Ver também: *Trabalho e Reflexão*: ensaio para uma dialética da sociabilidade. São Paulo: Editora Brasiliense, 1984.

⁴⁷ O Capital é a propriedade privada dos produtos do trabalho alheio; é, portanto, o poder de governo sobre o trabalho e os seus produtos. O capitalista possui esse poder, não por causa de suas qualidades pessoais ou humanas, mas na medida em que ele é proprietário do capital. O poder de compra do seu capital, a que nada pode se opor, é o seu poder; é trabalho armazenado. Cf. MARX, Karl. *Manuscritos Econômico-Filosófico*. Op. cit., p.39-40.

acidentais (o monopólio, a concorrência, a divisão do trabalho...), e não como necessárias do próprio capital.

Marx esclarece historicamente aquilo que a economia clássica supõe como fato natural, posto, e, partindo da sociedade moderna, observa que o trabalho passa a ser, de forma mais agravada, estranhado, deixando o trabalhador cada vez mais pobre, na medida em que mais riqueza produz, quanto mais a sua produção aumenta em poder e extensão. Nessa situação, quanto mais mercadorias cria, mais o trabalhador se torna uma mercadoria, cujo valor diminui com o aumento do valor dos objetos do seu trabalho. Nesse sentido, Marx nos afirma que a valorização do mundo das coisas implica no aumento, em proporção direta da desvalorização do mundo dos homens.⁴⁸

Isso explicita que o objeto produzido pelo trabalhador, o produto de seu trabalho, torna-lhe estranho, como um ser independente dele. Esse produto, na essência, nada mais é do que trabalho objetivado, é a alienação do espírito do trabalhador, porém essa objetivação (alienação) se revela como a desefetivação do trabalhador, uma vez que o seu produto não mais lhe pertence e se volta contra ele, escravizando-o, despojando-o não só das coisas essenciais à sua vida e reprodução, como também dos próprios objetos do seu trabalho, que pertencem a outro e não a ele. Desse modo é que se manifesta as conseqüências do estranhamento, aparecem quando o trabalhador passa a produzir mais, menos ele consome, arruinando assim não só o seu corpo, mas também o seu próprio espírito.

⁴⁸ Ibidem, p. 80.

Mas, dentro desse processo de alienação, objetivação,⁴⁹ nada pode fazer o trabalhador sem a natureza, visto ser ela a matéria, o meio, a primeira fonte de instrumento e objeto, na qual o trabalho humano se efetiva ativamente. Desta forma, a natureza é imprescindível na relação do trabalhador com a produção, que se configura na relação essencial do trabalho. Portanto, Marx vê a natureza imbricada na atividade vital humana, na práxis social dos homens, sem podermos assim, dissociá-los.

Esta atividade humana para ele, continua se efetivando em um contexto natural, pois as forças físicas do trabalhador despendidas na realização do trabalho são justamente a exteriorização de uma força natural que lhe é inerente como animal racional, força com a qual ele se contrapõe ao objeto de seu trabalho, que é a natureza. No entanto, ao atuar exteriormente sobre a natureza, o homem a modifica e modifica reciprocamente a sua própria natureza e o seu espírito, o que caracteriza a dialética do sujeito com o objeto (homem/natureza),⁵⁰ que é para Marx, próprio da natureza desse processo, que é o trabalho. É pois, imprescindível para a relação do trabalhador com a produção essa concepção dialética, na qual o trabalhador em sua atividade, estabelece uma interação com a natureza, e a mesma também o faz reciprocamente, que é a relação do homem com a natureza. A relação mais essencial e imediata do trabalho.

⁴⁹ Para Marx, é no processo de produção, portanto de objetivação, que o estranhamento se gesta, assume um “poder estranho” que se volta contra o homem, escravizando-o. Este poder é a propriedade privada dos meios de produção, que impossibilita ao homem de contemplar-se num mundo por ele criado por sua própria atividade, restringindo-o ainda mais a sua própria liberdade.

⁵⁰ Segundo Schimidt, “A natureza se volta dialeticamente porque produz ao homem como sujeito mutável, consciente, ativo, que a enfrenta como ‘potência natural’. No homem se relacionam em si o meio de trabalho e seu objeto. A natureza é o sujeito-objeto do trabalho. Sua dialética consiste em que os homens troquem sua natureza, portanto, movam gradualmente a natureza externa seu caráter interior e exterior, a medeiam consigo mesmo, a fazem trabalhar teleologicamente para eles.” (Tradução nossa). Cf. SCHMIDT, Alfred. *El Concepto de Naturaleza Em Marx*. México: Siglo XXI editores, 1976, p. 56-57.

Para Marx, essa relação entre o homem e a natureza não pode ser entendida como a supremacia ou a dominação do homem sobre a natureza, ou vice-versa, mas antes como mediação;⁵¹ ou seja, a “natureza é para Marx um momento da práxis humana e ao mesmo tempo a totalidade do que existe.”⁵² É através da atividade produtiva que os homens, como diz Marx, deram um salto evolutivo, porque somente no trabalho humano, contrariamente à atividade dos demais animais, faz-se presente a consciência, ou seja, a capacidade de projetar na mente o resultado final do trabalho (a teleologia). É por isso que sua atividade surge como livre, tendo em vista que o homem não se desdobra só na consciência, porém também na realidade, situando-o, portanto, num mundo que ele próprio criou, imprimindo-lhe uma determinada finalidade, própria do ser social, da práxis humana. O trabalho positivo, livre, é a pura expressão da liberdade humana frente às suas necessidades, às suas carências, que também se caracterizam pela criatividade do trabalhador.

Dentro desse contexto, o homem é o único ser capaz de transformar a natureza e se autotransformar, pois sua reprodução ocorre de maneira diversificada, diferente dos demais seres vivos que estão sob o determinismo natural, só podendo ser aquilo que a natureza lhes ditou. Possibilita-se ao homem através do trabalho, a liberdade humana e suas infinitas potencialidades, tendo o trabalho como ponto de partida e de chegada da emancipação humana.

Marx ressalta a positividade do trabalho enquanto processo de objetivação do espírito humano, pois ele é a vida gerando vida, no qual se encontra resumido todo o caráter da espécie humana, em uma atividade livre e consciente, que é a sua

⁵¹ Por mediação entende-se o processo do trabalho como estabelecedor da conexão do homem com a natureza, na sua atividade produtora como ser natural automediado, na qual reside a condição vital da autoconstituição humana que resultará no mundo objetivo.

⁵² SCHMIDT, Alfred. *El Concepto de Naturaleza Em Marx*. Op. cit., p. 23.

essência possibilitadora da liberdade do indivíduo. O homem ao inverso dos animais, produz universalmente e é capaz de reproduzir toda a natureza, é livre perante o que produz e o faz segundo a medida de qualquer espécie, conforme também as leis da beleza.

Contudo, dentro da lógica de produção do capital, o trabalho também passa a produzir o estranhamento que se revela não somente no resultado final da atividade humana, porém em todo o seu processo. Mas a natureza passa a ser descartável tanto quanto o próprio trabalhador, principalmente no ato da produção, pois o produto é apenas o resultado de toda a atividade produtiva que já se encontra sob o signo do estranhamento.

O trabalho subsume com isso, o seu caráter concreto de produtor de bens destinados a satisfazer as necessidades humanas, o qual possibilita ao homem relacionar-se com a natureza de forma harmônica, passa-se por uma brutal transformação, na qual o trabalho configura-se como uma dimensão abstrata, pela qual o que prevalece é o acúmulo de riqueza particular e assim o trabalho se resume em uma mera mercadoria, deixa de ser fim da liberdade humana e coloca-se como meio de reprodução da riqueza privada, concretizando o estranhamento⁵³ na vida humana. Para Marx, o estranhamento ocorre em quatro aspectos principais que são: o estranhamento do produto do trabalho, da própria atividade (do trabalho), do ser genérico e do outro homem.

Na primeira determinação, o estranhamento do homem ao objeto por ele produzido, exprime-se a partir da relação do trabalho com a produção, no tocante ao estranhamento do produto final de seu trabalho, que passa a não lhe pertencer. Ele

⁵³ Para aprofundar a questão da alienação em Marx, ver MÉSZÁROS, István. *A Teoria da Alienação em Marx*. São Paulo: Boitempo, 2006.

produz para outrem, e é por isto que se configura como a perda do seu próprio espírito, pois, ao externalizar-se (alienar-se) no objeto que foi por ele produzido, o trabalhador se despoja de todas as suas capacidades físicas e mentais, imprimindo na mercadoria a sua própria vida, que vai aos poucos sendo-lhe retirada pelo capital; quanto mais ele produz, menos consome, quanto mais valor cria, mais desvalorizado se torna, quanto mais sofisticado o seu produto, mais deformado ele se torna.

O trabalhador fica vazio, pois sente-se um estrangeiro em um mundo que foi por ele criado, mas no qual ele não pode se apropriar, angustia-se frente as suas necessidades e possibilidades que lhe é podada devido a falta de condições materiais que lhe garanta a sua liberdade; liberdade esta que não pode ser mero ato de sua subjetividade, ou como quer a economia clássica, um sujeito livre para vender a sua força de trabalho, porém uma liberdade que atenda a seus interesses e necessidades materiais de sua vida. Visto que o trabalhador ao se encontrar estranhado do objeto por ele produzido, este estranhamento não se dará só no produto final, como bem realça Marx, mas também no próprio ato do produzir, ou seja, na produção, que se configura no segundo momento por ele definido.

Na segunda determinação do trabalho estranhado, ocorre que o homem não se sente em si ao estar desenvolvendo sua atividade produtora; o trabalho passa a lhe ser estranho, externo, não mais pertencendo ao seu ser; pelo contrário, ele nega-se a si mesmo, só se sentindo em si fora do trabalho, pois este lhe causa infelicidade, repulsa, transtorno, arruína, portanto o seu próprio espírito, tendo em vista ser esta uma atividade imposta, forçada, consolidada enquanto mero meio para satisfazer necessidades puramente físicas ou biológicas.⁵⁴

⁵⁴ Comer, beber e procriar etc. são também, é verdade, funções genuína[mente] humanas. Porém, na abstração que as separa da esfera restante da atividade humana, e faz delas finalidades últimas e exclusivas, elas são [funções] animais. Cf. MARX, Karl. *Manuscritos Económico-Filosóficos*. Op. cit., p. 83.

Nesse sentido negativo, o homem passa a se sentir pleno quando na realização apenas de suas funções animais, biológicas (beber, comer, dormir, procriar etc.), enquanto nos seus aspectos humanos, encontra-se reduzido ao animal. Não é que as atividades biológicas não sejam importantes, porém o homem, ao se situar somente nessa esfera, encontra-se estranhado a si mesmo, não mais se reconhecendo como ser humano; por conseguinte, o trabalhador é negado por sua atividade que passa a lhe gerar a sua auto-alienação ao resultado de que ele “[...] só se sente como [ser] livre e ativo em suas funções animais... e em suas funções humanas só [se sente] como animal. O animal se torna humano, e o humano, animal.”⁵⁵ O homem foge do trabalho, pois este se torna algo oposto à sua essência, torna-se uma atividade negadora de sua liberdade e se caracteriza como um verdadeiro martírio para ele, um sacrifício, já que o homem não produz para si, todavia para outrem, acarretando a sua total perda de si mesmo. Ao encontrar-se estranhado tanto do objeto como também do processo da produção, o trabalhador perderá, como enfatiza Marx no terceiro momento a sua genericidade, a sua universalidade.

Na terceira determinação ocorre a subtração do homem de sua genericidade.⁵⁶ Nesta determinação ele faz do seu gênero, tanto a nível teórico como prático, uma coisa, um objeto para satisfazer seus interesses pessoais. Segundo Marx, a vida genérica do homem consiste fisicamente no fato do homem depender da natureza inorgânica para sobreviver. Mas o que o distingue do animal é o fato dele (o homem) ser mais universal do que o animal, isto é, o seu domínio sobre a natureza é mais universal do que o do animal. Em termos práticos, a universalidade

⁵⁵ Ibidem, p. 83.

⁵⁶ A genericidade (o ser em-si e para-si), bem como a vida genérica são termos utilizados por Marx para designar a universalidade do homem, ou seja, o homem como um ser que só pode constituir-se enquanto homem juntamente com o seu gênero, com os demais.

do homem, sua genericidade aparece na capacidade que tem de fazer de toda a natureza o seu corpo inorgânico. Logo, a natureza é o corpo inorgânico do homem, enquanto não é corpo humano. Nesse sentido, quando afirmamos que o homem vive da natureza, estamos querendo dizer que a natureza é o seu corpo, com o qual tem de ficar em intercâmbio contínuo para não morrer.⁵⁷

No entanto, para Marx, o ser genérico do homem consiste na relação que este mantém consigo mesmo como com o gênero vivo presente em si, quando se relaciona consigo mesmo como com um ser universal, e por isso livre,⁵⁸ é a objetivação da vida da espécie humana. Porém, o trabalho estranhado transforma o seu ser genérico, tanto no que se refere à sua natureza física quanto ao seu espírito, em algo alheio a si mesmo, num simples meio para sua existência imediata e individual, estranhando, portanto, o homem de sua condição humana.

Na proporção em que o estranhamento aparta o homem da natureza, de si mesmo e de sua atividade vital, que é reduzida apenas a um meio de subsistência imediata, há o estranhamento do homem de seu gênero, o que faz da sua vida genérica somente uma mera condição da sua vida individual. Com isso, eleva-se esta última, a sua vida particular estranhada, a um fim da primeira, que é a sua vida genérica. Logo, a vida produtiva torna-se a vida genérica do homem.

É na vida operativa, na elaboração do mundo objetivo, que o homem se confirma como ser genérico e a natureza passa a se revelar como a sua obra e efetividade. O objeto do trabalho humano é a externalização da sua vida genérica, ou seja, é a duplicação do homem tanto em sua consciência, intelectualmente, quanto efetivamente, concretamente, contemplando dessa forma a si mesmo no

⁵⁷ MARX, Karl. *Manuscritos Econômico-Filosóficos*. Op. cit., p. 84.

⁵⁸ *Ibidem*, p. 83-84.

mundo que é sua criação.⁵⁹ Por isso, quando o estranhamento no trabalho subtrai do homem o seu produto, o objeto fruto de sua atividade arranca-lhe também a sua vida genérica; e a natureza o seu corpo inorgânico.

Por último, a determinação do estranhamento do homem contraposto a si mesmo, entra também em contraposição aos outros homens, pois tendo em mente que, se ele encontra-se estranhado ao produto de seu trabalho, da atividade de toda a sua vida e de sua espécie, dá-se com isto o estranhamento do homem com o outro homem e com o trabalho do outro, na medida em que também cada um está estranhado da essência humana. Assim, o auto-estranhamento humano de si e da natureza aparece na relação que ele estabelece com a natureza e os outros homens diferenciados de si. Portanto, na realidade prático-efetiva o auto-estranhamento do homem aparece na relação prático-efetiva com os outros homens. Tal relação estabelece-se no trabalho estranhado, no qual é engendrada tanto a relação com o objeto e o ato de produção, quanto a relação que ele está para com os outros homens, ambos estranhados. Em outros termos, na medida em que realiza sua atividade produtiva, o homem está produzindo sua própria desefetivação, seu próprio castigo, seu próprio produto para a perda, o qual não lhe pertencerá, mas a outrem. Logo, está a engendrar o domínio de quem não produz sobre o produto e a produção.⁶⁰

Para Marx, a raiz dessa forma de trabalho estranhado é a propriedade privada dos meios de produção e a divisão forçada do trabalho, que, embora seja o resultado da exteriorização do trabalho, da relação do trabalhador consigo mesmo e com a natureza, acaba por ser-lhe expropriada.⁶¹ Ela resulta do trabalho estranhado

⁵⁹ Ibidem, p. 85.

⁶⁰ Ibidem, p. 86-87.

⁶¹ Ibidem, p. 87.

como a expressão material, resumida do mesmo, sendo a propriedade o produto e a consequência dessa forma de trabalho. Ela sintetiza as duas relações: primeiro, a relação do trabalhador com o trabalho e com o produto resultante do mesmo, bem como com o não-trabalhador; e segundo a relação do não-trabalhador com o trabalhador e o produto, fruto do trabalho deste último.

A propriedade privada é trabalho exteriorizado, apropriada privadamente como capital. Na primeira configuração, ela é trabalho humano que se objetivou, e ao ser objetivada, exterioriza-se de forma estranhada, com uma aparente autonomia que se volta contra o homem e a natureza, resultando num mundo alheio à natureza e ao trabalhador, que passa a ter a sua consciência e a sua vida estranhada a si mesmo, o que lhe proporciona uma existência abstraída da realidade, na qual o homem é reduzido a puro trabalho, “e que, por isso, pode precipitar-se diariamente de seu pleno nada no nada absoluto e, portanto, na sua efetiva (*wirkliche*) não-existência.”⁶²

Por outro lado, na sua segunda configuração, a propriedade privada dos meios de produção como a propriedade-objeto do trabalho que passa a ser capital, dentro da qual todas as determinidades naturais e sociais se subsumem, devido a ela, ao se estranhar do trabalho, torna-se completamente indiferente ao seu conteúdo efetivo, que é o trabalho humano na sua dimensão qualitativa. Para Marx, a relação fundamental da propriedade privada é trabalho, que é a essência subjetiva da propriedade, mas enquanto exclusão da mesma, e capital, que é o trabalho abstrato enquanto pseudo-exclusão do trabalho concreto. Em sua mútua relação, o movimento que a propriedade privada, segundo o nosso autor, terá que percorrer é:

⁶² Ibidem, p. 93.

Primeiro: a unidade imediata ou mediata de ambos. Capital e trabalho primeiramente ainda unidos; depois, com efeito, separados e estranhados, mas elevando-se e fomentando-se (*hebend und fördernd*) reciprocamente enquanto condições positivas. Contraposição de ambos. Excluem-se reciprocamente, e o trabalhador sabe o capitalista como sua não-existência (*Nichtdasein*) e vice-versa; cada um procura arrancar do outro sua existência (*sein Dasein*) Contraposição de cada um contra si mesmo. Capital = trabalho acumulado = trabalho. Enquanto tal decompondo-se em si e nos seus juros, da mesma forma que este, novamente, em juros e ganho. Sacrifício pleno do capitalista. Ele decai na classe trabalhadora da mesma forma que o trabalhador – mas só excepcionalmente – se torna capitalista. O trabalho como [sendo] um momento do capital, seus custos. Portanto, o salário, como um sacrifício do capital. Trabalho decompõe-se em si e no salário. O trabalhador mesmo [como sendo] um capital, uma mercadoria. Oposição recíproca hostil.⁶³

Marx revela que este mundo é um mundo invertido, no qual o homem serve apenas como mero meio de reprodução do capital. Na aparência, a sociedade burguesa se revela como justa e o mercado como igual para todos, mas esta aparência camufla a sua essência que é a total exploração e expropriação dos indivíduos, por isso é mister uma crítica contundente, como a de Marx, para que possamos perceber as nuances do capital e assim procurar combatê-lo na sua origem, que é a acumulação de capitais.⁶⁴

⁶³ Ibidem, p. 97-98.

⁶⁴ Segundo OLIVEIRA: Não há em Marx propriamente uma moral, no sentido do estabelecimento de princípios normativos para a ação. Assim, no sentido estrito da palavra a emancipação humana não é tarefa moral, mas tarefa “ética”: o oprimido não pode emancipar-se sem suprimir suas próprias condições de vida, sem estabelecer um novo processo de constituição da totalidade histórica. Pode-se mesmo entender em Marx a superação da moralidade pela eticidade dessa maneira? Não se repõe aqui, precisamente em virtude da seriedade da mudança da constituição da mudança da socialidade, o problema dos princípios de ação e de sua legitimação? Cf. OLIVEIRA, Manfredo Araújo. *Ética e Sociabilidade*. São Paulo: Loyola, 1993, p. 285.

Para tanto, no próximo tópico deste capítulo, passaremos para a análise do trabalho n' *O Capital*, que é a obra por excelência de sua maturidade, na qual iremos através do primeiro capítulo do livro primeiro, tomo I, buscar o seu conceito de trabalho imerso na totalidade do sistema do capital, em sua contradição fundamental entre trabalho concreto e trabalho abstrato, valor-de-uso e valor. No entanto, acreditamos que as bases para a compreensão da lógica estruturante do capital só é possível através da apreensão dos conceitos esboçados nesta primeira parte do nosso trabalho, pois é a partir daqui que Marx pode desenvolver a sua teoria do fetiche, da mais-valia, enfim, as categorias d' *O Capital* já estão em germe nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos* que acabamos de expor.

2.2 O Trabalho n' *O Capital*

Marx inicia a sua exposição d' *O Capital* pela mercadoria,⁶⁵ pois segundo ele, nas sociedades regidas pela produção capitalista, a fonte de riqueza consiste em uma grande acumulação de mercadorias, riqueza essa que se estabelece na forma mais elementar desse sistema. Por causa disso, Marx inicia a sua investigação em *O Capital* pela mercadoria isoladamente, como a menor partícula de um elemento, um “átomo”, que é a partícula constituidora da sociedade capitalista, visto que a mesma está fundada no mercado.

A mercadoria, primeiramente, configura-se como um objeto externo que, por suas propriedades satisfaz as necessidades humanas independente do qual sejam

⁶⁵ Marx tem por objeto de estudo n' *O Capital* a teoria da circulação simples enquanto aparência do modo de produção capitalista (produção, distribuição, troca e consumo), a nível dessa aparência o objeto mais simples é a mercadoria que posteriormente se converterá em uma forma de equivalente geral e universal que é o dinheiro.

as suas origens, sejam do “*estômago ou da fantasia.*”⁶⁶ Desta forma, satisfazem-se as necessidades humanas de forma direta, como meio de subsistência, ou indireta, como meio de produção, pois cada um dos objetos úteis, quando analisados, pode ser observado sob sua dupla característica, a qualidade e a quantidade. Esses objetos têm em si, muitas propriedades que podem satisfazer as necessidades dos homens de diferentes modos, tendo por base a produção de mercadorias voltadas para atender as carências humanas, isto é, que constituem fatos históricos ou seja, a invenção da medida das coisas e suas variedades de padrões entre outros aspectos.

Para Marx, a utilidade que uma coisa tem, faz dela um valor-de-uso, que advém da sua capacidade de satisfazer as necessidades humanas,⁶⁷ visto que essa utilidade é determinada pelas propriedades concretas do próprio objeto que lhe são inerentes. É isto que faz do objeto uma mercadoria, a utilidade, e esta só existe por meio das propriedades intrínsecas como valor-de-uso, como um bem. Essas propriedades inerentes à mercadoria são independentes da quantidade de trabalho despendida para a sua obtenção. O valor-de-uso de uma mercadoria só pode se efetivar com a sua utilização e com o seu consumo. Somente quando a quantidade de produção necessária para o consumo humano excede e gera um tempo não pago, é que os valores-de-uso deixam de ser valores-de-uso e convertem-se em meios de troca, mercadorias, porém “eles só se tornam mercadorias dentro dos limites do valor de uso imediato.”⁶⁸ Conforme Marx, os valores-de-uso são o

⁶⁶ MARX, Karl. *O Capital: crítica da economia política*. Livro I. Op. cit. p. 57.

⁶⁷ Vale salientar que o interesse de Marx por analisar o valor-de-uso e o valor é devido a sua grande questão de fundo n’*O Capital* que é a relação entre matéria e forma. Cf. FAUSTO, Ruy. *Marx: Lógica e Política: investigações para uma reconstituição do sentido da dialética*. Tomo I. Rio de Janeiro: Editora Brasiliense. 1987. Ver também: GIANNOTI, J. A. *Certa Herança Marxista*. São Paulo: Companhia das Letras. 2000.

⁶⁸ LUKÁCS, Georg. *História e Consciência de Classe: estudos sobre a dialética marxista*. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 195.

conteúdo material da riqueza, independente da organização social que ela seja produzida. No capitalismo por exemplo, só pode existir valor-de-troca acompanhado de valor-de-uso, pois este é o veículo material daquele.⁶⁹

Já o valor-de-troca aparece na relação quantitativa estabelecida entre diferentes valores-de-uso, na relação de câmbio que muda constantemente no tempo e no espaço. Para Marx, é uma contradição afirmar que exista valor-de-troca imanente à mercadoria, pois ele é uma forma estabelecida pela sociedade historicamente e por isso variável. Quaisquer que sejam as mercadorias na relação de troca, assumem muitos valores-de-troca e como valores-de-troca têm que ser permutáveis e iguais entre si. Marx afirma que o valor-de-troca é a expressão de uma substância que dele se diferencia.⁷⁰

Marx, ao observar a troca entre duas mercadorias diferentes em relação de permuta, conclui que X de uma dada mercadoria ao cambiar-se por Y de uma outra mercadoria, estabelece-se entre elas uma igualdade contraditória,⁷¹ na qual $X=Y$, igualdade essa que não provém nem de X, nem de Y, mas de um terceiro elemento que delas difere. Porém, ambas, como valores-de-troca, têm que ser reduzíveis necessariamente a esta terceira que é o valor,⁷² que as possibilita tornarem-se iguais.

Essa coisa em comum não pode ser uma propriedade das mercadorias, geométrica, física, química ou de qualquer natureza. As propriedades materiais só interessam pela utilidade que dão às mercadorias, por fazerem destas valores-de-uso. Põem-se de um

⁶⁹ MARX, Karl. *O Capital: crítica da economia política*. Livro I, Op. cit., p. 58.

⁷⁰ *Ibidem*, p. 59.

⁷¹ GIANNOTI, J. A. *Certa Herança Marxista*. Op. cit., p. 88.

⁷² Trata-se de uma forma-valor que é contraditória desde seu princípio: “valor, como este transforma o produto do trabalho em hieróglifo social, no interior de um jogo de determinações dialeticamente contraditórias, sem que possa ser consumido na sua totalidade pelo espírito.” GIANNOTI, J. A. *Certa Herança Marxista*. Op. cit., p. 92.

lado os valores-de-uso das mercadorias, quando se trata da relação de troca entre elas. É o que evidentemente caracteriza essa relação. Nela, um valor-de-uso vale tanto quanto outro, quando está presente na proporção adequada.⁷³

As mercadorias, enquanto valores-de-uso, só se diferem na qualidade. Já como valores-de-troca, só podem se diferir na quantidade. Conforme Marx, se abstrairmos o valor-de-uso de uma mercadoria, somente lhe restará a propriedade de ser um produto do trabalho humano. Quando isso ocorre, na mercadoria “desaparecem” as formas e os elementos materiais que lhes configuram o seu valor-de-uso.⁷⁴

Ao abstrair as qualidades materiais das mercadorias, abstraímos as formas de trabalho específicos,⁷⁵ pois se desaparece a dimensão útil dos objetos produzidos pelo trabalho, desaparece também a dimensão útil dos trabalhos que foram neles incorporados; com isso, aparentemente, subsume-se as diferentes formas concretas do trabalho, estas formas passam a não mais se diferenciarem umas das outras, porém todas se resumem à forma de trabalho humano abstrato.⁷⁶ É sob essa forma de trabalho com efeito, que os produtos do trabalho social passam a pertencerem efetivamente a outrem, ao não produtor. Assim, o trabalho deixará de ser, nas palavras de Marx, trabalhos-privados-dos-indivíduos e tornar-se-á pela negação dos indivíduos, os quais se tornarão meros suportes da produção, trabalho

⁷³ MARX, Karl. *O Capital: Crítica da Economia Política*. Livro I. Op. cit., p.59

⁷⁴ “Trata-se de uma reflexão determinante, objetiva e objetivante, que captura todos os elementos de um modo de produção, transformando-o em momentos abstratos de seu próprio movimento.” GIANNOTTI, J. A. *Certa Herança Marxista*. Op. cit., p. 78.

⁷⁵ Faz necessário aqui salientarmos que para Marx não há dois trabalhos, duas formas distintas, trabalho concreto e trabalho abstrato, mas uma única forma que dentro dos moldes do capital assume uma dualidade, ele é trabalho concreto na sua essência que aparece somente como trabalho abstrato, mas claro que é uma abstração real. Ver FAUSTO, Ruy. *Marx: Lógica e Política: investigações para uma reconstituição do sentido da dialética*. Tomo I. Op. cit., p. 89-90.

⁷⁶ MARX, Karl. *O Capital: crítica da economia política*. Livro I. Op. cit., p. 60.

abstrato. Passando-se da sociabilidade externa e material para a sociabilidade interna, formal, que a contradiz.⁷⁷

Essa objetividade impalpável que é o trabalho abstrato, representa apenas força dispendida pelo trabalho humano na produção de mercadorias, sem considerar a forma de como essa força foi externalizada. Os produtos passam a configurar-se como trabalho humano armazenado, o que possibilitará a sua troca através dessa substância social comum, que são os valores- mercadorias. Estes se revelam quando põem-se à parte o valor-de-uso delas. Assim consegue Marx revelar que o que possibilita a relação de troca é o valor das mercadorias, sendo o valor-de-troca o modo necessário de expressar-se o valor.

Segundo Marx, um bem só adquire valor através do trabalho humano que nele se materializou, e o que possibilita a sua valoração é o trabalho; trabalho que é mensurado pelo tempo de sua duração, que é o trabalho que constitui a substância dos valores, bem como é o trabalho humano homogêneo, embora esta força de trabalho única seja um composto de inúmeras forças individuais de trabalho que se caracterizou como uma força média de trabalho social, que se faz necessária para a produção; o valor é o tempo de trabalho socialmente necessário, requerido para produzir-se um valor-de-uso, no âmbito das condições de produção socialmente normais existentes.⁷⁸

O valor de uma mercadoria está para o valor de qualquer outra, assim como o tempo de trabalho necessário à produção de uma está para o tempo de trabalho necessário à de outra. Como valores, as mercadorias são apenas dimensões definidas do tempo de trabalho que nelas se cristalizam.⁷⁹

⁷⁷ FAUSTO, Ruy. *Marx: Lógica e Política: investigações para uma reconstituição do sentido da dialética*. Op. cit., p. 149.

⁷⁸ MARX, Karl. *O Capital: crítica da economia política*. Livro I. Op. cit., p. 61.

⁷⁹ *Ibidem*, p. 61.

Mas, se o tempo para a produção fosse invariável, a grandeza do valor seria também invariável. Contudo, como o tempo de trabalho requerido na produção pode variar, a grandeza do valor da mercadoria também o pode, dependendo da variação que pode sofrer a produtividade. Para uma melhor compreensão, Marx generaliza tal pensamento, afirmando que se a produtividade tem um caráter elevado, menor é o tempo de trabalho necessário para a produção de uma determinada mercadoria. Assim, quanto menor a quantidade de trabalho cristalizada na mercadoria, tanto menor é o seu valor. Todavia em sentido inverso, se a produtividade tem um caráter menor, maior será o tempo de trabalho necessário para a produção da mercadoria e maior será o seu valor. Por conseguinte, Marx compreende que o valor de uma determinada mercadoria varia na proporção direta da quantidade e inversamente à produtividade do trabalho aplicado nela.⁸⁰

Porém, podemos ter valor-de-uso sem ser valor, é o que Marx exemplifica com a natureza *in natura*, sem transformação, como o ar, as árvores nas florestas virgens, a terra não utilizada entre outros. Também poderemos ter um objeto útil, produto do trabalho humano sem ser uma mercadoria, é o caso de quem produz para o seu próprio consumo e o de outros. É o que Marx denomina de valor-de-uso social, e, a produção de mercadorias requer, além do valor-de-uso inerente à própria mercadoria, também o valor-de-uso social, que é produzir para outros.⁸¹

A produção de valores-de-uso particular, específico, não altera a sua natureza geral, de ser um produto destinado à satisfação das necessidades humanas. Visto assim, antes de qualquer outra coisa, o trabalho configura-se como um processo amplo, no qual participam homem e natureza modificando-se mutuamente. Em tal processo, o homem se defronta com a natureza, percebendo-a

⁸⁰ Ibidem, p. 62.

⁸¹ Ibidem, p. 63.

como uma de suas forças. Daí, a põe em movimento quando movimenta a força natural do seu corpo, seus braços e suas pernas, sua cabeça e suas mãos, bem como todos os membros, para poder apropriar-se dos recursos naturais, dando-lhe uma forma que seja útil à sua vida e a dos demais homens, despertando as potencialidades nela adormecidas, submetendo ao seu domínio o *télos* natural. Aqui revela-se a capacidade teleológica humana. Um outro ser natural, como por exemplo, a aranha, que executa suas ações semelhantes à de um tecelão, ou a abelha, que pode superar mais de um arquiteto quando constrói suas colméias, não possui essa capacidade. Assim para Marx, o que distingue o pior arquiteto de uma excelente abelha, a melhor entre todas, é a capacidade que aquele possui de criar inicialmente em sua mente o que depois efetivará na realidade. Ele transforma e imprime no material sobre o qual irá operar o projeto que tinha com antecedência em sua consciência.⁸²

O trabalhador opera uma mudança na matéria prima subordinada a um determinado fim. O produto resultante desse processo é um valor-de-uso adaptado às carências humanas, fruto dessa transformação de forma. O que antes era movimento por parte do trabalhador, agora se manifesta como qualidade fixa, na forma de ser, por parte do produto.⁸³ Por isso que o trabalho independente da sociabilidade que ele esteja acontecendo, é produtivo e produz valores-de-uso.

Só o trabalho vivo é que pode transformar valores-de-uso possíveis em valores-de-uso efetivos, consome-se os primeiros para gerar os segundos, constituindo assim novos valores-de-uso. Até mesmo o produto resultante do trabalho realizado na propriedade do capitalista constitui-se como um valor-de-uso. Entretanto, primeiramente produz-se um valor-de-uso, mas que traga em si um

⁸² Ibidem, p. 211-212.

⁸³ Ibidem, p. 215.

valor-de-troca. Em seguida, procura-se produzir outras mercadorias que um valor superior ao valor dos meios necessários à sua produção. Portanto, além de valor-e-uso, produz também mercadorias, isto é, valor e também valor excedente (mais-valia).⁸⁴

Faz-se necessário para a produção⁸⁵ de mercadorias capitalistas, a divisão social forçada do trabalho, embora possamos ter produção de objetos sem termos a divisão social do trabalho, a mesma não implica na produção de mercadorias.⁸⁶

Para Marx, as mercadorias são antes de tudo, resultados de dois fatores importantes: primeiro, a matéria-prima fornecida pela natureza; e segundo, o próprio trabalho humano. Portanto, o homem, ao executar sua atividade, a executa com a própria natureza, pelo qual transforma as formas materiais obedecendo as propriedades inerentes das matérias. O trabalho não é a única fonte do valor-de-uso, pois a natureza *in natura* também o é, mas conforme diz William Petty, “o trabalho é o pai, mas a mãe é a terra.”⁸⁷ O trabalho humano, independente de sua função, especialização, forma, tem que ter um equivalente em comum, que é a força de trabalho simples.⁸⁸

⁸⁴ Ibidem, p. 220.

⁸⁵ Com relação à produção capitalista e ao seu caráter destrutivo e descartável, Cf. MÉSZÁROS, István. *Para Além do Capital*. São Paulo: Boitempo, 2002.

⁸⁶ Como exemplifica Marx através da velha comunidade indiana, na qual, embora haja a divisão do trabalho, o seu produto final não se converte em mercadoria.

⁸⁷ MARX, Karl. *O Capital: Crítica da Economia Política*. Livro I, Op. cit., p. 65.

⁸⁸ Ibidem, p. 66.

Mas, para se obter o valor⁸⁹ da mercadoria, põe-se de lado os trabalhos específicos que produzem valor de uso através dos seus trabalhos úteis, sobrando apenas força de trabalho homogênea. Quando se abstraem as formas particulares, resta somente o tempo de trabalho despendido pelo trabalhador, independe de sua profissão, isto é, ao se pôrem de lado as qualidades específicas dos trabalhos, resta apenas uma única e mesma qualidade, qual seja, a de serem trabalho humano.⁹⁰ A medida da grandeza do valor de cada mercadoria estará assim, relacionada com o tempo necessário de trabalho para a sua produção. Tempo este que será estabelecido de acordo com as formas históricas socialmente determinadas. Esse tempo, conforme Marx, é reduzido ao nível de espaço no processo progressivo de racionalização e mecanização do trabalho, que cada vez mais, torna a atividade humana contemplativa e menos ativa. No tempo de trabalho, o relógio se torna a medida da atividade dos trabalhadores; o tempo se torna o senhor da vida, já o homem resume-se a nada, e se é alguma coisa, não passa da mera personificação do tempo. Em tal situação, revela-se a valorização da quantidade em detrimento da qualidade. É a quantidade que decide tudo, hora por hora, jornada por jornada, a cada momento da produção. Nesse sentido, o tempo perde o seu caráter qualitativo, limitando-se a um *continuum* quantitativamente mensurável, repleto de objetos também quantitativamente mensuráveis, que são meramente a condição e a consequência da produção moderna, isto é, especializada e fragmentada, onde os sujeitos, os produtores são igualmente fragmentados, sujeitos isolados e abstratos,

⁸⁹ “Do ponto vista lógico, a contradição de existência do valor, os diversos trabalhos concretos efetuados, passa a ser medida por um padrão abstrato pressuposto e representado, que se repõe no final do processo, quando o produto é trocado por outro verificando e ajustando a projeção inicial, potencializando e diminuindo as diferentes produtividades dos processos de trabalho, a fim de que sejam subsumidas na substância pressuposta, numa quantidade, porém, *post festum*.” GIANNOTTI, J. A. *Certa Herança Marxista*. Op. cit., p. 105.

⁹⁰ MARX, Karl. *O Capital: crítica da economia política*. Livro I. Op. cit., p. 67.

rompendo assim, os elos que em um modo de produção “orgânico” realizavam cada sujeito do trabalho na comunidade.⁹¹

Se o trabalho contido na mercadoria, do ponto de vista do valor de uso, só interessa qualitativamente, do ponto de vista da grandeza do valor só interessa quantitativamente e depois de ser convertida em trabalho humano, puro e simples. No primeiro caso, importa saber como é e o que é o trabalho; no segundo, sua quantidade, a duração do seu tempo. Uma vez que a grandeza do valor de uma mercadoria representa apenas a quantidade de trabalho nela contida, devem as mercadorias, em determinadas proporções, possuir valores iguais.⁹²

Segundo Marx, uma maior quantidade de valor-de-uso dá origem a uma maior quantidade de riqueza material, porém esse acréscimo de riqueza material configura-se no seguinte aspecto, no lugar de obtermos x mercadorias, passamos a ter 2x mercadorias, o que pode não implicar em um aumento simultâneo no valor-mercadoria, pois a produtividade é sempre a produtividade de trabalho concreto útil. Esse trabalho é a fonte de toda riqueza material, mesmo nos estágios mais avançados do capitalismo, mesmo como o de hoje, mas ele continua ser a base da produção. Logo, o trabalho adquire uma dupla determinação. É por um lado, mero dispêndio de força física que produz o valor das mercadorias; por outro lado, é dispêndio de força humana, de uma forma especial, que visa um fim determinado, que produz valores-de-uso.⁹³

Por isso, as mercadorias só podem ser mercadorias devido ao seu duplo caráter. Elas se originam como valores-de-uso, que é a sua forma natural, e são criadas como objetos materiais, a fim de satisfazer necessidades humanas, bem

⁹¹ LUKÁCS, Georg. *História e Consciência de Classe*: estudos sobre a dialética marxista. Op. cit., p. 204-206.

⁹² MARX, Karl. *O Capital*: crítica da economia política. Livro I. Op. cit., p. 67.

⁹³ *Ibidem*, p. 68.

como veículo de valor, no qual se revela como trabalho abstrato. No entanto, o grande mistério decifrado por Marx, foi ter exposto o que estava implícito, ou seja, a coisa-valor que permanece invisível aos nossos olhos. Esse valor é uma realidade apenas social, não intrínseca da mercadoria e só pode ser manifestada nas relações de permuta de uma mercadoria por outra.

A forma mais simples, estabelecida pela relação de valor, é a relação entre duas mercadorias; dentro da qual, para Marx, está contido todo segredo da forma valor, e por isso é mister analisá-la. Tomemos duas mercadorias X e Y, elas representam formas materiais distintas. X expressa o seu valor em Y, e Y assume a forma material para essa expressão de valor. X desempenha a função de ativo, apresenta-se como valor relativo, a forma relativa do valor, e Y o papel de passivo, a função de equivalente, a forma equivalente do valor. Ambas as formas se determinam reciprocamente e são inseparáveis, porém simultaneamente, opõem-se como “*pólos da expressão do valor,*”⁹⁴ sendo que a mesma mercadoria não pode aparecer ao mesmo tempo sob ambas as formas, isso por causa da repulsa polar existente entre elas.

Passemos a examinar a forma relativa do valor.⁹⁵ Conforme Marx, ao se afirmar que as mercadorias como valores são trabalho humano cristalizados, as mesmas são reduzidas a uma abstração que é o valor, porém, este valor não tem uma forma física distinta da forma da mercadoria. Quando equiparamos as mercadorias X e Y, o que se pode igualar é o trabalho inserido em X com o que está contido em Y, apesar de serem distintos em sua natureza. Essa equiparação só é possível por meio indireto, pelo trabalho humano abstrato, que é o criador do valor,

⁹⁴ Ibidem, p. 70.

⁹⁵ Marx critica os economistas burgueses devido ao modo como eles analisaram a forma do valor, pois eles, primeiramente, confundiram a forma do valor e, o valor e segundo, se fixaram única e exclusivamente no aspecto quantitativo.

na medida que o mesmo é incorporado na forma de um objeto, porque reduz a trabalho humano, os diferentes trabalhos incorporados em diferentes mercadorias.⁹⁶

Através da relação de valor, a forma natural da mercadoria Y torna-se a forma valorativa da mercadoria X, ou, em outros termos, o corpo da mercadoria Y transforma-se no espelho do valor da mercadoria X. Quando relaciona-se com a mercadoria Y como figura do valor, que é a materialização do trabalho humano, a mercadoria X faz do valor-de-uso Y o material de sua própria expressão de valor. Em suma, o valor da mercadoria X, ao ser expresso pelo valor-de-uso da mercadoria Y, assume a forma relativa.⁹⁷

A forma do valor tem que igualar as mercadorias não só qualitativamente, porém também em termos quantitativos. Uma dada quantidade da mercadoria X contém uma quantidade determinada de trabalho humano que pode ser equiparado com o contido em Y dentro da forma do valor. O valor é quantitativamente determinado pelo tempo de trabalho imprimido nas mercadorias.

Já quanto à forma de equivalente do valor, a mercadoria assume-a por ser diretamente permutável por outra, ou seja, quando uma mercadoria qualquer assume a posição de mercadoria equivalente, na expressão de valor, o seu valor não adquire nenhuma expressão quantitativa, mas ao contrário, passa a ser a expressão quantitativa não de valor, e sim a de uma coisa, e salienta Marx que, ao observarmos o produto resultante do trabalho em sua forma de equivalente, a primeira vista, salta aos nossos olhos, o seu valor-de-uso, o qual surge como a forma contrária de manifestação do valor.⁹⁸ Isso faz com que a forma natural, física da mercadoria torne-se forma de valor, porém somente dentro da relação de valor,

⁹⁶ MARX, Karl. *O Capital: crítica da economia política*. Livro I. Op. cit., p. 73.

⁹⁷ *Ibidem*, p. 74-75.

⁹⁸ *Ibidem*, p. 78.

pois nenhuma mercadoria se relaciona consigo como equivalente. A partir da relação da mercadoria X com a Y, Y, ao exprimir o valor de X, representa uma qualidade não natural, porém uma pura convenção social, que é o valor comum a ambos. É o que ocorre, por exemplo, com o casaco em seu estado concreto, o qual expressa valor. Mas isso só ocorre na medida em que o casaco, enquanto mercadoria assume o caráter de equivalente diante da mercadoria linho. Contudo, como salienta Marx, as propriedades dos objetos não têm sua origem nas relações com outros objetos, mas antes são patenteadas nessas relações; dessa forma, parece que o casaco tem naturalmente a forma de equivalente, do mesmo modo que possui as propriedades de ter peso ou de conservar calor. Este é o caráter enigmático da forma de equivalente, mas só vem a despertar a atenção do economista político, após surgir em forma acabada, como dinheiro.⁹⁹

A mercadoria que serve de equivalente em seu corpo material, encarna sempre o trabalho abstrato, que é e continuará a ser um produto de um trabalho concreto. Este torna-se a expressão daquela forma de trabalho, que é a denotação do trabalho abstrato, ou seja, na forma de equivalente, o trabalho concreto vem a ser a mera manifestação de seu contrário, trabalho humano abstrato. A produção, apesar de ser privada, fruto de um trabalho privado, é também social no sentido que produz mercadorias. Pois a qualidade de ser trabalho é que faz parte de sua essência, já a forma social externalizada do mesmo (como trabalho do marceneiro, do alfaiate entre outros) é apenas a manifestação da forma fenomenal da sua essência, a sua realização efetiva determinada que é invertida pelo valor.¹⁰⁰

⁹⁹ Ibidem, p. 79-80.

¹⁰⁰ FAUSTO, Ruy. *Marx: Lógica e Política: investigações para uma reconstituição do sentido da dialética*. Op. cit., p. 102.

É na relação de valor ou de troca com outras mercadorias diferentes de si que a forma simples do valor de uma mercadoria se contém, isto é, o valor de uma mercadoria determinada A se expressa, em termos qualitativos, através da sua permutabilidade direta com uma mercadoria B ou outra mercadoria qualquer que lhe seja equivalente. Em termos quantitativos se expressa através da permutabilidade de determinada quantidade da mercadoria B com quantidade dada da mercadoria A; em outros termos, o valor de uma mercadoria assume expressão exteriormente a ela, ao manifestar-se como valor-de-troca. Como dissemos anteriormente, a mercadoria é valor-de-uso e valor-de-troca. Mas isto, rigorosamente, não é verdadeiro. A mercadoria é valor-de-uso, ou objeto útil, e “valor.” Ela tem um duplo caráter e revela o que ela é realmente, quando como valor, dispõe de uma forma de manifestação própria, diferentemente da sua forma natural, a forma de valor-de-troca, de objeto útil; e ela nunca possui essa forma, isoladamente considerada, mas somente quando mantém uma relação de valor ou de troca com uma segunda mercadoria diferente de si.¹⁰¹

A grandeza do valor de uma mercadoria não se origina na relação de troca, como querem transparecer os economistas burgueses. Segundo Marx, ela se origina no seu próprio valor-de-uso ou na produção através do trabalho concreto, que é a base sem a qual não pode existir o trabalho abstrato. A única forma natural de uma mercadoria é o seu valor-de-uso, a contradição interna que esta oculta na mercadoria é entre o valor-de-uso e o valor; contradição essa que se manifesta externamente através da relação estabelecida entre duas mercadorias, na qual X é aquela cujo valor tem de ser expresso (valor-de-uso) e Y como a outra, na qual o valor é expresso (valor-de-troca), portanto, para Marx, é na forma simples do valor de uma mercadoria que se evidencia, de modo elementar, essa oposição entre

¹⁰¹ MARX, Karl. *O Capital: crítica da economia política*. Livro I. Op. cit., p. 82.

valor-de-uso e valor. Oposição essa que não é necessária, pois, como ele assevera, em todos os estágios sociais, o produto do trabalho é valor-de-uso; entretanto, só num período histórico determinado do desenvolvimento social humano, no caso o capitalismo, é que se representa o trabalho despendido na produção de uma coisa útil como propriedade “objetiva”, isto é, como seu valor, transformando o produto do trabalho humano em mercadoria.¹⁰²

O valor das mercadorias só pode ser expresso pela totalidade das suas relações sócias, ou seja, pelo reconhecimento social. As mercadorias se revelam quantitativamente comparáveis como magnitude de valor. Marx ressalta que as diversas mercadorias podem assumir os diversos valores do mundo das mercadorias, cabe a cada uma assumir uma forma específica do valor, que é um negócio privado de cada mercadoria, a sua forma de equivalente geral.

Para tanto, Marx aponta para a forma geral do valor¹⁰³ como a “expressão social do mundo das mercadorias,”¹⁰⁴ isso porque a mesma reduz todos os produtos advindos do trabalho em mera massa homogênea de trabalho humano sem especificações, sem diferenciações. Ele ressalta que a forma de equivalente geral da mercadoria é estabelecida historicamente, no caso da sociedade capitalista temos o dinheiro, cujo ponto de partida é a forma simples do valor, qual seja, x mercadoria A = y mercadoria B. Nesse sentido, o dinheiro, que seria o ponto de

¹⁰² Ibidem, p. 83.

¹⁰³ “Se o dinheiro exprime Vênus é porque se põe como a contradição aceita socialmente de ser coisa trocável cujo uso primordial é a troca, reflexão que toma sua referência, a trocabilidade, como seu sentido. Mas, ao contrário do que aconteceu na lógica especulativa, essa transformação da referência em sentido está representando o processo efetivo de reduzir os trabalhos concretos a trabalho abstrato, tanto porque o que foi pensado se realiza no processo de troca, garantido por uma demanda efetiva, como pela vicariedade de fato do processo de trabalho em ação. Esse lado oculto, do dinheiro não exprime, assim como a teoria que faz dele apenas um símbolo.” GIANNOTI, J. A. *Certa Herança Marxista*. Op. cit, p. 101.

¹⁰⁴ MARX, Karl. *O Capital: crítica da economia política*. Livro I. Op. cit., p. 89.

chegada, é simultaneamente, a unidade e pluralidade.¹⁰⁵ Para constituí-lo portanto, é preciso ter o momento da unidade como o da pluralidade. Marx elucida que “o caráter social específico desse mundo é constituído pelo caráter humano geral do trabalho.”¹⁰⁶ Nesta perspectiva, o trabalho quando objetivado na forma de valor da mercadoria, é a expressão não só do aspecto negativo, em que são postas de lado todas as formas concretas e propriedades úteis dos trabalhos reais; mas é ressaltada agora a sua própria natureza positiva, qual seja, ele torna-se a redução de todos os trabalhos reais à condição comum de trabalho humano, ou seja, de dispêndio de força humana de trabalho.¹⁰⁷

Para Marx, o caráter misterioso que envolve a mercadoria, criando nela algo estranho, “cheio de sutilezas metafísicas e argúcia teológicas,”¹⁰⁸ é o fetichismo,¹⁰⁹ por justamente encobrir e ofuscar as características sociais do trabalho humano; e ainda por não assumir que a mercadoria é fruto das relações sociais definidas e estabelecidas pelos homens; ao contrário, “assume a forma fantasmagórica de uma relação entre coisas,”¹¹⁰ apesar de ele ser um produto do caráter próprio do trabalho que o produz, do trabalho abstrato.

O fetichismo “mascara” as relações de troca, pois faz do trabalho privado, a mercadoria, tanto em nível das relações materiais entre os indivíduos e do seu produto, quanto a nível das relações sociais entre as coisas, e não revela o que

¹⁰⁵ Cf. FAUSTO, Ruy. *Marx: Lógica e Política: investigações para uma reconstituição do sentido da dialética*. Op. cit., p. 154.

¹⁰⁶ MARX, Karl. *O Capital: crítica da economia política*. Livro I. Op. cit., p. 89.

¹⁰⁷ Ibidem, p. 89.

¹⁰⁸ Ibidem, p. 92.

¹⁰⁹ “O mecanismo do fetichismo, próprio da produção mercantil e que se deixa surpreender com a sua universalização, responde, pois, por um modo de emergência, de aparição, de objetividade imediata do ser social que o inverte: fá-lo aparecer como facticidade – o que é relação social se mostra como relação objetual.” NETTO, J. P. *Capitalismo e Reificação*. São Paulo: Editora Ciências Humanas. 1981, p. 41.

¹¹⁰ MARX, Karl. *O Capital: Crítica da Economia Política*. Livro I. Op. cit., p. 94.

realmente são, ou seja, relações sociais diretas entre pessoas em seus trabalhos específicos. Provoca dessa maneira, uma cisão do produto, uma vez que ele é trabalho concreto que se efetivou em uma coisa útil e, por outro, é valor, que homogeneíza os trabalhos privados, possibilitando a permuta através do trabalho abstrato, porém o valor, que é uma criação social, não se assume como realmente ele o é.

A forma mercadoria é a mais geral e mais elementar da produção burguesa, razão por que surgiu nos primórdios, embora não assumisse a maneira dominante e característica de hoje em dia. Pela mesma razão, parece ainda relativamente fácil penetrar em seus atributos fetichistas. Nas formas mais desenvolvidas se desvanece essa aparência de simplicidade. Donde provieram as ilusões dos mercantilistas? Segundo eles, o ouro e a prata, na função do dinheiro, não representavam uma relação social de produção, mas eram objetos naturais com peculiares propriedades sociais. E a economia moderna que, sobranceira, sorri desdenhosa para aquelas ilusões, não manifesta evidente fetichismo quando trata do capital? Há quanto tempo desapareceu a quimera fisiocrática de a renda da terra originar-se do solo e não da sociedade? ¹¹¹

Marx enfatiza que isso só acabará quando os homens livremente associados puserem fim ao fetiche. Para tanto, é mister uma nova produção, produção esta que tenha como única finalidade a criação de valores-de-uso fruto do trabalho concreto e da propriedade privada coletivizada, capaz de criar na sociedade, uma base material que venha a satisfazer as necessidades dos indivíduos segundo as suas carências e logo livremente.

No próximo capítulo, iremos expor a concepção de política para Marx, salientando que, como o trabalho, a mesma tem também a sua positividade. Não estamos aqui nos referindo a duas concepções de política presentes no pensamento

¹¹¹ Ibidem, p. 104.

marxiano, mas de uma única concepção que é trabalhada pelo mesmo de forma dialética.

CAPÍTULO 3: O CONCEITO DE POLÍTICA EM MARX

*Este é o tempo de partido,
Tempo de homens partidos.*

*Em vão percorremos volumes,
viajamos e nos colorimos.
A hora pressentida esmigalha-se em pó na rua.
Os homens pedem carne. Fogo. Sapatos.
As leis não bastam. Os lírios não nascem
da lei. Meu nome é tumulto, e escreve-se
na pedra.*

*Visito os fatos, não te encontro.
Onde te ocultas, precária síntese,
penhor de meu sono, luz
Dormindo acesa na varanda?
Miúdas certezas de empréstimo, nenhum beijo
sobe ao ombro para contar-me
a cidade dos homens completos.*

*Calo-me, espero, decifro.
As coisas talvez melhorem.
São tão fortes as coisas!*

*Mas eu não sou as coisas e me revolto.
Tenho palavras em mim buscando canal,
são roucas e duras,
irritadas, enérgicas,
comprimidas há tanto tempo,
perderam o sentido, apenas querem explodir.*

(Carlos Drummond de Andrade)

No capítulo precedente, esboçamos a concepção marxiana sobre o trabalho enquanto ato gênese do ser social, mas que no âmbito da perversa lógica do capital, encontra-se estranhado, produzindo um trabalhador reificado num mundo fetichizado. Para tanto, investigamos os *Manuscritos Econômico-Filosóficos* e *O*

Capital, duas obras de grande envergadura na produção marxiana para demonstrarmos certo desenvolvimento dos conceitos-chaves (Liberdade, Trabalho e Política) e uma ligação entre as suas fases juvenil e madura.

Marx não partiu em sua análise da idéia, do conceito, como o fez Hegel e seus discípulos, inclusive os que se consideravam de esquerda. Porém, iniciou ele, a partir da realidade, que, para o mesmo, é um processo de síntese de múltiplas determinações, que gesta em seu seio as idéias, os pensamentos, as ideologias, os complexos. Dentre estes, destaca-se a política, temática deste capítulo; por isso partiremos do Estado erigido sob a égide do capital e da sociedade capitalista para podermos apanhar a política pela sua raiz, e com isso, buscarmos compreender a totalidade do real. Para tanto, ambos os conceitos, trabalho e política são de grande importância, pois para Marx o homem não é um ser só do fazer (do trabalho), mais também da ação (da política), que neste capítulo esboçaremos como fizemos no capítulo anterior com o trabalho.

Buscaremos resgatar o pensamento de Marx sobre a política, importante tema de debate na tradição filosófica, desde os antigos gregos até os contemporâneos. Bem sabemos que ele não sistematizou em uma obra específica essa problemática, mas desenvolveu em alguns textos que nos subsidiarão e nos oferecerão o suporte necessário para a nossa investigação sobre o seu conceito de política.

Por isso, elencamos algumas obras que acreditamos serem de fundamental importância para tal objetivo, dentre elas estão: *A Questão Judaica*, *As Glosas Críticas*, *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel - Introdução* e *As Lutas de Classe na França*. A exemplo de nosso capítulo anterior, almejamos demonstrar que há

uma continuidade no pensamento marxiano acerca da política e a importância de tal categoria para a real efetivação da liberdade humana.

Inicialmente trabalharemos com *A Questão Judaica*, texto que foi publicado nos *Anais Franco-Alemães*, em 1844, e que tem, por finalidade, fazer a crítica a Bruno Bauer (neo-hegeliano de esquerda) acerca de seu pensamento sobre a problemática dos judeus, visto que o mesmo acreditava que o problema dos judeus era a falta de sua emancipação civil, política. Para Bauer, isso se deve, principalmente, por causa da religião judaica.

Segundo Marx, para Bauer o problema reside no fato de que enquanto o Estado continuar a ser cristão e o judeu continuar a ser judeu, se torna incapaz o primeiro de conceder a emancipação e o segundo de recebê-la. Para que se possa solucionar esta questão, Bauer faz uma crítica à religião judaica; para o mesmo, a oposição religiosa entre judaísmo e cristianismo é a forma mais obstinada de oposição entre os homens.¹¹² Propõe Bauer a seguinte condição para o fim desse dilema: o acirramento desta oposição até chegar à inviabilidade, à impossibilidade do conflito, ou seja, levar esse antagonismo entre judeu e cristão aos limites, para que se possa abolir a religião, e, abolindo a mesma, o judeu possa se emancipar.

Tão logo seja reconhecido pelo judeu e pelo cristão que suas religiões nada mais são do que estádios, momentos diferentes no processo histórico do espírito humano, ambos não se encontrarão mais em oposição e poderão relacionar-se de uma forma puramente crítica, científica e humana.¹¹³

Para Bauer, a questão judaica tem um problema geral que é independente da situação histórica específica da Alemanha. É o problema entre o Estado e a

¹¹² MARX, Karl. *A Questão Judaica*. Op. cit., p. 37.

¹¹³ Ibidem, p. 37.

religião, entre preceitos religiosos e a emancipação política. Segundo ele, ao emancipar-se da religião, o judeu poderia alcançar a emancipação política, desde que também o Estado se emancipe de sua profissão religiosa. Nesse sentido, para Bauer, a condição primordial para que o judeu atinja a real emancipação (que Bauer confundia com a emancipação política) é que ele deixe realmente de ser judeu, cumprindo seus deveres para com o Estado e para com os seus concidadãos, participando por exemplo, aos sábados (o dia sagrado para o judeu) dos assuntos públicos da Câmara. Caso queira cumprir seus deveres religiosos, o judeu e o homem religioso em geral devem cumpri-lo como assunto absolutamente privado.¹¹⁴

O Estado que tem como pressuposto a religião, não é para Bauer, ainda um Estado real, verdadeiro, pois o Estado religioso é incapaz de emancipar o homem e o homem religioso não pode ser emancipado. No caso da questão judaica, o Estado cristão não pode emancipar o judeu e este não poderá ser emancipado por tal Estado. Nesse Estado, o judeu sente-se estranho, separado dos demais cidadãos, da humanidade, reivindicando para si privilégios que nada têm a ver com o futuro universal da humanidade.¹¹⁵ Isso é para Marx, uma formulação unilateral do problema da emancipação, pois não é suficiente apenas perguntar quem são os indivíduos que precisam se emancipar, “A crítica teria ainda de fazer uma terceira pergunta: que espécie de emancipação está em jogo? Que condições se fundam na essência da emancipação que se procura?”¹¹⁶

Marx observa que Bauer se contradiz, pois ele só formula o problema da emancipação do judeu em nível formal, não levando em consideração a própria natureza da emancipação política, os seus limites. Não consegue Bauer ver mais

¹¹⁴ Ibidem, p. 38-39.

¹¹⁵ CHAGAS, Eduardo Ferreira. *A Comunidade Ilusória: a teoria do estado no Jovem Marx*. Op. cit., p. 54.

¹¹⁶ MARX, Karl. *A Questão Judaica*. Op. cit., p. 39.

longe, para além da questão religiosa, e com isso, lança mão de uma crítica ao Estado enquanto tal, ao Estado político moderno, para perceber que a emancipação política é apenas a resultante das contradições inerentes ao próprio Estado.¹¹⁷ Portanto, Bauer engana-se ao submeter à crítica somente o Estado cristão e não o Estado enquanto tal. Além disso, ele só examina a relação entre religião e emancipação política e não a relação entre esta e a real emancipação humana, expondo seu ponto de vista de uma forma confusa e acrítica.¹¹⁸

Marx adverte para o problema da crítica de Bauer à questão judaica. Para nosso filósofo, este dilema recebe formulações específicas, conforme cada Estado. No caso da Alemanha, onde não existe nenhum Estado político, esta questão é puramente teológica, o judeu encontra-se em oposição ao Estado cristão (oposição religiosa). Semelhante Estado, conforme Marx, é teológico, *ex professo*. A crítica seria neste caso, uma crítica da teologia (bivalente – cristã e judaica).

No caso da França, observa nosso autor que a questão é um problema do constitucionalismo, da insuficiência da emancipação política (Estado constitucional). Aqui se mantém uma aparência de uma religião de Estado (religião da maioria). A relação entre o judeu e o Estado retém, igualmente, a aparência de uma oposição religiosa, teológica.

Para Marx, só nos Estados Unidos, pelo menos em algumas partes, é que o problema do judeu se converte de um significado teológico para uma questão verdadeiramente secular. Pois, como o explicita, só onde o Estado político se desenvolveu plenamente é que o problema do religioso, seja judeu ou cristão, pode emergir na sua essência. “A crítica torna-se então crítica do Estado político. Neste

¹¹⁷ Cf. CHASIN, J. *A Determinação Ontonegativa da Politicidade*. In: Política. São Paulo: Ensaio *Ad Hominem* – nº 1, Tomo III, 2000, p. 143.

¹¹⁸ MARX, Karl. *A Questão Judaica*. Op. cit., p. 40.

ponto, onde a questão deixa de ser teológica, a crítica de Bauer deixa também de ser crítica.”¹¹⁹ Segundo Marx:

Se mesmo no país da plena emancipação política descobrimos que a religião não só continua a existir, mas é viçosa e cheia de vigor, é sinal de que a existência da religião não se opõe de nenhum modo à perfeição do Estado. Mas, uma vez que a existência da religião constitui a existência de um defeito, a fonte de semelhante imperfeição deve procurar-se na natureza do próprio Estado.¹²⁰

Nesta perspectiva, a religião passa a não ser mais a base do problema, mas a fonte reveladora das insuficiências seculares. A mesma para Bauer tem que ser abolida para que o homem consiga se libertar, tanto o cristão como o judeu, teriam de renunciar a ela, pela renúncia, alcançariam a sua liberdade efetiva. No entanto, assevera Marx que o problema não está na religião em si, todavia no judeu real, no homem concreto, cujo fundamento na realidade profana, é o interesse pessoal, o culto da traficância e o louvor ao dinheiro.¹²¹

Não é para Marx, de grande valia a abolição do judaísmo enquanto prática religiosa para se ter a real emancipação do homem, porém, a superação da forma de organização societária, cuja base é a propriedade privada dos meios de produção, essa sim é o fulcro da questão. Visto assim o problema, a crítica do céu, como afirma Marx, se converte na crítica da terra e a questão se transforma no real problema, que é o da emancipação humana. Para nosso filósofo, existe na realidade uma contradição entre a política e o poder do dinheiro, onde aquela que deveria ser

¹¹⁹ Ibidem, p. 41.

¹²⁰ Ibidem, p. 41-42.

¹²¹ Ibidem, p. 67.

o princípio superior ao poder do dinheiro, torna-se escrava deste. O mesmo ocorre entre o poder político prático do judeu e os seus direitos políticos.¹²²

Marx aponta para a verdadeira essência do judaísmo como sendo a necessidade prática, o egoísmo, o qual tornou-se o princípio, o fundamento da sociedade civil moderna, revelando-se o princípio em que se fundou plenamente o Estado político democrático-burguês. Naquela sociedade, as necessidades práticas do homem, seus interesses pessoais resumem-se ao dinheiro.¹²³ Dentro dessa lógica, tudo se rebaixa ao capital que aparece na sua forma fenomênica do dinheiro, o qual subordina todas as relações, inclusive a do homem para com a mulher. O dinheiro assemelha-se ao Deus ciumento de Israel, ao lado do qual não pode existir nenhuma outra divindade. Todos os outros deuses humanos tornam-se mercadorias, e o dinheiro revela-se como o valor universal e auto-suficiente de todas as coisas existentes. É a ele que o homem moderno presta culto e adoração. Por conseguinte, todos nós nos tornamos seus escravos, o homem perde a sua universalidade, visto ser somente o dinheiro o valor universal que possibilita as relações de troca. Ele se converte na “divindade visível”, a qual todos prestam culto independente de seu credo, raça e idade. ele é a “prostituta universal” que corrompe os homens.

Dessa forma, o espírito judaico atinge seu ápice com a efetivação da sociedade civil moderna, mas essa segundo Marx, atinge a sua perfeição no mundo cristão, onde a sociedade civil separa-se da vida do Estado, rompendo a vida genérica do homem e estabelecendo o espírito egoísta e interesseiro, criando um mundo de indivíduos fragmentados, atomizados e antagônicos entre si.¹²⁴

¹²² Ibidem, p. 69.

¹²³ Ibidem, p. 70.

¹²⁴ Ibidem, p. 72.

Para Marx, o dinheiro (capital) tem a sua universalidade de seu atributo, devido à onipotência do seu ser. Ele é a forma de mediação entre as minhas necessidades e o objeto, entre a minha vida e os meios necessários para a manutenção dela.

Ouro? Amarelo, brilhante, precioso ouro?
Não, deuses, não sou homem que faça orações incoseqüentes!
Esta quantidade de ouro bastaria para transformar o preto em
branco;
o feio em belo; o falso em verdadeiro; o vil em nobre;
o velho em jovem; o covarde em valente.
Isto vai subornar vossos sacerdotes
e vossos servidores, afastando-o de vós; vai tirar o travesseiro de
baixo da cabeça do homem mais robusto; este
escravo amarelo vai unir e dissolver religiões,
bendizer, amaldiçoar, fazer adorar
a lepra lívida, dar lugar aos ladrões, fazendo-os
sentar no meio dos senadores com títulos,
genuflexões e elogios; é isto que decide a viúva
inconsolável a casar-se novamente
e que perfuma e embalsama, como um dia de abril,
aquela perante a qual entregaria a garganta, o hospital
e as úlceras em pessoa. Vamos! Poeira maldita,
prostituta comum de todo o gênero humano
que semeia a discórdia entre a multidão de nações.
Ó tu, doce regicida, agente de separação
entre o filho e o pai! Brilhante corruptor
do mais puro leite do Himeneu! Valente Marte!
Galanteador sempre jovem, viçoso, amado e delicado,
cujo esplendor funde a neve sagrada
que descansa sobre o seio de Diana! Deus visível,
que soldas as coisas absolutamente impossíveis,
obrigando-as a se beijarem; tu que sabes falar todas as línguas para
todos os desígnios, ó tu, pedra de toque dos corações, pensa que o
homem, teu escravo, rebela-se, e
pela virtude que em ti reside, faz que nasça entre eles as querelas
que os destruam, a fim de que os animais
possam conquistar o império do mundo!¹²⁵

¹²⁵ SHAKESPEARE, William. *Timão de Atenas*, ato IV, cena III. A edição utilizada por Marx é a de Schlegel-Tieck, de 1832, p. 217 – 227. In: MARX, Karl. *Manuscritos Econômico-Filosófico*. Op. cit., p.

O que passa a ter importância conforme Marx, é o ter. Somente sou quando posso ter. Desse modo, o dinheiro passar a ser a aparente força motora deste mundo, verdadeiramente criadora, já que ele faz da representação realidade efetiva e da efetividade uma mera representação, gestando o mundo invertido, a sua “imagem e semelhança.”

A grande questão para Marx, é a contradição inerente à lógica da propriedade privada dos meios de produção, pois o dilema não se dá no seu exterior, na sua forma fenomênica, mas no seu conteúdo e na sua essência, pois só quando apreendemos a propriedade como a oposição entre trabalho e capital e com isso o seu desenvolvimento histórico, é que se pode lutar pela sua superação. Superação esta que não implica na sua anulação, mas na sua suprassunção, ou na sua negação da negação, que é enquanto movimento dialético a sua afirmação efetiva suprassumida, não mais como propriedade privada dos meios de produção, porém como propriedade privada universal. A dissolução dessa propriedade se manifesta com a superação do capital mediante o comunismo,¹²⁶ que é para Marx, a expressão positiva do propriedade privada suprassumida.¹²⁷

Para Marx, o erro histórico dos comunistas utópicos foi ter negado a personalidade do homem (gênero), visto que a propriedade privada capitalista implica nessa absoluta negação. Para ele, se observarmos a relação imediata do homem com a mulher, que é a relação mais imediata do homem com o seu ser

158.

¹²⁶ Marx faz uma crítica aos socialistas utópicos, pois os mesmos idealizaram um comunismo de forma muito banal, “o comunismo rude é só o aperfeiçoamento desta inveja e deste nivelamento a partir do mínimo representado. Ele tem uma medida determinada limitada. Quão pouco esta suprassunção da propriedade privada é a apropriação efetiva prova-o precisamente a negação abstrata do mundo inteiro da cultura (*Bildung*) e da civilização; o retorno à simplicidade não natural do ser humano pobre e sem carências que não ultrapassou a propriedade privada, e nem mesmo até ela chegou.” Cf. MARX, Karl. *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, Op. cit., p. 104.

¹²⁷ Ibidem, p. 103.

universal, é fato intuível até que ponto a natureza veio a ser a essência humana do homem ou a sua essência humana veio a ser para o homem a natureza,¹²⁸ visto ser o homem natureza, mas natureza que tomou consciência de si. Ele não é só em si, porém simultaneamente um para si também.¹²⁹ Segundo Marx, é a partir dessa relação que podemos analisar o nível completo de formação do homem, nessa relação compreendemos até que ponto o homem tornou-se um ser genérico e apreendeu-se enquanto tal. Na relação do homem com o outro homem é que se revela até que ponto o comportamento natural do homem se tornou humano, até que ponto as carências do ser humano se tornaram carências autenticamente humanas, na medida em que o outro homem se tornou uma carência para ele, o que revela, mesmo em sua existência individual, a sua coletividade.¹³⁰

É justamente nesse aspecto da coletividade, do gênero, que o comunismo rompe com o individualismo burguês, que se assenta na propriedade privada, na posse. Na sua transição para o comunismo, Marx afirma que a propriedade precisa passar por sua supressão, que, na primeira supressão, ainda se configura como uma etapa incompleta no comunismo de natureza política, após a superação do Estado político burguês, pois o indivíduo permanece no seu auto-estranhamento, não consegue apreender ainda a positividade da propriedade privada e a natureza

¹²⁸ Ibidem, p. 104.

¹²⁹ Este é o grande projeto de Feuerbach que Marx toma para si: “A essência do ser é a essência da natureza. A gênese temporal estende-se apenas às formas, não é essência da natureza”; “É como um animal em terra árida que um mau espírito faz rodopiar, e em torno há belas pastagens verdes. Estas belas e verdes pastagens são a natureza e o homem, pois ambos se confundem. Contemplai a natureza, contemplai o homem! Aqui tendes vós, diante dos olhos, os mistérios da filosofia. A natureza é a essência que não se distingue da existência, o homem é a essência que se distingue da existência. A essência não distinta é o fundamento da essência que distingue – a natureza é, pois, o fundamento do homem.” Cf. FEUERBACH, Ludwig. *Teses Provisórias para a Reforma da Filosofia*. In: *Princípios da Filosofia do Futuro*. Lisboa: Edições 70, 2002, p. 32.

¹³⁰ MARX, Karl. *Manuscritos Econômico-Filosófico*, Op. cit., p. 105.

humana das carências. O indivíduo não tomou para si a essência do comunismo, que é o tempo livre para a fruição material e espiritual.

Na segunda suprassunção, o indivíduo superando o seu auto-estranhamento, é para Marx, o verdadeiro retorno do homem ao homem, é a efetiva apropriação de sua essência por ele e para todos. É o momento no qual o homem toma consciência de forma coletiva de toda a riqueza produzida pela humanidade historicamente. “Este comunismo é, enquanto naturalismo consumado = humanismo, e enquanto humanismo consumado = naturalismo.”¹³¹

O comunismo é, portanto, a real superação dos antagonismos estabelecidos entre os homens e a natureza e da natureza com os homens, é a junção da essência com a existência, é a solução para o grande dilema humano entre a liberdade e as necessidades. Marx não quer um puro naturalismo, não quer a volta do homem às cavernas, nem tão pouco um humanismo solto, que toma o homem isolado e fora de seu contexto histórico, o que ele procura é resgatar o homem em sua totalidade.

Com a suprassunção positiva da propriedade privada, temos o retorno do homem à sua existência humana que é social, isso através do trabalho concreto enquanto o fundamento do ser social. Como afirma Marx, a existência do homem é uma existência social por meio de sua atividade. Nesse sentido, o que faz a partir da sua individualidade, o faz para a sociedade com a consciência de existir enquanto ser social.¹³² Sua manifestação pelo trabalho individual é ao mesmo tempo universal. Pois o homem como consciência genérica confirma a sua vida social concreta, ou

¹³¹ Ibidem, p. 105.

¹³² Ibidem, p. 107.

seja, o que existe no seu pensamento é apenas a manifestação da sua consciência efetiva.¹³³

O homem faz a apropriação de sua essência humana de modo *omnilateral*, apropriação essa em que ser e pensar formam assim uma unidade mútua, sejam sensitivas ou intelectivas. Além disso, o homem se apodera de sua consciência no particular, como ser individual, mas é um particular enquanto um momento que traz em si a universalidade, por isso suas ações são, ao mesmo tempo, individuais e comunitárias.

A supra-sunção da propriedade privada é, por conseguinte, a emancipação completa de todas as qualidades e sentidos humanos; mas ela é esta emancipação justamente pelo fato desses sentidos e propriedades terem se tornado humanos, tanto subjetiva quanto objetivamente. O olho se tornou olho humano, da mesma forma como o seu objeto se tornou um objeto social, humano, proveniente do homem para o homem. Por isso, imediatamente em sua práxis, os sentidos se tornaram teóricos. Relacionam-se com a coisa por querer a coisa, mas a coisa mesma é um comportamento humano objetivo consigo própria e com o homem, e vice-versa. Eu só posso, em termos práticos, relacionar-me humanamente com a coisa se a coisa se relaciona humanamente com o homem. A carência ou a fruição perderam, assim, a sua natureza egoísta e a natureza a sua mera utilidade (*Nützlichkeit*), na medida em que a utilidade (*Nutzen*) se tornou utilidade humana.¹³⁴

Para Marx, só assim é que o homem poderá se apropriar de sua essência e também apropriar-se dos sentidos e do espírito do(s) outro(s) homem(ns), pois eles se tornaram a própria apropriação do homem singular. Além da formação dos órgãos particulares dos homens, ocorre a formação dos órgãos sociais através do trabalho, que é a fonte para a real apropriação da natureza humanizada.

¹³³ Ibidem, p. 107.

¹³⁴ Ibidem, p. 109.

Quando o homem se efetiva no mundo dispondo-se de sua força essencial humana, todos os objetos produzidos tornam-se a sua própria objetivação de si mesmo para ele. O homem se efetiva no mundo concreto não só pelo simples pensar, mas com todos os seus sentidos que o faz homem.¹³⁵

A humanidade dos sentidos humanos vem a ser primeiramente pelo seu objeto, ou seja, pela natureza humanizada, pois somente dessa forma, é que o homem é capaz de se reconhecer no mundo que ele próprio criou para si e para os outros. Dentro desse modelo de humanização, eles não se reduzem somente aos sentidos de nossa sensibilidade, mas também aos sentidos espirituais (vontade, amor etc.).¹³⁶ Para Marx, sem a superação das carências elementares, tanto materiais quanto espirituais, o homem não poderá afirmar-se livre, pois no sentido restrito, as carências rudes têm apenas um sentido tacanho. Por exemplo, para o homem faminto a forma humana da comida restringe-se à forma abstrata de alimento, isto é, à forma mais rudimentar. Nesse sentido, não há como distinguir essa forma de se alimentar da atividade animal de alimentação. Da mesma forma, o homem atribulado por preocupações, rudimenta seus sentidos, perdendo a capacidade de apreciação pelo mais belo espetáculo. Assim, a objetivação da essência humana é necessária para fazer com que os sentidos do homem se tornem humanos e a riqueza humana e natural adquira um sentido humano correspondente.¹³⁷

O objeto humano, fruto do trabalho, é a confirmação das suas forças essenciais e o sentido que o homem tem desse objeto vai tão longe quanto a extensão dos seus sentidos, ou seja, o homem só pode sentir e gozar o objeto na

¹³⁵ Ibidem, p. 110.

¹³⁶ Ibidem, p. 110.

¹³⁷ Ibidem, p. 110-111.

medida do desenvolvimento dos seus sentidos. Dessa forma, os sentidos do homem social são distintos dos sentidos do homem não social, isto é, só pela riqueza produzida socialmente por meio da objetivação da essência humana, é que os sentidos humanos se confirmam como forças essenciais humanas, se tornam sentidos capazes, como por exemplo, um ouvido musical, um paladar apurado, uma visão para a beleza da forma, entre outros.¹³⁸

Para Marx, a resolução desse antagonismo, no qual o homem está envolto de sua atividade que lhe é estranha e dos seus sentidos que lhes são inumanizados, entre o seu ser e o seu pensar e entre a existência e a essência, só poderá se dar em nível prático-teórico, e não somente teórico, o que para Marx seria a teoria convertendo-se em força material na medida em que é apropriada pelos indivíduos concretos, o que é possível quando ela (a teoria) se demonstra *ad hominem* e só se demonstra enquanto tal quando se torna radical, na medida em que agarra as coisas pela raiz. Nesse sentido, conforme Marx, a arma da crítica (os trabalhadores) deve unir-se à crítica das armas (teoria) para que o poder material seja derrubado.¹³⁹ Por conseguinte, Marx não nega o papel da teoria, mas é preciso que a teoria se objetive para que possa mudar o que está posto e isso é função de uma práxis emancipatória, pois só quando a propriedade privada for supressumida dentro do movimento dialético compreendido por Marx, é que teremos a história verdadeiramente humana começando na Terra.

Para tanto, é necessário por meio de uma ruptura radical, que a natureza se torne natureza efetiva do homem, que se dá no palco da história mundial, a qual nada mais é do que o engendrar-se do homem por meio do trabalho, que é o vir-a-

¹³⁸ Ibidem, p. 110.

¹³⁹ Cf. MARX, Karl. *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel* - Introdução. In: MARX, Karl. *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*. São Paulo: Boitempo, 2005, p. 151.

ser da natureza para o homem.¹⁴⁰ E isso só é possível para Marx através do comunismo:

Mas o socialismo enquanto socialismo não carece mais de uma tal mediação; ele começa a partir da consciência teórica e praticamente sensível do homem e da natureza como [consciência] do ser. Ele é consciência de si positiva do homem não mais mediada pela superação da religião, assim como a vida efetiva é a efetividade positiva do homem não mais mediada pela supra-sunção da propriedade privada, o comunismo. O comunismo é a posição como negação da negação, e por isso o momento efetivo necessário da emancipação e da recuperação humanas para o próximo desenvolvimento histórico. O comunismo é a figura necessária e o princípio energético do futuro próximo, mas o comunismo não é, como tal, o termo do desenvolvimento humano – a figura da sociedade humana.¹⁴¹

Para Marx, o comunismo não é o devir da história natural do homem, mas uma possibilidade do homem superar o que está posto, a forma do trabalho estranhado e a propriedade privada dos meios de produção, visando o retorno do homem ao homem, a sua verdadeira emancipação, a dissolução na história do abismo entre a sua liberdade (tanto individual como coletiva) e as suas carências.

Desta forma, no socialismo faz-se necessário um novo modo de produção, bem como um novo objeto da produção. Ao contrário, a produção do capital, que está regida pela égide da propriedade privada, faz com os homens criem falsos desejos,¹⁴² não naturais, embrutecendo-os, tomando-os como meta a sua reprodução e ampliação de suas riquezas particulares. Por conseguinte, se tornam

¹⁴⁰ MARX, Karl. *Manuscritos Econômico-Filosóficos*. Op. cit., p. 114.

¹⁴¹ Ibidem, p. 114.

¹⁴² Destaca Marx que: “A sociedade – assim como aparece para o economista nacional – é a sociedade burguesa (*bürgerliche Gesellschaft*), na qual cada indivíduo é um todo de carências, e apenas é para o outro, assim como o outro apenas é para ele na medida em que se tornam reciprocamente meio. O economista nacional – tão bem é, ao indivíduo, do qual retira toda determinidade, para o fixar como capitalista ou trabalhador. Ibidem, p. 149.

meros meios para esse fim: “sabes com qual tinta tens de enganar-te ao escrever para mim; trapaceio-te na mesma medida em que te proporciono uma fruição.”¹⁴³

Esse estranhamento se revela na vida concreta dos homens, por um lado, na medida em que eles produzem o refinamento das carências e dos meios de produção ao mesmo tempo em que produz para eles um aumento em sua miséria material, em suas vidas de pobres trabalhadores. Por outro, eles se revelam como seres apartados, brutalizados. Nessa situação, os elementos que lhes são essenciais deixam de figurar-lhes como verdadeiras carências, como por exemplo, a luz, o ar e a mais elementar higiene. Em contrapartida, a imundície, o esgoto (em sentido literal) tornam-se para ele, elementos vitais. Assim, os seus sentidos deixam de existir, tanto em sua configuração humana quanto animal, o que significa que o homem não deixou de ter apenas carências humanas, mas até mesmo as carências animais desaparecem. Para demonstrar com relevância essa situação, Marx afirma que na Irlanda por exemplo, os indivíduos conhecem, efetivamente apenas a carência de comer a pior espécie de batatas, porque essa é a única carência neles criada. Isso ocorre também segundo Marx, na Inglaterra e na França, bem como em todos os países industrializados. Em tais países, o homem se tornou um ser mecânico, determinado pelo movimento da maquinaria, um ser pobre.¹⁴⁴

Conforme Marx, a economia política clássica induz o homem trabalhador ao ceticismo, pois na medida em que reduz o mesmo a mais simplificada carência da subsistência da sua vida física, reduz a sua atividade a uma atividade autodegeneradora, uma vez que ele tem que se reproduzir não como homem universal, mas como trabalhador reificado universal. Portanto, o ideal do economista clássico é o do homem aceta, o homem da auto-renúncia, cujo objetivo é o acúmulo

¹⁴³ Marx cita um trecho de Goethe, *Fausto*, primeira parte. Ibidem, p. 140.

¹⁴⁴ Ibidem, p. 140-141.

em detrimento das suas reais carências. Nesse sentido, o homem tem que se privar dos bens humanos, como comer e beber bem, ter acesso à cultura (livros, teatro, bailes etc.), tudo para tornar maior o seu tesouro, porque tudo o que o homem não pode fazer o seu dinheiro lhe dará condições de realizar. Tudo do que ele se priva para acumular lhe será dado pelo dinheiro: comer, beber, ir ao baile e ao teatro, conhecer as artes, ter erudição, o poder político e tudo mais que desejar. Nesse sentido, o dinheiro surge como a verdadeira capacidade humana. Assim, a vida do trabalhador se resume em ter tanto para que queira viver e viver apenas para ter.¹⁴⁵

Em Marx a questão se inverte, pois o grande dilema passa a não ser mais a emancipação política, que faz com que o homem leve uma vida egoísta, preocupado apenas com o ter, porém a emancipação humana; a emancipação política não constitui a integral emancipação do homem, ela não está isenta das contradições que lhes são inerentes, ou seja, “ao emancipar-se politicamente, o homem emancipa-se de modo desviado, por meio de um intermediário”.¹⁴⁶

Dentro dessa forma de emancipação proposta por Bauer, Marx a critica, pois o Estado passa a ser o intermediário único e universal entre o homem e a sua liberdade. É nesse sentido que Marx afirma que o Estado ético-democrático é paradoxalmente, a negação efetiva do Estado. Ele não realiza o que deveria realizar: a política e a democracia. O Estado que se professa democrático, politicamente emancipado mantém ainda uma atitude apolítica, proclama juridicamente um conjunto de direitos que são ilusórios, porque apela de forma imaginária ao cerne humano. É um Estado da imperfeição, que invoca a ética e a responsabilidade social para lhes servir de camuflagem às suas imperfeições. Dessa forma, a ética se transmuda em simples meio e o Estado em um Estado hipócrita. Em suma, é um

¹⁴⁵ Ibidem, p. 141-142.

¹⁴⁶ MARX, Karl. *A Questão Judaica*. Op. cit., p. 43.

Estado reduzido às aparências, que precisa ser realizado, pois ainda não se efetivou em sua plenitude, mas somente mente para si mesmo e que, portanto, permanece sempre ante si mesmo como um objeto de dúvida, um objeto incerto e problemático. Nessa perspectiva, o Estado comporta-se, perante a sociedade civil como uma instituição impotente, um poder eticamente impotente, embora sempre declare ser o guardião do espírito ético.¹⁴⁷ Portanto, tal emancipação proclamada na modernidade, não abole a propriedade privada, mas antes, legaliza-a por meios das leis formais, do Direito. Como diz Marx:

O Estado elimina, à sua maneira, as distinções estabelecidas por nascimento, posição social, educação e profissão, ao decretar que o nascimento, a posição social, a educação e a profissão são distinções não políticas; ao proclamar, sem olhar a tais distinções, que todo o membro do povo é igual parceiro na soberania popular, e ao tratar do ponto de vista do Estado todos os elementos que compõem a vida real da nação. No entanto, o Estado permite que a propriedade privada, a educação e a profissão actuem à sua maneira, a saber: como propriedade privada, como educação e profissão, e manifestem a sua própria natureza particular. Longe de abolir estas diferenças efectivas, ele só existe na medida em que as pressupõe; apreende-se como Estado político e revela a sua universalidade apenas em oposição a tais elementos.¹⁴⁸

O Estado segundo Marx, só se constitui universal quando ele subsume os elementos particulares. Com isso, cada homem passa a ter uma dupla existência: pertence à comunidade política como cidadão, na qual lhe é usurpada a sua força pessoal e a sociedade civil, como indivíduo privado, na qual lhe é subtraído o seu gênero. Em outros termos, o Estado democrático-burguês gera de fato, uma contradição entre os elementos da sociedade civil, mutilando-os, isto é, a comunidade política passa a ter apenas corpos, indivíduos isolados destituídos de qualquer comunidade, confinados ao egoísmo. Dessa forma, os indivíduos sentem-

¹⁴⁷ CHASIN, J. *A Determinação Ontonegativa da Politicidade*. Op. cit., p. 150.

¹⁴⁸ MARX, Karl. *A Questão Judaica*. Op. cit., p. 44.

se descompromissados com qualquer forma de responsabilidade ética, porque o egoísmo acaba por dissociá-los e contrapô-los. Em suma, o homem moderno se encontra perdido do seu gênero, pois a comunidade política usurpa o gênero dos homens reais, ou, visto em termos da individualidade: “o homem real é roubado da cidadania, enquanto o cidadão é saqueado em suas forças sociais.”¹⁴⁹ O homem vive, a partir de então, em oposição e passa a prevalecer no seio da sociedade todos os pressupostos da vida egoísta. O homem, na sociedade civil, aparece como indivíduo real, porém pelo Estado político, é visto como ilusão, por encontrar-se “despojado da sua vida real individual, e dotado de universalidade irreal.”¹⁵⁰ Por conseguinte, da mesma forma que o homem religioso encontra-se em contradição com o homem político, o *bourgeois* se vê com o *citoyen*. Daí, então, é que o Estado anula, nos homens, as suas forças individuais e sociais.

Marx com isso, não nega o avanço representado pela emancipação política na história, mas por outro lado, ele vê os seus limites, reconhece ser esta forma de emancipação o limite último de emancipação do homem dentro da ordem social existente até hoje. A emancipação política não abole as contradições humanas fruto da propriedade privada, muito pelo contrário, afirma-as. Se procuras emancipar-se politicamente, afirma Marx, “sem vos emancipardes humanamente, a inadequação e a contradição não reside inteiramente em vós, mas na natureza e na categoria da emancipação política.”¹⁵¹

A emancipação política não assegura, conforme nosso autor, a total transformação da realidade social do homem. Ela atua só na esfera do parlamento, estabelecendo direitos e deveres, mantendo o dualismo entre a vida individual e a

¹⁴⁹ CHASIN, J. *A Determinação Ontonegativa da Politicidade*. Op. cit., p. 149.

¹⁵⁰ MARX, Karl. *A Questão Judaica*. Op. cit., p. 46.

¹⁵¹ *Ibidem*, p. 53.

vida genérica, passa o homem a se comportar como um verdadeiro religioso, no sentido de que ele trata a vida política transcendente à vida individual, como se esta (a vida política) fosse a sua verdadeira vida. A emancipação política só assegura direitos formais e abstratos, os quais Marx diferencia em direitos do homem e do cidadão. Os *droits de l'homme* são, em parte, direitos políticos que os mesmos têm quando são membros de uma comunidade, dentre os quais encontram-se o direito à liberdade de consciência e o direito de praticar a religião que se escolher.¹⁵² Já os *droits du citoyen* são o direito à liberdade, à propriedade, à segurança, à igualdade, são os seus direitos enquanto indivíduos abstratos e participantes do Estado político.

Nesse ínterim, Marx mostra que, por um lado, existe uma universalidade nos Direitos Humanos, contudo, tal universalidade só é possível se nos abstrairmos das condições concretas, objetivas. Mas se assim for, esses direitos se revestem de abstrações e formalidades. Por outro lado, nosso filósofo afirma que os Direitos da Humanidade restringem-se aos interesses privados, configurando-se, pois, como Direitos da liberdade individual, só realizáveis no âmbito da propriedade privada e, por isso, se opõem à vida ética, à comunidade, ao universal concreto.¹⁵³

Dentro desses direitos, a liberdade do homem se reduz a um mero direito de agir, de modo que não cause dano aos outros, mas esta forma de liberdade não se funda nas relações entre os homens, porém “na separação do homem a respeito do homem. É o direito do indivíduo circunscrito, fechado em si mesmo.”¹⁵⁴ Resume-se então, ao direito de posse sobre a propriedade privada, independente da sociedade.¹⁵⁵

¹⁵² Ibidem, p. 55.

¹⁵³ CHAGAS, Eduardo Ferreira. *Hegel e Marx: crítica ao caráter formal-abstrato dos direitos humanos*. In: AGUIAR, Odílio Alves, *et al*; Filosofia e Direitos Humanos. Fortaleza: Editora UFC, 2006, p. 249.

¹⁵⁴ MARX, Karl. *A Questão Judaica*. Op. cit., p. 57.

Assim, nenhum dos supostos direitos do homem vai além do homem egoísta, do homem enquanto membro da sociedade civil; quer dizer, enquanto indivíduo separado da comunidade, confinado a si próprio, ao seu interesse privado e ao seu capricho pessoal. O homem está longe de ser considerado um ser genérico; pelo contrário, a própria vida genérica – a sociedade – surge como sistema que é externo ao indivíduo, como limitação da sua independência original. O único laço que os une é a necessidade natural, a carência e o interesse privado, a preservação da sua propriedade e das suas pessoas egoístas.¹⁵⁶

A emancipação política configura-se para Marx, como mero meio de manutenção das devidas desigualdades entre capital e trabalho que estão ofuscadas pelos sobreditos direitos: “a revolução política aboliu, portanto, o caráter político da sociedade civil.”¹⁵⁷ Enfatiza também que a emancipação política nada mais foi do que uma emancipação da sociedade civil a respeito da política, com um conteúdo geral aparente.¹⁵⁸ Marx ainda faz a ressalva de que, nas sociedades antiga e feudal, apesar de todos as contradições inerentes a estes sistemas, a política estava presente na sociedade civil e não apartada como na modernidade. Pois quando a lógica que passa a reinar na sociedade é a do mercado, tudo passa a ser

¹⁵⁵ “A tese de Marx é que os Direitos do Homem têm seu fundamento (*Fundamentum*) na sociedade burguesa (*Bürgerliche Gesellschaft*) e que circulam, como vimos, em torno dos Direitos à igualdade (*Gleichheit*), à liberdade (*Freiheit*) à apropriação privada da propriedade (*Eigentum*) pelo trabalho e ao *Bentham* (o princípio da utilidade individual), os quais não podem estar dissociados de sua base material, ou seja, do sistema capitalista de circulação das mercadorias e do dinheiro, que precisa do reconhecimento universal desses Direitos para legitimar a troca entre capital e trabalho enquanto ‘troca de equivalentes.’ Mas essa ‘troca de equivalentes’ produz, na realidade, contradições, pois a referência universal dos Direitos Humanos à liberdade e à igualdade dos indivíduos é anulada na esfera da produção, onde os indivíduos, embora na aparência sejam vendedores livres de sua própria força de trabalho, são forçados a trabalhar de forma excedente, a criar mais valor do que o salário que recebem, valor esse que é apropriado pelo capital que só valoriza a si mesmo. Assim, os direitos inalienáveis do Homem se revelam como um discurso completamente abstrato-formal, com o qual se pode mascarar a exploração, a suposta igualdade dos socialmente desiguais, e se a desigualdade social, a extrema necessidade e a miséria comprometem a própria igualdade e a liberdade entre os homens, isto significa, na verdade, uma ausência de Direito no âmbito da sociedade capitalista.” CHAGAS, Eduardo Ferreira. *Hegel e Marx: crítica ao caráter formal-abstrato dos direitos humanos*. Op.cit., p. 266-267.

¹⁵⁶ MARX, Karl. *A Questão Judaica*. Op. cit., p. 58.

¹⁵⁷ Ibidem, p. 60-61.

¹⁵⁸ Ibidem, p. 61.

regulado pela lei da oferta e da procura, dentro da qual a própria humanidade se converte em uma mercadoria.¹⁵⁹

Com efeito, Marx busca explicitar esta dada forma de política advinda com a modernidade, para que possamos fazer a crítica desta forma de política negativa, sem no entanto, negar a política como um todo. Pois, para Marx, a verdadeira emancipação seria aquela que “constitui uma restituição do mundo humano e das relações humanas ao próprio homem,”¹⁶⁰ a qual se contrasta à forma hodierna que reduziu o homem a um mero eleitor. Por conseguinte, fragmenta-o em um membro da sociedade civil, na qual se encontra como uma mônada isolada, bem como em um membro da comunidade política, como um cidadão abstrato, uma pessoa de direitos e deveres formais para com o Estado; enquanto comunidade ilusória, uma pessoa moral. Em oposição a isso, Marx conclui que a real emancipação humana só se realizará plenamente quando o homem real, individual, incorporar em si o cidadão abstrato, ou seja, quando, na medida em que vive como homem individual, na sua vida concreta, no trabalho e nas suas relações individuais, tiver em si o seu ser genérico e também quando tiver reconhecido e posto a serviço da comunidade as suas próprias forças, tornando-as forças sociais, de forma a nunca mais separar de si esta força social como força política.¹⁶¹

Pode-se afirmar que o horizonte delineado pelo pensamento marxiano, desde a sua juventude até a sua maturidade, coloca-se pela emancipação humano-social como antítese a emancipação política. Para tanto, faz-se necessário juntar aquilo que o Estado moderno separou: as forças humanas, tanto individuais como as sociais, para que se possa ter a verdadeira emancipação do homem, que para

¹⁵⁹ CHASIN, J. *A Determinação Ontonegativa da Politicidade*. Op. cit., p. 150.

¹⁶⁰ MARX, Karl. *A Questão Judaica*. Op. cit., p. 63.

¹⁶¹ *Ibidem*, p. 63.

Chasin, consiste em, *primeiro*: que o homem real reintegre em si a figura do cidadão, isto é, desenvolva a capacidade de ser racional e justo, ético, tornando as relações comunitárias viáveis, de modo que ele não aliene de si força humano-societária. Em *segundo* lugar, que exista o reconhecimento e a organização das forças individuais, que devem ser tornadas forças coletivas, de tal sorte que a individualidade seja quebrada e se alce à universalidade, à genericidade do homem. “A emancipação humana é, portanto, para Marx, a revolução permanente do homem, e enquanto tal infinita.”¹⁶²

Porém, o que esquece Chasin é que ao juntarem-se essas forças, a política não estará mais dissociada da vida real dos homens e só a partir de então, poderá vislumbrar a comunidade dos homens livres auto-gestionados, o comunismo.

Já nas *Glosas Críticas* de 1844, que foram publicadas nos números 63 e 64 do *Vorwärts*¹⁶³ em 7 e 10 de agosto de 1844, Marx expõe a sua crítica ao artigo de Arnold Ruge, que o assinou com um pseudônimo “um prussiano,” intitulado de “O Rei da Prússia e a reforma social,” cujo conteúdo desenvolve reflexão acerca da ordem do gabinete do referido rei, sobre a insurreição dos trabalhadores silesianos e sobre a opinião emitida pelo jornal francês “*la Refórme*,”¹⁶⁴ sobre a mesma ordem.

A revolta dos trabalhadores da Silésia foi algo que marcou os intelectuais alemães da época, até o poeta Heinrich Heine, amigo de Marx, publicou uma poesia para denunciar a situação dos trabalhadores daquela região durante o século XIX:

¹⁶² CHASIN, J. *A Determinação Ontonegativa da Politicidade*. Op. cit., p.151-152.

¹⁶³ “Vorwärts era um jornal bi-semestral alemão, que publicou em Paris, de janeiro a dezembro de 1844. Marx, ao ser designado redator chefe, atribuiu ao periódico uma orientação crítica. Nele, contava-se, mormente, a situação retrógada existente na Prússia.” Cf: CHAGAS, Eduardo Ferreira. *A Comunidade Ilusória: a teoria do estado no jovem Marx*. Op. cit., p. 62.

¹⁶⁴ “Diário francês, órgão dos republicanos democratas pequeno-burgueses; publicou-se em Paris, de 1843 a 1850.” Cf: CHAGAS, Eduardo Ferreira. *A Comunidade Ilusória: A teoria do Estado no Jovem Marx*. Op. cit., p. 63.

Os Tecelões da Silésia

Nos olhos sombrios, nenhuma lágrima,
eles se põem diante do tear e mostram os dentes:
"Alemanha, nós tecemos sua mortalha,
Nós tecemos, na trama, a tripla maldição -
Nós tecemos, nós tecemos!

Maldito seja Deus, para quem nós rezamos,
no frio do inverno e na fome,
nós esperamos e aguardamos em vão,
ele nos enganou e fez troça de nós -
nós tecemos, nós tecemos!

Maldito seja o rei, o rei dos ricos,
a quem nossa miséria não pôde comover,
que extorque nosso último centavo,
e nos manda fuzilar como cães -
nós tecemos, nós tecemos!

Maldita seja a falsa pátria,
onde só prosperam vergonha e infâmia,
onde cada flor é arrancada mais cedo,
onde podridão e mofo divertem os vermes -
nós tecemos, nós tecemos!

A naveta voa, o tear estala,
nós tecemos noite e dia, assíduos,
velha Alemanha, nós tecemos sua mortalha,
nós tecemos, na trama, a tripla maldição,
nós tecemos, nós tecemos!"¹⁶⁵

Segundo o jornal *"La Refórme"*, a ordem expedida pelo gabinete do rei foi motivada pelo seu medo e sentimento religioso. No entanto, no artigo do "prussiano", Ruge expõe ser impossível para a Alemanha, dado o seu caráter apolítico, compreender que a miséria local é uma questão universal e que a mesma não

¹⁶⁵ HEINE, Heinrich. *Os Tecelões da Silésia*. Tradução de Leonardo de Deus. Disponível em <http://www.verinotio.org/cultura_poemas.htm>. Acesso em 03 de agosto de 2007.

representa um problema para a sociedade, pois vê tais acontecimentos como uma falha administrativa ou uma falta de caridade, com o mesmo caráter que pode ter qualquer penúria local relacionada com a água ou com a fome.¹⁶⁶ Ruge parte da relação geral da política com os males sociais, afirmando ser a revolta dos trabalhadores da Silesia contra a burguesia, e não contra o rei., pois, enquanto político, o rei prussiano se enfrenta diretamente, em política, com o liberalismo. Para o rei, não existe o término antitético dos trabalhadores, como tão pouco existe para o proletariado o rei. Somente alcançando um poder decisivo é que o proletariado poderá alcançar as antipatias e os antagonismos políticos e atrair até a si toda a hostilidade da política.¹⁶⁷

Para Marx, o “prussiano” nega tanto o “terror” utilizado pelo rei, porque foram necessários poucos homens para sufocar a revolta, assim como o seu “sentimento religioso” como a fonte motivadora da ordem do gabinete real, associando com isso, a miséria dos trabalhadores ao fato da Alemanha ser um país não-político.

Segundo Marx, a questão do “prussiano” está invertida, pois se o mesmo observasse o caso da Inglaterra, suas colocações seriam outras. Para o nosso autor, a questão da Inglaterra, que é um país político de fato e de direito, a situação do pauperismo do proletariado é um problema universal vivenciado em todo o país. Os partidos políticos lá existentes (*Whing* e *Tory*), tanto um quanto o outro, não encontram a causa do “mal do pauperismo” na política partidária como um todo, pelo contrário, cada um deles a encontra na política executada pelo partido adversário. Ambos os partidos não almejam sequer a reforma social.

¹⁶⁶ MARX, Karl. *Glosas Críticas al artículo “El Rey de Prússia y La reforma social. Por un prusiano.* Op. cit., p. 505.

¹⁶⁷ *Ibidem*, p. 506.

Marx ressalta que a interpretação dos ingleses¹⁶⁸ acerca do problema da miséria dos trabalhadores em pauta divide-se em duas vertentes: na primeira que parte da economia política destacam-se as concepções do discípulo de Ricardo e MacCulloch, para quem o problema seria dos indivíduos; e na segunda, as do Dr. Kay, que aponta para a falta de educação como o fator primordial para a gestação dessa realidade. Marx nos lança a partir dessas premissas, a seguinte questão: “se pode alegar que o motivo reside na situação não-política da Alemanha?”¹⁶⁹ Tendo por referência em vista a Inglaterra, nação na qual o Estado político é forte, o problema persiste tão latente e com intensidade tamanha como em qualquer outro país do século XIX.

De acordo com o rei da Prússia, a problemática do pauperismo seria devido a uma falha de administração da máquina estatal e da falta de assistência por parte do mesmo e de seus cidadãos. Contudo, como nos demonstra Marx, se observarmos a Inglaterra, a única grande nação que desenvolveu uma ação política contra o pauperismo durante muitos anos; essa ação foi a de transferir para as paróquias a obrigação de socorrer os seus trabalhadores pobres; isto através de um imposto que era cobrado na beneficência legal. A partir de 1834, o parlamento inglês, com o seu “*Amendment Bill*,” atribuiu o grande aumento da pobreza a uma falha administrativa do Estado. Portanto, percebemos que se recorre a uma reforma da administração. No caso da Inglaterra por exemplo, procede-se na forma de associações beneficentes que tenham uma única administração eleita pelos contribuintes para que possam conceder socorros. Tais associações têm um ministro do pauperismo, a quem é delegada a responsabilidade de supervisioná-las.

¹⁶⁸ Marx se refere aqui tanto a burguesia como o governo parlamentar inglês.

¹⁶⁹ MARX, Karl. *Glosas Críticas al artículo El Rey de Prússia y La reforma social*. Por um prusiano. Op. cit., p. 509.

O capital que elas dispõem é equivalente a soma dos gastos com a administração militar.

O parlamento não se limitou porém, somente a reforma administrativa, visto que percebeu, na própria lei, a causa principal. Desta forma, a assistência como o mecanismo contra o mal social acaba, por outro lado, favorecendo-o e, segundo Malthus, o problema do pauperismo seria “uma eterna lei da natureza,”¹⁷⁰ tendo em vista que a taxa populacional sempre tende a exceder os meios de subsistência. Nesse sentido, o assistencialismo torna-se uma loucura e um estímulo à miséria. Em tais condições, a única atitude a ser tomada pelo Estado é tornar mais fácil menos dolorosa a morte dos pobres.¹⁷¹

Justamente a essa teoria, o parlamento legisla que a questão do pauperismo é culpa dos próprios trabalhadores e que não cabe ao Estado prevenir, mas antes punir e reprimir, como um delito contra a ordem social. Criam-se assim, as chamadas *Workhouses*, como uma junção, segundo o nosso filósofo, de assistência e vingança por parte da burguesia contra os miseráveis que a ela apelam por sua caridade.

Como vemos, a Inglaterra começou querendo acabar com o pauperismo através da caridade e recorrendo a medidas administrativas. Ademais, ela viu no progressivo aumento do pauperismo, não a necessária consequência da indústria moderna, mas antes uma consequência do imposto para os pobres vigente na Inglaterra. Ela entendeu a miséria universal simplesmente como uma particularidade da legislação inglesa. O que antes se explicava por uma falta de caridade, agora se interpreta como um excesso dela. Finalmente, se encontrava na miséria a culpa de suas vítimas e, eles eram castigados como sendo um delito.¹⁷²

¹⁷⁰ Ibidem, p. 510.

¹⁷¹ Ibidem, p. 510.

¹⁷² Ibidem, p. 510.

A política inglesa, conforme Marx não conseguiu por meio dessas medidas parlamentares, erradicar a miséria dos trabalhadores apesar de todas as medidas políticas tomadas. A questão do pauperismo se instituiu como um problema nacional, cabendo pois ao Estado a tarefa de não mais eliminá-lo, mas de discipliná-lo, utilizando-se de meios positivos como as medidas legislativas.

O nosso autor quer com isso, mostrar-nos que as medidas utilizadas pelo rei da Prússia não são originárias, porém são o único caminho possível dentro dessa forma burguesa do fazer política via intervenção estatal que se pode trilhar. Nos dias de hoje, esta política burguesa é mediada via mercado, instância esta que nenhuma nação pode ou poderá controlar, dada a sua configuração global (imperialista – monopolista).

Marx ao observar a história, salienta que Napoleão queria, em pouco tempo, banir a mendicância de Paris e para tanto, encarregou as suas autoridades desse problema. A única saída que se pode executar para se concretizar as pretensões do imperador foi a de prender todos os mendigos das ruas de Paris e dentro de muito menos tempo, os “depósitos” (penitenciárias) estavam lotados. Por que Napoleão não ordenou a imediata supressão da mendicância? Da mesma forma, questiona-se o porquê do rei prussiano não ordenar de forma imediata, a educação de todas as crianças abandonadas. Contudo para poder educar todas as crianças, terá que alimentá-las e liberá-las das obrigações do trabalhar. Mas para o “prussiano”, alimentar e educar as crianças abandonadas, isto é, alimentar e educar a todo o proletariado infantil significaria acabar com o proletariado e o pauperismo.¹⁷³

¹⁷³ Ibidem, p. 512.

Por isso que as medidas via parlamento são o máximo da energia política burguesa, já que o Estado não pode, sem acordos políticos com a burguesia, solucionar por conta própria, essas questões latentes da sociedade civil. Poderíamos até questionar se poderia o Estado burguês agir de outra forma, como indagou Marx na exposição de suas idéias. No entanto, a resposta não poderia ser outra a não ser “não”, pois o Estado jamais encontrará, no próprio Estado e na organização societária, o fundamento e a essência dos males sociais.¹⁷⁴ Onde quer que exista partidos políticos sempre um encontrará no outro (que é a sua oposição) o problema, e isso se inclui até os mais radicais, que sempre vêem o âmago da questão numa dada forma de administração do Estado, que nunca será a sua forma de administrar.

Do ponto de vista político, o Estado e a organização da sociedade não são duas coisas diferentes. O Estado é o ordenamento da sociedade. Quando o Estado reconhece a existência de anomalias sociais, procura-as em leis da natureza, que nenhuma força humana pode fazer frente, ou na vida privada, que é independente dele, ou na ineficiência da administração, que dele depende. Assim, vemos que a Inglaterra encontra a razão da miséria em uma lei da natureza, segundo a qual a população supera necessariamente os meios de subsistência. E, por um outro lado, o pauperismo é explicado como derivado da má vontade dos pobres, como o rei da Prússia o explica, pelo espírito não cristão dos ricos e pela Convenção, por suas suspeitosas intenções contra-revolucionárias dos proprietários. Por isso, a Inglaterra castiga os pobres, o rei da Prússia admoesta aos ricos e a Convenção a guilhotinar aos proprietários.¹⁷⁵

¹⁷⁴ CHAGAS, Eduardo Ferreira. *A Comunidade Ilusória: a teoria do estado no jovem Marx*. Op. cit., p. 67.

¹⁷⁵ MARX, Karl. *Glosas Críticas al artículo El Rey de Prússia y La reforma social*. Por um prusiano. Op. cit., p. 513.

Conclui Marx que todos os Estados sem exceção de nenhum, procuram a causa dos males em deficiências administrativas acidentais e não estruturais do sistema do capital. Por isso o “remédio” para as “doenças sociais” são as medidas vindas dos poderes executivo, legislativo e judiciário. Com efeito, ao questionarmos o porquê disso, constatamos que o motivo é devido a administração, que por sua vez é a atividade sociometabólica do Estado, por isso ela não pode ir além dos limites históricos do Estado hodierno.

Para Marx, o Estado repousa sobre contradições inelimináveis de um lado, os interesses gerais do povo e do outro, os de uma casta particular a impor-se sobre a maioria; entre a sua função histórica e a “boa vontade” da administração em vigor no poder. Ele repousa sobre essas bases antagônicas da vida privada e da vida pública.¹⁷⁶

Por isso a administração da “máquina estatal” deve-se limitar à única e exclusiva função formal e negativa de assegurar a propriedade privada, pois onde a vida civil começa, lá termina o seu trabalho e o seu poder cede ao mercado. Mas a divisão causada pela propriedade privada é o fundamento sobre o qual se apóia o Estado moderno, ou seja, ele se assenta na dilaceração, na escravidão da sociedade civil, da mesma forma que a sociedade civil da escravidão sustentava o Estado antigo. Nesse sentido, onde existe Estado existe escravidão; ambos são inseparáveis. Assim como o Estado antigo encontrava fundido em si a escravidão, o Estado moderno encontra em si a traficância, a hipocrisia etc. Entretanto, os males sociais não são buscados na essência do Estado, pois esse não pode acreditar na impotência interior da sua administração, da mesma forma que os seres vivos não

¹⁷⁶ CHAGAS, Eduardo Ferreira. *A Comunidade Ilusória: a teoria do Estado no jovem Marx*. Op. cit., p. 57.

acreditam que os defeitos da sua existência tenham fundamento no seio da sua vida, mas em circunstâncias externas a ela.¹⁷⁷

Marx ao desvelar a essência, o fundamento da natureza do Estado moderno e da política burguesa como algo particular da minoria, o faz por ser justamente ele o primeiro em toda a tradição filosófica, a não reivindicar a perfectibilidade dos mesmos conceitos, porém a sua superação. Assim, quanto mais político¹⁷⁸ um país se torna, menos tem este a capacidade de abolir esses males da sociedade: como o desemprego, a miséria, a violência, o tráfico, entre outros. Por isso, Marx acredita ser desnecessário depois de ter revelado a verdade do estado jurídico burguês, argumentar mais contra o “prussiano,” que sustenta a esperança no “intelecto político”¹⁷⁹ para que o mesmo possa descobrir as raízes verdadeiras da miséria social na Alemanha.

Há uma despreocupação entre o desenvolvimento filosófico e o desenvolvimento político na Alemanha, mas isso não é uma anormalidade, pois reflete no caso da Alemanha uma desproporção necessária. Somente no socialismo poderá existir uma adequada práxis para um povo e portanto, somente no proletariado é que se pode encontrar o elemento ativo da sua libertação.¹⁸⁰ Portanto não cabe ao Estado o papel de libertador da sociedade de suas mazelas estruturais, mas ao proletariado que padece perante as mesmas, da sua libertação. Para Marx, não é a miséria que gera o intelecto político, todavia, é o bem-estar social que o concebe, pois o mesmo é a espiritualidade de uma sociedade acomodada em si, já

¹⁷⁷ MARX, Karl. *Glosas Críticas al artículo El Rey de Prússia y La reforma social*. Por um prusiano. Op. cit., p. 514.

¹⁷⁸ Político no sentido de fortalecimento desse Estado jurídico moderno.

¹⁷⁹ A questão do intelecto político para Marx é: que ele só pode pensar dentro dos limites da política burguesa.

¹⁸⁰ MARX, Karl. *Glosas Críticas al artículo El Rey de Prússia y La reforma social*. Por um prusiano. Op. cit., p. 517.

que o Estado lhe garante as condições básico-fundamentais, anestesia-os para que não possam lutar por mais, limitando-os assim, nas suas lutas sociais, a uma luta pelo direito à cidadania, pessoas de direitos e deveres para com o Estado. Mas o homem encontra-se fragmentado nessa sociedade em um desesperado isolamento, que lhe é insuportável, pavoroso e contraditório, muito mais do que o isolamento da comunidade política; assim também a supressão desse isolamento e até uma reação parcial, uma revolta contra ele, sendo mais infinita devido a infinitude do homem em relação ao cidadão e a vida humana em relação à vida política. Dessa forma, por mais parcial que seja uma revolta industrial, ela sempre terá uma alma universal; ao contrário, por mais universal que seja a revolta política, ela sempre esconderá em si um espírito estreito.¹⁸¹

Eis a questão crucial do pensamento político marxiano que é dialético, na sua negação dessa forma de política burguesa não traz consigo a implicação da eliminação *in totu* da política como elemento importante na dimensão da vida humana. A política enquanto momento singular da alma universal que se faz presente na ação humana livre, consciente de si e para si dentro da sociedade, que é, portanto, uma esfera ineliminável, tanto quanto o trabalho para a liberdade humana. Essa é a formulação do nosso filósofo, acerca da revolução permanente no seio da sociedade.

Já vimos que, uma revolução social se situa do ponto de vista da totalidade porque – mesmo que aconteça apenas em um distrito industrial – ela é um protesto do homem contra a vida desumanizada, porque parte do ponto de vista do indivíduo real, porque a comunidade, contra cuja separação o indivíduo reage, é a verdadeira comunidade do homem, é a essência humana. Ao contrário, a alma política de uma revolução consiste na tendência das classes politicamente privadas de influência a superar o seu isolamento do Estado e do poder. O

¹⁸¹ Ibidem, p. 519

seu ponto de vista é aquele do Estado, de uma totalidade abstrata, que subsiste apenas através da separação da vida real, que é impensável sem o antagonismo organizado entre a idéia geral e a existência individual do homem. Por isso, uma revolução com alma política organiza também, de acordo com a natureza limitada e dual desta alma, um círculo dirigente na sociedade às custas da sociedade mesma.¹⁸²

A revolução social com a alma política configura-se em uma saída para Marx, desde que ela tenha como fim, o que toda revolução tem ou seja, todas as revoluções têm, por finalidade, a dissolução da velha sociedade. Caracteriza-se por isso, como social e tem por pretensão, a derrubada do poder. Evidencia-se assim, o sentido político de seu ato.

O “prussiano” tem que escolher entre a paráfrase e o absurdo! Contudo, se é paráfraseio ou absurdo uma revolução social com uma alma política, é racional, ao contrário, uma revolução política com uma alma social. A revolução em geral – a derrocada do poder existente e a dissolução das velhas relações – é um ato político. Sem revolução não pode se realizar o socialismo. Ele tem necessidade desse ato político na medida em que tem necessidade da destruição e da dissolução. No entanto, logo que tenha início a sua atividade organizativa, logo que apareça o seu próprio objetivo, a sua alma, então o socialismo se despoja do seu revestimento político.¹⁸³

O referido revestimento é denominado por Marx, de política revolucionária feita pelo partido revolucionário, que tende a sua superação ao concretizar o seu objetivo, que é o comunismo e ao evidenciar que o comunismo cria a sua própria alma para gerir-se na sua atividade organizacional. A esse processo é que denominamos de política, não no sentido que temos efetivado na sociedade do

¹⁸² Ibidem, p. 520.

¹⁸³ Ibidem, p. 509.

capital, porém na sua suprassunção dialética efetivando-se no comunismo, na vida concreta dos homens que não terão mais suas vidas cindidas em duas esferas, todavia unidas nos seus fazeres e nas suas ações.

A verdadeira emancipação humano-social coloca-se na perspectiva da totalidade histórica. Ela é um protesto humano contra a vida que está posta, ou seja, a vida inumana, é a real efetivação da comunidade livre dos homens que corresponde a essência humana.¹⁸⁴

O texto *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel* – Introdução, publicado nos *Anais Franco-Alemães* em 1844, no qual Marx, inicialmente, assevera que, na Alemanha do século XIX, a crítica da religião tinha chegado ao seu cume e a mesma seria pressuposto para as demais críticas. No caso específico alemão, a crítica não teria ido adiante além da religião. Com efeito, para o nosso filósofo, que parte da crítica feurbachiana, reafirmando-a enquanto desvelamento da essência da religião, que seria em síntese uma antropologia, Deus seria o homem elevado ao infinito¹⁸⁵, com isso, o homem teria ficado esvaziado, incompleto, precisando de Deus para alcançar o seu próprio infinito (o seu gênero).

É este o fundamento da crítica irreligiosa: o homem faz a religião, a religião não faz o homem. E a religião é de fato a autoconsciência e o sentimento de si do homem, que ou não se encontrou ainda ou voltou a se perder. Mas o homem não é um ser abstrato, acororado fora do mundo. O homem é o mundo do homem, o Estado, a sociedade. Este Estado e esta sociedade produzem a religião, uma consciência invertida do mundo, porque eles são um mundo invertido. A religião é a teoria geral deste mundo, o seu resumo enciclopédico, a sua lógica em forma popular, o seu *point d'honneur*

¹⁸⁴ CHAGAS, Eduardo Ferreira. *A Comunidade Ilusória: a teoria do estado no jovem Marx*. Op. cit., p. 68.

¹⁸⁵ Cf. CHAGAS, Eduardo Ferreira. *Religião: O Homem Como Imagem de Deus ou Deus Como Imagem do homem?* In: OLINDA, Ercília M. B. de. *Formação Humana: liberdade e historicidade*. Fortaleza: Editora UFC, 2004.

espiritualista, o seu entusiasmo, a sua sanção moral, o seu complemento solene, a sua base geral de consolação e de justificação. É a realização fantástica da essência humana, porque a essência humana não possui verdadeira realidade. Por conseguinte, a luta contra a religião é, indiretamente, a luta contra aquele mundo cujo aroma espiritual é a religião.¹⁸⁶

A religião se constitui assim, como a expressão sensível da miséria real e o protesto do homem contra a sua situação inumana. “A religião é o suspiro da criatura oprimida, o ânimo de um mundo sem coração e a alma de situação sem alma. A religião é o ópio do povo.”¹⁸⁷ Ao abolir a religião, o problema do mundo continuará a existir, pois a mesma é apenas o espelho, o fenômeno de algo que está nas entranhas da própria sociedade, a questão não é abolir ou não abolir a religião como sendo a única causa do mal social (como querem os neo-hegelianos). Logo é necessário fazer a crítica, tem de atingir o fulcro que está situado no mundo real e não nos altos céus.

Para tanto, cabe pois, um papel importante para a filosofia (a teoria), que é desvelar conforme Marx, a auto-alienação humana nas suas manifestações mundanas, concretas. “A crítica do céu transforma-se deste modo em crítica da terra.”¹⁸⁸ Nesse caso, devemos partir dos fatos concretos, do Estado político.

Marx observa que o grande dilema vivido por muitos dos pensadores alemães a época era a ausência, no contexto da Alemanha, do Estado político moderno, da emancipação política; para que tal emancipação fosse possível, seria necessário a superação da religião. A filosofia alemã estava situada no âmbito do pensamento do Estado, sem que a sua situação política estivesse. As facções

¹⁸⁶ MARX, Karl. *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel* – Introdução. Op. cit., p. 145.

¹⁸⁷ Ibidem, p.145.

¹⁸⁸ Ibidem, p.146.

políticas exigiam o fim da filosofia alemã, mas o seu equívoco foi segundo Marx, não compreender que para negar a filosofia, seria necessário efetivá-la, uma vez que a negação se dá por dentro das questões e não por fora, como um simples anular. Na verdade, o que eles almejavam não era a emancipação radical, humano-universal, porém a emancipação política. Não conseguiam com isso, ver os limites da própria emancipação que clamavam que era uma emancipação limitada, parcial, na qual apenas uma seção social, uma classe emancipa-se e passa a dominar sobre as demais, isto é, alcança o domínio universal, empreendendo a partir da sua situação particular, uma forma de emancipação geral, mas que essencialmente, toda a sociedade encontrar-se-á em sua mesma situação. Essa é a base da emancipação meramente política.¹⁸⁹

Para que se possa ter a emancipação humano-social, faz-se necessário a formação de uma classe radical na sociedade civil, que já não seja uma classe dela, pois esta mesma classe precisa se configurar como sendo a dissolutora de todas as demais, tendo ela um caráter universal. Já que os sofrimentos particulares dessa classe são também sofrimentos universais de uma maioria oprimida, acredita Marx ser o proletariado essa verdadeira classe libertadora dos grilhões que acorrentam os homens a esse capital selvagem.

Por isso que a emancipação dos alemães¹⁹⁰ só será possível para Marx, se os mesmos como também os demais adotarem, na sua práxis, o princípio do homem como o ser supremo, como o fim de toda a sociedade e não como mero meio de reprodução do capital particular. Para tanto, é certo que a “arma da crítica” (os trabalhadores) deve se apropriar da “crítica das armas” (a filosofia), pois o poder

¹⁸⁹ Idem, p.154.

¹⁹⁰ Esta questão foi tratada pelo o mesmo no seu texto intitulado de Introdução a Crítica da Filosofia do Direito de Hegel.

material, as circunstâncias concretas da sociedade, só poderão ser suprimidas por um poder material. Nesse sentido, a teoria deve se tornar uma força material ao penetrar nas massas, ao ser apropriada pelos homens concretos, tornando-se *ad hominem*, isto é, correspondendo aos anseios humanos em sua determinada época histórica e desvelando a suas condições materiais de vida. Portanto na luta pela real emancipação humana, a filosofia será a cabeça que a conduzirá e o proletariado o coração.¹⁹¹

A filosofia é a crítica da sociedade e a alma da transformação, que precisa para tanto, encarnar-se na alma dos agentes da revolução. Marx, ao afirmar que se faz necessária a sua abolição, adverte para que a mesma se efetive na vida real dos homens. Nesse sentido, afirma que a filosofia *não se realizará* sem suprassumir o proletariado, já este não será suprassumido se a filosofia não for realizada.¹⁹² Ao unirem-se teoria e prática junto às condições materiais necessárias para a transição social, é que poderemos vislumbrar um novo amanhã na história da humanidade.

Segundo Marx, as revoluções para acontecerem, precisam de um elemento passivo, elas necessitam de uma base material para que ocorram. Nesse ponto, a teoria só pode se concretizar nas práticas dos indivíduos, na medida em que ela possa atender as necessidades dos mesmos. Com isso, podemos entender que a questão da liberdade humana não está dissociada das necessidades das carências dos mesmos, e que a luta pela superação dessa sociedade precisa estar calcada nesse ponto, pois o Estado burguês não tem como garantir a satisfação de todos os seus membros.

¹⁹¹ MARX, Karl. *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel* – Introdução. Op. cit., p. 151-156.

¹⁹² Ibidem, p.156.

Tal questão a respeito do processo de emancipação humana é novamente discutida por Marx em sua obra de 1850, *As Lutas de Classes na França*, na qual Marx afirma que na revolução francesa ocorrida em fevereiro de 1848, onde os trabalhadores da França acabaram por proclamar uma República Democrática Social, em um entrave junto às classes burguesas, conseguindo assim, os direitos ao sufrágio universal, ao trabalho, etc. Entretanto a tentativa desses trabalhadores de quererem realizar a liberdade por meio da criação de uma República foi uma ilusão, pois os mesmos não destruíram de forma definitiva o poder do capital sobre o trabalho, isto é, a propriedade privada dos meios de produção; também não aboliram o Estado político moderno, que mantém tal poder. A luta dos trabalhadores não fez outra coisa senão concretizar a República burguesa.

Em suma, Marx conclui que os trabalhadores não devem esquivar-se das lutas pela emancipação, na participação ativa em movimentos que tenham esse fim; entretanto eles não devem encarar as suas conquistas imediatas, no âmbito da sociabilidade do capital, como o fim da sua luta, mas devem levar seu movimento emancipador à supressão da ordem burguesa, das lutas de classes e do Estado, enquanto instituição política que está a serviço de uma determinada camada social em detrimento dos indivíduos e do conjunto social.¹⁹³

No que concerne à produção, a sociedade dos produtores associados não será distinta do capitalismo pelo incremento constante da produtividade, ou seja, haverá sempre o aumento da produtividade, mas em correlação com a quantidade e a qualidade do valor-de-uso. Tal produção, ao contrário da capitalista em sua estrutura, eleva a riqueza social, satisfaz humanamente as necessidades dos indivíduos e, ao mesmo tempo, produz novas necessidades. É nessa forma de

¹⁹³ Cf. CHAGAS, Eduardo Ferreira. *A Comunidade Ilusória: a teoria do estado no jovem Marx*. Op. cit., p.101-102.

sociedade, segundo Marx, que será possível o emprego do tempo livre para a satisfação das necessidades espirituais. Para tanto, é de fundamental importância a valorização das autênticas necessidades e a repartição da força e do tempo de trabalho.¹⁹⁴

Portanto, na ordem social, para além da capitalista, quando a produção se concentrar nas mãos dos indivíduos associados e dessa forma, desaparecer os antagonismos entre as classes, o poder público, de caráter político democrático-burguês, perderá a determinação de ser um poder organizado de uma classe para a opressão de outra. Por isso que para Marx, o Estado político moderno desaparecerá, ao se efetivar o comunismo devido ao mesmo ter o seu papel histórico bem delimitado, que é a manutenção da burguesia no poder. Para tanto, o proletariado precisa se organizar como classe e por meio de uma revolução humano-social, superar as relações de produção burguesa, os antagonismos entre as classes, e com isso, a sua própria dominação como classe, para implantar no lugar da antiga sociedade capitalista, uma associação cujo caráter é o livre desenvolvimento de cada um, visando o livre desenvolvimento de todos.¹⁹⁵

Enfim, para concluir nosso trabalho, podemos afirmar que para Marx, o Estado não é o fundamento da liberdade humana, pois o mesmo se manifesta na concretude como guardião dos interesses privados e egoístas da sociedade, ele é um simulacro do capital, que se sobrepõem à aspiração humana pela autêntica liberdade. Faz-se necessário a superação *in totu* do Estado, bem como dessa forma de política moderna, que fragmenta os indivíduos para que possamos ter um novo amanhecer na história da humanidade, onde a comunidade dos homens livremente associados se concretize, na luta gradual pela emancipação humano-social.

¹⁹⁴ HELLER, Ágnes. *Teoría de las Necesidades em Marx*. Op. cit., p. 25.

¹⁹⁵ *Ibidem*, p. 58-59.

CONCLUSÃO

*Caros camaradas futuros!
Revolvendo a merda fóssil de agora,
perscrutando estes dias escuros,
talvez perguntareis por mim.
Ora, começará vosso homem de ciência,
afogando os porquês num banho de sabença,
que outrora um fêrvido cantor
a água sem fervura combateu com fervor.
Professor,
jogue fora as lentes-bicicletas!
A mim cabe falar de mim
de minha era.
Eu – incinerador,
eu – sanitaria,
a revolução me convoca e me alista.
[...]
Partilhemos a glória,
- entre nós todos, -
o comum momento:
o socialismo,
forjado na refrega e no fogo.
Vindouro, varejai vossos léxicos: do Letes
brotam letras como lixo –
“turbeculose”, “bloqueio”, “meretrício”.
Por vós,
geração de saudáveis, -
um poeta,
com a língua dos cartazes,
lambeu os escarros da tísis.
A cauda dos anos
faz-me agora um monstro,
fossilcoleante.
Camarada vida,
para adiante,
galopemos pelo quinquênio afora.
Os versos para mim
não deram rublos,
nem mobílias caras.
Uma camisa lavada e clara,
e basta,*

- para mim é tudo.

(Maiakóvski)

Dentro do que foi exposto em nosso trabalho, é lícito concluirmos que para Marx, a real emancipação humano-social (a plena liberdade humana) não pode ser entendida como um mero ato da vontade subjetiva de um puro eu pensante; mas ela (a liberdade) precisa se exteriorizar, efetivar-se na concretude do real. Para tanto, o homem tem que confrontar com o dilema entre a sua liberdade e as necessidades; pois uma vez que o homem é um ser de carências¹⁹⁶ surgidas *ad infinitum* em suas vidas, o mesmo tem que se defrontar com a realidade que o circunda (a natureza) para que possa satisfazer as suas necessidades, sejam elas fruto da ordem material ou espiritual.

O homem só pode pelo trabalho, transformar a natureza e com o mesmo ato, autotransformar-se.¹⁹⁷ Esta categoria (o trabalho), entendida como o ato gênese do ser social e somente mediante a qual ele pode suprimir as suas necessidades. A grande questão que se põe é que, se somente pelo trabalho o homem é capaz de se libertar do determinismo cego da natureza e de produzir e se reproduzir de uma maneira diversificada, afirmando-se no mundo por ele criado conforme o seu potencial.¹⁹⁸ Como pode então o homem não ter alcançado ainda a plena liberdade, haja vista o homem exercer a sua atividade criadora há séculos?

¹⁹⁶ “Desejo envolve necessidades; é o apetite do espírito e tão natural como a fome para o corpo. [...] A maioria [das coisas] tem valor porque satisfaz as necessidades do espírito.” (BARBON, Nicolas. *A discourse on coinnig the new Money lighter*. In: answer to Mr. Locke’s considerations etc., Londres, 1696, p. 2 e 3). Cf. MARX, Karl. *O Capital: crítica da economia política*. Livro I. Op. cit., p.57.

¹⁹⁷ Cf. LUKÀCS, György. *Ontologia do Ser Social: os princípios ontológicos fundamentais de Marx*. Op. cit., 1979.

¹⁹⁸ Cf. SCHMIDT, Alfred. *El Concepto de Naturaleza em Marx*. Op. cit.

O grande problema como bem explicita Marx é que o trabalho, sob a regência do capital, transforma sim a natureza e modifica o trabalhador, mas simultaneamente traz consigo o momento do estranhamento,¹⁹⁹ como já bem foi exposto nos capítulos de nossa dissertação. O trabalhador se encontra em uma contínua negação de sua existência, ele não produz para si, não tem os meios necessários para a produção, é apartado da sua genericidade e torna-se estranho ao outro.

Por conseguinte, o homem encontra-se como um ser estranho em seu próprio mundo, cujas coisas existentes não lhe dizem nada e as pessoas que nele habitam tornam-se tão estranhas como inimigas, é o mundo autonomizado pelo mercado, pelo dinheiro, que é o fenômeno do capital e pela a propriedade privada dos meios de produção. Enfim é o mundo da reificação humana,²⁰⁰ do fetichismo das mercadorias, da banalidade da vida e da pseudo-liberdade garantida pelo mercado.

Esclarece-nos Marx, que neste mesmo mundo, o trabalho vivo, produtivo, que tem o valor-de-uso como *télus* das necessidades humanas, continua a existir, pois é impossível valor-de-troca sem o valor-de-uso²⁰¹ (o contrário sendo plenamente possível), e é por isso que podemos pensar na superação do mesmo, visto que as condições de negação já estão posta dentro deste mundo (o trabalho concreto), cabendo pois, à grande parcela da humanidade sofrida (o trabalhador), o processo revolucionário de superação do sociometabolismo do capital.²⁰²

Para tanto faz necessário a política,²⁰³ mas a política como a protoforma da comunidade livre, emancipada, para além do capital, composta pelos trabalhadores

¹⁹⁹ Cf. MARX, Karl. *Manuscritos Econômico-Filosófico*. Op. cit.

²⁰⁰ Cf. LUKÁCS, Georg. *História e Consciência de Classe: estudos sobre a dialética marxista*. Op. cit., p. 195.

²⁰¹ MARX, Karl. *O Capital: crítica da economia política*. Livro I. Op. cit.

²⁰² MÉSZÁROS, István. *Para Além do Capital*. Op. cit.

associados, feita no trabalho e pelo trabalho, criadora de feixes de relações que possibilitam a comunidade a se auto-gestarem, sem representatividade, contrastando pois, à política parlamentar, que segrega os indivíduos, cindindo-os em cidadãos e burgueses.

Não é que com isso Marx vislumbre no comunismo, o “reino dos céus”, uma vez que as questões pertinentes à individualidade humana irão persistir, a distribuição dos trabalhos e de seus respectivos frutos também não ocorrerá como bem ele o frisou, de forma “igualitária”, visto que cada homem tem necessidades e condições físicas diferenciadas, devendo pois ser respeitadas.²⁰⁴ O comunismo pretende ser a equalização das mazelas sociais, o fim do trabalho estranhado e não do processo de alienação no trabalho, nem tão pouco do trabalho; o fim da política do Estado bem como do próprio Estado e não da política enquanto tal, é para Marx o reino da liberdade, que se configura como tal, por valorizar as carências humanas, o reino dos homens necessitados,²⁰⁵ mas que tem as condições objetivas para que as mesmas sejam saciadas e com isso possam surgir outras sucessivamente.

É para tanto o reino do tempo livre, não entendendo aqui o tempo livre como oposição ao trabalho, porém o tempo livre que é fruto do trabalho, para que os homens possam se dedicar às mais diversas atividades (pesca, poesia, pintura, esportes etc). Enfim, é o reino da plena emancipação humano-social que está para além dos ditames do capital.

²⁰³ MARX, Karl. *Glosas Críticas al artículo El Rey de Prússia y La reforma social*. Por um prusiano. Op. cit., p. 520.

²⁰⁴ Cf. MARX, Karl. *O Capital*. Livro III. Op. cit., p. 942.

²⁰⁵ HELLER, Ágnes. *Teoría de las Necesidades em Marx*. Op. cit.

REFERÊNCIAS

CHAGAS, Eduardo Ferreira. *A Comunidade Ilusória: a teoria do estado no jovem Marx*. Rio Grande do Sul: Editora Unijuí, 1998.

_____. *Diferença entre alienação e estranhamento nos Manuscritos Econômicos-Filosóficos (1844) de Karl Marx*. In: *Revista Educação e Filosofia*, v.08, nº 16, jul./dez. Minas Gerais, UFU, 1994.

_____. *Hegel e Marx: crítica ao caráter formal-abstrato dos direitos humanos*. In: AGUIAR, Odilio Alves, et al; *Filosofia e Direitos Humanos*. Fortaleza: Editora UFC, 2006.

_____. *Religião: O Homem como Imagem de Deus ou Deus como Imagem do homem?* In: OLINDA, Ercília M. B. de. *Formação Humana: liberdade e historicidade*. Fortaleza: Editora UFC, 2004.

CHASIN, J. *A Determinação Ontonegativa da Politicidade*. In: *Política*. São Paulo: Ensaio *Ad Hominem* – nº. 1, Tomo III, 2000.

FAUSTO, Ruy. *Marx: Lógica e Política: investigações para uma reconstituição do sentido da dialética*. Tomo I. Rio de Janeiro: Editora Brasiliense. 1987.

FEUERBACH, Ludwig. *Teses Provisórias para a Reforma da Filosofia*. In: *Princípios da Filosofia do Futuro*. Lisboa: Edições 70, 2002.

GIANNOTI, J. A. *Certa Herança Marxista*. São Paulo: Companhia das Letras. 2000.

_____. *Origens da Dialética do Trabalho: estudos sobre a lógica do jovem Marx*. Porto Alegre: L&PM Editores, 1985.

_____. *Trabalho e Reflexão: ensaio para uma dialética da sociabilidade*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1984.

HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do Espírito*. Petrópolis: Editora Vozes, 2002.

HEINE, Heinrich. *Os Tecelões da Silésia*. Tradução de Leonardo de Deus. Disponível em: <http://www.verinotio.org/cultura_poemas.htm>. Acesso em 03 de agosto de 2007.

HELLER, Ágnes. *Teoría de las Necesidades em Marx*. Barcelona: Ediciones Península, 1978.

LUKÁCS, Georg. *História e Consciência de Classe: estudos sobre a dialética marxista*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

_____. *Ontologia do Ser Social: os princípios ontológicos fundamentais de Marx*. São Paulo: Editora Ciências Humanas, 1979.

MARX, Karl. *A Questão Judaica*. In: MARX, Karl. *Manuscritos Econômico – Filosóficos*. Lisboa: Edições 70, 1975.

_____. *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel - Introdução*. In: MARX, Karl. *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*. São Paulo: Boitempo, 2005.

_____. *Glosas Críticas al artículo El Rey de Prússia y La reforma social*. Por um prusiano. In: MARX, K. & ENGELS, F. *Obras fundamentales*. Traducción de Wenceslao Roces. México: Fondo de Cultura econômica, 1987.

_____. *Introdução à Crítica da Economia Política*. In: Os Pensadores, vol. XXXV. São Paulo: Abril Cultural, 1974.

_____. *Manifesto Comunista*. São Paulo: Boitempo, 2005.

_____. *Manuscritos Econômico-Filosófico*. São Paulo: Boitempo, 2004.

_____. *O Capital: crítica da economia política*. 19ª ed. Livro I. Tradução de Reginaldo Sant'Anna. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.

_____. *O Capital*. Livro III, v. 6. São Paulo: Difel, 1982.

MÉSZÁROS, István. *A Teoria da Alienação em Marx*. São Paulo: Boitempo, 2006.

_____. *O Século XXI: socialismo ou barbárie?* São Paulo: Boitempo, 2003.

_____. *Para Além do Capital*. São Paulo: Boitempo, 2002.

NETTO, J. P. *Capitalismo e Reificação*. São Paulo: Editora Ciências Humanas. 1981.

OLIVEIRA, Manfredo Araújo. *Ética e Sociabilidade*. São Paulo: Edições Loyola, 1993.

SCHMIDT, Alfred. *El Concepto de Naturaleza Em Marx*. México: Siglo XXI editores, 1976.

VAZ, Henrique C. de Lima. *Escritos de Filosofia*. Problemas de Fronteira. v. I. São Paulo: Edições Loyola, 2002.