



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
CURSO DE FILOSOFIA

Gabriela de Lima

A Sociedade Emancipada em Marx

Florianópolis

2023

Gabriela de Lima

A Sociedade Emancipada em Marx

Trabalho de Conclusão de Curso submetido ao curso de Filosofia do Centro de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Santa Catarina como requisito parcial para a obtenção do título de Bacharela em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Alessandro Pinzani

Coorientador: Prof. Dr. Delamar Dutra

Florianópolis

2023

Lima, Gabriela de

A Sociedade Emancipada em Marx / Gabriela de Lima ; orientador, Alessandro Pinzani, coorientador, Delamar José Volpato Dutra, 2023.

69 p.

Trabalho de Conclusão de Curso (graduação) - Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Graduação em Filosofia, Florianópolis, 2023.

Inclui referências.

1. Filosofia. 2. emancipação humana. 3. comunismo. 4. Marx. I. Pinzani, Alessandro. II. Dutra, Delamar José Volpato. III. Universidade Federal de Santa Catarina. Graduação em Filosofia. IV. Título.

Gabriela de Lima

A sociedade emancipada em Marx

Este Trabalho de Conclusão de Curso foi julgado adequado para obtenção do título de Bacharela em Filosofia e aprovado em sua forma final pelo Curso de Filosofia.

Florianópolis, 22 de Setembro de 2023.



Coordenação do Curso

Banca examinadora



Prof. Delamar José Volpato Dutra, Dr.
Coorientador



Profª. Franciele Bete Petry, Dra.
Instituição Universidade Federal de Santa Catarina



Thiago Mendonça dos Santos, Dr.
Instituição Universidade Federal de Santa Catarina

Florianópolis, 2023

Dedico aos meus pais, Amélio e Enedite, e aos meus irmãos, Josué e Simone.

AGRADECIMENTOS

Agradeço ao meu pai, Amélio, por acreditar em mim; à minha mãe, Enedite, por orientar pelo exemplo; ao meu irmão, Josué, por ser uma inspiração; e à minha irmã, Simone, por sempre estar ao meu lado.

Agradeço ao meu namorado, Alessandro, por todo o apoio durante esse processo, por nunca duvidar do meu potencial, e por sempre me recordar da minha capacidade.

Agradeço ao meu cachorrinho, Toy, por ser uma parte tão especial da minha vida, e me motivar a seguir em frente.

Agradeço também aos meus colegas de curso pelos debates em sala, e estudos em conjunto. Em especial aos colegas que participaram do Centro Acadêmico Livre de Filosofia comigo, Victor, Thiago, Henrique, Priscila, Sandra e Arthur, nossos debates foram muito relevantes para a minha formação enquanto filósofa e ativista política.

Agradeço aos meus professores por toda a dedicação e ensinamentos durante esses anos de graduação, em especial ao Professor Denilson Werle, por me orientar na minha primeira pesquisa acadêmica, aos Professores Aylton Durão e Roberto Wu, e à Professora Marina dos Santos, por me darem a oportunidade de ser monitora de suas disciplinas.

Agradeço principalmente ao Professor Alessandro Pinzani, por sua orientação neste trabalho e toda a dedicação, paciência e compreensão exigidas neste processo. Sua dedicação enquanto professor e pesquisador é um exemplo que sempre buscarei seguir.

Agradeço novamente ao meu irmão, Josué, por todas as discussões teóricas durante a minha graduação, e por ajudar a sanar várias das dúvidas que surgiram durante a elaboração deste TCC, particularmente as de cunho econômico.

Por fim, não posso deixar de agradecer à sociedade brasileira, que sustenta a Universidade, permitindo o acesso de milhares de estudantes a uma educação gratuita e de qualidade.

Sem cada um de vocês, minha formação não seria possível.

RESUMO

Karl Marx é um autor amplamente estudado nas mais diversas áreas de conhecimento, como Economia, Ciências Sociais, Jornalismo, Filosofia, entre outras. E não o é sem motivo: o autor ainda é um dos teóricos mais relevantes da história e da filosofia Moderna e Contemporânea, e suas ideias mais fundamentais ainda são categoricamente atuais. Não há como pensar em mudança social sem pensar em Marx. Autores revolucionários como Marx são essenciais para a manutenção do pensamento crítico dentro e fora da Universidade, e, por isso, o aprofundamento nas suas obras é muito importante para que possamos pensar a nossa própria realidade.

O conceito de emancipação humana a ser estudado representa a motivação de Marx para a defesa da necessidade da transformação social; e é, em grande medida, o que motiva Marx a defender o comunismo como a sociedade necessária - ideia que continua a ser difundida até hoje. Meu objetivo com esse estudo é aprofundar as noções acerca da emancipação humana e o papel que a busca por essa emancipação desempenha na sociedade para Marx, buscando compreender a relação entre essa busca e as formas de organização social.

Buscarei investigar o conceito de trabalho para Marx, a forma com que o trabalho nos separa dos animais, e a sua importância para a autodeterminação do ser humano, para, assim, entender o conceito de alienação - ou estranhamento - e a forma com que esse conceito se relaciona com a emancipação humana.

A partir disso, investigarei a crítica de Marx à religião enquanto uma forma de alienação do homem, e, então, as diferenças entre a emancipação política - colocada como projeto da burguesia - e a emancipação humana - colocada como projeto do proletariado -, bem como a crítica marxiana à divisão entre o homem 'indivíduo' e o homem 'cidadão', a fim de melhor definir o que configura a emancipação humana para o autor.

Pretendo argumentar, com isso, a impossibilidade da emancipação humana dentro do capitalismo, analisando o papel que a propriedade privada e a divisão social do trabalho possuem nesse cenário, a fim de demonstrar a exploração e a contradição inerentes ao sistema capitalista, que expressam a necessidade de superação dessa forma de organização social.

Por fim, irei buscar compreender qual seria, então, a forma de uma sociedade emancipada para o autor, e por que a emancipação humana só é possível dentro da sociedade comunista.

Palavras-chave: emancipação humana; trabalho; alienação; crítica da religião; comunismo.

ABSTRACT

Karl Marx is a widely studied author in various knowledge fields, such as Economics, Social Sciences, Journalism, Philosophy, among others. And it is not without reason: the author still is one of the most relevant theorists of Modern and Contemporary history and philosophy, and his most fundamental ideas still are categorically current. There is no thinking about social change without thinking in Marx. Revolutionary authors such as Marx are essential for maintenance of critical thinking inside the University and out, and that is why the deepening in their work is so important, so we can think about our own reality. The concept of human emancipation to be studied in this paper represents Marx's motivation for the defense of the need for social transformation; and it is, largely, what motivates Marx's defense of communism as the necessary society - an idea that is still disseminated to this day. My goal with this study is to deepen the notions about human emancipation and the role that the search for this emancipation plays in society for Marx, seeking to understand the correlation between this search and the forms of social organization. I will seek to investigate the concept of labor for Marx, the way that it separates us from animals, and its importance to the self-determination of the human being, so that we can understand the concept of alienation - or estrangement - and the way that this concept relates to the human emancipation. From that, I will investigate Marx's criticism about religion as a form of human alienation, and, then, the differences between political emancipation - put as a bourgeoisie project - and the human emancipation - put as a proletariat project -, and, also, the marxian criticism to the division between the man as an individual and the man as a citizen, so that we can better define what defines human emancipation for the author. I intend to argue, from that, the impossibility of human emancipation inside of capitalism, by analyzing the role that the private property and the social division of labor have in this scenario, so that I can demonstrate the inherent exploration and contradiction of the capitalist system, which manifests the need of overcoming this form of social organization. Lastly, I will seek to understand which is, in fact, the configuration of an emancipated society for the author, and why human emancipation only is possible in a communist society.

Key-words: human emancipation; labor; alienation; religion criticism; communism.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 - Formas funcionais do capital

52

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	13
Capítulo 1 - SOBRE MARX	18
Capítulo 2 - O TRABALHO	33
2.1. HUMANIDADE E TRABALHO	33
2.2. O TRABALHO ESTRANHADO	35
Capítulo 3 - A EMANCIPAÇÃO HUMANA	40
3.1. CRÍTICA DA RELIGIÃO	40
3.2. A EMANCIPAÇÃO POLÍTICA E A EMANCIPAÇÃO HUMANA	42
3.3. CRÍTICA DA CIDADANIA	45
Capítulo 4 - SUPERACÃO DO CAPITALISMO	51
4.1. MAIS-VALIA	51
4.2. CAPITALISMO E CRISE	52
4.3. REVOLUÇÃO COMUNISTA	56
Capítulo 5 - A SOCIEDADE EMANCIPADA	60
5.1. SOCIALISMO	60
5.2. COMUNISMO	61
CONSIDERAÇÕES FINAIS	67

INTRODUÇÃO

O objetivo principal deste trabalho é investigar o que representa a emancipação humana, e qual seria a forma de uma sociedade emancipada para o filósofo Karl Marx (1818-1883). Para isso, é fundamental entender o contexto pessoal e, principalmente, acadêmico de Marx. Logo, vamos reconstruir, primeiramente, a formação de Marx, tanto seus anos escolares, quanto sua trajetória universitária, focando, sobretudo, em seus estudos sobre os materialistas gregos, e seu contato com os jovens hegelianos, para, então, entendermos melhor a origem de seus ideais sobre a emancipação humana.

Em diversas de suas obras surge o conceito de “emancipação”, porém, é em *Sobre a questão judaica* que Marx demonstra que há uma diferença fundamental entre uma emancipação meramente *política* - e, portanto, parcial -, e uma emancipação *humana* geral. Focando nessa ideia, vamos buscar compreender melhor o que é, então, a emancipação humana, por que a sociedade atual não é capaz de alcançá-la, e o que é necessário para tornar possível essa emancipação.

A fim de compreender as ideias de Marx acerca da emancipação humana, é necessário investigar as suas concepções acerca do trabalho e seu papel para a humanidade. Marx entende o trabalho como algo fundamentalmente humano, aquilo que nos diferencia dos animais. Para o autor, o trabalho é a única constante na história da humanidade, sendo a partir e através do trabalho que o ser humano faz história, e constrói a própria realidade.

Porém, no capitalismo o trabalho recebe uma nova configuração, e se transforma em *trabalho estranhado*. Com a acumulação primitiva do capital, o trabalhador é distanciado dos meios de produção, do produto do trabalho, e da própria natureza humana do trabalho, e, como resultado desse distanciamento, ele passa a possuir apenas o próprio corpo e a própria força de trabalho para vender. Por possuir apenas a sua força de trabalho para vender, o trabalhador se vê obrigado a vender essa força de trabalho a fim de manter a sua subsistência. Com isso, o trabalhador perde o contato com a sua própria humanidade, e torna-se uma “quase-máquina” de trabalho, ou uma mercadoria, uma vez que o trabalho torna-se uma mera obrigação, uma atividade que o homem realiza para receber um salário para não morrer de fome, podendo perder as suas qualidades criativas e ocupar a vida inteira do homem, que, assim, já não tem mais tempo ou energia para outras atividades

Além disso, também investigaremos suas críticas à religião. Para Marx, a religião serve para suprir uma carência humana. Deus é uma forma de idealização da humanidade, que

não pode se concretizar socialmente. A religião, então, atua como uma justificativa, uma apologia ao estado das coisas - a saber, a exploração, a alienação, a opressão. A partir disso, o homem religioso se vê paralisado, imóvel frente à realidade exploratória e alienante, sem perceber que pode mudá-la. A religião, assim, representa uma forma de alienação em relação à humanidade do homem, pois o afasta de seu verdadeiro potencial humano; e, portanto, para que seja possível o reencontro do homem com a sua própria humanidade, a religião deve ser superada.

É a partir dessas noções que é possível compreender melhor a emancipação humana, e a sua diferença em relação à emancipação política. Segundo Marx, a emancipação política é a emancipação que ocorre a partir de uma revolução *burguesa*, como a Revolução Americana, e a Revolução Francesa, que, ao separar o Estado da religião, instauram o Estado político. Para Marx, porém, separar o Estado da religião não representa a verdadeira superação da religião; segundo ele, o homem não deixa de ser religioso, ele apenas passa a ser religioso em sua vida privada.

A partir dessa noção, Marx elabora sua crítica à cidadania. A instauração de um Estado político que se separa da religião, mas não a supera verdadeiramente, representa, para Marx, a divisão do próprio homem em *cidadão* e *indivíduo*. Segundo Marx, essa forma de emancipação meramente política resulta em uma sociedade de homens egoístas que vêem nos outros apenas um meio de salvaguardar os seus próprios interesses e a sua propriedade privada, porém sem se libertar de verdade da teologia, que continua a estruturar os ideais dos indivíduos. Assim, compreende-se que, para Marx, a emancipação política é uma emancipação parcial e insuficiente.

A emancipação humana, por sua vez, representa a libertação do homem desses ideais religiosos, da propriedade privada e, conseqüentemente, da alienação e da exploração, e só poderá ser alcançada quando o homem indivíduo conseguir se reencontrar com o homem cidadão, sem se separar da sua sociedade. É essa a emancipação do proletariado, e ela só pode ser alcançada a partir da superação da religião, e da destituição da propriedade privada.

Para entender melhor a sua crítica à propriedade privada e o que ela representa para Marx, é necessário esclarecer suas críticas ao sistema capitalista e, com isso, a necessidade de superação do mesmo.

O conceito de *mais-valia* é essencial para compreender a crítica de Marx ao capitalismo enquanto sistema exploratório. De acordo com Marx, o valor da *força de trabalho* do trabalhador é determinado pela quantidade de trabalho *socialmente necessário* - i.e., a quantidade de trabalho necessário para produzir certa mercadoria. Esse valor é o que é

ofertado ao trabalhador, e deve ser o suficiente para garantir a reprodução, a subsistência do trabalhador. Entretanto, durante a sua jornada de trabalho, o trabalhador acaba produzindo um valor que excede o socialmente necessário, o que Marx chama de *sobre-trabalho*. Esse sobre-trabalho irá gerar *mais-valor* ou *mais-valia*. Ou seja, a força de trabalho de fato é vendida pelo seu valor, porém, o trabalhador produz mais-valor do que o socialmente necessário durante sua jornada de trabalho. Dessa forma, podemos entender que a taxa de mais-valia representa o grau da exploração da força de trabalho do trabalhador pelo capitalista - o proprietário dos meios de produção. Fica claro, a partir disso, que, para Marx, o capitalismo é um sistema inerentemente exploratório, uma vez que o capitalista, enquanto dono dos meios de produção, irá apropriar-se desse valor excedente da produção, ou seja, irá apropriar-se de parte do trabalho dos operários, sem a devida compensação.

Marx, apesar de compreender o sistema capitalista como alienante e exploratório, também irá reconhecer esse sistema como um avanço em relação aos sistemas anteriores, além de uma fase importante do desenvolvimento das forças produtivas. Entretanto, Marx argumenta que esse sistema não é o objetivo ou o resultado final do desenvolvimento das forças produtivas, e que o capitalismo pode - e deve - ser superado.

Mais do que isso, Marx reconhece que o capitalismo carrega em si os elementos para seu próprio fim. Nesse sentido, Marx teoriza que o sistema capitalista é um sistema que gera crises constantes, a partir da ideia de que a tendência desse sistema é a diminuição da taxa de lucro dos capitais. Marx irá demonstrar que, uma vez que o objetivo primeiro do capital é a autovalorização do capital, os capitalistas, a fim de aumentar seus lucros, atuam em prol da expansão das forças produtivas. Porém, o valor da mão de obra não acompanha a acumulação de capital, e, portanto, os salários dos trabalhadores, relativamente à riqueza total da sociedade, acaba diminuindo. Com isso, esse capital acumulado não consegue se rentabilizar suficientemente, resultando, assim, na tendência de queda das taxas de lucro. Desse modo, Marx consegue demonstrar que o sistema capitalista é um sistema inerentemente contraditório e com tendências a crises.

É a partir dessa compreensão do capitalismo como um sistema alienante, exploratório, contraditório, e propenso a crises, que Marx defende a necessidade de superá-lo. Essa superação se daria a partir da abolição da propriedade privada dos meios de produção - a propriedade burguesa -, uma vez que é essa propriedade que permite a exploração e a alienação do trabalho. O objetivo da classe operária, então, deve ser a abolição da propriedade privada, e, conseqüentemente, das classes sociais, o que ocorre apenas a partir de uma *revolução* de cunho comunista.

Entretanto, a superação dos ideais capitalistas e das classes sociais não é imediata. Marx argumenta que é necessário a instauração de um sistema intermediário entre a sociedade capitalista e a sociedade verdadeiramente emancipada, o sistema *socialista*. Esse sistema se instaura a partir da tomada de poder do Estado burguês pela classe proletária. Assim, o Estado burguês se transforma em um Estado proletário, responsável pela abolição da propriedade privada dos meios de produção, e redistribuição da riqueza social. No socialismo, os meios de produção passam a pertencer ao Estado proletário, que controla e organiza a sociedade, sempre em prol da classe trabalhadora. O objetivo desse sistema é superar a divisão de classes, criando uma sociedade mais igualitária a partir da distribuição da riqueza social. O resultado dessa sociedade, então, é a superação da mesma, e a instauração de um sistema *comunista*.

O sistema comunista ainda é um sistema de difícil compreensão, e Marx, enquanto materialista, não se propõe a determinar como o sistema seria exatamente; afinal, cabe aos trabalhadores finalmente livres, aos membros da sociedade comunista, determinar o modo de organização social de sua comunidade. As únicas noções que podemos ter do funcionamento dessa forma de sociedade advém da interpretação da realidade concreta, e da história da humanidade.

O sistema comunista surge a partir da supressão do Estado socialista, que tende a desaparecer com o tempo, a partir da concretização de seus objetivos. No comunismo, o trabalho se transforma. Com o fim da propriedade privada e do sistema de classes, a exploração do homem pelo homem e a alienação do trabalho deixam de ser a realidade, e o homem é capaz de se reencontrar com si mesmo e com a natureza humana do próprio trabalho. Com isso, o trabalho é ressignificado, e o homem passa a trabalhar não apenas para sobreviver, mas para contribuir com a sua comunidade, e para se autorealizar enquanto pessoa, de acordo com as suas capacidades e necessidades. Em uma fase mais avançada do comunismo, toda a riqueza social será utilizada em prol da comunidade, direta ou indiretamente, sempre levando em consideração as capacidades e as necessidades específicas de cada indivíduo.

Assim, podemos entender que o comunismo é a expressão material da emancipação humana. Se a emancipação humana é a libertação do homem em relação à propriedade privada, à religiosidade, à exploração e à alienação, conclui-se, então, que é apenas no comunismo que essa emancipação se torna possível.

Explicada a dinâmica deste trabalho, resta uma pergunta: por que Marx?

Marx é, ainda hoje, um dos maiores nomes da filosofia moderna. Porém, atualmente, sua teoria tornou-se um “*tabu*” em diversos círculos sociais e acadêmicos. Por representarem uma profunda crítica ao *status quo* e pautarem a mudança social, suas ideias são frequentemente mal interpretadas e distorcidas. Com este trabalho, pretendo demonstrar que seu objetivo nada mais é que a melhoria da realidade social das pessoas, e isso se reflete nas suas ideias acerca da emancipação humana.

Além disso, também acredito que Marx é um importante representante do papel da filosofia, e de sua importância. Suas ideias são profundamente críticas, e a crítica é uma das ferramentas mais poderosas e fundamentais da filosofia. O papel da filosofia inclui oferecer uma interpretação do mundo, porém, o objetivo da filosofia com isso é - ou deveria ser - o de melhorá-lo. Como Marx argumenta: “Os filósofos apenas *interpretaram* o mundo de diferentes maneiras; porém, o que importa é *transformá-lo*.” (Marx, 2009, p. 126)

Capítulo 1 - SOBRE MARX

Karl Marx foi filósofo, economista, sociólogo e jornalista, mas, acima de tudo, foi um crítico e um ativista revolucionário. Seus trabalhos são majoritariamente elaborados a partir de críticas a outros autores, ideias ou ao próprio sistema político-econômico-social. Marx dedicou a maior parte dos seus estudos à realização de um diagnóstico crítico das dinâmicas políticas, econômicas e sociais do sistema capitalista.

Suas análises e críticas são, em grande medida, baseadas em conceitos desenvolvidos por outros autores, como os autores da economia clássica, como Adam Smith (1723-1790) e David Ricardo (1772-1823), e filósofos idealistas como Immanuel Kant (1724-1804) e, principalmente, Friedrich Hegel (1770-1831), bem como os seguidores de Hegel, como, por exemplo, Ludwig Feuerbach (1804-1872) e Bruno Bauer (1809-1882), apenas para citar alguns.

A fim de compreender com mais clareza as ideias de Karl Marx, é importante entender um pouco do seu contexto de formação enquanto pessoa e estudioso. Para isso, iremos utilizar, principalmente, o primeiro volume da obra *“Karl Marx e o Nascimento da Sociedade Moderna”* (2018), escrita pelo historiador Michael Heinrich, que tem como foco a juventude de Marx, desde a sua infância e adolescência, até os seus estudos nas Universidades de Bonn e Berlim. Esse será o foco dessa análise bibliográfica pois, em primeiro lugar, as referências deste trabalho são majoritariamente obras da juventude do autor. Porém, também é importante considerar que “as experiências e os aprendizados dos tempos de faculdade são o pano de fundo diante do qual sua atuação jornalística e política dos anos seguintes aconteceria.” (Heinrich, 2018, p. 17)

Marx nasceu em 5 de Maio de 1818, em Trier, cidade localizada no extremo oeste do reino da Prússia. Ele foi o terceiro de nove filhos. Filho de Henriette Pressburg (1788–1863) e Heinrich (nascido Herschel) Marx (1777–1838), ambos eram descendentes de famílias judaicas. À época, porém, a população judaica não possuía direitos civis¹, e os judeus não eram considerados cidadãos; conseqüentemente, também era uma população que sofria muita discriminação por parte dos alemães. Por conta disso, a fim de evitar as restrições jurídicas, políticas e sociais impostas ao judeus, a família de Marx optou por converter-se ao cristianismo protestante. Heinrich Marx era advogado, e esse pode ser considerado como o

¹ Na verdade, foi apenas após 1799, com o fim da Revolução Francesa, que o debate acerca dos direitos dos judeus ganhou força, uma vez que os mesmos receberam, com a Revolução, o direito à igualdade na França. Porém, na Alemanha, foi apenas em 1871 que os judeus foram reconhecidos como cidadãos, logo após a Unificação, com a Constituição do Império Alemão.

principal motivo de ter deixado o judaísmo para se batizar no cristianismo; afinal, os judeus não podiam atuar no serviço público², ou seja, Heinrich viu-se obrigado a converter-se a fim de poder trabalhar na sua área de formação. Ele foi um advogado bem respeitado em Trier, se tornando, mais tarde, conselheiro de Justiça; sua renda permitiu que sua família tivesse boas condições financeiras.

Não há registros que confirmem que Karl Marx tenha frequentado a escola primária, sabe-se apenas que ele foi inscrito diretamente no terceiro ano do ginásio em 1830, aos 12 anos de idade, tendo concluído o ginásio aos 17 anos, em 1835. Conforme o que conta Eleanor, filha de Karl Marx, as maiores influências acadêmicas de Karl durante a infância e a adolescência foram seu pai, e Ludwig von Westphalen (1770-1842), pai de Jenny, sua futura esposa.

Além deles, podemos citar como influências de Marx alguns de seus professores durante seus anos de ginásio, como Johann Hugo Wyttenbach (1767-1848), Thomas Simon (1794-1869), Heinrich Schwendler e Johann Gerhard Schneemann (1796-1864). Cada um deles nutria ideias políticas críticas ao sistema da época, e, apesar da forte censura que enfrentavam como professores, é provável que suas ideias tenham sido expressadas em algum momento, nutrindo ainda mais os ideais do jovem Marx, que já era influenciado pelas ideias liberais de seu pai e futuro sogro. Johannes Steininger (1794-1874), também professor de Marx, foi provavelmente outra influência; ele ensinava ciências naturais, física e matemática, disciplinas que, por vezes, podem contrariar aquilo que é dito na Bíblia e colocado como verdade pela religião. Além dos ensinamentos de Steininger levantar dúvidas quanto a religião e a leitura literal da Bíblia, também foram certamente importantes para ampliar o conhecimento de Marx acerca das ciências naturais em si - como a geologia e a história natural, disciplinas pelas quais Marx se aventurou, mais tarde, na sua vida acadêmica. Em todos esses casos, o que se indica é que, de modo geral, as influências desse período da vida de Karl Marx possuíam ideais iluministas e humanistas.

Claro, Marx não foi influenciado apenas pelas figuras citadas, mas também pela realidade material da época. A pobreza generalizada de Trier, a *Revolução de Julho* de 1830 na França, o *Festival de Hambach* de 1832, o ataque à guarda de Frankfurt em 1833, entre outros diversos acontecimentos podem ter reforçado os ideais iluministas e liberais que seu pai, Ludwig von Westphalen e seus professores já defendiam. Podemos assumir, portanto, que

² À época, Christoph Wilhelm Heinrich Sethe (1767-1855), o presidente do Tribunal Superior Regional [*Oberlandesgericht*], chegou a escrever uma carta ao governo pedindo que fosse concedida uma autorização excepcional a três advogados - incluindo Heinrich -, para que pudessem praticar a profissão. Porém, seu pedido foi negado pelo ministro da Justiça da Prússia, Kircheisen. (p. 89)

a realidade material, em conjunto com os ideais que eram defendidos pelas autoridades intelectuais de sua vida, serviram de solo fértil para o desenvolvimento do pensamento crítico do jovem Marx.

Com efeito, seus trabalhos de conclusão do ginásio são os escritos mais antigos de Marx aos quais temos acesso - com exceção de alguns poemas não datados. Além de algumas traduções e uma prova de matemática, os trabalhos de conclusão de Marx incluem três redações, das disciplinas de latim, religião e alemão. Os textos de latim e religião não parecem expressar ideias muito originais; eles condizem, de modo geral, com o que foi repassado aos estudantes em sala de aula, assemelhando-se, inclusive, aos textos dos demais estudantes. Não se sabe, na verdade, se os textos manifestam verdadeiramente as opiniões do próprio Karl, uma vez que o objetivo desses escritos era apenas ser aprovado no ginásio, e os argumentos “corretos” - ou melhor, esperados dos alunos - provavelmente já eram repassados com antecedência, em aula.

Entretanto, um de seus textos chama atenção. A redação da disciplina de alemão tinha como tema “*Considerações de um rapaz acerca da escolha de uma profissão*”. Tanto a forma quanto o conteúdo dessa sua redação se diferenciava em diversos aspectos das redações de seus colegas. Alguns trechos em particular se destacam por parecerem expressar algumas concepções que ele amadurece mais tarde, bem como os ideais humanistas e iluministas que as autoridades acadêmicas da sua vida defendiam.

“Logo no começo, Marx analisa a questão da escolha profissional de uma perspectiva mais ampla, antropológica, não abordada por nenhum de seus colegas de classe. Segundo ele, o animal teria uma esfera fixa de atuação, e somente o ser humano teria a escolha entre diferentes atividades. A particularidade do ser humano seria o resultado da criação divina. A “divindade”, de acordo com Marx, teria dado à humanidade o objetivo geral de enobrecer-se e nunca deixaria “os habitantes da Terra completamente sem guia; ela fala baixo, mas com segurança”” (Heinrich, 2018, p. 145)

Com essa ideia, pode-se reconhecer vagamente a perspectiva mais antropológica de Marx com relação ao trabalho. Aqui, ele difere o ser humano do animal ao afirmar que o ser humano possui escolha entre as diferentes atividades de trabalho, enquanto o animal não possui tal escolha. Mais tarde, como veremos adiante, sua concepção antropológica do homem coloca o trabalho como principal fator determinante da organização social dos homens, e como a única constante na história da humanidade.

Ademais, ele também expressa:

“Ao abordar as dificuldades que surgem com a escolha da profissão, Marx escreveu uma frase que se tornaria objeto de amplas interpretações na literatura: “Nem sempre podemos assumir a posição para a qual cremos ter sido vocacionados; nossas

relações na sociedade já começam, até certo ponto, antes mesmo de estarmos em posição de determiná-las” (Heinrich, 2018, p. 145-146)

Essa ideia, por sua vez, pode demonstrar uma concepção “materialista-histórica” - porém, ainda superficial -, ao colocar a realidade social como agente determinante na vida do homem.

Michael Heinrich, porém, argumenta que:

“A mim parece que uma explicação bem mais simples para tal frase seja mais plausível, a saber, que ela reflete as experiências do pai de Karl. Este cresceu em condições materiais simples e como judeu, de modo que suas aspirações profissionais eram limitadas tanto material quanto legalmente. A superação de tais limites, mesmo que parcial, custou-lhe enormes esforços. Heinrich Marx provavelmente conversou com seu filho sobre as condições restritivas de sua juventude, deixando ao mesmo tempo claro que ele, Karl, estava agora sujeito a restrições muito menores.” (Heinrich, 2018, p. 146)

A explicação de Heinrich é bastante coesa, mas também podemos aceitar que tais noções acerca das dificuldades que seu pai enfrentou e a maneira com que isso afetou sua vida pode ter sido uma influência, em certa medida, para a concepção materialista-histórica - que se desenvolveria mais tarde - do jovem Marx.

De resto, a redação expressa algumas outras ideias particulares de Marx, como sua possível concepção do “divino”, suas aspirações de ser um grande pensador, e também um certo elitismo, que será superado apenas mais tarde na sua vida.

Fica evidente que muito do pensamento de Marx teve início durante esse período da sua vida, porém, talvez por ser jovem demais, e por não ter tido, ainda, acesso aos autores que mais tarde o influenciaram, seus ideais ainda eram bastante imaturos, e o germe da crítica radical ainda não amadurecera com todo o vigor que vemos nas suas obras mais tardias.

Karl Marx inicia seus estudos universitários já no mesmo ano que se forma no ginásio, em 1835, na Universidade de Bonn, como estudante de direito. Contudo, ele permaneceu em Bonn por apenas um ano, transferindo seus estudos à Universidade de Berlim em 1836.

Em seu primeiro semestre na Universidade de Bonn, Marx frequentou seis cursos - três da faculdade de direito, e três da faculdade de filosofia:

“[...] da faculdade de direito, frequentados regularmente no semestre de inverno de 1835-1836: com Eduard Puggé (1802-1836), enciclopédia do direito [...]; com Eduard Böcking (1802-1870), Instituições [...]; com Ferdinand Walter (1794-1879), história do direito romano [...]. Além disso, frequentou três cursos da faculdade de filosofia: com o já mencionado Friedrich Gottlieb Welcker, mitologia dos gregos e romanos [...]; com Eduard d’Alton (1772-1840), história recente da arte [...]; e, por fim, com August Wilhelm von Schlegel, questões acerca de Homero [...]” (Heinrich, 2018, p. 196-197)

Já no semestre seguinte, frequentou quatro cursos - três na faculdade de direito, e uma da faculdade de filosofia:

“[...] com Ferdinand Walter, história do direito alemão [...]; com Eduard Puggé, direito internacional europeu e direito natural [...]; e novamente com Schlegel, Elegias de Propércio [...].” (Heinrich, 2018, p. 197)

Os seis cursos de direito frequentados por Marx lhe deram uma boa compreensão da área, e vemos aqui suas primeiras influências no campo do direito. Puggé e Böking, particularmente, faziam parte da escola histórica do direito - defendiam que o direito era construído historicamente, criticando as concepções do direito natural. Heinrich afirma que “Isso quer dizer que Marx conheceu dois representantes da escola histórica, mas nenhum de seus críticos.” (Heinrich, 2018, p. 198). Já na faculdade de Filosofia, o professor que mais pareceu deixar uma impressão em Marx foi Schlegel; não só Marx frequentou mais de um curso dele, mas anos depois ainda recordava-se do professor.

Após deixar a Universidade de Bonn e antes de ir à Berlim, em 1836, Marx retornou a Trier por um curto período. Foi durante esse período que ele e Jenny von Westphalen (1814-1881) ficaram noivos. Marx conheceu Jenny von Westphalen, sua futura esposa, ainda na infância. Karl conheceu o irmão de Jenny, Edgar, em 1830 - ou antes disso -, e tornaram-se amigos. Pela diferença de idade entre Karl e Jenny, sua relação provavelmente era mais afável no início, tornando-se amorosa apenas mais tarde, quando essa diferença tornou-se menos perceptível. A data de seu noivado não é certa, mas os estudos bibliográficos indicam que ocorreu entre setembro de 1835 e o outono de 1836. O que se sabe de fato, é que, por medo da desaprovação de suas famílias, seu noivado foi um segredo, tanto por conta de Jenny ser mais velha, quanto pelas incertezas do futuro de Karl, que acabara de iniciar seus estudos universitários. O pai de Karl foi o primeiro a descobrir sobre o noivado, apenas no final de 1836, mas manteve o segredo, e não contou aos pais de Jenny.

Ainda em 1836, Marx chega a Berlim. Na época, o hegelianismo era uma das maiores tendências filosóficas alemãs, e a Universidade de Berlim, onde Friedrich Hegel (1770-1831) lecionou de 1818 até a sua morte, era o centro dessa escola de pensamento. O debate acerca de suas obras, principalmente a *Filosofia do direito* (1820), gerou um certo impacto no curso de ciências jurídicas da Universidade.

“Na faculdade de ciências jurídicas da Universidade de Berlim, havia uma irreconciliável oposição – tanto em termos teóricos quanto em termos pessoais – entre Friedrich Carl von Savigny, o mais importante representante da escola histórica do direito, e Eduard Gans, o mais importante hegeliano.” (Heinrich, 2018, p. 239)

Levando essas disputas em consideração, a influência da filosofia hegeliana em Marx foi inevitável. Apesar disso, a influência hegeliana em Marx não foi imediata.

As primeiras disciplinas de Karl na Universidade de Berlim foram:

“No semestre de inverno de 1836-1837, ele frequentou estes: Pandectas [Digesto], com Friedrich Carl von Savigny [...]; direito criminal, com Eduard Gans [...]; e antropologia, com Henrik Steffens [...]. No semestre de verão de 1837, frequentou três cursos de August Wilhelm Heffter, direito canônico, processo civil alemão e processo civil prussiano.” (Heinrich, 2018, p. 251)

Logo no início de seus estudos na Universidade de Berlim, o jovem acadêmico já começou a formular textos com ideias próprias nos campos das teorias jurídicas e da filosofia do direito, como demonstram as cartas trocadas com seu pai. Nesses escritos iniciais, suas maiores influências foram Kant e Savigny.

Além de trabalhos acadêmicos, Marx também se aventurou no mundo da poesia por um tempo, tendo inclusive publicado dois de seus poemas mais tarde, em 1841. Depois de um tempo, porém, ele opta por renunciar ao seu objetivo de tornar-se poeta. Michael Heinrich argumenta sobre sua motivação para isso:

“Ao chamar sua própria poesia – na carta ao pai – de “idealista”, “o contrário daquilo que é e daquilo que deve ser”, Marx tem em mente justamente esse suposto potencial da arte de transformar o mundo, agora contestado por ele. [...] Assim, se a ligação entre a poesia e o trabalho pelo bem da humanidade não mais se sustenta, se ela se dissolve em “idealismo”, então Marx também não poderia mais se tornar poeta [...]” (Heinrich, 2018, p. 275)

Não por coincidência, ao mesmo tempo que ele abriu mão da poesia, também se aprofundou na filosofia hegeliana. O mais provável é que as críticas de Marx à sua poesia tenham origem nas críticas que Hegel elabora em suas obras sobre o romantismo.

Foi em 1837 que Marx começou a se afastar da poesia e se aprofundar mais na filosofia hegeliana. No verão desse mesmo ano, ele começou a participar de um “clube dos doutores”, grupo de estudantes no qual se realizavam discussões históricas e filosóficas sobre temas que não eram discutidos na Universidade.

Em 1838, o pai de Karl, Heinrich Marx, veio a falecer. Foi após a morte do pai que o jovem Marx decidiu largar o direito de vez e estudar filosofia.

No fim da década de 1830, por conta do cenário político da Prússia, intensificaram-se as discussões políticas no âmbito da crítica da religião. Essas discussões impactaram profundamente a escola hegeliana, expondo conflitos internos e gerando cisões em diversas áreas. Os jovens-hegelianos - grupo que vamos analisar adiante - radicalizaram-se ainda mais, unindo o debate da política e do Estado ao da religião. Cabe ressaltar que o Estado prussiano era considerado um Estado cristão, e, portanto, a religião era parte fundamental da política e da sociedade. Não apenas o Estado era regido pelo cristianismo, mas o Estado também possuía autoridade sobre as igrejas; ou seja “o cristianismo (protestante) era visto como alicerce fundamental do Estado prussiano; por isso, era, por um lado, muito protegido e,

por outro, especialmente controlado pelo Estado.” (Heinrich, 2018, p. 349). Desse modo, qualquer debate teológico possuía, intrinsecamente, raízes políticas.

Assim, podemos entender que a crítica de Marx à religião pode ter sido influenciada pelo contexto político da época, e principalmente pelas discussões acerca da filosofia da religião hegeliana.

Uma das obras que mais motivaram essas discussões foi a obra “*A vida de Jesus, analisada criticamente*” (1835) de David Friedrich Strauß (1808-1874). O cerne de sua obra é que a vida de Jesus não seria um fato histórico, mas sim um mito da comunidade paleocristã, que acabou criando as histórias sobre um messias na tradição oral. As discussões em torno dessa obra representaram uma “ruptura” na escola hegeliana. Strauß sugere uma primeira divisão dos hegelianos em um artigo que escreve para os *Escritos polêmicos*, em 1837. Ele divide a escola hegeliana em “direita”, “centro” e “esquerda”. Essa divisão era pautada pela cristologia, então, utilizava como critério a historicidade dos Evangelhos; i.e., aqueles que acreditavam que os Evangelhos seriam fatos históricos, eram classificados como “direita”, aqueles que acreditavam que os Evangelhos seriam apenas em parte fatos históricos, eram classificados como “centro”, e aqueles que acreditavam que nada dos Evangelhos eram fatos históricos, seriam classificados como “esquerda”.

Essa divisão do hegelianismo proposta por Strauß era, frequentemente, interpretada de outra forma: como uma divisão entre “velhos” e “jovens” hegelianos, onde os velhos hegelianos seriam “conservadores” - i.e., viam a obra de Hegel como uma defesa à racionalidade do Estado prussiano e do sistema sociopolítico -, e, portanto, de “direita”, e os jovens hegelianos seriam progressistas ou até revolucionários - consideravam a obra de Hegel uma crítica à irracionalidade do Estado prussiano e do sistema -, e, portanto, de “esquerda”.

Um dos principais veículos de publicação que os chamados jovens hegelianos utilizavam entre 1838 e 1843 era o periódico *Anais de Halle de Ciência e Arte Alemãs*. Arnold Ruge (1802-1880), que fundou os Anais de Halle em conjunto com Theodor Echtermeyer (1805-1844), foi um dos mais importantes nomes da oposição da Alemanha, tanto pela edição dos Anais, quanto por seus próprios artigos. Em 1841 ele se obrigou a transferir o periódico para Dresden, na Saxônia, para evitar a censura prussiana, mudando o nome do periódico para *Anais Alemães de Ciência e Arte*. Porém, foi novamente censurado em 1843, e a publicação dos Anais foi proibida.

Diversos debates envolvendo os chamados jovens hegelianos desenrolaram-se no período de 1840 a 1841, enquanto Marx desenvolvia sua dissertação. O cenário político-intelectual que o jovem Marx presenciou certamente foi de grande influência na

formação de seus ideais. Outra influência para o jovem estudante foi a sua amizade com Bruno Bauer. Percebe-se que os escritos de Bauer começam a se radicalizar - principalmente a expressão do seu ateísmo - no período de 1838 e 1841, precisamente o período em que sua amizade com Marx foi mais forte, fator que indica que suas discussões influenciavam um ao outro, reciprocamente. Contudo, essa radicalização de Bauer acabou resultando na destruição de sua carreira enquanto professor em Berlim, e, mais tarde, também em Bonn.

O ateísmo do jovem Marx, por sua vez, se expressa claramente pela primeira vez (que se tem conhecimento) no prefácio de sua tese de doutorado, em 1841. Heinrich relata que Marx cita, no prefácio, a frase dita por Prometeu na tragédia de Ésquilo (525-456 a.C.): “Numa palavra, odeio todos os deuses” (*apud.* Heinrich, 2018, p. 419), e que, para Marx, Prometeu seria “o mais ilustre entre santos e mártires do calendário filosófico”. (Marx, 1841, *apud.* Heinrich, 2018, p. 419). Heinrich argumenta que:

“Não se sabe exatamente quando Marx se tornou ateu. No entanto, é provável que as primeiras oscilações de fé tenham ocorrido pouco após o período de provas finais na escola. É possível encontrar tais indícios em uma carta que seu pai lhe enviou no dia 18 de novembro de 1835 [...]. Do período imediatamente posterior a essa carta, não foi preservada nenhuma manifestação direta de Marx sobre sua crença. Contudo, é possível identificar certa rejeição à crença em Deus em alguns de seus poemas de 1836-1837.” (Heinrich, 2018, p. 419)

À época, o título de doutor era concedido àqueles que, após três ou quatro anos de estudos na Universidade, escrevessem uma tese de doutorado - tese geralmente curta, com um tema bem delimitado, e escrita em poucos meses. Marx, porém, demorou um pouco mais para escrever a sua. Nomeada *Diferença entre a filosofia da natureza de Demócrito e a de Epicuro*, a tese demorou mais de dois anos para ser entregue, sendo enviada à Universidade de Jena no dia 6 de Abril de 1841. Isso se explica pelo fato de Marx ter investido seu tempo em outros projetos, como alguns artigos filosófico-religiosos e um livro sobre o hermesianismo - projetos que nunca foram publicados. Além disso, a própria tese de Marx também foi muito mais ampla e aprofundada do que era o comum na época, o que também explica a demora para a sua conclusão. Sobre o tema escolhido para a tese, Heinrich argumenta que Marx foi influenciado pela visão de Hegel acerca do estoicismo, epicurismo e ceticismo:

“O fato de essas escolas serem caracterizadas por Hegel como filosofias da “autoconsciência” – o que já representava uma valorização delas em relação à perspectiva da historiografia filosófica da época, que considerava esses três sistemas meros produtos do epigonismo e do ecletismo – provavelmente chamou a atenção dos jovens hegelianos; afinal, o conceito de autoconsciência era central nos debates sobre a filosofia da religião de Hegel.” (Heinrich, 2018, p. 434)

Sobre o conteúdo da tese, Heinrich argumenta:

“Em relação à tese de Marx, é necessário diferenciar dois níveis de argumentação. Por um lado, Marx faz uma análise puramente histórico- filosófica: baseando-se em

diversas fontes, ele confronta as concepções de Demócrito com as de Epicuro; por outro, ele interpreta as ideias de Epicuro com suas próprias categorias, vindas sobretudo de Hegel, como essência [*Wesen*], fenômeno/aparição [*Erscheinung*] e autoconsciência [*Selbstbewusstsein*]. Não se trata, aqui, de simples aplicação dessas categorias, mas de uma utilização bastante livre delas, criando uma ponte entre a doutrina dos átomos e a discussão acerca do posicionamento do ser humano na sociedade. Fica claro, assim, o que Marx quis dizer em carta enviada a Lassalle no dia 21 de dezembro de 1857: seu trabalho sobre Epicuro teria sido movido “mais por interesse [político] que filosófico” (Heinrich, 2018, p. 445)

Percebe-se, a partir disso, tanto a influência da filosofia hegeliana em Marx, quanto sua investigação de cunho político do papel do homem na sociedade.

Na tese, ele busca demonstrar que, apesar de Demócrito e Epicuro compartilharem a visão acerca da existência dos átomos e de sua movimentação em espaço vazio, o restante de suas teorias divergem. Marx chama atenção para duas principais diferenças entre os filósofos. A sua principal divergência seria em relação ao *determinismo*. Enquanto Demócrito defende uma posição determinista, de que tudo ocorre por necessidade, e o acaso não é real, Epicuro rejeita essa ideia, defendendo que algumas coisas ocorrem por acaso, e outras dependem do nosso arbítrio. Assim, para Epicuro, qualquer coisa seria possível, desde que não se oponha à percepção sensível. Para ele, o objetivo único do entendimento seria a *ataraxia* (a tranquilidade satisfeita), sobre o que Marx argumenta que “sua modalidade explicativa visa tão somente à *ataraxia da autoconsciência, não ao conhecimento da natureza em si e para si*” (Marx, 1841, *apud.* Heinrich, 2018, p. 446).

A segunda diferença mais importante entre os filósofos, é sobre as propriedades dos átomos. Na interpretação de Marx, para Demócrito, os átomos não possuiriam nenhuma característica, e as propriedades fenomênicas do mundo seriam formadas pelas diversas combinações entre os átomos. Epicuro, por sua vez, argumenta que os átomos, por serem imutáveis, não poderiam possuir propriedades, pois isso os tornaria mutáveis; porém, ao mesmo tempo, e contraditoriamente, seria necessário atribuir certas características distintas aos átomos, uma vez que os átomos que se repelem, necessariamente deveriam ser diferentes uns dos outros. Sobre isso Marx argumenta que “Por meio das qualidades, o átomo adquire uma existência que contradiz seu conceito, é posto como *existência exteriorizada, diferenciada de sua essência*” (Marx, 1841, *apud.* Heinrich, 2018, p. 448). Logo, para Marx, essa contradição entre a essência e a existência, entre a forma e a matéria dos átomos, é inevitável. Como Heinrich coloca: “ele utiliza a rede conceitual criada por Hegel para investigar a lógica interna do pensamento atômico de Epicuro” (Heinrich, 2018, p. 448).

Segundo Heinrich, Marx utiliza essas ideias para argumentar que a interação entre as pessoas é a existência humana, que os seres humanos não podem existir enquanto seres particulares; i.e., a própria existência humana se expressa na relação entre as pessoas:

“Marx afirma que o átomo é “a forma natural da autoconsciência abstrata”. Aqui, o átomo é claramente uma metáfora das relações sociais, que se baseiam nas interações dos indivíduos. Nesse contexto, vale a pena analisar a seguinte passagem: como “o átomo, pressuposto como algo abstratamente individual e pronto, não é capaz de operar como poder idealizador e abrangente”, Marx conclui que a “particularidade abstrata é a liberdade da existência, não a liberdade na existência”. A existência humana é a relação, a interação das pessoas. Se os seres humanos existissem enquanto “particularidade abstrata”, eles não teriam justamente essa relação entre si; logo, estariam “livres” da existência humana.” (Heinrich, 2018, p. 450)

Ao final da sua tese, Marx busca explicar uma irregularidade presente na teoria de Epicuro. Sobre os “meteoros” - que seriam os corpos e fenômenos celestes -, Epicuro argumenta contra a interpretação geral grega da sua época que defende que esses meteoros seriam eternos e imutáveis. Porém, ele não utiliza-se de constatações empíricas para chegar a essa conclusão, mas avalia apenas a consequência dessa ideia: a afirmação dos mitos e das superstições. Marx interpreta que, para Epicuro, os átomos é que seriam a parte “imutável e autônoma” do mundo. E, para Marx, isso significa, então, que os meteoros (ou corpos celestes) eternos, seriam “os átomos que se tornaram reais”. Segundo Heinrich, para Marx, a filosofia de Epicuro é determinada a partir da contradição entre a essência e a existência, entre a forma e a matéria; porém, essa contradição não se faz presente nos corpos celestes. Com a reconciliação entre a forma e a matéria nos corpos celestes, a matéria deixa de ser “particularidade abstrata”, e se torna “universalidade”. Ou seja, “Para Marx, os meteoros não perturbam a ataraxia da autoconsciência, mas sim a “ataraxia da autoconsciência individual””. (Heinrich, 2018, p. 451). O foco epicurista no individual-abstrato implicaria na supressão da ciência verdadeira, e, ao mesmo tempo, na supressão de toda religião e superstição. Ainda, a “autoconsciência universal-abstrata”, por se compreender como pertencente a um “universal divino”, estaria mais suscetível às influências transcendentais. Desse modo, Epicuro, ao buscar a ataraxia através da compreensão da natureza e da supressão das forças transcendentais sobre a consciência, seria “o maior dos iluministas gregos” (Marx, 1841, *apud*. Heinrich, 2018, p. 452), segundo Marx

A conclusão de Marx de que Epicuro era um iluminista, e a sua crítica da religião intrínseca a isso, representa um importante momento político em seu trabalho acadêmico, uma vez que contraria a filosofia dominante, além da filosofia hegeliana.

Após a aprovação de sua tese e obtenção do título de doutor em filosofia pela Universidade de Jena, Marx se encontra impedido de seguir carreira acadêmica. Dado que, em 1842, Bruno Bauer foi acusado de ateísmo e expulso da cátedra de Teologia da Universidade de Bonn, onde lecionava na época, Marx, por possuir ideais semelhantes, viu na expulsão de Bauer um impedimento para a sua própria carreira.

Sendo assim, acabou conseguindo um emprego como redator-chefe do *Gazeta Renana*, na província de Colônia. O jornal, de cunho liberal, era um veículo utilizado para reivindicar uma Prússia constitucional e criticar o governo da Prússia. Marx, em especial, publicava artigos com ideais amplamente democráticos. Ainda em 1842, Marx conhece pela primeira vez uma das figuras mais relevantes de sua história, Friedrich Engels (1820-1895), que visitava o jornal na época. Após a visita, os dois começam a trocar correspondências. Já em 1843, por conta das pautas políticas levantadas pela *Gazeta Renana*, ele foi censurado pelo governo prussiano, e Marx foi expulso do país.

No mesmo ano, pouco antes de sair do país, entre sete e nove anos depois de seu noivado, Marx e Jenny von Westphalen se casaram, no dia 19 de Junho de 1843. Após o casamento, Marx e sua esposa se mudaram para Paris, onde Marx conseguiu um emprego na direção dos *Anais Franco-Alemães*, periódico de ideais fortemente democráticos.

Foi em Paris que Marx amadureceu suas ideias mais revolucionárias. Graças a Moses Heß e George Herwegh (1817-1875), foi lá que ele conheceu mais de perto a realidade da classe proletária, e teve contato com as organizações secretas da classe. Na capital, Marx conheceu diversos intelectuais importantes para a sua trajetória, como o anarquista russo Mikhail Bakúnin (1814-1876), o filósofo francês Pierre-Joseph Proudhon (1809-1865) e Heinrich Heine (1797-1856), com quem nutriu profunda amizade. Foi, ainda, em Paris, que sua amizade com Engels se consolidou, quando Engels foi a Paris para visitar Marx. Sua colaboração continuou firme até a morte de Marx.

Em 1844, Marx se une com Arnold Ruge - citado anteriormente. Após a proibição do seu periódico *Anais Alemães de Ciência e Arte*, que, como já citado, foi censurado em 1843, Ruge e Marx se unem para publicar a primeira edição dupla dos *Anais Franco-Alemães*. Nesta edição, Marx colabora com dois artigos: *Sobre a questão judaica* (1844) e *Introdução à Crítica da Filosofia do Direito de Hegel* (1844). Infelizmente, a sua colaboração não durou muito tempo, e a primeira edição dos *Anais Franco-Alemães* também foi a última.

Também nesse período, Marx teve seu primeiro contato com a *Liga dos Justos*. Fundada em 1836, a Liga dos Justos foi uma organização de alemães imigrantes em Paris. À época, os ideais defendidos pela organização eram de um “socialismo utópico”, com

influência principalmente das ideias de Saint-Simon (1760-1825) e Charles Fourier (1772-1837); seu lema era “todos os homens são irmãos”. Mais tarde, a organização adotou novos ideais, da crítica à propriedade privada e à classe burguesa, e, então, deu origem a uma nova organização, a chamada *Liga dos Comunistas*.

Ademais, também em 1844 nasce a primeira filha de Marx, Jenny Caroline (1844-1883). Além dela, Karl e Jenny Marx tiveram outros seis filhos. Jenny Laura (1845-1911), Edgar (1847-1855), Henry Edward Guy (1847-1850), Jenny Eveline Frances (1851-1852), Jenny Julia Eleanor (1855-1898) e um bebê que faleceu antes de ser nomeado (1857). Infelizmente, Edgar, Henry e Jenny Eveline Frances vieram a falecer ainda na infância.

Já no final de 1844, o governo decreta a prisão de Marx, Ruge, Heine, e Karl Ludwig Bernays (1815-1876), por seus papéis nos *Anais Franco-Alemães*. Nesse período, Marx também elabora um artigo acerca de uma greve na Silésia, e o publica no *Avante!* - veículo de imprensa utilizado pelos operários alemães imigrantes na França. Por conta desse artigo, a pedido do governo prussiano, Marx é expulso da França no início de 1845.

Assim, Marx e sua família se mudam para Bruxelas. Logo após sua mudança, Engels os acompanha, a fim de dar continuidade a seus trabalhos com Marx. Em dezembro de 1845, Marx renuncia à nacionalidade prussiana.

Em 1847 Marx se junta à Liga dos Justos - citada anteriormente -, que, em seguida, foi renomeada Liga dos Comunistas. Em junho daquele ano, é realizado o primeiro congresso da organização, momento em que é requisitada à Marx e Engels a elaboração de um manifesto dos comunistas. O *Manifesto Comunista* foi publicado em fevereiro de 1848, em Londres.

Também em 1848, o governo belga expulsa Marx de Bruxelas; porém, o governo revolucionário francês o convida a retornar a Paris. Em maio, Marx e sua família, juntamente com Engels, se mudam novamente para Colônia, onde Marx e Engels fundam a *Nova Gazeta Renana*. A Nova Gazeta Renana é utilizada como veículo para acusações contra as autoridades de Colônia, o que gera um processo do governo contra os agitadores; Marx e Engels são absolvidos no processo, porém mantêm a sua defesa à liberdade de imprensa na Alemanha. Portanto, Marx é convidado a deixar o país novamente.

Ferdinand Lassalle (1825-1864), ao saber da difícil situação financeira que Marx enfrentava nesse momento, promoveu uma arrecadação de fundos na Alemanha, que permitiu que Marx e sua família mudassem para Londres.

Em Londres, Marx mantém sua atuação política, além de, a partir de 1850, passar a editar a revista de economia política *Nova Gazeta Renana*. Ainda com dificuldades

financeiras, Marx conta com o apoio de Engels em diversos momentos. Em 1851, Marx aceita o convite de trabalho do *New York Daily Tribune*. E em 1853, passa a escrever também ao *People's Papers*.

Em 1857, Marx retoma seus estudos de economia política, pois considera que uma nova crise econômica europeia se aproxima. Contudo, é apenas em 1863 que ele inicia os primeiros esboços de *O Capital*, finalizando o primeiro livro apenas em 1866, que é publicado em Hamburgo, no ano seguinte (1867).

Em 1864, Marx elabora o projeto e o estatuto de uma Associação Internacional dos Trabalhadores, que são apresentados durante um encontro internacional no Saint Martin's Hall, em Londres. Após a aprovação do projeto, Marx elabora o Manifesto de Inauguração da Associação Internacional dos Trabalhadores - que mais tarde fica conhecida como a Primeira Internacional. O Estatuto da Internacional demonstra com clareza os princípios de Marx na época:

“Considerando,
 Que a emancipação das classes trabalhadoras tem de ser conquistada pelas próprias classes trabalhadoras;
 Que a luta pela emancipação das classes trabalhadoras significa não a luta por privilégios e monopólios, mas por iguais direitos e deveres e pela abolição de todo domínio de classe;
 Que a sujeição econômica do homem que trabalha para o monopolizador dos meios de trabalho, isto é, das fontes de vida, repousa no âmago da servidão em todas as suas formas, de toda miséria social, degradação mental e dependência política;
 Que a emancipação econômica das classes trabalhadoras é, portanto, o grande fim ao qual todo movimento político deve estar subordinado como meio;
 Que todos os esforços visando esse grande fim falharam até hoje por falta de solidariedade entre as várias divisões do trabalho em cada país e pela ausência de um vínculo fraternal entre as classes trabalhadoras dos diferentes países;
 Que a emancipação do trabalho não é uma emancipação local nem nacional, mas um problema social que abrange todos os países em que existe a sociedade moderna e depende, para sua solução, da confluência prática e teórica de todos os países avançados;
 Que o atual reavivamento das classes trabalhadoras nos países mais industrializados da Europa, ao mesmo tempo que representa uma nova esperança, traz uma advertência solene contra a recaída em velhos erros e conclama para a combinação imediata dos movimentos ainda desconexos;
 Por essas razões:
 A Associação Internacional dos Trabalhadores foi fundada. Ela declara:
 Que todas as sociedades e indivíduos que a ela aderirem reconhecerão a verdade, a justiça e a moralidade como base de sua conduta uns para com os outros e para com cada homem, sem considerações de cor, credo ou nacionalidade;
 Que não reconheçam nenhum direito sem deveres, nem deveres sem direitos; [...]”
 (Associação Internacional dos Trabalhadores, 1864)

Assim, Marx dá continuidade a seus estudos e à sua atuação política, tanto através da Internacional, quanto por meio de seus escritos.

Em 1881, Jenny Marx adoece, vindo a falecer em dezembro do mesmo ano. Não muito tempo depois, em 1883, sua filha Jenny Caroline também veio a óbito.

Em março de 1883, deprimido pela morte de sua esposa e filha, e com a saúde debilitada há muitos anos, Karl Marx morre em Londres, sendo sepultado no cemitério de Highgate, na condição de apátrida.

Em seu discurso diante do túmulo de Karl Marx, Engels afirma eloquentemente:

“Pois, Marx era, antes do mais, revolucionário. Cooperar, desta ou daquela maneira, no derrubamento da sociedade capitalista e das instituições de Estado por ela criadas, cooperar na libertação do proletariado moderno, a quem *ele*, pela primeira vez, tinha dado a consciência da sua própria situação e das suas necessidades, a consciência das condições da sua emancipação — esta era a sua real vocação de vida. A luta era o seu elemento. E lutou com uma paixão, uma tenacidade, um êxito, como poucos. [...] E, por isso, Marx foi o homem mais odiado e mais caluniado do seu tempo. Governos, tanto absolutos como republicanos, expulsaram-no; burgueses, tanto conservadores como democratas extremos, inventaram ao desafio difamações acerca dele. Ele punha tudo isso de lado, como teias de aranha, sem lhes prestar atenção, e só respondia se houvesse extrema necessidade. E morreu honrado, amado, chorado, por milhões de companheiros operários revolucionários, que vivem desde as minas da Sibéria, ao longo de toda a Europa e América, até à Califórnia; e posso atrever-me a dizê-lo: muitos adversários ainda poderia ter, mas não tinha um só inimigo pessoal. O seu nome continuará a viver pelos séculos, e a sua obra também!” (Engels, 1883)

Historicamente, o marxismo se tornou fundamental na atuação política das pessoas, sejam apoiadores ou críticos de Marx. Ainda hoje, não se fala de filosofia, política e economia sem lembrar da obra marxiana. É como Heinrich coloca:

“Por suas próprias atividades políticas como autor e redator de jornais progressistas, como alguém que realizava trabalho de formação política em associações de trabalhadores, como membro da Liga dos Comunistas e do conselho geral da Associação Internacional dos Trabalhadores, mas sobretudo por sua crítica fundamental do capitalismo, Marx influenciou diretamente o desenvolvimento da situação política. Na segunda metade do século XIX, enquanto ele estava vivo, e ainda mais fortemente no século XX, grande parte do movimento dos trabalhadores, assim como diversos grupos e partidos de oposição, orientou-se, mais ou menos intensamente, segundo suas ideias – ou no que se considerava serem suas ideias. A partir do último quarto do século XIX, “Marx” tornou-se uma cifra, inseparável do desenvolvimento político e intelectual posterior. Praticamente todas as concepções políticas e econômicas fundamentais que surgiram e foram influentes no século XX, independentemente de terem sido progressistas ou conservadoras, relacionaram-se, de uma maneira ou de outra, com as ideias de Marx. Desde o fim do século XIX, “Marx” é o ponto de atrito do qual não mais se pode desviar.” (Heinrich, 2018, p. 32-33)

Não há como falar de emancipação humana sem falar de Karl Marx. O filósofo passou a vida pensando e atuando em prol de uma sociedade livre da exploração e da alienação. Seu método materialista-histórico o permitiu enxergar com clareza a realidade da vida das pessoas, e, a partir dessa materialidade, entender o sistema sociopolítico e pensar nas bases necessárias para um sistema melhor.

Marx nos ensina que é apenas a partir da luta organizada que a humanidade consegue construir uma realidade social que verdadeiramente permita a realização plena do potencial

humano, uma sociedade que permita que o ser humano volte-se a si mesmo, e viva de acordo com a sua própria humanidade.

Capítulo 2 - O TRABALHO

2.1. HUMANIDADE E TRABALHO

Marx busca estudar a humanidade a partir dos seus processos reais de vida, a partir da materialidade da sua existência, sempre pensando na história e na realidade do homem para, apenas a partir dessa realidade, compreender a consciência da humanidade:

“Em completa oposição à filosofia alemã, a qual desce do céu à terra, aqui sobe-se da terra ao céu. Isto é, não se parte daquilo que os homens dizem, imaginam ou se representam, e também não dos homens narrados, pensados, imaginados, representados, para daí se chegar aos homens em carne e osso; parte-se dos homens realmente ativos, e com base no seu processo real de vida apresenta-se também o desenvolvimento dos reflexos [*Reflexe*] e ecos ideológicos desse processo de vida. [...] Não é a consciência que determina a vida, mas a vida que determina a consciência” (Marx; Engels, 2009, p. 31-32).

Ao olharmos para a história da humanidade, há um fator essencial em comum entre as mais diversas sociedades humanas que desempenha um papel fundamental na construção dessas sociedades: o trabalho. Dado que o ser humano depende do próprio trabalho para sobreviver, a história do trabalho se confunde com a história da humanidade. Sem o trabalho não há alimento, distribuição de água, educação, arte, vestimenta ou lazer:

“O primeiro ato histórico é, portanto, a produção dos meios para a satisfação dessas necessidades, a produção da própria vida material, e a verdade é que esse é um ato histórico, uma condição fundamental de toda a história, que ainda hoje, tal como há milhares de anos, tem de ser realizado dia a dia, hora a hora, para ao menos manter os homens vivos.” (Marx; Engels, 2009, p. 40-41)

Para Marx, é a partir do momento que aprendemos a transformar a natureza em meios de subsistência através do trabalho que nos diferenciamos dos outros animais:

“Podemos distinguir os homens dos animais pela consciência, pela religião - por tudo o que se quiser. Mas eles começam a distinguir-se dos animais assim que começam a *produzir* os seus meios de subsistência (*Lebensmittel*), passo esse que é requerido pela sua organização corpórea. Ao produzirem os seus meios de subsistência, os homens produzem indiretamente a sua própria vida material.” (Marx; Engels, 2009, p. 24)

Essa diferenciação ocorre, principalmente, porque o ser humano não produz da mesma maneira que os animais; quer dizer, os animais produzem puramente por instinto, já o ser humano precisa *pensar e planejar* o que e como irá fazê-lo, ou seja, há todo um processo de criação e racionalização antes da realização da produção:

“Uma aranha executa operações semelhantes às do tecelão, e uma abelha envergonha muitos arquitetos com a estrutura de sua colmeia. Porém, o que desde o início distingue o pior arquiteto da melhor abelha é o fato de que o primeiro tem a colmeia em sua mente antes de construí-la com a cera.” (Marx, 2013, p. 327)

O trabalho surge primeiramente como um meio de suprir as necessidades do homem que a natureza não é capaz de suprir, principalmente a partir da expansão da população humana, mas também antes disso. Por exemplo, o próprio ato de caçar e colher já podem ser considerados formas de trabalho. Porém, - e aqui a ideia de que a produção do ser humano é diferente da dos animais se demonstra - se os alimentos disponíveis eram escassos e difíceis de conseguir, o homem precisava achar maneiras de tornar a busca por alimentos mais eficiente. A partir disso, o homem aprende a utilizar-se da natureza a fim de produzir novos meios de buscar alimentos, produzindo através de madeira, pedras e, mais tarde, metais, ferramentas de caça e colheita. Eventualmente, as comunidades humanas aprenderam a domesticar animais, e dominaram o plantio de vegetais - surgindo, assim, a agricultura.

Essa noção demonstra, ainda, outra ideia fundamental:

“[...] a própria primeira necessidade satisfeita, a ação da satisfação e o instrumento já adquirido da satisfação, conduz a novas necessidades - e esta produção de novas necessidades é o primeiro ato histórico.” (Marx; Engels, 2009, p. 41-42)

Ou seja, ao satisfazer as suas necessidades mais básicas, o homem cria, com isso, novas necessidades. Como no exemplo citado anteriormente: com a caça e a colheita, o homem sobrevive, se reproduz, e aumenta sua população, e, assim, surge a necessidade de produzir mais alimentos para suprir com as novas demandas. Atualmente essa ideia fica mais clara, ao, por exemplo, consumirmos alimentos cozidos, bem temperados, e, inclusive, de acordo com a cultura em que estamos inseridos. Com a evolução da produção de alimentos e o ato de cozinhar os alimentos, a arte culinária surge aos poucos, tornando-se, então, uma nova necessidade.

É nesse sentido que Marx considera o trabalho a *autodeterminação* do homem. Se o ser humano *produz* os seus próprios meios de vida, eles, naturalmente, produzem também a sua vida material, a sua história. Quando o trabalho muda, o homem muda. Por isso, podemos afirmar o trabalho como a principal - senão única - constante na história da humanidade. Para os humanos, a capacidade de trabalhar foi e é imprescindível, pois é apenas a partir e através do trabalho que o homem sobrevive, constrói e desenvolve a sua própria existência. Nas palavras de Marx:

“Como exteriorizam [*äußern*] a sua vida, assim os indivíduos o são. Aquilo que eles são coincide, portanto, com a sua produção, *com o que* produzem e também *com o como* produzem. Aquilo que os indivíduos são depende, portanto, das condições materiais da sua produção.” (Marx; Engels, 2009, p. 24-25)

Ao compreendermos a história das sociedades humanas a partir desse viés de que o trabalho é a determinação do homem, fica claro que a organização socioeconômica e as

relações de poder foram e são determinadas a partir das relações de trabalho. Como Marx afirma:

“O fato é, portanto, este: o de determinados indivíduos que são produtivamente ativos de determinado modo [*auf bestimmte Weise produktiv tätig sind*], entrarem em determinadas relações sociais e políticas. A observação empírica tem de mostrar, em cada um dos casos, empiricamente e sem qualquer mistificação e especulação, a conexão da estrutura social e política com a produção.” (Marx; Engels, 2009, p. 30)

O que ocorre é que a divisão do trabalho ocorre de modo desigual, desde a divisão de trabalho mais primordial, na estrutura familiar, até as formas de organização social mais complexas, como o capitalismo atual. Marx argumenta:

“Com a divisão do trabalho, na qual estão dadas todas essas contradições [...], está ao mesmo tempo dada também a repartição, e precisamente a repartição *desigual*, tanto quantitativa como qualitativa, do trabalho e dos seus produtos e, portanto, a propriedade.” (Marx; Engels, 2009, p. 46)

Por isso, Marx leva à centralidade do debate a estrutura social de produção, a divisão do trabalho e as relações sociais de produção. Marx via a dinâmica de produção, circulação e distribuição e as relações sociais que dela decorrem como sendo essencialmente relações entre classes sociais conflitantes, onde há uma forte relação de dominação de uma das classes sobre a(s) outra(s). Por exemplo, no feudalismo os vassalos eram a classe dominada, e os suseranos, a classe dominante; já no regime escravocrata, os escravos eram dominados por seus senhores, e assim por diante. No caso da sociedade capitalista, a divisão de classes é entre proprietários [burguesia] e não proprietários [proletariado] dos meios de produção:

“[...] no fim a diferença entre o capitalista e o rentista fundiário (*Grundrentner*) desaparece, assim como entre o agricultor e o trabalhador em manufatura, e que, no final das contas, toda a sociedade tem de decompor-se nas duas classes dos *proprietários* e dos *trabalhadores* sem propriedade.” (Marx, 2010, p. 79)

Afinal, se o trabalho é o único meio do ser humano sobreviver e prosperar, aqueles que detêm os meios que tornam o trabalho possível (os meios de produção), detêm o meio de sobrevivência de si e dos outros, e, logo, detêm o poder social, político, econômico e cultural. É nesse sentido que Marx afirma que “a história de todas as sociedades até hoje existentes é a história das lutas de classes” (Marx, 1998, p. 40)

2.2. O TRABALHO ESTRANHADO³

A acumulação primitiva de capital é um processo da pré-história do capitalismo, e, mais do que isso, é o que permite que o capitalismo seja implementado.

³ É importante ressaltar que as diferenças entre os termos “estranhado” e “alienado” são uma questão de tradução. Marx utiliza duas palavras para se referir ao estranhamento/alienação: *Entfremdung* e *Entäusserung*, e a interpretação desses termos é diferente para cada tradutor. Uma vez que nas traduções dos textos que utilizei constam ambos os termos, usarei os termos de forma intercambiável.

“[...] a transformação dos meios de produção individuais e dispersos em meios de produção socialmente concentrados e, por conseguinte, a transformação da propriedade nanica de muitos em propriedade gigantesca de poucos, portanto, a expropriação que despoja grande massa da população de sua própria terra e de seus próprios meios de subsistência e instrumentos de trabalho, essa terrível e dificultosa expropriação das massas populares, tudo isso constitui a pré-história do capital.” (Marx, 2013, p. 1011)

O capitalismo surge a partir da destituição do feudalismo, fato que implica que a nova estrutura é, em certa medida, derivada da antiga. Essencialmente, a acumulação primitiva do capital consiste na separação do trabalhador e seus meios de trabalho, i.e., a retirada das terras, das ferramentas e do produto do trabalho das mãos dos trabalhadores. O capitalismo manteve essa estrutura de proprietários e não proprietários, porém, libertou o homem da sua serventia à gleba e ao seu suserano. A partir disso, o homem continua sem a posse das terras, mas passa a ser livre para vender a sua força de trabalho.

“A propriedade privada constituída por meio do trabalho próprio, fundada, por assim dizer, na fusão do indivíduo trabalhador isolado, independente, com suas condições de trabalho, cede lugar à propriedade privada capitalista, que repousa na exploração de trabalho alheio, mas formalmente livre” (Marx, 2013, p. 1012)

Em diversas de suas obras, Marx demonstra que o trabalho ganha uma nova configuração no capitalismo, e torna-se aquilo que ele chama de “trabalho estranhado”. A partir dessa acumulação primitiva do capital, o homem passa a possuir, então, *apenas* o próprio corpo e a própria força de trabalho para vender, a fim de manter a sua subsistência:

“[...] o homem que não possui outra propriedade senão sua força de trabalho torna-se necessariamente, em todas as condições sociais e culturais, um escravo daqueles que se apropriaram das condições objetivas do trabalho. Ele só pode trabalhar com sua permissão, portanto, só pode viver com sua permissão.” (Marx, 2012, p. 22)

Esse processo é o que resulta na *alienação* ou estranhamento do trabalho. Com essa noção ocorre uma expansão na noção de alienação, que já estava presente nas ideias de outros autores, como Feuerbach. Porém, a diferença fundamental de Marx é que ele expande essa concepção ao entender que a alienação estaria presente em diversos âmbitos da organização social, e não apenas na religião - como Feuerbach afirma. Ou seja, enquanto Feuerbach e os jovens-hegelianos defendiam que o homem é alienado apenas através da religião, e que, portanto, seria suficiente a destituição da religião para libertar o homem, Marx defende que a alienação é um processo muito mais amplo, e está intrínseco ao sistema capitalista:

“Assim como na religião o homem é dominado pelo produto de sua própria cabeça, na produção capitalista ele o é pelo produto de suas próprias mãos.” (Marx, 2013, p. 844)

Uma das principais obras que Marx expõe sua concepção acerca da alienação do trabalho são os “*Manuscritos econômico-filosóficos*” (1944), na qual Marx apresenta as determinações do trabalho - a produção, a força de trabalho, e a natureza humana do trabalho -, e a alienação do homem em relação a elas.

Em primeiro lugar, o processo de estranhamento do trabalho ocorre na *produção*. Como colocado anteriormente, a partir da acumulação primitiva do capital, o trabalhador deixa de possuir os meios de produção e o produto de seu trabalho, que passam a ser apropriados por outros. Uma vez que o produto de seu trabalho deixa de pertencer ao trabalhador, o objeto é o que se torna a finalidade do trabalho, enquanto o trabalhador cumpre com o papel de um mero meio de produção, um papel análogo ao de uma máquina, uma ferramenta a ser utilizada pelo proprietário dos meios de produção e daquele produto final. Quanto mais o trabalhador produz, menos ele é, mais ele se desgasta e se perde.

“[...] quanto mais o trabalhador se desgasta trabalhando (*ausarbeitet*), tanto mais poderoso se torna o mundo objetivo, alheio (*fremd*) que ele cria diante de si, tanto mais pobre se torna ele mesmo, seu mundo interior, [e] tanto menos [o trabalhador] pertence a si próprio. [...] O trabalhador encerra a sua vida no objeto; mas agora ela não pertence mais a ele, mas sim ao objeto. [...] A exteriorização (*Entäusserung*) do trabalhador em seu produto tem o significado não somente de que seu trabalho se torna um objeto, uma existência externa (*äussern*), mas, bem além disso, [que se torna uma existência] que existe fora dele (*ausser ihm*), independente dele e estranha a ele, tornando-se uma potência (*Macht*) autônoma diante dele, que a vida que ele concedeu ao objeto se lhe defronta hostil e estranha.” (Marx, 2010, p. 81)

Nesse sentido, podemos reconhecer que, além de ser alienado em relação à produção, a venda da *força de trabalho* por parte dos trabalhadores também implica na perda de si mesmos. Por não possuir mais nada, os não-proprietários dos meios de produção possuem apenas a si mesmos para vender, e, por isso, são obrigados a vender o seu tempo, o seu corpo, e a sua capacidade de trabalhar para os proprietários; e isso, apenas para produzir algo que sequer lhes pertencerá.

“[...] O trabalho não é, por isso, a satisfação de uma carência, mas somente um *meio* para satisfazer necessidades fora dele. Sua estranheza (*Fremdheit*) evidencia-se aqui [de forma] tão pura que, tão logo inexista coerção física ou outra qualquer, foge-se do trabalho como de uma peste. O trabalho externo, o trabalho no qual o homem se exterioriza, é um trabalho de autossacrifício, de mortificação. Finalmente, a externalidade (*Äusserlichkeit*) do trabalho aparece para o trabalhador como se [o trabalho] não fosse seu próprio, mas de um outro, como se [o trabalho] não lhe pertencesse, como se ele no trabalho não pertencesse a si mesmo, mas a um outro. [...] a atividade do trabalhador não é a sua autoatividade. Ela pertence a outro, é a perda de si mesmo.” (Marx, 2010, p. 82-83)

Quando o trabalhador se obriga a vender a sua força de trabalho, a relação desse trabalhador com o seu próprio trabalho é ressignificada. O proprietário, nessa relação, é também uma pessoa, porém, é uma pessoa com a qual o trabalhador não se identifica, é uma

pessoa estranha a ele, que compra o seu tempo e o seu trabalho, e que detém os produtos do seu trabalho. A alienação do trabalho é também a alienação entre o sujeito que produz e o sujeito que se apropria dessa produção - o proprietário e o não-proprietário. Desse modo, ao tornar-se um “mero meio de produção”, apenas um operário assalariado, o trabalhador perde a si mesmo, aliena-se, estranha-se em relação ao seu próprio eu.

Essa resignificação da relação entre o trabalhador e o seu trabalho, além de alienar o trabalhador em relação a si mesmo, também o aliena da própria *natureza humana* do trabalho. Marx afirma o homem como um “ser genérico”, i.e., o homem é capaz de reconhecer em si mesmo a sua própria humanidade, ele faz parte de um gênero: o gênero humano.

“O homem é um ser genérico (*Gattungswesen*), não somente quando prática e teoricamente faz do gênero, tanto do seu próprio quanto do restante das coisas, o seu objeto, mas também – e isto é somente uma outra expressão da mesma coisa – quando se relaciona consigo mesmo como [com] o gênero vivo, presente, quando se relaciona consigo mesmo como [com] um ser *universal*, [e] por isso livre.” (Marx, 2010, p. 83-84)

Ao ser percebido apenas como um trabalhador assalariado, o homem deixa de ser reconhecido como um ser humano - por si, e pelos outros. No capitalismo, a vida dos trabalhadores é quase cíclica: ele precisa trabalhar para receber um salário a fim de conseguir manter a própria subsistência, para, assim, poder continuar trabalhando. Nessa dinâmica, o trabalhador é desnaturalizado e desumanizado, não sendo capaz de desenvolver seu verdadeiro potencial humano, pois suas capacidades são limitadas por uma rotina que gira em torno de um trabalho alienante. Desse modo, por não conseguir desenvolver verdadeiramente as suas capacidades, o trabalhador perde a sua relação com o seu próprio gênero humano.

“Na medida em que o trabalho estranhado 1) estranha do homem a natureza, 2) [e o homem] de si mesmo, de sua própria função ativa, de sua atividade vital; ela estranha do homem o *gênero* [humano]. Faz-lhe da *vida genérica* apenas um meio da vida individual. Primeiro, estranha a vida genérica, assim como a vida individual. Segundo, faz da última em sua abstração um fim da primeira, igualmente em sua forma abstrata e estranhada.” (Marx, 2010, p. 84)

Como exposto anteriormente, o trabalho é fundamental para a autorrealização do ser humano, e, na lógica do capitalismo, esse potencial é limitado, e se perde.

“Pois primeiramente o trabalho, a *atividade vital*, a *vida produtiva* mesma aparece ao homem apenas como um *meio* para a satisfação de uma carência, a necessidade de manutenção da existência física. A vida produtiva é, porém, a vida genérica. É a vida engendradora de vida. No modo (*Art*) da atividade vital encontra-se o caráter inteiro de uma species, seu caráter genérico, e a atividade consciente livre é o caráter genérico do homem. A vida mesma aparece só como *meio de vida*.” (Marx, 2010, p. 84)

Resumidamente, a produção, o objeto do trabalho e a natureza humana do trabalho perdem sentido para o trabalhador, pois não pertencem mais a ele, mas sim a um outro homem que lhe é estranho - o burguês. Com isso, o trabalhador perde o contato com a sua própria humanidade, e torna-se uma “quase-máquina” de trabalho, ou uma mercadoria, uma vez que o trabalho torna-se uma mera obrigação, uma atividade que o homem realiza para receber um salário para não morrer de fome, podendo perder as suas qualidades criativas e ocupar a vida inteira do homem, que, assim, já não tem mais tempo ou energia para outras atividades. Marx afirma:

“O trabalhador se torna tanto mais pobre quanto mais riqueza produz, quanto mais a sua produção aumenta em poder e extensão. O trabalhador se torna uma mercadoria tão mais barata quanto mais mercadorias cria. Com a *valorização* do mundo das coisas (*Sachenwelt*) aumenta em proporção direta a *desvalorização* do mundo dos homens (*Menschenwelt*).” (Marx, 2010, p. 80)

Essa crítica do trabalho alienado do jovem Marx possui um cunho ainda bastante filosófico, que possui como ideal a natureza humana não alienada. O tema do trabalho alienado retorna mais tarde nas obras de Marx, em especial n’O Capital; porém, em sua maturidade, Marx não recorre mais a um ideal humano para realizar sua crítica. Para ele, o ideal da humanidade deve ser definido pelos próprios seres humanos.

Capítulo 3 - A EMANCIPAÇÃO HUMANA

3.1. CRÍTICA DA RELIGIÃO

Sobre o tema da religião, Marx elabora suas ideias principalmente a partir das suas críticas a Hegel (1770-1831) e aos jovens-hegelianos - grupo de estudiosos hegelianos da Universidade de Humboldt de Berlim -, destacando-se o filósofo alemão Ludwig Feuerbach (1804-1872). Aluno de Hegel durante dois anos, o pensamento do filósofo evoluiu para o materialismo. Podemos dizer que as ideias de Feuerbach representam uma transição entre o pensamento de Hegel e Marx.

Logo, assim como Feuerbach, Marx interpreta a religião como uma construção social, em acordo com a ideia de que foi o homem que criou Deus “à sua imagem e semelhança”, e não o contrário, como defende a teologia cristã. Nessa perspectiva, o ser humano estaria elevando o seu próprio potencial, a sua própria essência, a um patamar inalcançável, e projetando-o em um ser abstrato perfeito. Com efeito, essa lógica entende a religião como uma forma de *alienação*, um afastamento do homem em relação à sua própria autorrealização enquanto ser humano.

Resgatando a *Crítica à Filosofia do Direito de Hegel - Introdução (1843)* de Marx, a sua crítica à religião se esclarece:

“Este é o fundamento da crítica irreligiosa: o homem faz a religião, a religião não faz o homem. E a religião é de fato a autoconsciência e o autossentimento do homem, que ou ainda não conquistou a si mesmo ou já se perdeu novamente. Mas o homem não é um ser abstrato, acorçado fora do mundo. O homem é o mundo do homem, o Estado, a sociedade. Esse Estado e essa sociedade produzem a religião, uma consciência invertida do mundo, porque eles são um mundo invertido. A religião é a teoria geral deste mundo, seu compêndio enciclopédico, sua lógica em forma popular, seu *point d'honneur* espiritualista, seu entusiasmo, sua sanção moral, seu complemento solene, sua base geral de consolação e de justificação. Ela é a realização fantástica da essência humana, porque a essência humana não possui uma realidade verdadeira. Por conseguinte, a luta contra a religião é, indiretamente, contra aquele mundo cujo aroma espiritual é a religião.” (Marx, 2010, p. 145)

Nesse sentido, demonstra-se que a crítica de Marx à religião é, sobretudo, uma crítica ao papel que a religião cumpre na consciência do ser humano. Para Marx, a existência da religião expressa a carência da realização concreta da essência humana, servindo como um instrumento da estrutura socioeconômica que busca justificar e redimir a miséria, a opressão e a exploração como uma “vontade divina” ao invés de um processo histórico-social. Consequentemente, a religião mantém o homem “anestesiado”, paralisado, pois o impede de reconhecer o estado real das coisas, e, portanto, o impede de se organizar para mudar essa

realidade. Ou seja, ao surgir, a religião afasta o homem de si mesmo, da realização material da sua humanidade, e o leva a adorar o espírito abstrato da mesma, que não pode ser socialmente efetivado. Por isso Marx afirma:

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

Ao afirmar a religião como “o ópio do povo”, Marx se refere justamente ao fato da religião ser utilizada como uma forma de justificar e redimir o estado das coisas, para amortecer a miséria, a opressão e a exploração. Assim, interpretado como “vontade divina”, esse estado das coisas se mantém como tal. É nesse sentido que Marx demonstra a importância da crítica da religião:

“A supressão [*Aufhebung*] da religião como felicidade ilusória do povo é a exigência da sua felicidade real. A exigência de que abandonem as ilusões acerca de uma condição é a exigência de que abandonem uma condição que necessita de ilusões. A crítica da religião é, pois, em germe, a crítica do vale de lágrimas, cuja auréola é a religião.

A crítica arrancou as flores imaginárias dos grilhões, não para que o homem suporte grilhões desprovidos de fantasias ou consolo, mas para que se desvencilhe deles e a flor viva desabroche. A crítica da religião desengana o homem a fim de que ele pense, aja, configure a sua realidade como um homem desenganado, que chegou à razão, a fim de que ele gire em torno de si mesmo, em torno de seu verdadeiro sol. A religião é apenas o sol ilusório que gira em volta do homem enquanto ele não gira em torno de si mesmo.” (Marx, 2010, p. 146)

Marx coloca, a partir disso, a necessidade da superação da religião para tornar possível a concretização da emancipação humana. A crítica da religião, nesse sentido, não serve para simplesmente desiludir o homem, fazê-lo não acreditar, mas sim para desconstruir as fantasias que encobrem a realidade, com o objetivo de mostrar ao ser humano como a realidade é de fato, e, principalmente, mostrar que é possível superar essa realidade, melhorar as condições de vida das pessoas. O objetivo da crítica da religião, então, é fazer com que o homem se reencontre com si mesmo.

Desse modo, Marx se difere de Feuerbach - e dos jovens-hegelianos no geral - quando se trata da superação da religião. Os jovens-hegelianos concebem a religião como uma questão intelectual, que pode ser superada simplesmente por uma mudança na consciência e nos ideais das pessoas:

“Segundo a sua fantasia, as relações dos homens, tudo o que os homens fazem, os seus grilhões e barreiras, são produtos da sua consciência, assim os jovens-hegelianos, de modo consequente, colocam aos homens o postulado moral de trocarem a sua consciência presente pela consciência humana, crítica ou egoísta, e, desse modo, de eliminarem as suas barreiras.” (Marx; Engels, 2009, p. 22-23)

Marx critica essa ideia ao afirmar que “Feuerbach não vê, por isso, que o próprio “sentimento religioso” é um produto social e que o indivíduo abstrato que ele analisa pertence a uma determinada forma de sociedade.” (IA- teses sobre feuerbach 7). A sua crítica é direcionada principalmente à “abstração” do ser humano, que é pensado por Feuerbach e os jovens-hegelianos como um ser quase imaterial, separado da sua realidade, quando, na verdade, o ser humano deve ser interpretado *a partir e através* da realidade em que se encontra:

“Os mais novos entre dentre eles encontram a expressão correta para a sua atividade quando afirmam que lutam apenas contra “*frases*”. Esquecem, apenas, que a essas mesmas frases nada opõem senão frases, e que de modo algum combatem o mundo real existente se combaterem apenas as frases deste mundo.” (Marx; Engels, 2009, p. 23)

Sendo assim, Marx entende a religião como uma figuração da *alienação* - estranhamento, alheamento - da realidade material do sistema socioeconômico, e que, portanto, só pode ser superada a partir da superação do próprio sistema que a sustenta. Marx expressa essa ideia em crítica a Feuerbach:

“Não faz nenhuma crítica às condições de vida [*Lebensverhältnisse*] atuais. Nunca chega, portanto, a conceber o mundo sensível como a totalidade da *atividade* sensível viva dos indivíduos que o constituem, e é por isso obrigado [...] a buscar o seu refúgio na “concepção [*Anschauung*] superior” e na “igualização” superior “no gênero”, e portanto a recair no idealismo precisamente onde o materialista comunista vê a necessidade e, ao mesmo tempo, a condição de uma transformação tanto da indústria quanto da estrutura social.” (Marx; Engels, 2009, p. 39-40)

Essa ideia demonstra que, para Marx, o sistema socioeconômico, juntamente com a religião, representa um empecilho à conquista da emancipação humana, e, portanto, deve ser superado. “A crítica do céu transforma-se, assim, na crítica da terra, a crítica da religião, na crítica do direito, a crítica da teologia, na crítica da política.” (Marx, 2010, p. 146)

3.2. A EMANCIPAÇÃO POLÍTICA E A EMANCIPAÇÃO HUMANA

Para entendermos melhor a crítica de Marx ao sistema capitalista, é necessário entender a diferenciação que ele faz entre a emancipação política e a emancipação humana. A obra “*Sobre a questão judaica*” (1844) de Marx é fundamental para isso.

O texto, essencialmente, é escrito como uma crítica à obra “*A questão judaica*” (1842) de Bruno Bauer (1809-1882). O fio-condutor do texto de Bauer, publicado em 1842, é a busca dos judeus pela emancipação política, i.e., por sua participação enquanto cidadãos no Estado constitucional alemão - pauta motivada pelo amplo debate da época em relação à opressão e divisão social a que o povo judaico era submetido, uma vez que ainda não eram

considerados cidadãos alemães à época desses escritos, tendo conquistado esse direito apenas em 1871, com a unificação da Alemanha.

Bauer colocava a segregação dos judeus não como uma condição imposta pela realidade sócio-política do país, mas como uma consequência da escolha dos próprios judeus de singularizar-se frente à sociedade, se colocando antes como judeus do que como homens. Na verdade, ele argumenta que na Alemanha ninguém seria verdadeiramente emancipado, pelo menos enquanto o Estado não renunciasse ao cristianismo. Com efeito, Bauer defende a concepção de que a emancipação política seria incompatível com a religião, e, portanto, o judeu não poderia ser politicamente emancipado da mesma forma que o Estado cristão não poderia emancipar o judeu. Como Marx coloca:

“Baue exige, portanto, por um lado, que o judeu renuncie ao judaísmo, que o homem em geral renuncie à religião, para tornar-se emancipado *como cidadão*. Por outro lado, de modo coerente, a superação *política* da religião constitui para ele a superação de toda religião. O Estado que pressupõe a religião ainda não é um Estado verdadeiro, um Estado real.” (Marx, 2010, p. 36)

Marx faz sua crítica a essa ideia argumentando que não seria suficiente analisar apenas os sujeitos a serem emancipados e os responsáveis por emancipá-los. Bauer teria falhado ao não elevar a questão ao conceito de emancipação em si, ao não qualificar as características específicas da emancipação almejada. Para Marx, há uma diferença fundamental entre a emancipação *política* e a emancipação *humana* geral, e Bauer teria tratado ambos como equivalentes, acarretando em uma compreensão confusa e contraditória da questão judaica:

“De modo algum bastava analisar as questões: quem deve emancipar? Quem deve ser emancipado? A crítica tinha uma terceira coisa a fazer. Ela devia perguntar: *de que tipo de emancipação se trata?* Quais são as condições que têm sua base na essência da emancipação exigida? Tão somente a crítica à *emancipação política* mesma poderia constituir a crítica definitiva à questão judaica e sua verdadeira dissolução na *‘questão geral da época’*. [...] vemos o erro de Bauer no fato de submeter à crítica tão somente o ‘Estado cristão’, mas não o ‘Estado como tal’, no fato de não investigar a *relação entre emancipação política e emancipação humana* e, em consequência, de impor condições que só se explicam a partir da confusão acrítica da emancipação política com a emancipação humana geral.” (Marx, 2010, p. 36)

A partir dessa crítica, podemos entender qual é, então, a diferença entre a emancipação política e a emancipação humana.

De acordo com Marx, a emancipação política foi conquistada primeiramente pelo povo americano em 1776, com a *Declaração da Independência dos Estados Unidos da América*, e, em seguida, pelo povo francês após a Revolução Francesa, a partir da elaboração e publicação da *Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão*, em 1789. A fim de garantir os direitos humanos e civis dos cidadãos, esses documentos instituem a separação

entre o Estado e a religião, como coloca Marx, “a emancipação *política* do judeu, do cristão, do homem *religioso* de modo geral consiste na *emancipação* do Estado em relação ao judaísmo, ao cristianismo, à *religião* como tal” (Marx, 2010, p. 38). Essa separação, porém, não implica o fim da religião; ela simplesmente deixa de pertencer à esfera pública e passa a pertencer à esfera privada. Desse modo, contrariando Bauer, Marx argumenta que a emancipação política não é incompatível com a teologia. O Estado político - ou *laico*, como conhecemos atualmente -, não propõe impedir o exercício da religião; pelo contrário, seu objetivo é permitir o livre exercício da religião para todos os indivíduos, desde que seja praticada na sua vida privada. Logo, não seria incompatível que os judeus conquistassem a emancipação política sem precisar abrir mão da sua religião. Como Marx coloca:

“A pergunta é: como se comporta a emancipação política *plena* para com a religião? Se até mesmo no país da emancipação política plena encontramos não só a *existência* da religião, mas a existência da mesma *em seu frescor e sua força vitais*, isso constitui a prova de que a presença da religião não contradiz a plenificação do Estado.” (Marx, 2010, p. 38)

A partir dessa noção, Marx argumenta que, apesar de ser um avanço em relação à sociedade feudal e ao Estado cristão, a emancipação política ainda é limitada e insuficiente. Para ele, a religião, mesmo no âmbito privado, ainda representa uma limitação à verdadeira emancipação humana, e o Estado político não é capaz de libertar verdadeiramente o homem:

“O limite da emancipação política fica evidente de imediato no fato de o Estado ser capaz de se libertar de uma limitação sem que o homem realmente fique livre dela, no fato de o Estado ser capaz de ser um Estado livre [*Freistaat*, república] sem que o homem seja um homem livre. [...] O Estado pode, portanto, já ter se emancipado da religião, mesmo que a maioria esmagadora continue religiosa. E a maioria esmagadora não deixa de ser religiosa pelo fato de ser religiosa em privado.” (Marx, 2010, p. 38-39)

O autor busca demonstrar que o Estado político não tem como objetivo superar a religiosidade do homem, e isso significa que ele não é capaz de efetivar a verdadeira emancipação *humana*. Enquanto em um Estado religioso a religião é o “*espírito*”, a essência do Estado, em um Estado político, a religião é transferida da esfera pública para a privada, tornando-se, então, o “*espírito*” da sociedade burguesa:

“O homem se emancipa *politicamente* da religião, banindo-a do direito público para o direito privado. Ela não é mais o espírito do Estado, no qual o homem - ainda que de modo limitado, sob formas bem particulares e dentro de uma esfera específica - se comporta como ente genérico em comunidade com outros homens; ela passou a ser o espírito da *sociedade burguesa*, a esfera do egoísmo, do *bellum omnium contra omnes* [da guerra de todos contra todos].” (Marx, 2010, p. 41-42)

Partindo desse princípio, podemos entender que a questão deixa de ser sobre a oposição entre o Estado e a religião, e passa a ser sobre a oposição entre a emancipação meramente política e

a emancipação humana. A crítica, portanto, passa a ser ao Estado político, que possui ideais contraditórios à verdadeira libertação humana:

“A questão da relação entre emancipação política e religião transforma-se para nós na questão da relação entre emancipação política e emancipação humana. Criticamos a debilidade religiosa do Estado político ao criticar o Estado político em sua construção *secular; independentemente* de sua debilidade religiosa. Humanizamos a contradição entre o Estado e uma *determinada religião*, como, p. ex., o judaísmo, em termos de contradição entre o Estado e *determinados elementos seculares*, em termos de contradição entre o Estado e a *religião de modo geral*, em termos de contradição entre o Estado e seus *pressupostos gerais*.” (Marx, 2010, p. 38)

3.3. CRÍTICA DA CIDADANIA

Segundo Marx, por separar o Estado da igreja, mas ainda assim manter a religião na consciência social, a emancipação política do homem, na prática, expressa a fragmentação da sociedade. A consolidação do Estado político afasta o homem da sua comunidade. Ao determinar a separação da vida privada e da vida pública, do político e do religioso, do comunitário e do particular, o próprio homem é dividido em indivíduo [privado], e cidadão [público]:

“Onde o Estado político atingiu a sua verdadeira forma definitiva, o homem leva uma vida dupla não só mentalmente, na consciência, mas também na realidade, na vida concreta; ele leva uma vida celestial e uma vida terrena, a vida na comunidade política, na qual ele se considera um ente comunitário, e a vida na sociedade burguesa, na qual ele atua como pessoa particular, encara as demais pessoas como meios, degrada a si próprio à condição de meio e se torna um brinquedo nas mãos de poderes estranhos a ele.” (Marx, 2010, p. 40).

O principal problema dessa cisão, então, é que o homem passa a submeter a sua humanidade aos ideais que regem a sociedade burguesa. Ideais que, para Marx, são fundamentados no *egoísmo* e na “*guerra de todos contra todos*”. Vamos abordar melhor essa questão a seguir.

Essa crítica se baseia principalmente na interpretação marxiana dos *direitos humanos universais* conquistados pelos americanos e pelos franceses a partir da instituição do Estado político em seus países. Marx sugere que “Observemos por um momento [...] os direitos humanos sob sua forma autêntica, ou seja, sob a forma que eles assumem entre *seus descobridores*, entre os norte-americanos e franceses!” (Marx, 2010, p. 47)

Na obra em questão, Marx faz uma crítica direta à *Déclaration des droits de l’homme et du citoyen* (A Declaração dos direitos do homem e do cidadão), cuja primeira publicação data de 1789, com o início da Revolução Francesa, e à Constituição francesa a partir da versão de 1793, que Marx cita como “a Constituição mais radical” (Marx, 2010, p. 48). Ele

coloca que “Os *droits de l’homme*, os direitos humanos, são diferenciados *como tais* dos *droits du citoyen*, dos direitos do cidadão.” (Marx, 2010, p. 48). Cabe aqui entender, então, o que isso significa, a fim de direcionar corretamente a crítica:

“Quem é esse *homme* que é diferenciado do *citoyen*? Ninguém mais ninguém menos que o *membro da sociedade burguesa*. Por que o membro da sociedade burguesa é chamado de “homem”, pura e simplesmente, e por que os seus direitos são chamados de *direitos humanos*? A partir de que explicaremos esse fato? A partir da relação entre o Estado político e a sociedade burguesa, a partir da essência da emancipação política.” (Marx, 2010, p. 48)

A partir da crítica aos documentos em questão, Marx busca demonstrar que a emancipação política, intrinsecamente, significa a separação do homem da sua comunidade.

Esses documentos determinam, em primeiro lugar, que os direitos naturais e imprescritíveis do homem são, a saber, a *igualdade*, a *liberdade*, a *segurança* e a *propriedade*.

O direito à liberdade é descrito da seguinte forma na Constituição francesa de 1793:

Artigo 6: “La liberté est le pouvoir qui appartient à l’homme de faire tout ce qui ne nuit pas aux droits d’autrui”.⁴ (França, 1793 *apud* Marx, 2010, p. 48)

Essa determinação, então, para Marx, implica essa separação do homem em relação à sua comunidade. Se a liberdade do homem está limitada à liberdade do próximo, fica claro que, aqui, o homem enquanto membro da sociedade burguesa é visto como um ser egoísta, separado dos outros, como uma “mônada isolada recolhida dentro de si mesma” (Marx, 2010, p. 49), como expressa Marx.

“[...] o direito humano à liberdade não se baseia na vinculação do homem com os demais homens, mas, ao contrário, na separação entre um homem e outro. Trata-se do direito a essa separação, o direito do indivíduo *limitado*, limitado a si mesmo.” (Marx, 2010, p. 49)

Intrínseco ao direito à liberdade, também está o direito ao culto religioso, o *privilégio da fé*, e, desse modo, Marx demonstra novamente que essa forma de emancipação [política], não contradiz a existência da religião:

“A incompatibilidade entre religião e direitos humanos está tão longe do horizonte dos direitos humanos que o direito de *ser religioso*, e de ser religioso da maneira que se achar melhor [...] é, antes, enumerado expressamente entre os direitos humanos.” (Marx, 2010, p. 48)

Nesse sentido, Marx argumenta que o direito à propriedade privada pode ser considerado a concretização do direito à liberdade. Na Constituição francesa de 1793, esse direito consta como segue:

⁴ “A liberdade é o poder que pertence ao homem de fazer tudo quanto não prejudica os direitos do próximo.” (Marx, 2010, N.T., p. 48)

Artigo 16: “Le droit de *propriété* est celui qui appartient à tout citoyen de jouir et de disposer à son gré de ses biens, de ses revenus, du fruit de son travail et de son industrie.”⁵ (França, 1793 *apud* Marx, 2010, p. 49)

Esse direito, então, se resume ao direito do homem de desfrutar de sua propriedade da maneira que lhe aprouver individualmente, sem levar em consideração a sua comunidade. Assim, o direito do indivíduo à liberdade, em conjunto com o que seria a sua concretização [o direito à propriedade], temos a fundamentação da sociedade burguesa. Marx argumenta que tais direitos, na prática, acabam reforçando a separação do indivíduo e de sua comunidade, pois expressam uma lógica que coloca os outros homens, ou a sua comunidade no geral, como limites da própria liberdade.

“Aquela liberdade individual junto com esta sua aplicação prática compõem a base da sociedade burguesa. Ela faz com que cada homem veja no outro homem, não a realização, mas, ao contrário, a restrição de sua liberdade.” (Marx, 2010, p. 49)

A partir disso, adentramos na análise dos demais direitos fundamentais: a igualdade, como descrita na Constituição francesa de 1795, e a segurança, descrita na Constituição de 1793:

Artigo 3 (1795): “L’égalité consiste en ce que la loi est la même pour tous, soit qu’elle protège, soit qu’elle punisse”.⁶ (França, 1795 *apud* Marx, 2010, p. 49)

Artigo 8 (1793): La sûreté consiste dans la protection accordée par la société à chacun de ses membres pour la conservation de sa personne, de ses droits et de ses propriétés”.⁷ (França, 1793 *apud* Marx, 2010, p. 50)

Para Marx, o direito à igualdade denota apenas que todo e qualquer indivíduo possui igual direito à liberdade, propriedade e segurança. O direito à segurança, por sua vez, seria “o conceito social supremo da sociedade burguesa, o conceito da polícia” (Marx, 2010, p. 50). Se os direitos à liberdade, à propriedade e à igualdade representam o isolamento do ser humano de sua comunidade a fim de garantir os próprios desejos egoístas, e a segurança consiste na conservação das pessoas, seus direitos e suas propriedades, compreende-se, então, que o que motiva as relações sociais na sociedade burguesa é simplesmente a garantia, a seguridade de seus interesses individuais, como Marx afirma: “Através do conceito de segurança, a sociedade burguesa não se eleva acima do seu egoísmo. A segurança é, antes, a *asseguração* do seu egoísmo.” (Marx, 2010, p. 50)

⁵ “O direito de propriedade é aquele que pertence a todo cidadão de gozar e dispor à vontade de seus bens, rendas, fruto de seu trabalho e de sua indústria” (Marx, 2010, N.T., p. 49)

⁶ “A igualdade consiste em que a lei é a mesma para todos, quer ela esteja protegendo, quer esteja punindo.” (Marx, 2010, N.T., p.49)

⁷ “A segurança consiste na proteção concedida pela sociedade a cada um dos seus membros para a conservação da sua pessoa, de seus direitos e de suas propriedades.” (Marx, 2010, N.T., p. 50)

Isso posto, Marx explicita que os direitos humanos não só não são capazes de superar o egoísmo do homem enquanto membro da sociedade burguesa, mas representam a salvaguarda desse egoísmo. A lógica por trás desses direitos humanos coloca o indivíduo como um ser livre, e os outros indivíduos como limites à sua liberdade. Logo, a única razão que motiva o ser humano a conviver em comunidade é justamente a seguridade de sua pessoa, seus direitos e sua propriedade; ou seja, nessa lógica, o ser humano depende da sociedade para garantir a sua segurança, seus interesses privados, e é apenas por isso que ele aceita as limitações impostas à sua liberdade por essa sociedade. Nas palavras de Marx:

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

Essencialmente, no Estado político, ocorre a divisão do homem enquanto membro da sociedade burguesa, concebido como o *homem propriamente dito*, e o cidadão - o homem político -, que atua como uma “ferramenta”, ou um mero *meio* para a efetivação dos direitos dos indivíduos, o que Marx critica:

“Por fim, o homem na qualidade de membro da sociedade burguesa é o que vale como homem *propriamente dito*, como *homme* em distinção ao *citoyen*, porque ele é o homem que está mais próximo de sua existência sensível individual, ao passo que o homem *político* constitui apenas o homem abstraído, artificial, o homem como pessoa *alegórica, moral*. O homem real só chega a ser reconhecido na forma do indivíduo *egoísta*, o homem verdadeiro, só na forma do *citoyen abstrato*.” (Marx, 2010, p. 53)

A cidadania, então, é rebaixada a uma mera convenção para garantir a efetivação dos direitos humanos, i.e., o Estado e a vida política, em comunidade, nesse contexto, existem apenas para assegurar os direitos do homem egoísta. Tal noção é, inclusive, explícita na Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão:

*Artigo 2 (1791): “Le but de toute association politique est la conservation des droits naturels et imprescriptibles de l’homme”.*⁸ (França, 1791, *apud* Marx, 2010, p. 50)

*Artigo 1 (1793): “Le gouvernement est institué pour garantir à l’homme la jouissance de ses droits naturels et imprescriptibles”.*⁹ (França, 1793, *apud* Marx, 2010, p. 51)

⁸ “O objetivo de toda associação política é a conservação dos direitos do homem naturais e imprescritíveis.” (Marx, 2010, N.T., p.50)

⁹ “O governo é instituído para garantir ao homem o gozo destes direitos naturais e imprescritíveis.” (Marx, 2010, N.T., p.51)

Para entender melhor essa ideia, é necessário entender qual mudança a emancipação política representa em relação ao feudalismo, que fundamentava a sociedade anteriormente.

Marx explica:

“A emancipação política representou concomitantemente a emancipação da sociedade burguesa em relação à política, até em relação à aparência de um teor universal. A sociedade feudal foi dissolvida em seu fundamento, no homem, só que no tipo de homem que realmente constituía esse fundamento, no homem egoísta. Esse homem, membro da sociedade burguesa, passa a ser a base, o pressuposto do Estado político. Este o reconhece como tal nos direitos humanos.” (Marx, 2010, p. 52)

A emancipação política, então, se resume à desvinculação do membro da sociedade burguesa relativamente à política. O homem egoísta passa a ser o centro do Estado político, o núcleo da sociedade, enquanto as relações políticas e sociais servem apenas como um meio para garantir os direitos humanos, ou, em outras palavras, para garantir a liberdade dos indivíduos de dispor de sua propriedade privada de acordo com seus interesses individuais e egoístas. A partir disso, compreende-se, então, a emancipação política como uma *revolução burguesa*, i.e., a conquista do poder pela sociedade burguesa.

A partir disso fica claro que a emancipação política não corresponde à emancipação humana precisamente porque não propõe superar a religião ou a propriedade privada - aquilo que fundamentava a sociedade feudal. Pelo contrário, corresponde à garantia dos direitos à prática religiosa, e ao desfrute da sua propriedade privada:

“Consequentemente, o homem não foi libertado da religião. Ele ganhou a liberdade de religião. Ele não foi libertado da propriedade. Ele ganhou a liberdade de propriedade. Ele não foi libertado do egoísmo do comércio. Ele ganhou a liberdade de comércio.” (Marx, 2010, p. 53)

É por conta disso que Marx defende que a emancipação humana é que deve ser a finalidade do ser humano, pois é apenas a partir dela que o homem pode ser verdadeiramente liberto da religião e da propriedade. O distanciamento do homem em relação à sua comunidade limita o indivíduo, e não o permite realizar suas totais capacidades. Assim:

“ [...] a emancipação humana só estará plenamente realizada quando o homem indivíduo real tiver recuperado para si o cidadão abstrato e se tornado *ente genérico* na qualidade de homem individual na sua vida empírica, no seu trabalho individual, nas suas relações individuais, quando o homem tiver reconhecido e organizado suas “*forces propres*” [forças próprias] como forças sociais e, em consequência, não mais separar de si mesmo a força social na forma da força *política*.” (Marx, 2010, p. 54)

E qual seria, então, a forma efetiva da emancipação humana? Para Marx, o comunismo. Enquanto o ateísmo abstrato dos idealistas como Bauer é apenas a negação abstrata da religião, o comunismo é a superação *concreta* da religião e da propriedade privada. O comunismo é a concretização da emancipação humana. No comunismo o homem supera a

alienação e a propriedade privada, e, assim, é capaz de encontrar e voltar a si mesmo, recuperando a sua humanidade.

Capítulo 4 - SUPERACÃO DO CAPITALISMO

4.1. MAIS-VALIA

A fim de compreender de maneira mais ampla a relação do ser humano com o trabalho, e por que, além de alienante, o trabalho, no capitalismo, também é considerado por Marx como *exploratório*, torna-se necessário adentrar um pouco mais na interpretação marxiana do sistema capitalista.

De início, vamos buscar compreender um pouco melhor a sua *teoria do valor*. Os economistas clássicos como Smith e Ricardo já aceitavam a ideia de que há uma certa quantidade de *trabalho socialmente necessário*, ou seja, uma quantidade de trabalho em geral requerida para produzir determinada mercadoria. Assim, também para Marx, o valor de uma mercadoria é dado pela quantidade de trabalho socialmente necessário para a sua produção. Resta, contudo, determinar o valor da *força de trabalho*. O valor da força de trabalho é determinado pelo valor das mercadorias que garantem a reprodução do trabalhador, a sua subsistência:

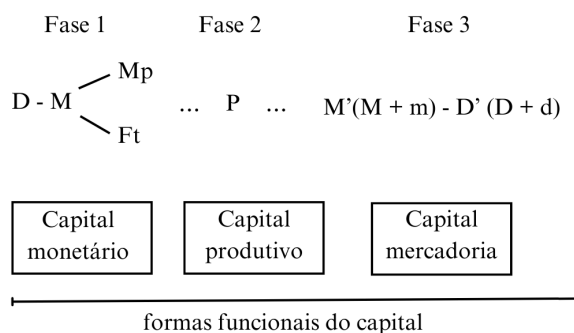
“[...] o tempo de trabalho necessário à produção da força de trabalho corresponde ao tempo de trabalho necessário à produção desses meios de subsistência, ou, dito de outro modo, o valor da força de trabalho é o valor dos meios de subsistência necessários à manutenção de seu possuidor.” (Marx, 2013, p. 317)

O valor da força de trabalho é determinado justamente pela quantidade de trabalho socialmente necessário - que é o valor necessário para compensar o trabalhador e suprir outras possíveis perdas ou depreciações. Esse valor é o que de fato é ofertado ao trabalhador pelo “empréstimo” de sua força de trabalho durante a jornada de trabalho, acordada entre o capitalista e o trabalhador.

Marx reconhece, porém, que o trabalho exercido pelos trabalhadores no capitalismo tende a *exceder* essa quantidade de trabalho necessário, o que ele chama de *sobre-trabalho*. O trabalhador, durante sua jornada de trabalho, acaba produzindo um valor que excede o socialmente necessário. Isto é, a força de trabalho é vendida pelo seu valor, mas o trabalhador produz *mais-valor* ou *mais-valia*. O mais-valor não advém da relação de troca entre o capitalista e o trabalhador, mas sim do consumo do produto do uso da força de trabalho; i.e., o que o capitalista compra - a força de trabalho - é uma coisa, mas o que gera valor é outra: o consumo dessa força de trabalho. Nesse sentido, Marx afirma que “a taxa de mais-valor é, assim, a expressão exata do grau de exploração da força de trabalho pelo capital ou do trabalhador pelo capitalista”. (Marx, 2013, p. 378).

A imagem a seguir é uma demonstração esquemática de como a mais-valia é formada:

Figura 1 - Formas funcionais do capital



Onde:

i. três pontos (...) indicam que a circulação do capital é interrompida, mas que seu processo cíclico continua, já que ela passa de uma esfera à outra; ii. D, dinheiro; iii. M, mercadoria; iv. M_p , meios de produção; v. F_t , força de trabalho; vi. P, produção; vii. M' , capital mercadoria; e viii. D' , dinheiro valorizado.

Fonte: elaboração da autora¹⁰

A partir dessa noção, fica claro que, para Marx, a mais-valia é resultado da *exploração* dos trabalhadores pelo capitalista, visto que o capitalista é aquele que detém os meios de produção, e, portanto, apropria-se de parte do trabalho de outrem, ou, dito de outro modo, absorve o valor excedente do processo produtivo. Essa ideia baseia uma das principais críticas de Marx ao capitalismo.

4.2 CAPITALISMO E CRISE

Entretanto, Marx também reconhece que o capitalismo representa uma importante fase do desenvolvimento das forças produtivas, bem como um avanço em relação aos modos de produção anteriores. Contudo, apesar do capitalismo ser compreendido por Marx como uma parte da história da humanidade, ele defende que esse sistema não é o objetivo ou o resultado final do desenvolvimento das forças produtivas e da sociedade, e, assim como os modos de produção anteriores, pode ser superado. No “Teorias da Mais-Valia”, Marx entra em acordo com o economista Richard Jones (1790-1855) sobre essa ideia:

¹⁰ Elaborada a partir de imagem disponível no artigo “*Especulação financeira e capitalismo contemporâneo: uma proposição teórica a partir de Marx*”, de Maurício de Souza Sabadini. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ecos/a/NJbVMkK6HNCFXVCbPMzj54v/?lang=pt>

“Aí Jones diz sem rodeios que aceita o capital e o modo de produção capitalista apenas como uma fase de transição do desenvolvimento da produção social, fase que constitui progresso gigantesco em face de todas as formas anteriores, se consideramos o desenvolvimento das forças produtivas do trabalho social, mas que de modo nenhum é resultado final; ao contrário, na forma antagônica das relações que estabelece entre os “proprietários de riqueza acumulada” e os “trabalhadores reais” encerra-se a necessidade da própria destruição.” (Marx, 1980, p. 1468)

Partindo dessa noção, podemos entender que, para Marx, a própria configuração do capitalismo carrega os elementos para o seu fim. Em *O Capital*, Marx teoriza as crises gerais do capitalismo, a partir da tendência que o sistema possui de diminuição da taxa de lucro dos capitais.

Primeiramente, deve-se compreender que um dos fundamentos básicos do capitalismo, para Marx, não é suprir com as necessidades do ser humano e da sociedade, mas sim a acumulação de capital a partir da geração de mais-valia:

“A produção de mais-valor, ou criação de excedente, é a lei absoluta desse modo de produção. A força de trabalho só é vendável na medida em que conserva os meios de produção como capital, reproduz seu próprio valor como capital e fornece uma fonte de capital adicional em trabalho não pago.” (Marx, 2013, p. 841)

Ou seja, segundo Marx, a força de trabalho dos trabalhadores só é “comprada” pelo capitalista na mesma medida em torna possível rentabilizar o seu capital. O objetivo é sempre, portanto, gerar riqueza para os capitalistas - os detentores dos meios de produção.

Marx explica a fundamentação do capitalismo da seguinte forma:

“A circulação de mercadorias é o ponto de partida do capital. Produção de mercadorias e circulação desenvolvida de mercadorias – o comércio – formam os pressupostos históricos a partir dos quais o capital emerge. O comércio e o mercado mundiais inauguram, no século XVI, a história moderna do capital.

Se abstrairmos do conteúdo material da circulação das mercadorias, isto é, da troca dos diversos valores de uso, e considerarmos apenas as formas econômicas que esse processo engendra, encontraremos, como seu produto final, o dinheiro. Esse produto final da circulação das mercadorias é a primeira forma de manifestação do capital.

Historicamente, o capital, em seu confronto com a propriedade fundiária, assume invariavelmente a forma do dinheiro, da riqueza monetária, dos capitais comercial e usurário. Mas não é preciso recapitular toda a gênese do capital para reconhecer o dinheiro como sua primeira forma de manifestação, pois a mesma história se desenrola diariamente diante de nossos olhos. Todo novo capital entra em cena – isto é, no mercado, seja ele de mercadorias, de trabalho ou de dinheiro – como dinheiro, que deve ser transformado em capital mediante um processo determinado.

Inicialmente, o dinheiro como dinheiro e o dinheiro como capital se distinguem apenas por sua diferente forma de circulação.” (Marx, 2013, p. 289 - 290)

Dessa forma, fica claro que o comércio – ou, mais precisamente, a esfera da circulação de mercadorias - é a condição para que o valor da mercadoria possa se tornar capital-dinheiro. A mercadoria precisa, portanto, possuir valor de uso, enquanto o bom funcionamento do capitalismo exige, paralelamente, demanda suficiente para as mercadorias produzidas. Assim,

pois, ao realizar a venda das mercadorias é que o capital acumulado, agora na forma de dinheiro, pode ser reinserido no processo produtivo, mantendo ciclos de reprodução do capital.

Na busca pelo lucro, a produção total da sociedade precisa sempre crescer, o que ocorre a partir de capitais que vão se acumulando cada vez em montantes maiores. Como o valor da mão de obra não acompanha o ritmo de acumulação de capital, ocorre que os salários dos trabalhadores tendem a diminuir relativamente à riqueza total da sociedade. E, assim, com o tempo, a maior disponibilidade de capital acumulado encontra maior dificuldade para se rentabilizar, o que significa que as taxas de lucro, para Marx, apresentam tendência de queda.

“A mesma taxa de mais-valor, com um grau de exploração constante do trabalho, seria expressa assim numa taxa decrescente de lucro, porque, com seu volume material, também aumenta, ainda que não na mesma proporção, o volume de valor do capital constante e, com isso, do capital total. Se, além disso, partirmos do pressuposto de que essa alteração gradual na composição do capital não se opera simplesmente em esferas isoladas da produção, mas, em maior ou menor grau, em todas ou pelo menos nas esferas decisivas da produção e que, portanto, essas alterações afetam a composição orgânica média do capital total existente numa determinada sociedade, chegaremos necessariamente à conclusão de que crescimento gradual do capital constante em proporção ao variável tem necessariamente como resultado uma queda gradual na taxa geral de lucro, mantendo-se constante a taxa do mais-valor, ou seja, o grau de exploração do trabalho pelo capital.” (Marx, 2016, p. 214)

Na busca pela rentabilização do capital, em um ambiente de concorrência entre diferentes capitalistas, ocorre um fenômeno descrito por Marx como a “centralização do capital”.

“Essa fragmentação do capital social total em muitos capitais individuais ou a repulsão mútua entre seus fragmentos é contraposta por sua atração. Essa já não é a concentração simples, idêntica à acumulação, de meios de produção e de comando sobre o trabalho. É concentração de capitais já constituídos, supressão [Aufhebung] de sua independência individual, expropriação de capitalista por capitalista, conversão de muitos capitais menores em poucos capitais maiores.” (Marx, 2013, p. 851)

A centralização significa ganhar mais escala, produzir com menor custo ou fazer frente a investimentos mais pesados - e isso, tanto na época de Marx quanto atualmente, significa também investir em novas tecnologias, o que, ao mesmo tempo, potencializa a acumulação de capital na sociedade.

“E enquanto reforça e acelera desse modo os efeitos da acumulação, a centralização amplia e acelera, ao mesmo tempo, as revoluções na composição técnica do capital, que aumentam a parte constante deste último à custa de sua parte variável, reduzindo, com isso, a demanda relativa de trabalho.” (Marx, 2013, p. 854)

Nessa lógica, o capital fixo – máquinas, equipamentos e infraestrutura - vai ganhando espaço em relação ao capital variável - salários.

“Essa alteração na composição técnica do capital, o aumento da massa dos meios de produção, comparada à massa da força de trabalho que a põe em atividade, reflete-se na composição de valor do capital, no aumento do componente constante do valor do capital à custa de seu componente variável. Se de um dado capital, por exemplo, calculando-se percentualmente, investia-se originalmente 50% em meios de produção e 50% em força de trabalho, posteriormente, com o desenvolvimento do grau de produtividade do trabalho, investem-se 80% em meios de produção e 20% em força de trabalho etc. Essa lei do aumento crescente da parte constante do capital em relação à sua parte variável é corroborada a cada passo (como já exposto) pela análise comparativa dos preços das mercadorias, comparando-se diferentes épocas econômicas de uma única nação ou nações diferentes numa mesma época.” (Marx, 2013, p. 846)

Nesse trecho, Marx demonstra que, quanto maior a “massa dos meios de produção”, menor é o investimento, relativamente, no capital variável - a força de trabalho. Ou seja, a fim de ganhar mais escala, produzir mais e com menor custo, a tendência dos capitalistas é investir em tecnologias, maquinaria, ou, de modo geral, na mecanização do processo de trabalho.

Assim, quanto mais avança o capitalismo, mais centralizado é o capital e maior é o acúmulo da riqueza na mão de seus proprietários, o que, ao não ser acompanhado pelo total de riqueza dispendida para a massa de salários, amplia a desigualdade social.

Dessa forma, entretanto, ao passo que o capital variável se reduz relativamente, as mercadorias produzidas pelo capital constante em ascensão podem trazer à luz um problema de realização, que ocorre na esfera da circulação de mercadorias. É verdade que parte relevante das mercadorias produzidas também se destina à reposição de capital antigo, depreciado, e à própria ampliação da produção, além da infraestrutura, os chamados investimentos. Contudo, a dificuldade de realização também reduz esses investimentos, e, como consequência, o desemprego, que realimenta a dificuldade de realização. Percebe-se que o problema central não foi um excesso de mercadorias produzidas, mas sim um excesso de capital que necessita se reproduzir para permitir o funcionamento do sistema capitalista, mas encontra limites.

“Por isso, a superprodução de capital, e não de mercadorias individuais – apesar de a superprodução de capital implicar a superprodução de mercadorias –, não significa outra coisa senão a superacumulação de capital.” (Marx, 2016, p. 250)

Assim surgem as crises do capitalismo. Marx explica que o próprio capital é o que restringe o capitalismo, demonstrando a contradição inerente ao sistema:

“O verdadeiro obstáculo à produção capitalista é o próprio capital, isto é, o fato de que o capital e sua autovalorização aparecem como ponto de partida e ponto de

chegada, como mola propulsora e escopo da produção; o fato de que a produção é produção apenas para o capital, em vez de, ao contrário, os meios de produção serem simples meios para um desenvolvimento cada vez mais amplo do processo vital em benefício da sociedade dos produtores. Os limites nos quais unicamente se podem mover a conservação e a valorização do valor de capital, as quais se baseiam na expropriação e no empobrecimento da grande massa dos produtores, entram assim constantemente em contradição com os métodos de produção que o capital tem de empregar para seu objetivo e que apontam para um aumento ilimitado da produção, para a produção como fim em si mesmo, para um desenvolvimento incondicional das forças produtivas sociais do trabalho. O meio – o desenvolvimento incondicional das forças produtivas sociais – entra em conflito constante com o objetivo limitado, que é a valorização do capital existente. Assim, se o modo de produção capitalista é um meio histórico para desenvolver a força produtiva material e criar o mercado mundial que lhe corresponde, ele é, ao mesmo tempo, a constante contradição entre essa sua missão histórica e as relações sociais de produção correspondentes a tal modo de produção.” (Marx, 2016, p. 249)

Isso posto, demonstra-se que o sistema capitalista é um sistema contraditório e propenso a crises. A autovalorização do capital é o objetivo primeiro do sistema, e, como demonstrado, esse objetivo leva à expansão das forças produtivas, o que, por sua vez, resulta na diminuição da taxa de lucro dos capitais, resultando em um processo cíclico de crises.

A partir disso, fica mais clara a crítica de Marx ao sistema capitalista. Sendo a mais-valia o que impulsiona a autovalorização do capital, infere-se, então, que o capitalismo tende a explorar o máximo possível os trabalhadores, fato que acirra cada vez mais a oposição entre a burguesia e o proletariado:

“Primeiramente, o motivo que impulsiona e a finalidade que determina o processo de produção capitalista é a maior autovalorização possível do capital, isto é, a maior produção possível de mais-valor e, portanto, a máxima exploração possível da força de trabalho pelo capitalista. Conforme a massa dos trabalhadores simultaneamente ocupados aumenta, aumenta também sua resistência e, com ela, a pressão do capital para superá-la. O comando do capitalista não é apenas uma função específica, proveniente da natureza do processo social de trabalho e, portanto, peculiar a esse processo, mas, ao mesmo tempo, uma função de exploração de um processo social de trabalho, sendo, por isso, determinada pelo antagonismo inevitável entre o explorador e a matéria-prima de sua exploração.” (Marx, 2013, p. 504)

4.3. REVOLUÇÃO COMUNISTA

É a partir da compreensão do capitalismo como um sistema alienante, exploratório, e com tendência a crises constantes que Marx argumenta a necessidade de superação desse sistema. Para o autor, a busca pela emancipação humana exige a superação dos ideais que regem o sistema capitalista e a sociedade burguesa. Porém, como ocorre essa superação?

O principal fundamento do capitalismo, aquilo que permite a exploração e a alienação do trabalho, é a propriedade privada dos meios de produção. Como já definimos anteriormente, o objetivo final do sistema capitalista é o acúmulo de capital. Essa acumulação, por sua vez, só é possível a partir da exploração do trabalho da classe operária. E a exploração

do trabalho, então, só é possível a partir da detenção da propriedade privada dos meios de produção e da apropriação dos produtos. Como Marx coloca:

“A propriedade privada da burguesia moderna é a expressão final e mais completa do sistema de produção e de apropriação dos produtos, que é baseado no antagonismo de classes, na exploração de um homem por outro.” (Marx; Engels, 1998, p. 32)

Contudo, cabe esclarecer que a propriedade privada que Marx critica não é toda e qualquer propriedade, mas sim a propriedade privada da *burguesia*, a propriedade privada dos *meios de produção*. Já a propriedade pessoal dos trabalhadores, conquistada através do próprio trabalho, não se enquadra na crítica de Marx:

“Está se referindo à propriedade do pequeno artesão e do pequeno camponês, uma forma de propriedade que precedeu a forma burguesa? Não é necessário aboli-la. O desenvolvimento da indústria já a destruiu em boa parte e continua, dia após dia, a destruí-la.” (Marx; Engels, 1998, p. 33)

A propriedade privada a que Marx se refere é a propriedade privada que produz *capital* a partir do trabalho assalariado. A apropriação dos meios de produção pelos capitalistas tem início com a acumulação primitiva de capital, e desenvolve-se por meio da centralização dos capitais - conceitos que já exploramos previamente.

“Tão logo esse processo de transformação tenha decomposto suficientemente, em profundidade e extensão, a velha sociedade; tão logo os trabalhadores se tenham convertido em proletários, e suas condições de trabalho em capital; tão logo o modo de produção capitalista tenha condições de caminhar com suas próprias pernas, a socialização ulterior do trabalho e a transformação ulterior da terra e de outros meios de produção em meios de produção socialmente explorados – e, por conseguinte, em meios de produção coletivos –, assim como a expropriação ulterior dos proprietários privados assumem uma nova forma. Quem será expropriado, agora, não é mais o trabalhador que trabalha para si próprio, mas o capitalista que explora muitos trabalhadores.” (Marx, 2013, p. 1012)

É essa a propriedade privada que Marx critica, a forma de propriedade privada burguesa que permite a exploração da classe operária a partir do trabalho assalariado, e que, assim, produz capital para o capitalista:

“Ou trata-se da propriedade privada da burguesia moderna? Mas o trabalho assalariado resulta em alguma propriedade para o trabalhador? De forma alguma. Ele cria capital, ou seja, aquele tipo de propriedade que explora o trabalho assalariado e que não o pode aumentar exceto na condição de gerar um novo suprimento de trabalho assalariado para nova exploração. Propriedade, na sua forma atual, é baseada no antagonismo de capital e trabalho assalariado.” (Marx; Engels, 1998, p. 33)

Capital, no sistema capitalista, é sinônimo de *poder*. Produzir e centralizar o capital é objetivo final do sistema, isso já foi definido. Porém, o que gera esse capital é, propriamente, a exploração da força de trabalho da classe operária, e a apropriação e venda dos produtos dessa exploração, é a apropriação da mais-valia. A partir disso, fica claro que o capital não é um produto pessoal, individual; capital só pode ser produzido coletivamente, é fruto dos esforços

de toda uma sociedade. Ou seja, toda a organização social do sistema capitalista é construída em torno desse objetivo: produzir capital. E, portanto, quem detém esse capital detém poder *social*. Como Marx expõe:

“Ser um capitalista é ter não só uma condição puramente pessoal mas uma condição social na produção. O capital é um produto coletivo e só pela ação unida de muitos membros e ainda, como último recurso, é só pela ação unida de todos os membros da sociedade que ele pode ser movimentado. O capital é, portanto, não um poder pessoal, mas um poder social.” (Marx; Engels, 1998, p. 33-34)

Conclui-se, a partir disso, que a superação da exploração e da alienação, então, só é possível a partir da superação da propriedade privada dos meios de produção. A expropriação da propriedade privada é a expropriação do poder dos capitalistas.

Aqui, cabe reconhecer o que já foi afirmado anteriormente: para Marx, a própria configuração do capitalismo carrega os elementos para o seu fim. Essa ideia fica clara a partir da conclusão que chegamos de que o capitalismo é um sistema inerentemente contraditório, e que, portanto, é um sistema de crises. Como Marx argumenta:

“Essa expropriação se consuma por meio do jogo das leis iminentes da própria produção capitalista, por meio da centralização dos capitais. Com a diminuição constante do número de magnatas do capital, que usurpam e monopolizam todas as vantagens desse processo de transformação, aumenta a massa da miséria, da opressão, da servidão, da degeneração, da exploração, mas também a revolta da classe trabalhadora, que, cada vez mais numerosa, é instruída, unida e organizada pelo próprio mecanismo do processo de produção capitalista. [...] Soa a hora derradeira da propriedade privada capitalista, e os expropriadores são expropriados.” (Marx, 2013, p. 1013)

A abolição da propriedade privada, então, não apenas é necessária para o fim da exploração e da alienação, mas também é uma consequência intrínseca ao próprio funcionamento do sistema capitalista. Essencialmente, o argumento de Marx é que, quanto mais a indústria avança, mais a classe proletária é capaz de se organizar e se revolucionar. Além disso, não há momento mais propício à radicalização da sociedade que os momentos de crise, uma vez que é nesses momentos que as contradições do sistema ficam mais claras, e o antagonismo de classes se intensifica.

“A condição essencial para a existência e para o poder da classe burguesa é a formação e o crescimento de capital. A condição para o capital é o trabalho assalariado. O trabalho assalariado fundamenta-se exclusivamente na competição entre os trabalhadores. O avanço da indústria, cujo promotor involuntário é a burguesia, substitui o isolamento dos trabalhadores, em virtude da competição, pela combinação revolucionária, devido à associação. O desenvolvimento da indústria moderna, portanto, tira de sob seus pés a própria fundação sobre a qual a burguesia produz e apropria-se de produtos. O que a burguesia, portanto, produz, acima de tudo, é seus próprios coveiros. A sua queda e a vitória do proletariado são igualmente inevitáveis.” (Marx; Engels, 1998, p. 29)

Porém, a abolição da propriedade privada não ocorre aleatoriamente, ou por acaso. É apenas através de uma *revolução social* que a superação do sistema é possível.

Historicamente, a maior parte das mudanças radicais que ocorreram nas mais diversas sociedades foram impostas através de revoluções sociais. Como exemplos, temos a *Revolução Gloriosa Inglesa* de 1688, a *Revolução Americana* de 1766, a *Revolução Francesa* de 1789, a *Guerra Civil dos Estados Unidos* de 1861, a *Revolução Meiji* no Japão em 1868, e, mais recentemente, as revoluções de caráter socialista, como a *Revolução Socialista Russa* em 1917, a *Revolução Chinesa* em 1949, a *Revolução Cubana* de 1959, a *Guerra do Vietnã* de 1959, etc.

Tratando-se da revolução da classe trabalhadora com um viés comunista e marxista, Marx expressa o objetivo dos revolucionários:

“A meta imediata dos comunistas é a mesma de todos os outros partidos proletários: a formação do proletariado em uma classe, a derrubada da supremacia burguesa, a conquista do poder político pelo proletariado. Suas conclusões teóricas não estão baseadas de modo algum em idéias ou princípios que foram inventados, ou descobertos, por este ou aquele futuro reformador universal. Mas são apenas expressões generalizadas das condições de uma luta de classes que existe de fato, de um movimento histórico que se passa diante de nossos olhos.” (Marx; Engels, 1998, p. 32)

A organização, formação, educação e radicalização dos trabalhadores são princípios essenciais para a concretização da revolução da classe operária. Nessa revolução, então, a classe operária deve se organizar a fim de tomar o poder do Estado e das Instituições, para, assim, com o poder em mãos, poder abolir a propriedade privada dos meios de produção e instaurar um novo sistema socioeconômico.

Para Marx, porém, o real objetivo a longo prazo da revolução é, precisamente, o *comunismo* - sobre o qual falaremos adiante. A revolução defendida por ele é a revolução comunista, que possui como meta final a superação completa do capitalismo, da sociedade burguesa, e, mais do que isso, a superação das próprias classes sociais como um todo, a superação da dominação do homem pelo homem.

Capítulo 5 - A SOCIEDADE EMANCIPADA

5.1. SOCIALISMO

Entretanto, a superação do sistema capitalista e das classes sociais não ocorre de forma imediata. A revolução, segundo Marx, precisa seguir alguns passos para se concretizar:

“[...] o primeiro passo para a revolução da classe trabalhadora é conduzir o proletariado à posição de classe governante, para vencer a batalha da democracia. O proletariado usará a sua supremacia política para arrebatar, gradativamente, todo o capital da burguesia, para centralizar todos os instrumentos de produção nas mãos do Estado, ou seja, do proletariado organizado como classe governante, e para aumentar o total de forças produtivas tão rápido quanto possível.” (Marx; Engels, 1998, p. 43)

Antes da verdadeira superação de toda a lógica capitalista que rege a sociedade, é necessária uma reestruturação da mesma, através do *sistema socialista*¹¹. Esse sistema tem como objetivo a centralização do poder nas mãos da classe trabalhadora. A partir da expropriação da propriedade privada dos capitalistas e da tomada de poder por parte da classe operária, o Estado, agora burguês, se transformaria em um Estado proletário, i.e., seria um Estado comandado por membros da classe trabalhadora, que atua em prol dessa classe, estabelecendo o que Marx chama de *ditadura do proletariado*:

“Entre a sociedade capitalista e a comunista, situa-se o período da transformação revolucionária de uma na outra. A ele corresponde também um período político de transição, cujo Estado não pode ser senão a ditadura revolucionária do proletariado.” (Marx, 2012, p. 36)

Isso posto, toda a propriedade dos meios de produção seriam concentradas sob o poder desse Estado. Marx expressa algumas medidas que seriam necessárias no sistema socialista:

“Essas medidas, é claro, não serão as mesmas em todos os países. Contudo, nos países mais avançados, o que se segue será bem aplicado, de modo geral:

1. Abolição da propriedade em terra e aplicação de todos os aluguéis de terra para fins públicos.
2. Um imposto de renda pesado progressivo ou gradual.
3. Abolição de todos os direitos de herança.
4. Confisco das propriedades de todos os emigrantes e rebeldes.
5. Centralização do crédito nas mãos do Estado, por meio de um banco nacional com capital do Estado e um monopólio exclusivo.
6. Centralização dos meios de comunicação e transporte nas mãos do Estado.
7. Extensão de fábricas e de instrumentos de produção possuídos pelo Estado; levar o cultivo à terra inculta e a melhoria do solo em geral de acordo com um plano comum.
8. Responsabilidades iguais para todo trabalho. Estabelecer exércitos industriais, em especial para a agricultura.

¹¹ O sistema socialista é um sistema complexo, e exige uma ampla discussão para que se possa compreender o seu funcionamento. Idealmente, o estudo desse sistema inclui a discussão de suas nuances, as críticas ao sistema, as atualizações que os teóricos mais contemporâneos sugerem à teoria de Marx, entre outros tópicos de discussão; porém, pelo escopo limitado e pelo objetivo deste trabalho, não poderei adentrar profundamente no tema, e procurarei resumir da melhor forma possível o assunto.

9. Combinar as indústrias de agricultura com a de manufatura; abolição gradual das distinções entre cidade e campo, com uma distribuição mais igual da população no país.
10. Educação gratuita para todas as crianças em escolas públicas. Abolição do trabalho infantil em fábricas do modo atual. Combinação de educação com produção industrial etc.” (Marx; Engels, 1998, p. 44-45)

Com essas medidas, propõe-se ampliar a produtividade, aumentar a empregabilidade da população, diminuir o número de horas trabalhadas, aumentar os salários, melhorar a educação das pessoas, e, enfim, redistribuir as riquezas sociais.

O sistema socialista se propõe como um sistema temporário e intermediário. O objetivo final desse sistema é superar a dicotomia de classes, redistribuindo a riqueza e gerando uma maior igualdade social.

É, então, apenas a partir disso que torna-se possível a implementação de um sistema socioeconômico que efetivamente possa superar a dominação de uma classe sobre a outra.

“Quando, no curso do desenvolvimento, as diferenças de classe tiverem desaparecido e toda a produção tiver sido concentrada nas mãos dos indivíduos associados, o poder público perderá o seu caráter político. O poder político, propriamente chamado, é, meramente, o poder organizado de uma classe para oprimir outra. Se o proletariado se eleva necessariamente à condição de classe dominante em sua luta contra a burguesia e, na condição de classe dominante, tira de cena as antigas relações de produção, então, com isto, ele tira também de cena a condição para a existência da oposição entre as classes e para a própria existência dessas classes. E acaba por abolir seu papel de classe dominante.” (Marx; Engels, 1998, p. 45)

Ou seja, Marx defende que o próprio desenvolvimento do sistema socialista incorre no seu fim, e, conseqüentemente, na instauração de um novo sistema - o sistema comunista.

5.2 COMUNISMO

É importante atentar-nos que Marx foi um materialista. Suas ideias baseiam-se na materialidade, e não em especulações, como ele mesmo afirma: “Lá onde a especulação cessa, na vida real, começa, portanto, a ciência real, positiva, a descrição [*Darstellung*] da atividade prática, do processo de desenvolvimento prático dos homens.” (Marx; Engels, 2009, p. 32)

Portanto, enquanto materialista, Marx não pretendeu, em nenhum momento, fazer uma previsão utópica de como seria o comunismo. Suas noções de como seria essa forma de sociedade são poucas, e estão espalhadas por suas obras. É bastante limitador tentar delimitar regras *absolutas* para uma sociedade ainda distante e de difícil compreensão. Não temos como saber com precisão como seria a dinâmica de uma sociedade de trabalhadores livremente associados, e a única base que possuímos para pensar em um futuro comunista é a história e a nossa realidade concreta. Para além disso, uma sociedade como o comunismo deve possuir

liberdade e capacidade de auto-organização. A organização político-social do comunismo, então, depende das decisões dos indivíduos que agora são *livres*, e participam ativamente da construção da sociedade. O objetivo primeiro de Marx era tentar interpretar a materialidade da vida a fim de organizar os trabalhadores, para que, unidos, construam o futuro.

Dito isso, ainda assim é possível estabelecer noções sobre como o comunismo seria formado, partindo, sempre, da interpretação da realidade. É isso que Marx propõe.

Assim, com a abolição da propriedade privada, a redistribuição de riquezas, e o fim do sistema de classes, uma das principais características do sistema comunista é a transformação do trabalho.

Como vimos, o trabalho é uma atividade inerentemente humana, e é a partir e através dele que o ser humano faz história e constrói a própria realidade. No capitalismo, o trabalho ganha uma nova configuração, e se torna trabalho alienado, i.e., o ser humano é afastado dos meios de produção, do produto de seu trabalho, do próprio processo de produção, e da natureza humana do trabalho, tornando-se uma “quase máquina” cujo único objetivo é gerar riqueza para outro homem, o burguês. A alienação do trabalho faz com que o ato de produzir perca sentido para o trabalhador. Uma vez que o trabalho torna-se uma mera obrigação, uma atividade que o homem realiza apenas para receber um salário para garantir a sua subsistência, o trabalhador perde o contato com a sua própria humanidade, seu próprio potencial.

No comunismo, o trabalho se transforma. Em primeiro lugar, não há mais divisão do trabalho - a especialização em certas funções específicas a fim de aumentar a produtividade. Ou seja, as pessoas teriam liberdade de desenvolver qualquer atividade que tivessem desejo, sem precisar resumir a sua vida a essa atividade. Marx coloca que “Numa sociedade comunista não há nenhum pintor, mas, no máximo, homens que, entre outras atividades, também pintam.” (Marx; Engels, 2007, p. 381)

Sem ser explorado pelo burguês - pois não há mais propriedade privada -, e sem ser alienado em relação ao seu trabalho - pois não há mais trabalho assalariado como na sociedade capitalista -, o homem trabalha não apenas para sobreviver, mas para contribuir com a sociedade e para se auto realizar enquanto indivíduo, também de acordo com os seus próprios desejos e capacidades:

“[Dá-se] o livre desenvolvimento das individualidades e, em consequência, a redução do tempo de trabalho necessário não para pôr trabalho excedente, mas para a redução do trabalho necessário da sociedade como um todo a um mínimo, que corresponde então à formação artística, científica etc. dos indivíduos por meio do tempo liberado e dos meios criados para todos eles.” (Marx, 2011, p. 942)

O comunismo seria uma sociedade de trabalhadores livremente associados, que *conscientemente* despenderiam sua força de trabalho para a sociedade, onde os meios de produção seriam coletivos, e a produção social seria distribuída entre os membros da comunidade. Marx coloca da seguinte forma:

“[...] imaginemos uma associação de homens livres, que trabalham com meios de produção coletivos e que conscientemente despendem suas forças de trabalho individuais como uma única força social de trabalho.[...] O produto total da associação é um produto social, e parte desse produto serve, por sua vez, como meio de produção. Ela permanece social, mas outra parte é consumida como meios de subsistência pelos membros da associação, o que faz com que tenha de ser distribuída entre eles. O modo dessa distribuição será diferente de acordo com o tipo peculiar do próprio organismo social de produção e o correspondente grau histórico de desenvolvimento dos produtores.” (Marx, 2013, p. 214)

As relações de produção no comunismo também se transformam, junto com o trabalho. Uma vez que os meios de produção seriam uma propriedade social, os produtos gerados através do trabalho dos membros da sociedade também devem ser distribuídos de acordo com o melhor interesse dos membros da comunidade e da sociedade como um todo.

Desse modo, antes de distribuir a produção aos indivíduos, é necessário deduzir dessa produção uma fração para outras despesas, como as que Marx sugere:

“Se tomarmos, em primeiro lugar, o termo “fruto do trabalho” no sentido do produto do trabalho, então o fruto do trabalho coletivo é o produto social total.

Dele, é preciso deduzir:

Primeiro: os recursos para a substituição dos *meios de produção* consumidos.

Segundo: a parte adicional para a expansão da produção.

Terceiro: um fundo de reserva ou segurança contra acidentes, prejuízos causados por fenômenos naturais etc.

Essas deduções do “fruto integral do trabalho” são uma necessidade econômica e sua grandeza deve ser determinada de acordo com os meios e as forças disponíveis, em parte por cálculo de probabilidades, porém elas não podem de modo algum ser calculadas com base na justiça.” (Marx, 2012, p. 25-26)

Ainda, também é necessário deduzir outra parte da produção para os seguintes fins:

“Resta a outra parte do produto total, que é destinada ao consumo.

Mas antes de ser distribuída entre os indivíduos, dela são novamente deduzidos:

Primeiro: os custos gerais da administração, que não entram diretamente na produção.

Essa fração será consideravelmente reduzida, desde o primeiro momento, em comparação com a sociedade atual e diminuirá na mesma medida em que a nova sociedade se desenvolver.

Segundo: o que serve à *satisfação das necessidades coletivas*, como escolas, serviços de saúde etc.

Essa parte crescerá significativamente, desde o início, em comparação com a sociedade atual e aumentará na mesma medida em que a nova sociedade se desenvolver.

Terceiro: fundos para os *incapacitados para o trabalho* etc., em suma, para o que hoje forma a assim chamada assistência pública à população carente.” (Marx, 2012, p. 26)

Todas essas deduções do “fruto do trabalho” dos membros da sociedade comunista, porém, não são levianas, e, na prática, servem como medidas que apenas beneficiarão a sociedade como um todo, e, conseqüentemente, os indivíduos que dela participam. Marx argumenta que “[...] aquilo que se tira do produtor em sua qualidade de indivíduo privado reverta-se direta ou indiretamente em seu proveito na sua qualidade de membro da sociedade.” (Marx, 2012, p. 26)

E, enfim, chegamos à distribuição dos bens de consumo para os indivíduos, os trabalhadores. Essa distribuição deve seguir certos critérios como, por exemplo, a quantidade e a qualidade do trabalho. O trabalhador recebe, então, o equivalente ao que ele forneceu - direta ou indiretamente.

“Por conseguinte, o produtor individual – feitas as devidas deduções – recebe de volta da sociedade exatamente aquilo que lhe deu. O que ele lhe deu foi sua quantidade individual de trabalho. Por exemplo, a jornada social de trabalho consiste na soma das horas individuais de trabalho. O tempo individual de trabalho do produtor individual é a parte da jornada social de trabalho que ele fornece, é sua participação nessa jornada. Ele recebe da sociedade um certificado de que forneceu um tanto de trabalho (depois da dedução de seu trabalho para os fundos coletivos) e, com esse certificado, pode retirar dos estoques sociais de meios de consumo uma quantidade equivalente a seu trabalho. A mesma quantidade de trabalho que ele deu à sociedade em uma forma, agora ele a obtém de volta em outra forma.” (Marx, 2012, p. 27)

Entretanto, a distribuição da produção social não é tão simples. Tratando-se de seres humanos, é necessário levar em consideração que cada um é um indivíduo distinto, e, portanto, possui limitações, habilidades e necessidades distintas. Marx argumenta que não se pode falar de uma distribuição igualitária de bens e riquezas, pois os indivíduos são desiguais:

“O direito, por sua natureza, só pode consistir na aplicação de um padrão igual de medida; mas os indivíduos desiguais (e eles não seriam indivíduos diferentes se não fossem desiguais) só podem ser medidos segundo um padrão igual de medida quando observados do mesmo ponto de vista, quando tomados apenas por um aspecto determinado, por exemplo, quando, no caso em questão, são considerados apenas como trabalhadores e neles não se vê nada além disso, todos os outros aspectos são desconsiderados. [...] A fim de evitar todas essas distorções, o direito teria de ser não igual, mas antes desigual.” (Marx, 2012, p. 28)

Essas “desigualdades” entre os indivíduos podem incluir desde diferentes capacidades, como uma maior ou menor capacidade de trabalhar, as suas limitações físicas e mentais, as suas aptidões em uma área de atuação ou em outra, etc., até diferentes necessidades, como famílias maiores ou menores, passatempos diferentes, dietas diferentes, etc.

Sendo assim, é apenas com o avanço da sociedade comunista é que se torna possível uma distribuição que realmente leve em consideração as desigualdades ou individualidades de cada um, como suas capacidades para o trabalho, e suas necessidades reais:

“Numa fase superior da sociedade comunista, quando tiver sido eliminada a subordinação escravizadora dos indivíduos à divisão do trabalho e, com ela, a oposição entre trabalho intelectual e manual; quando o trabalho tiver deixado de ser mero meio de vida e tiver se tornado a primeira necessidade vital; quando, juntamente com o desenvolvimento multifacetado dos indivíduos, suas forças produtivas também tiverem crescido e todas as fontes da riqueza coletiva jorrarem em abundância, apenas então o estreito horizonte jurídico burguês poderá ser plenamente superado e a sociedade poderá escrever em sua bandeira: “De cada um segundo suas capacidades, a cada um segundo suas necessidades!”.” (Marx, 2012, p. 28)

“De cada um segundo suas capacidades, a cada um segundo suas necessidades” (Marx, 2012, p. 28) significa que, em uma sociedade comunista avançada, cada indivíduo será levado em consideração de acordo com as suas especificidades, os direitos e os deveres de cada um serão equivalentes às suas capacidades e necessidades singulares.

Essa discussão acerca da distribuição das riquezas e bens sociais, porém, levanta o questionamento: e o Estado, como se configura na sociedade comunista?

Para Marx, o Estado também deve ser compreendido a partir das dinâmicas da sociedade em que se encontra. O Estado não é uma “entidade” independente da sociedade; pelo contrário, a sociedade é o que fundamenta e mantém o Estado. Em *Crítica do Programa de Gotha*, Marx elabora uma crítica sobre a noção que o Partido Operário Alemão demonstra acerca do Estado:

“O Partido Operário Alemão – no caso de adotar esse programa – mostra que as ideias socialistas não penetraram nem sequer a camada mais superficial de sua pele, quando considera o Estado um ser autônomo, dotado de seus próprios “fundamentos espirituais, morais, livres”, em vez de afirmar a sociedade existente (e isso vale para qualquer sociedade futura) como base do Estado existente (ou futuro, para uma sociedade futura).” (Marx, 2012, p. 35)

Ou seja, nessa lógica, o Estado, na sociedade capitalista, é resultado da própria configuração dessa sociedade. Ficou demonstrado no capítulo 3 que a emancipação política do homem representa a separação do homem em indivíduo e cidadão. Aqui, podemos entender que o Estado é a expressão da emancipação política, pois é a partir dessa reconfiguração da sociedade que o Estado capitalista surge. Podemos entender, então, que o Estado também atua no mesmo sentido, separando a burocracia da sociedade civil - enquanto o cidadão participa do Estado, o indivíduo participa da sociedade civil. Assim, o Estado é responsável pela *alienação política* do homem, representando uma ferramenta de poder e controle.

No comunismo, porém, essa dicotomia entre o indivíduo e o cidadão não existe mais, e toda a sociedade que fundamentou o Estado burguês se desfaz. O homem indivíduo se reencontra com o homem cidadão, e o ser humano não se vê mais afastado, alienado em

relação à sua sociedade; isso significa que, no comunismo, o homem participa ativamente da vida política da comunidade, e constrói a sociedade em conjunto com os outros homens. Não havendo mais desigualdade e alienação, a sociedade comunista, então, é uma sociedade que não precisa mais de um Estado, que tende a desaparecer.

No mesmo sentido, a religião também é superada no comunismo. Como exposto no capítulo 3, a religião se fundamenta na carência humana, no afastamento do homem da sua própria autorrealização enquanto ser humano, e na necessidade de justificar o estado das coisas. No comunismo, esses fundamentos se desfazem, e o homem é verdadeiramente liberto da alienação em relação à própria humanidade.

Com tudo isso, fica claro que o comunismo é a manifestação material da verdadeira emancipação humana. A emancipação humana é a libertação do homem dos ideais religiosos, da propriedade privada, e, conseqüentemente, de toda alienação e exploração. E é apenas no comunismo que o ser humano é capaz de libertar-se das diversas formas de opressão a que o capitalismo lhe sujeita. É por isso que é apenas através do comunismo que a sociedade pode ser emancipada.

Essa emancipação também significa que o ser humano não é mais sujeitado a viver em uma realidade sociopolítica determinada pelos poderosos, mas torna-se finalmente livre para construir ativamente uma sociedade que lhe permita viver o seu potencial, a sua *humanidade*.

No comunismo, o homem volta-se a si mesmo, torna-se capaz de se autorrealizar através de seu trabalho, e recupera a sua própria humanidade através da comunidade. É essa a verdadeira emancipação do proletariado, do ser humano, e é apenas através da revolução comunista que ela pode ser alcançada. É isso que a classe trabalhadora deve se permitir almejar, e é por isso que devemos lutar. Por isso Marx afirma que:

“Os comunistas desdenham ocultar suas opiniões e metas. Abertamente, declaram que seus fins só podem ser atingidos pela derrubada violenta de todas as condições sociais existentes. Que a classe governante trema diante da revolução comunista. Os proletários nada têm a perder fora suas correntes; têm o mundo a ganhar. PROLETÁRIOS DE TODOS OS PAÍSES, UNI-VOS!” (Marx; Engels, 1998, p. 65)

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Neste trabalho, buscou-se investigar os argumentos de Marx em relação à emancipação humana. Primeiro, fez-se necessário entender o que o trabalho representa para o autor, sua natureza humana, e a sua configuração alienante no capitalismo.

A partir disso, demonstramos a crítica de Marx à religião, entendida como uma forma de alienação do homem em relação à sua própria humanidade. Com isso, conseguimos demonstrar a diferença fundamental entre a emancipação política e a emancipação humana, para, assim, entendermos a crítica de Marx à cidadania.

Buscamos compreender, a partir disso, o funcionamento do capitalismo, desvendando sua natureza exploratória e sua tendência a crises. Assim, ficou mais claro a necessidade - e a inevitabilidade - da superação do sistema capitalista, a fim de tornar possível a verdadeira emancipação humana.

Essa superação se dá apenas a partir de uma revolução comunista, que tem como objetivo inicial a instauração de um sistema socialista, sistema temporário e intermediário. O sistema socialista se instaura com a tomada de poder do Estado burguês pelos trabalhadores. Com o poder do Estado nas mãos dos trabalhadores, no socialismo, todo o controle e organização social fica a cargo desse Estado proletário, que possui como objetivo o fim da dicotomia de classes, através da distribuição das riquezas, e a construção de uma sociedade mais igualitária. Com o tempo, a tendência é que esse Estado proletário não seja mais necessário, e, com a dissolução do mesmo, ocorre a instauração do sistema comunista.

O sistema comunista é a materialização da emancipação humana, pois é apenas através desse sistema que o homem é capaz de reencontrar-se com si mesmo, superando todas as formas de alienação e exploração do homem pelo homem. No comunismo, o indivíduo e o cidadão, separados na emancipação política, agora se reencontram, e o ser humano volta-se à sua autorrealização.

Porém, não é possível estabelecer regras absolutas acerca do funcionamento dessa forma de sociedade, e nem é desejável. A principal característica do comunismo, na verdade, é que o homem torna-se verdadeiramente livre para construir a própria realidade, através de seu trabalho e da sua comunidade. É por isso que o comunismo representa a realização da emancipação humana. É apenas com esse sistema que o ser humano é capaz de participar ativamente da estruturação da sua sociedade, e, assim, realizar-se enquanto ser humano.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- HEINRICH, Michael. **Karl Marx e o Nascimento da Sociedade Moderna**. Volume I. Tradução Claudio Cardinali. 1ª edição. São Paulo: Boitempo Editorial, 2018.
- MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **A ideologia alemã**. Tradução de Rubens Enderle, Nélío Schneider, Luciano Cavini Martorano. São Paulo: Boitempo Editorial, 2007.
- MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **A ideologia alemã**. Tradução de Álvaro Pina. 1ª edição. São Paulo: Expressão Popular, 2009.
- MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **Manifesto Comunista**. Tradução Maria Lucia Como. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1998.
- MARX, Karl. **Crítica da Filosofia do Direito de Hegel**. *Crítica à Filosofia do Direito de Hegel - Introdução (p. 145-157)*. Tradução de Rubens Enderle e Leonardo de Deus. 2ª edição. São Paulo: Boitempo Editorial, 2010.
- MARX, Karl. **Crítica ao Programa de Gotha**. Tradução de Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo Editorial, 2012.
- MARX, Karl. **Grundrisse**. Tradução de Mário Duayer e Nélío Schneider. São Paulo: Boitempo Editorial, 2011.
- MARX, Karl. **Manuscritos econômico-filosóficos**. Tradução Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo Editorial, 2010.
- MARX, Karl. **O Capital**. Volume I. Tradução de Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo Editorial, 2013.
- MARX, Karl. **O Capital**. Volume III. Tradução de Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo Editorial, 2016.
- MARX, Karl. **Sobre a questão judaica**. Tradução de Nélío Schneider e Wanda Caldeira Brant. São Paulo: Boitempo Editorial. 1ª edição. 2010.
- MARX, Karl. **Teorias da mais-valia**. Tradução de Reginaldo Sant'ana. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira S. A., 1980.