

## SOBRE O CONCEITO DE EMANCIPAÇÃO HUMANA EM KARL MARX

## THE CONCEPTION OF HUMAN EMANCIPATION IN KARL MARX

Matheus Maria Beltrame<sup>1</sup>

Recebido em: 04/2019

Aprovado em: 06/2019

**Resumo:** Nosso objetivo, nesse trabalho, é o de analisar o desenvolvimento histórico conceitual de emancipação humana em Karl Marx buscando caracterizar esta concepção no universo do pensamento marxista. Para isso, examinamos as principais obras de Marx que abordam esta temática no período de 1842 a 1875. Este artigo traz um recorte da tese *A teoria emancipação em Karl Marx e Jürgen Habermas*<sup>2</sup>.

**Palavras-chave:** Emancipação Humana. Marx. Comunismo. Ciência. Técnica.

**Abstract:** Our objective in this work is to analyze the conceptual historical development of human emancipation in Karl Marx, seeking to characterize this conception in the universe of Marxist thought. For this, we examine the main works of Marx that approach this subject in the period from 1842 to 1875. This article brings a clipping of the thesis *The emancipation theory in Karl Marx and Jürgen Habermas*.

**Keywords:** Human Emancipation. Marx. Communism. Science. Technique.

### Introdução

No *Dicionário do pensamento marxista* encontramos a concepção de emancipação a partir de uma contraposição entre a visão liberal de liberdade, enquanto ausência de interferência e de coerção, e a visão mais ampla de liberdade como autodeterminação, que tem sua origem no humanismo e no Iluminismo, e que é compartilhada pelo marxismo. Marx compreende a liberdade “em termos da eliminação dos obstáculos à emancipação humana, isto é, ao múltiplo desenvolvimento das potencialidades humanas e à criação de uma forma de associação digna da condição humana” (BOTTOMORE, 2012, p. 182).

---

<sup>1</sup> Doutor em Filosofia pela Programa Interinstitucional de Doutorado em Filosofia – UFPB/UFPE/UFRN; Professor substituto na UFPB, Campus IV, e-mail: beltrame25@gmail.com.

<sup>2</sup> Tese defendida junto ao Programa Integrado de Pós-Graduação em Filosofia – PIPGF/UFPE/UFPE-UFRN sob a orientação do prof. Dr. Edmilson Alves de Azevêdo com bolsa da CAPES.

Quanto à superação destes obstáculos que se opõem à emancipação, faz-se necessário uma ação coletiva, “a liberdade como autodeterminação é coletiva no sentido de que consiste na imposição, socialmente cooperativa e organizativa, do controle humano tanto sobre a natureza como sobre as condições reais de produção” (BOTTOMORE, 2012, p. 182), que possibilitaria uma nova sociedade. A questão que surge é sobre a natureza desta forma de associação que garantiria o controle coletivo, a comunidade, a liberdade pessoal e o múltiplo desenvolvimento dos indivíduos. No entanto, o fato é que “Marx e Engels jamais o disseram. Nem examinaram os possíveis conflitos entre esses valores, ou entre eles e outros. O Marxismo tende a tratar as considerações sobre tais questões como ‘utópicas’” (BOTTOMORE, 2012, p. 182). O que não implica que este pensamento não tenha uma noção de emancipação.

Kai Nielsen procura mostrar a relação existente entre Marx e o humanismo iluminista a partir da noção marxista de emancipação e sua visualização de uma sociedade mais justa. Parte de dois postulados fundamentais do Iluminismo, primeiro, da convicção de que a razão, enquanto utilização da inteligência criativa e reflexiva, aplicada de forma rigorosa e de modo imparcial, pode gerar a emancipação do ser humano, possibilitando a construção de uma sociedade justa e humana e possibilitando o amplo desenvolvimento do ser humano. E, segundo, a noção dos direitos humanos universais e a possibilidade da existência concreta destes em sociedade. Destaca, portanto, postulados que mostram o quanto o Iluminismo encontra-se empenhado na constituição de uma sociedade de acordo com a dignidade humana (NIELSEN, 1990).

Para Nielsen, Marx e Engels são herdeiros desta tradição, mas se diferenciam desta em sua racionalidade ao construírem uma ciência social acentuando a importância do social e do histórico, explicando os fenômenos sociais e políticos como resultados das instituições sociais e políticas, mas, sobretudo, em última instância econômicas. Aspiram a uma ciência da história, neste sentido possuem uma grande dívida com Hegel, que explicasse o desenvolvimento da sociedade humana em sua totalidade, na qual descrevesse como as formas históricas se originam, se estabilizam e são superadas, pelo desenvolvimento das forças produtivas. As forças produtivas se desenvolvem, cada vez mais, no sentido de atender as necessidades humanas, assim desenvolvendo também as faculdades humanas e o interesse da razão. É uma ciência da história com uma finalidade emancipativa, ideia central no Iluminismo, mas somente quando as forças produtivas estiverem suficientemente desenvolvidas. Buscam uma sociedade mais justa e humana e mostram como podem construir conscientemente sua história

(NIELSEN, 1990).

Para Márkus, o pensamento de Marx possui um caráter verdadeiramente emancipatório e liberador, fundamentalmente oposto às formas de domínio exercidos por minorias, que concede unidade a sua obra. Este pensamento emancipador fundamenta-se na análise de sua época em torno do significado do ser humano e das condições socioeconômicas que possibilitariam a realização plena das potencialidades humanas (MÁRKUS, 2015).

Neste sentido, a sociedade comunista é caracterizada como uma solução histórica e prática para as contradições subjetivas e objetivas provocadas pelas condições sociais da sociedade capitalista, sendo, portanto, um estágio necessário para o desenvolvimento das potencialidades humanas. É também uma época da evolução do ser humano, contraposta à sociedade capitalista e a todas as sociedades antagônicas. O comunismo aparece como uma forma plena de desenvolvimento do ser humano, este desenvolvimento é moralmente afirmado, pois, nesta sociedade o metabolismo homem-natureza será produzido em condições mais favoráveis e dignas para os seres humanos (MÁRKUS, 2015).

A concepção de emancipação vincula-se a filosofia da história e desdobra-se neste universo. Trata-se de uma filosofia material da história<sup>3</sup> que se fundamenta na consideração do desenvolvimento ou do progresso histórico a partir de um fator real escolhido, a infraestrutura histórica. Dentro desta característica pode-se falar em concepção teleológica, de concepção metafísica e de concepção naturalista e de uma filosofia material da história que se baseia numa forma de desenvolvimento histórico, em etapas ou fases. Não se trata de um desenvolvimento histórico ininterrupto, pois não se exclui a possibilidade de retrocessos e avanços. Dentro desta característica pode-se falar de concepções lineares ou cíclicas (MORA, 2004, p. 1358–1359).

### **Desenvolvimento histórico-conceitual da emancipação humana em Marx**

De maio de 1842 a março de 1843, Marx foi colaborador e redator chefe do periódico *A Gazeta Renana*. *A Gazeta Renana*, reuniu por um breve período de tempo, a burguesia liberal alemã e o movimento hegeliano de esquerda<sup>4</sup> numa oposição ao Estado absolutista prussiano. A participação de Marx baseou-se num programa implícito a sua tese de doutorado, defendido

---

<sup>3</sup> As filosofias materiais da história tem uma longa tradição incluindo pensadores como Agostinho, Vico, Bossuet, Voltaire, Hegel, Fichte, Comte, Marx etc.

<sup>4</sup> A esquerda hegeliana, corrente idealista na filosofia alemã nos anos 1830-1840 que buscava tirar conclusões radicais da teologia e da política de Hegel, era formada pelos seguintes pensadores: David Strauss, Bruno Bauer, Arnold Ruge, Moses Hess, Max Stirner, Ludwig Feuerbach e Karl Marx.

na Universidade de Iena, que era unir a filosofia à política, neste caso, unir a filosofia na busca pela constituição do Estado moderno (LÖWY, 2002).

A sua concepção de política e de Estado à época era influenciada pela teoria hegeliana e pela teoria neo-hegeliana. Até a publicação dos *Anais franco-alemães*, em fevereiro de 1844, compartilhou destas teorias. Defendia a possibilidade de emancipação do ser humano, do múltiplo desenvolvimento de suas potencialidades e da constituição de uma forma de associação digna da condição humana na implementação do Estado constitucional moderno. Neste momento, da evolução do pensamento, se coloca a expectativa e o questionamento pela possibilidade de efetivação humana, pela emancipação humana, que transcende a problemática da emancipação adquirida no Estado constitucional. Trata-se de questionamento da possibilidade de emancipação na qual a questão crítico-revolucionária encontra seu fim.

Sobre este período decisivo de sua evolução teórica, pois fundamenta, ao mesmo tempo, sua teoria política e sua discussão com as questões materiais, em 1859, no prefácio da obra *Para a crítica da economia política*, descreveu da seguinte forma esta época:

[...] nos anos de 1842/43, como redator chefe da *Gazeta Renana*, vi-me pela primeira vez em apuros por ter que tomar parte na discussão sobre os chamados interesses materiais. As deliberações do parlamento renano sobre o roubo de madeira e parcelamento da propriedade fundiária, a polêmica oficial que o Sr. Von Schaper, então governador da província renana, abriu com a *Gazeta Renana* sobre a situação dos camponeses do vale da Mosela, e finalmente os debates sobre o livre-comércio e proteção aduaneira, deram-me os primeiros motivos para ocupar-me das questões econômicas (MARX, 1974, p. 134).

Na maioria de seus artigos publicados na *Gazeta Renana*<sup>5</sup> encontramos afirmações sobre a superioridade do espírito estatal sobre os interesses materiais, expressando um esquema filosófico-político que pressupunha duas esferas. A esfera da matéria, da passividade, da sociedade civil, do interesse privado e burguês, e a esfera do espírito, da atividade, do Estado, do interesse geral e dos cidadãos. Esquema que reflete a influência do pensamento de Hegel, principalmente, da obra *Princípios da Filosofia do Direito*, segundo a qual a propriedade e os

---

<sup>5</sup> Marx publicou algumas dezenas de artigos neste período, dentre os quais destacamos os seguintes: *Os debates sobre a VI Dieta renana – Debates sobre a liberdade de imprensa; O manifesto filosófico da Escola Histórica do Direito; O comunismo e a ‘Gazeta Geral de Augsburg’; Os debates da VI Dieta renana – Debates sobre a lei castigando o roubo de lenha; A ‘oposição liberal’ de Hannover; O projeto de lei sobre o Divórcio; Escrito ao presidente da Província renana, Von Schaper; As eleições a deputados da Dieta Regional; e A proibição da Gazeta Geral de Leipzig.*

interesses particulares devem subordinar-se ao interesse superior do Estado. Assim, segundo Hegel, “quando se confunde o Estado com a sociedade civil, destina-o à segurança e proteção da propriedade e da liberdade pessoais” (HEGEL, 1976, p. 216).

As preocupações de Marx davam-se em torno de como resistir aos interesses particulares que buscam subjugar a universalidade do Estado, resolvendo, desta forma, os chamados interesses materiais. Esta determinação positiva do Estado e da política também pode ser encontrada nas correspondências enviadas por Marx neste período. Na carta de maio de 1843, enviada a Arnold Ruge, temos o seguinte:

Ser humano deveria significar ser racional; homem livre deveria significar ser republicano. [...] Em primeiro lugar, a autoconsciência do ser humano, a liberdade, tinha de ser acessa outra vez nos corações [...] só esse sentimento, desaparecido do mundo com os gregos e evaporado pelo cristianismo no azul do céu, pode transformar a sociedade numa comunidade de seres humanos unidos pelo mais alto dos seus fins, o Estado democrático (MARX, 1982, p. 446)<sup>6</sup>.

Encerrada sua participação na *Gazeta Renana*, se estabeleceu na cidade de Kreuznach, entre maio e outubro de 1843. Neste curto período, buscou resolver dois problemas que o assediavam, primeiro, em relação à dificuldade encontrada ao lidar com os interesses materiais e, segundo, sobre a necessidade de se inteirar das ideias socialistas e comunistas francesas. Para enfrentar estes problemas, afirma que “o primeiro trabalho que empreendi para resolver a dúvida que me assediava foi uma revisão crítica da filosofia do direito de Hegel” (MARX, 1974, p. 135). Desta revisão surge um produto teórico decisivo, é a emergência do pensamento marxista propriamente dito, explicado com a seguinte afirmação:

[...] minha investigação desembocou no seguinte resultado: relações jurídicas, tais como formas de Estado, não podem ser compreendidas nem a partir de si mesmas, nem a partir do assim chamado desenvolvimento geral do espírito humano, mas, pelo contrário, elas se enraízam nas relações materiais da vida, cuja totalidade foi resumida por Hegel sob o nome de ‘sociedade civil’ [...] a anatomia da sociedade burguesa deve ser procurada na economia política (MARX, 1974, p. 135).

Influenciado pela filosofia de Ludwig Feuerbach, proposta nas obras *A essência do cristianismo*, *Princípios da filosofia do futuro* e *Teses provisórias para a reforma da filosofia*,

---

<sup>6</sup> Todas as citações referentes a MARX, 1982 são traduções nossa.

Marx cunha a *Crítica do direito e do Estado de Hegel* e publica os dois artigos nos *Anais franco-alemães* sobre esta temática. Os *Anais* representam o momento de uma nova aquisição teórica e o descobrimento do movimento operário francês, é o momento de ruptura que condicionará a noção de emancipação marxista. A partir da influência destes elementos, produzirá uma nova caracterização do Estado e da política, diferente daquela apresentada na *Gazeta*, e diferenciará entre duas formas de emancipação, a política e a humana.

Em *A questão judaica*, apresenta a emancipação política como limitada, pois é a produção de uma cisão do homem na sua individualidade em dois seres, em cidadão abstrato e em indivíduo egoísta e a negação dos laços genéricos entre os seres humanos:

O Estado político pleno constitui, por sua essência, a vida do gênero humano em oposição à sua vida material. Todos os pressupostos dessa vida egoísta continuam subsistindo fora da esfera estatal na sociedade burguesa, só que como qualidades da sociedade burguesa. Onde o Estado político atingiu a sua verdadeira forma definitiva, o homem leva uma vida dupla não só mentalmente, na consciência, mas também na realidade, na vida concreta; ele leva uma vida celestial e uma vida terrena, a vida na comunidade política, na qual se considera um ente comunitário, e a vida na sociedade burguesa, na qual ele atua como pessoa particular, encara as demais pessoas como meio, degrada a si próprio à condição de meio e se torna um brinquedo na mão de poderes estranho a ele (MARX, 2010a, p. 40).

A emancipação política corresponde aos conflitos entre os interesses gerais e os interesses particulares, a separação entre sociedade civil e Estado, a cisão do homem em indivíduo egoísta e cidadão. E os limites desta evidenciam-se no fato de que o Estado pode se liberar de constrangimentos sem que os membros estejam partilhando desta liberação. A essência desta emancipação é a parcialidade, a abstração e a contradição:

[...] o Estado anula à sua maneira a diferenciação por nascimento, estamento, formação e atividade laboral ao declarar nascimento, estamento, formação e atividade laboral como diferenças apolíticas, ao proclamar cada membro do povo, sem consideração dessas diferenças, como participante igualitário da soberania nacional, ao tratar todos os elementos da vida real de um povo a partir do ponto de vista do Estado. Não obstante, o Estado permite que a propriedade privada, a formação, a atividade laboral atuem à maneira delas, isto é, como propriedade privada, como formação, como atividade laboral, e tornem efetiva a sua essência particular. Longe de anular essas diferenças fáticas, ele existe tão somente sob o pressuposto delas, ele só se percebe como Estado político e a sua universalidade só [se] torna efetiva em oposição a esses elementos próprios dele (MARX, 2010a, p. 39–40).

Os direitos do homem confirmam esta análise e crítica em relação à natureza e à essência da emancipação política, do Estado constitucional moderno e da sociedade civil-burguesa:

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

Toda emancipação, segundo Marx, é uma restituição do mundo humano e das relações humanas ao ser humano. A emancipação política é a redução do ser humano a membro da sociedade civil, a indivíduo egoísta, a pessoa moral e a cidadão abstrato. Ela não é a emancipação humana, pois a emancipação humana depende das condições de superação da cisão do ser humano entre indivíduo egoísta e cidadão abstrato e que nas suas relações individuais e empíricas se torne um ser genérico. Segundo Löwy, a verdadeira “emancipação universal, a emancipação humana é a única capaz de superar as contradições da sociedade civil-burguesa, porque é a *Aufhebung* do conflito entre existência individual sensível e a existência genérica dos homens” (LÖWY, 2002, p. 97). Esta emancipação exige a supressão dos fundamentos econômicos da sociedade civil-burguesa e a supressão da alienação política, pois são estes elementos que condicionam uma situação de não emancipação.

Sobre as condições para a emancipação humana, segundo Marx, ela depende das seguintes condições:

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

Neste sentido, ela fundamenta-se na exigência de conciliação entre o ser humano e a natureza, entre o ser humano e a comunidade e entre o ser humano e o ser humano. A partir de *A questão judaica* a emancipação humana constitui-se na supressão, superação e transcendência

de todas as formas de alienação que existem nos contextos de produção e de reprodução da vida, ou seja, na superação das formas de alienação nos contextos de produção social, de trabalho e de *práxis* (LÖWY, 2002, p. 97).

No artigo *Contribuição à crítica da filosofia do direito de Hegel – Introdução*, afirma que a promoção da emancipação universal é tarefa histórica do proletariado<sup>7</sup>, pois esta classe possui todas as características que a tornam personagem central na promoção desta, seu caráter é universal, seus sofrimentos são universais, encontra-se em completa oposição à sociedade civil e ao Estado político existente e suas reivindicações são universais:

[...] quando o proletariado anuncia a *dissolução da ordem mundial até então existente*, ele apenas revela o *mistério de sua própria existência*, uma vez que ele é a *dissolução fática* dessa ordem mundial. Quando o proletariado exige a *negação da propriedade privada*, ele apenas eleva a *princípio da sociedade* o que a sociedade elevara a *princípio do proletariado*, aquilo que *nele* já está involuntariamente incorporado como resultado negativo da sociedade (MARX, 2010b, p. 156).

Neste movimento o itinerário do jovem Marx alcança seu fim, “a filosofia crítica, deixando de se considerar um fim em si, volta-se para a prática; busca uma base concreta, [...] descobre, enfim, no proletariado a classe universal emancipadora e suas armas materiais” (LÖWY, 2002, p. 102).

A partir de 1844 as preocupações com a vida política e com as questões econômicas culminaram com o abandono das teorias filosóficas que negavam a história. E para findar com as condições de não emancipação, portanto de alienação, torna-se necessário abolir a propriedade privada – tese defendida desde *A questão judaica* de 1843 –, ou como afirma na obra *Manuscritos econômico-filosóficos* de 1844, a abolição da alienação encontra-se na supressão da propriedade privada enquanto quadro objetivo dentro do qual acontece o trabalho alienado.

Para Herbert Marcuse, nos *Manuscritos* Marx valoriza de forma particular as contribuições geradas pelo conceito de trabalho da teoria hegeliana, pois Hegel ao mostrar “o papel do trabalho, e do processo de reificação e sua abolição, é, declara Marx, a maior conquista da *Fenomenologia do espírito* de Hegel” (MARCUSE, 1969, p. 239). Sobre a relação entre proletariado e trabalho, temos que o proletariado “se origina do processo de trabalho e, nesta

---

<sup>7</sup> É neste artigo que Marx utiliza pela primeira vez o termo proletariado, “a tal dissolução da sociedade, como um estamento particular, é o *proletariado*” (MARX, 2010b, p. 156).



sociedade, ele é o sujeito do trabalho, ou aquele que efetivamente o executa. O trabalho, porém, como o próprio Hegel mostrara, determina a essência do homem e a forma social que ela assume” (MARCUSE, 1969, p. 240). Assim, temos a seguinte situação, se a existência do proletariado “testemunha a ‘perda total do homem’, decorrendo esta perda do modo de trabalho sobre o qual se funda a sociedade civil, a sociedade no seu conjunto, está viciada, e o proletariado expressa uma negatividade total” (MARCUSE, 1969, p. 240). Portanto, o proletariado é a representação da negação total, pois é o “sofrimento e injustiça universal. A realidade da razão, do direito e da liberdade se transforma na realidade da mentira, da injustiça e da servidão” (MARCUSE, 1969, p. 240).

A crítica da sociedade deixa de progredir por meio da doutrina filosófica e se torna tarefa sócio-histórica, a emancipação humana torna-se autoemancipação do ser humano, meta de sua prática autoconsciente, e o verdadeiro ser, a razão e o sujeito livre podem devir realidade histórica. A verdadeira natureza humana encontra-se na sua universalidade e quando esta condição de universalidade for atingida, “a vida será moldada pelas potencialidades do gênero homem, que abarca as potencialidades de todos os indivíduos que contém. A premência dada a esta universalidade incorpora a natureza ao autodesenvolvimento da humanidade” (MARCUSE, 1969, p. 252). E a emancipação implica a existência de uma “ordem em que o princípio de organização social não seja a universalidade do trabalho, mas a satisfação universal de todas as potencialidades individuais que constituem o princípio da organização social” (MARCUSE, 1969, p. 267).

Sobre o proletariado, nos *Manuscritos* afirma que, “o trabalhador se torna tanto mais pobre quanto mais riqueza produz, quanto mais a sua produção aumenta em poder e extensão” (MARX, 2009a, p. 80). Na sociedade burguesa o proletariado se torna uma mercadoria e seu valor decresce na medida em que aumenta o valor das mercadorias criadas por ele, “o trabalho não produz somente mercadorias; ele produz a si mesmo e ao trabalhador como uma mercadoria, e isto na medida em que produz, de fato, mercadorias em geral” (MARX, 2009a, p. 80). E o processo de efetivação do trabalho na sociedade burguesa acontece enquanto uma objetivação alienada, “esta efetivação do trabalho aparece ao estado nacional-econômico como *desefetivação* [...] do trabalhador, a objetivação como *perda do objeto* e *servidão ao objeto*, a apropriação como *estranhamento* [...], como *alienação*” (MARX, 2009a, p. 80). A apropriação do objeto aparece como alienação que, “quanto mais objetos o trabalhador produz, tanto menos pode possuir e tanto mais fica sob o domínio do seu produto, do capital” (MARX, 2009a, p.

81).

O processo de alienação cria a condição segundo a qual o ser humano somente se sente livre e ativo exercendo as funções fisiológicas animais, pois o processo de efetivação do trabalho se objetiva de forma exteriorizada e alienada, “o trabalho é *externo (äusserlich)* ao trabalhador, isto é, não pertence ao seu ser, que ele não se afirma em seu trabalho, mas nega-se nele, que não se sente bem, mas infeliz, que não desenvolve nenhuma energia física e espiritual livre” (MARX, 2009a, p. 82). O estranhamento ou a alienação da atividade prática se dá, primeiro, em relação ao produto do trabalho, que aparece como objeto estranho e poderoso sobre o trabalhador. Segundo, em relação ao ato da produção no interior da atividade prática, enquanto atividade estranha que não pertence ao trabalhador. Trata-se do estranhamento de si e do estranhamento da coisa. E a terceira forma de estranhamento se dá em relação ao 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, ele 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, 2009a, p. 84).

Desta relação entre atividade vital ou trabalho e homem ou proletário cria-se a relação com o capital, assim, “a *propriedade privada* é, portanto, o produto, o resultado, a consequência necessária do *trabalho exteriorizado*, da relação externa [...] do trabalhador com a natureza e consigo mesmo” (MARX, 2009a, p. 87). E ainda, “a *propriedade privada* resulta, portanto, por análise, do conceito de *trabalho exteriorizado*, isto é, de *homem exteriorizado*, de trabalho estranhado, de vida estranhada, de homem *estranhado*” (MARX, 2009a, p. 87).

Nos *Manuscritos econômico-filosóficos* a emancipação humana é apresentada enquanto comunismo, pois este representa a superação das condições de não emancipação:

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

existência e essência, entre objetivação e auto-confirmação [...], entre liberdade e necessidade [...], entre indivíduo e gênero. É o enigma resolvido da história e se sabe como esta solução (MARX, 2009a, p. 105).

O comunismo é a emancipação humana, “o comunismo é a posição como negação da negação, e por isto o momento *efetivo* necessário da emancipação e da recuperação humanas para o próximo desenvolvimento histórico” (MARX, 2009a, p. 114). Não é compreendido como o fim do desenvolvimento histórico e, muito menos, como o fim do desenvolvimento humano, o comunismo é meio, é garantia universal para o desenvolvimento, “o *comunismo* é a figura necessária e o princípio energético do futuro próximo, mas o comunismo não é, como tal, o termo do desenvolvimento humano – a figura da sociedade humana” (MARX, 2009a, p. 114).

Na obra *A ideologia alemã*, Marx e Engels partem da análise e da crítica às condições de produção e reprodução da existência dos seres humanos e formulam uma nova teoria para a compreensão da história e da consciência do ser humano. Esta obra se inspira na dialética hegeliana. No entanto, os pressupostos apresentados pela obra “são os indivíduos reais, sua ação e suas condições materiais de vida, tanto aquelas por eles já encontradas como as produzidas por sua própria ação” (MARX; ENGELS, 2009b, p. 86–87). Estes pressupostos caracterizam a crítica contra o princípio do pensamento idealista da esquerda hegeliana que buscava interpretar de forma diferente o existente, buscava modificar a consciência, sem enfrentar e combater o mundo real existente. Esta motivação leva a conclusão política importante, segundo a qual, o comunismo se origina do movimento da realidade, não de um ideal que deve ser estabelecido, ideal, segundo o qual, a realidade deveria se adequar. Enquanto movimento da realidade, é um movimento prático, que persegue um fim prático, por meios ideais práticos.

Prossegue em seu desenvolvimento de pensamento e as diferenças em relação às obras anteriores aparecem, por exemplo, em relação aos *Manuscritos* e *A sagrada família*, nas quais abordava o futuro da sociedade comunista em detrimento do movimento revolucionário do proletariado. Não permanece mais neste nível, agora critica as concepções históricas que concebem as condições históricas enquanto separadas da atividade dos seres humanos, afirmando que as condições de atividade são produzidas por esta própria atividade. Critica a compreensão que separa a transformação do estado de coisas existente do ser humano, por não entender a relação entre este estado e o ser humano, e por não entender que a transformação

depende de uma modificação do ser humano. Defende uma relação de identidade entre a mudança das condições e a mudança de si, que se realiza em todas as esferas da existência humana, a começar pelo trabalho (LÖWY, 2002).

A cada mudança ou a cada novo momento de desenvolvimento das forças de produção material da existência humana criam-se formas específicas de organização e de distribuição social, e novas formas de compreensão da realidade e dos valores. Ao destacar o pressuposto da produção material implica colocar o trabalho no centro das condições de vida e também da consciência humana. O trabalho enquanto atividade de produção das condições de existência humana é uma fundamental característica para a diferenciação dos seres humanos do restante da natureza:

Pode-se distinguir os homens dos animais pela consciência, pela religião ou pelo que se queira. Mas eles mesmos começam a se distinguir dos animais tão logo começam a *produzir* seus meios de vida, passo que é condicionado por sua organização corporal. Ao produzir seus meios de vida, os homens produzem, indiretamente, sua própria vida material (MARX; ENGELS, 2009b, p. 87).

A produção material da existência que tem no trabalho um elemento fundamental implica na constituição dos seres humanos enquanto seres históricos, pois a cada geração se herdam estas condições:

O modo pelo qual os homens produzem seus meios de vida depende, antes de tudo, da própria constituição dos meios de vida já encontrados e que eles têm de reproduzir. Esse modo de reprodução não deve ser considerado meramente sob o aspecto de ser a reprodução da existência física dos indivíduos. Ele é, muito antes, uma forma determinada de sua atividade, uma forma determinada de exteriorizar sua vida, um determinado *modo de vida* desses indivíduos. Tal como os indivíduos exteriorizam sua vida, assim são eles. O que eles são coincide, pois, com sua produção, tanto *o que* produzem como também com *o modo como* produzem. O que os indivíduos são, portanto, depende das condições materiais de sua produção (MARX; ENGELS, 2009b, p. 87).

A noção de trabalho possui esta dupla característica, negativa quando apresentada como trabalho alienado e positiva quando compreendido na perspectiva tanto de atividade humana como excelência quanto na perspectiva de processo de desalienação. Na história política moderna, esta perspectiva positiva da noção de trabalho se objetiva através do comunismo, enquanto transformação das condições de produção material e da consciência social dos seres

humanos:

[...] na sociedade comunista, onde cada um não tem um campo de atividade exclusivo, mas pode aperfeiçoar-se em todos os ramos que lhe agradam, a sociedade regula a produção geral e me confere, assim, a possibilidade de hoje fazer isto, amanhã aquilo, de caçar pela manhã, pescar à tarde, à noite dedicar-me à criação de gado, criticar após o jantar, exatamente de acordo com a minha vontade, sem que eu jamais me torne caçador, pescador, pastor ou crítico. Esse fixar-se da atividade social, essa consolidação de nosso próprio produto num poder objetivo situado acima de nós, que foge ao nosso controle, que contraria nossas expectativas e aniquila nossas conjeturas, é um dos principais momentos do desenvolvimento histórico até aqui realizado (MARX; ENGELS, 2009b, p. 38).

A revolução comunista reuniria a transformação do estado de coisas existentes, a consciência da humanidade e a consciência do proletariado. Neste sentido, chegamos ao centro da teoria marxista da autoemancipação do proletariado, fundada sobre a ideia de que a supressão das alienações somente pode ser alcançada via um processo de não alienação, pois o caráter desta nova sociedade é determinado pelo próprio processo de sua constituição. Pela ideia da necessidade da revolução para que o proletariado consiga superar suas barreiras internas transformando sua consciência e tornando-se capaz de criar a sociedade comunista. Parte do pressuposto de que é na atividade revolucionária onde coincidem a mudança de si e a mudança das condições sociais (LÖWY, 2002).

Sobre o desenvolvimento dos indivíduos, afirma que no interior da sociedade comunista se possibilitaria o desenvolvimento original e livre dos indivíduos, e que tal desenvolvimento seria determinado “pela conexão entre os indivíduos, uma conexão que em parte consiste em pressupostos econômicos, em parte na solidariedade necessária ao livre desenvolvimento de todos, e, finalmente, no modo de atuação universal dos indivíduos sobre a base das forças produtivas existentes” (MARX; ENGELS, 2009b, p. 423). São três elementos destacados de conexão entre os indivíduos que possibilitariam o múltiplo desenvolvimento livre e original dos seres humanos, os pressupostos econômicos, a solidariedade, e a atuação dos indivíduos nas forças produtivas. Neste processo, “a consciência dos indivíduos sobre as relações mútuas naturalmente se torna também uma consciência totalmente diferente, e é, portanto, “princípio de amor” ou *Dévoûment* tanto quanto egoísmo” (MARX; ENGELS, 2009b, p. 423).

Em relação aos atos históricos que possibilitariam a compreensão e as condições de existência do ser humano, “o primeiro ato histórico é, pois, a produção dos meios para a

satisfação destas necessidades, a produção da própria vida material, e este é, sem dúvida, um ato histórico, uma condição fundamental de toda a história” (MARX; ENGELS, 2009b, p. 33). O segundo elemento destacado “é que a satisfação desta primeira necessidade, a ação de satisfazê-la e o instrumento de satisfação já adquirido conduzem a novas necessidades – e esta produção de novas necessidades constitui o primeiro ato histórico” (MARX; ENGELS, 2009b, p. 33). Notemos que tanto o primeiro quanto o segundo elemento destacado constituem o primeiro ato histórico. Na sequência, Marx e Engels afirmam o seguinte:

A terceira condição que já de início intervém no desenvolvimento histórico é que os homens, que renovam diariamente sua própria vida, começam a criar outros homens, a procriar – a relação entre homem e mulher, entre pais e filhos, a *família*. Essa família, que no início constitui a única relação social, torna-se mais tarde, quando as necessidades aumentadas criam novas relações sociais e o crescimento da população gera novas necessidades, uma relação secundária (salvo na Alemanha) e deve, portanto, ser tratada e desenvolvida segundo os dados empíricos existentes e não segundo o “conceito de família”, como se costuma fazer na Alemanha (MARX; ENGELS, 2009b, p. 33–34).

Não se trata de estágios hierarquizados, mas de momentos ou aspectos que coexistem historicamente, neste sentido, a produção da vida, no trabalho, quando se trata da produção de si, como a do outro, na procriação, surgem enquanto “uma relação dupla – de um lado, como relação natural, de outro como relação social –, social no sentido de que por ela se entende a cooperação de vários indivíduos, sejam quais forem as condições, o modo e a finalidade” (MARX; ENGELS, 2009b, p. 34).

Na obra *Manifesto comunista* temos revelada a nova teoria comunista originada da *práxis* proletária real e, também, “a importância decisiva que Marx atribuía ao processo de *auto-organização* do proletariado e ao papel de luta de classes na constituição do partido político operário” (LÖWY, 2002, p. 213). A ação do partido comunista deve se fundar em sua organização progressiva enquanto classe trabalhadora, integrando-se ao movimento político proletário e orientando-o na ação revolucionária, pois o partido comunista é um partido operário dentre outros partidos operários. E estes representam uma vanguarda teórica e prática, “os comunistas trabalham pela união e pelo entendimento dos partidos democráticos de todos os países” (MARX; ENGELS, 2010c, p. 69). Colocam como questão fundamental a propriedade privada e “os comunistas se recusam a dissimular suas opiniões e seus fins. Proclamam abertamente que seus objetivos só podem ser alcançados pela derrubada violenta de toda a ordem social existente” (MARX; ENGELS, 2010c, p. 63).

Nesta obra, parte-se do pressuposto de que a história das sociedades até hoje existentes, tem sido a história da dominação e da opressão, ou nos termos utilizados pelos autores, tem sido a história da luta de classes:

Homem livre e escravo, patrício e plebeu, senhor feudal e servo, mestre de corporação e companheiro, em resumo, opressores e oprimidos, em constante oposição, têm vivido numa guerra ininterrupta, ora franca, ora disfarçada; uma guerra que terminou sempre ou por uma transformação revolucionária da sociedade inteira, ou pela destruição das duas classes em conflito (MARX; ENGELS, 2010c, p. 40).

Na sociedade burguesa e no Estado constitucional moderno o antagonismo de classe ocorre entre duas grandes classes, a burguesia e o proletariado. O movimento comunista surge no seio do proletariado e se caracteriza pela exigência de abolição da propriedade privada burguesa, não da propriedade em geral, “mas a moderna propriedade burguesa é a última e mais perfeita expressão do modo de produção e de apropriação baseado nos antagonismos de classes, na exploração de uns pelos outros” (MARX; ENGELS, 2010c, p. 52). E o comunismo resume sua teoria nesta expressão: supressão da propriedade privada, a teoria da emancipação humana e da autoemancipação proletária passa por esta condição.

A possibilidade de múltiplo desenvolvimento do ser humano na teoria marxista implica no reconhecimento do capital como poder social, e quando esta transformação ocorre, quando o capital é transformado em propriedade social, “pertencente a todos os membros da sociedade, não é uma propriedade pessoal que se transforma em propriedade social. O que se transforma foi o caráter social da propriedade. Essa perde seu caráter de classe” (MARX; ENGELS, 2010c, p. 53). É condição para a emancipação a apropriação, pelos indivíduos, de sua parte dos produtos sociais, e “o comunismo não priva ninguém de poder se apropriar de sua parte dos produtos sociais; apenas suprime o poder de subjugar o trabalho de outros por meio dessa apropriação” (MARX; ENGELS, 2010c, p. 54).

Na sequência afirma-se que o caráter universal da emancipação humana promovido pelo proletariado no sentido de uma universalização, “a ação comum do proletariado, pelo menos nos países civilizados, é uma das primeiras condições para sua emancipação” (MARX; ENGELS, 2010c, p. 56). Visto que, “à medida que for suprimida a exploração do homem pelo homem será suprimida a exploração de uma nação por outra” (MARX; ENGELS, 2010c, p. 56).

A relação entre a teoria da revolução e a concepção de emancipação, ambas constituídas

à luz dos acontecimentos históricos ocorridos na Europa, inserem-se no quadro do problema de uma teoria histórica materialista da racionalidade. A concepção de crítica também é importante para evidenciar a concepção de emancipação. Esta concepção origina-se das análises da economia política, e se caracteriza pelo exame da economia e pela denúncia da ordem social e das instituições dominadoras e opressoras. A noção de crítica se exerce de acordo com as ideias da razão em seu uso prático. Trata-se, portanto, de duas noções do conceito de crítica, na primeira temos o exame das condições, do alcance e também dos limites da capacidade do ser humano para o conhecimento. E na segunda, a partir da razão prática, temos as condições de análise e denúncia da ordem social e das instituições. Não podemos reduzir uma noção de crítica à outra.

Na obra *Grundrisse*, temos a seguinte afirmação:

Quando mais fundo voltamos na história, mais o indivíduo, e por isso também o indivíduo que produz, aparece como dependente como membro de um todo maior: de início, e de maneira totalmente natural na família e na família ampliada em tribo [*Stamm*]; mais tarde, nas diversas formas de comunidades, resultantes do conflito e da fusão de tribos. Somente no século XVIII, com a “sociedade burguesa”, as diversas formas de conexão social confrontam o indivíduo como simples meio para seus fins privados, como necessidade exterior. Mas a época que produz esse ponto de vista, o ponto de vista do indivíduo isolado é justamente a época das relações sociais (universais desse ponto de vista) mais desenvolvidas até o presente (MARX, 2011, p. 40).

Uma das características apontadas da sociedade burguesa é que os indivíduos que produzem ou que constituem suas relações sociais – próprias da condição existencial humana – não se efetivam enquanto produtores de suas relações sociais. Na sociedade burguesa, em todas as formas de sociabilidade espontânea, os indivíduos são determinados a partir de fora, por relações sociais inconscientes, características do modo de produção e reprodução da vida em sociedade:

O caráter social da atividade, assim como a forma social do produto e a participação do indivíduo na produção, aparece aqui diante dos indivíduos como algo estranho, como coisa; não como conduta recíproca, mas como sua subordinação a relações que existem independentemente deles e que nascem do entrelaçamento de indivíduos indiferentes entre si. A troca universal de atividades e produtos, que deveio condição vital para todo indivíduo singular, sua conexão recíproca, aparece para eles mesmos como algo estranho, autônomo, como uma coisa (MARX, 2011, p. 105).



Em relação ao trabalho destaca-se a característica social desta atividade. Afirma que o pressuposto do trabalho do indivíduo singular é o trabalho social, assim, “qualquer que seja a configuração material do produto que ele cria ou ajuda a criar, o que compra com seu trabalho não é um produto determinado particular, mas uma cota determinada na produção coletiva” (MARX, 2011, p. 119). O trabalhador individual não possui um produto particular para trocar, portanto este trabalho não é um valor de troca, pois “o produto não têm de ser primeiro convertido em uma forma particular para adquirir um caráter universal para o indivíduo singular” (MARX, 2011, p. 119). Esta concepção de trabalho social implica uma nova organização do trabalho, “em lugar de uma divisão do trabalho que é necessariamente gerada na troca de valores de troca, teria lugar uma organização do trabalho que tem por consequência a participação do indivíduo singular no consumo coletivo” (MARX, 2011, p. 119). Num caso o caráter social da produção revela-se quando os produtos ascendem a valores de troca e pela troca destes valores. No outro caso, o caráter social da produção é pressuposto, e o acesso a estes produtos, “no consumo, não é mediada pela troca de trabalhos ou de produtos do trabalho independentes uns dos outros. É mediada pelas condições sociais de produção no interior das quais o indivíduo exerce sua atividade” (MARX, 2011, p. 119).

O papel histórico desenvolvido pelo capital na sociedade burguesa foi o de ter constituído este trabalho excedente, uma forma de valorização do valor, supérfluo sob a ótica do valor de uso da produção e sob a ótica da subsistência. O trabalho excedente é o fundamento do capital, de seu surgimento, de seu desenvolvimento e de sua conservação. Marx descreve da seguinte forma este processo de consolidação do capital:

[...] e seu destino histórico está consumado tão logo, por um lado, as necessidades são desenvolvidas a tal ponto que o próprio trabalho excedente acima do necessário é necessidade universal derivada das próprias necessidades individuais; por outro, a laboriosidade universal mediante a estreita disciplina do capital, pela qual passaram sucessivas gerações, é desenvolvida como propriedade universal da nova geração; tão logo, finalmente, o desenvolvimento das forças produtivas do trabalho, que o capital incita continuamente em sua ilimitada mania de enriquecimento e nas condições em que exclusivamente ele pode realizá-lo, avançou a tal ponto que a posse e a conservação da riqueza universal, por um lado, só requer um tempo de trabalho mínimo de toda a sociedade e, por outro lado, a sociedade que trabalha se comporta cientificamente com o processo de sua reprodução progressiva, com sua reprodução em uma abundância constantemente maior; que deixou de existir, por conseguinte, o trabalho no qual o ser humano faz o que pode deixar as coisas fazerem por ele (MARX, 2011, p. 255).

Neste processo de busca pela riqueza universal o capital impele o trabalho desenvolvido para além de sua necessidade material e criando elementos materiais que servem como base para desenvolvimento da individualidade, que é universal “em sua produção quanto em seu consumo, e cujo trabalho, em virtude disto, também não aparece mais como trabalho, mas como desenvolvimento pleno da própria atividade, na qual desapareceu a necessidade natural em sua forma imediata” (MARX, 2011, p. 256). A necessidade natural é substituída por uma necessidade historicamente produzida.

Na obra *Crítica ao programa de Gotha*, escrito em 1875, é um dos raros textos em que se trata sobre a sociedade comunista. E sobre esta sociedade define-se a existência de duas etapas. A primeira diz respeito a uma sociedade comunista não desenvolvida a partir de suas bases, “mas, ao contrário, como ela acaba de *sair* da sociedade capitalista, portanto, trazendo na nascença as marcas econômicas, morais e espirituais herdadas da velha sociedade de cujo ventre ela saiu” (MARX, 2012, p. 29). Esta primeira forma de sociedade comunista estrutura-se pelo igual direito:

Apesar desse progresso, esse *igual direito* continua marcado por uma limitação burguesa. O direito dos produtores é *proporcional* a seus fornecimentos de trabalho; a igualdade consiste, aqui, em medir de acordo com um *padrão igual de medida: o trabalho*. Mas um trabalhador supera o outro física ou mentalmente e fornece, portanto, mais trabalho no mesmo tempo ou pode trabalhar por mais tempo; e o trabalho, para servir de medida, ou tem de ser determinado de acordo com sua extensão ou sua intensidade, ou deixa de ser padrão de medida. Esse igual direito é direito desigual para trabalho desigual. Ele não reconhece nenhuma distinção de classe, pois cada indivíduo é apenas trabalhador tanto quanto o outro; mas reconhece tacitamente a desigualdade dos talentos individuais como privilégios naturais e, por conseguinte, a desigual capacidade dos trabalhadores. *Segundo seu conteúdo, portanto, ele é, como todo direito, um direito da desigualdade* (MARX, 2012, p. 30–31).

Nesta primeira forma de sociedade, que surgiria a partir dos condicionamentos da sociedade capitalista, ocorreria uma série de distorções. Estas distorções são inevitáveis nesta fase, pois, “o direito nunca pode ultrapassar a forma econômica e o desenvolvimento cultural, por ela condicionado, da sociedade” (MARX, 2012, p. 31).

A segunda forma de sociedade comunista apresentada por Marx é a fase superior, descrita nos seguintes termos:

Numa fase superior da sociedade comunista, quando tiver sido eliminada a

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

Sobre a transição ou o período de transformação revolucionária que conduz o surgimento da sociedade comunista, Marx afirma a necessidade de uma determinada forma de Estado, a ditadura revolucionária 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. 43).

Para Postone, a crítica marxista se dirige ao modo de produção e ao modo de distribuição do sistema capitalista. A contradição básica, nestas, não pode ser entendida como aquela entre o mercado e a propriedade privada e a produção industrial. Trata-se de uma crítica do trabalho no capitalismo, que difere daquelas interpretações que analisam a contradição entre as relações de produção e forças de produção concentrando-se no modo de distribuição, percebendo a contradição entre as esferas da distribuição e da produção. Neste sentido, afirma nos *Grundrisse* que, “as ‘leis e condições’ da produção da riqueza e as leis da ‘distribuição da riqueza’ são as mesmas leis sob formas diferentes, e ambas mudam, passam pelo mesmo processo histórico; são tão somente momentos de um processo histórico” (MARX, 2011, p. 706–707).

Se Marx considera que as relações de propriedade são relações de distribuição, “segue-se que seu conceito de relações de produção não pode ser completamente entendido em termos de relações capitalistas de classe, enraizadas na propriedade privada dos meios de produção e expressas na distribuição desigual de poder e riqueza” (POSTONE, 2014, p. 38). Desta forma, o conceito de relações de produção também deve ser entendido por referência ao modo de produção.

Se há uma inter-relação entre processo de produção e as relações sociais do capitalismo, o modo de produção não pode ser somente identificado com o processo de produção que, em determinado momento entra em contradição com as relações sociais capitalistas de produção, “ao que parece, a noção de Marx de superação do capitalismo não envolve apenas uma transformação do modo existente de distribuição, mas também do modo de produção”

(POSTONE, 2014, p. 39). Trata-se, de uma abolição do modo de produção, “o trabalho não pode vir a ser um jogo, como quer Fourier, a quem cabe o grande mérito de ter anunciado como ‘objetivo último’, na superação da distribuição e sua passagem a uma forma mais elevada, mas a superação do próprio modo de produção” (MARX, 2011, p. 594). A abolição e superação do modo de produção capitalista deve incorporar nas relações capitalistas a possibilidade da transformação histórica da produção:

Porém, é igualmente fácil perceber que as máquinas não deixarão de ser agentes da produção social tão logo devêm, p. ex., propriedade dos trabalhadores associados. No primeiro caso, todavia, sua distribuição, i. e., o fato de *não pertencerem* ao trabalhador, é da mesma maneira condição do modo de produção fundado no trabalho assalariado. No segundo caso, a distribuição modificada partiria de uma base da produção nova, *modificada*, originada somente por meio do processo histórico (MARX, 2011, p. 707).

A possibilidade da transformação histórica da produção passa pela análise da fundação da produção capitalista, na noção de trabalho assalariado, que revela o valor enquanto fundamento desta sociedade. A categoria valor possui uma peculiaridade, ela expressa uma forma particular de riqueza e uma forma determinada de relação social. Portanto, se refere a circulação e a produção. Na produção, especificamente, pela troca entre trabalho vivo por trabalho objetivado, “o valor não deve ser entendido como uma categoria do modo de distribuição de mercadorias, ou seja, como uma tentativa de basear o automatismo do mercado autorregulado; pelo contrário, ela deve ser entendida como uma categoria da própria produção capitalista” (POSTONE, 2014, p. 40). Neste sentido, há uma inter-relação entre a produção baseada no valor e o modo de produção baseado no trabalho assalariado.

O valor é uma forma social que está no centro da sociedade capitalista, que representa e se baseia no dispêndio do tempo de trabalho imediato e expressa a fundação básica desta sociedade. Marx diferencia valor de riqueza efetiva, “a riqueza se manifesta antes – e isso revela a grande indústria – na tremenda desproporção entre o tempo de trabalho empregado e seu produto, bem como na desproporção qualitativa entre o trabalho reduzido à pura abstração e o poder do processo de produção que ele supervisiona (MARX, 2011). Destarte, apresenta-se a diferença entre valor e riqueza efetiva, a diferença entre uma forma de riqueza que é dependente do tempo e da quantidade de trabalho utilizado e de uma forma que não é dependente destes. E esta diferenciação é importante para a compreensão da teoria do valor e da noção de contradição na sociedade capitalista. O valor é caracterizado como uma categoria histórica e transitória,

diferente da riqueza em geral (POSTONE, 2014).

O trabalho na sua relação com o valor carrega esta distinção entre a riqueza efetiva e o próprio valor. Desta forma, “a ‘teoria do valor – trabalho’ em Marx não é uma teoria das propriedades únicas do trabalho em geral, mas uma análise da especificidade histórica do valor como forma de riqueza e do trabalho que supostamente o constitui” (POSTONE, 2014, p. 41). E uma análise que parta desta compreensão histórica pode chegar à diferenciação entre o valor, forma de riqueza ligada ao dispêndio de tempo de trabalho, e ao “potencial de produção de riqueza da ciência e da tecnologia modernas. O valor se torna anacrônico em termos de potencial do sistema de produção gerado por ele; a realização desse potencial resultaria na abolição do valor” (POSTONE, 2014, p. 42).

A contradição entre valor e riqueza efetiva implica na possibilidade de superação do valor como forma determinante da riqueza, e também, em um processo de produção diferente “baseado numa estrutura nova e emancipadora de trabalho social” (POSTONE, 2014, p. 43). Com o desenvolvimento do modo de produção a partir da ciência e da tecnologia, o trabalho modifica-se e o trabalhador, especificamente, coloca-se ao lado do processo de produção, não é mais seu agente principal:

Nessa transformação, o que aparece como a grande coluna de sustentação da produção e da riqueza não é nem o trabalho imediato que o próprio ser humano executa nem o tempo que ele trabalha, mas a apropriação de sua própria força produtiva geral, sua compreensão e seu domínio da natureza por sua existência como corpo social – em suma, o desenvolvimento do indivíduo social. O roubo de tempo de trabalho alheio, sobre o qual a riqueza atual se baseia, aparece como fundamento miserável em comparação com esse novo fundamento desenvolvido, criado por meio da própria grande indústria (MARX, 2011, p 588).

Destarte, a superação do capitalismo envolve a abolição do valor como forma de riqueza social e de seu modo de produção. O tempo de trabalho deixaria de ser a medida da riqueza e a produção da riqueza deixaria de ser realizada, primariamente, pelo trabalho imediato do trabalhador. Trata-se, portanto, de uma transformação fundamental da forma material de produção. A produção industrial é o modo de produção baseado no valor, trata-se de uma forma especificamente capitalista de produção, também no nível científico e tecnológico, e este modo seria transformado com a superação do capitalismo (POSTONE, 2014).

A ciência e a tecnologia, não são compreendidas como uma forma de determinismo histórico, são entendidas como socialmente constituídas, e no caso do sistema capitalista, são

conformadas pela noção de valor. O modo de produção, a ciência e a tecnologia encerram uma realidade, sua constituição pelo valor, e uma potencialidade, a possibilidade de uma nova forma de produção. Assim, incorporam uma contradição. A superação desta contradição se daria pela apropriação, “mas a própria massa de trabalhadores tem de se apropriar de seu trabalho excedente” (MARX, 2011, p. 590–591).

Esta apropriação vai além da expropriação da propriedade privada e do uso do produto excedente de forma racional, eficiente e humana, ela “envolve também a aplicação reflexiva das forças produtivas desenvolvidas sob o capitalismo ao próprio processo de produção” (POSTONE, 2011, p. 44). Neste sentido, a superação do capitalismo:

Envolve implicitamente a superação dos aspectos formais e materiais do modo de produção firmado no trabalho assalariado. Ela deverá resultar na abolição de um sistema de distribuição baseado na troca de força de trabalho, como uma mercadoria, por um salário, com o qual se adquirem os meios de consumo; ela também deverá resultar na abolição de um sistema de produção baseado no trabalho proletário, ou seja, na característica unilateral e fragmentada da produção industrial capitalista. Em outras palavras, a superação do capitalismo envolve também a superação do trabalho concreto executado pelo proletariado (POSTONE, 2014, p. 44).

Trata-se de uma noção de superação do trabalho proletário, via novo desenvolvimento do modo de produção, fundamentado na ciência e na tecnologia, no qual é superado as formações sociais nas quais o excedente da produção se baseava no trabalho humano imediato. Cria-se a possibilidade de formação de uma nova formação social na qual “o *trabalho excedente da massa* deixa de ser condição para o desenvolvimento da riqueza geral, assim como o *não trabalho dos poucos* deixa de ser condição do desenvolvimento das forças gerais do cérebro humano” (MARX, 2011, p. 588).

No entanto, não se trata de uma defesa do paradigma produtivista. Quando Marx caracteriza o valor enquanto forma específica do modo de produção capitalista, determinada historicamente, não como modo de distribuição, isto sugere que o trabalho que constitui o valor não pode ser identificado com o trabalho trans-histórico. Assim, o valor e o trabalho que o constitui são formas historicamente específicas que seriam abolidas com a superação do sistema capitalista (POSTONE, 2014).

A superação do sistema capitalista resultaria na abolição do sistema historicamente “dinâmico de produção abstrata, e do modo capitalista de produção industrial. [...] isso permitiria que o ‘mero trabalhador’ se tornasse o ‘indivíduo social’ – aquele que incorpora

conhecimento e potencial humanos inicialmente desenvolvidos de forma alienada” (POSTONE, 2014, p. 48). A noção de indivíduo social expressa a perspectiva de que a superação da sociedade capitalista é a superação da oposição entre indivíduo e sociedade. Esta noção de indivíduo representa a possibilidade de todos os seres humanos existirem plenamente desenvolvidos.

A emancipação do trabalho pressupõe a criação de uma nova estrutura de trabalho social, se esta nova estruturação não ocorre, se permanece nas mesmas relações que existiam antes. Nesta nova organização, “as pessoas devem ser capazes de se retirar do processo de trabalho imediato em que antes atuavam como peças, e controla-lo de cima” (POSTONE, 2014, p. 49). Este controle deve estar disponível para todos os indivíduos sociais. A superação e, conseqüentemente, a emancipação significa a abolição material do trabalho proletário historicamente constituído no sistema capitalista. Trata-se da emancipação do trabalho alienado. Desta forma, o capitalismo é uma formação social em que “a produção social se faz em nome da produção, enquanto o indivíduo trabalha para consumir. A sua negação é uma formação social em que a produção social é para o consumo, ao passo que o trabalho do indivíduo é feito em nome do mesmo” (POSTONE, 2014, p. 50).

A superação da sociedade capitalista não é uma consequência automática do conhecimento científico e tecnológico, ou de sua aplicação, que possibilitaria a transformação radical deste processo produtivo. A superação é uma possibilidade que surge de uma crescente contradição social intrínseca ao capitalismo, “o próprio capital é a contradição em processo, [pelo fato] de que procura reduzir o tempo de trabalho a um mínimo, ao mesmo tempo que, por outro lado, põe o tempo de trabalho como única medida e fonte de riqueza” (MARX, 2011, p. 588 – 589). Esta contradição social surge, por um lado, da tendência do capitalismo em desenvolver forças produtivas que tornam obsoleta a organização da produção baseada no dispêndio do tempo de trabalho imediato e, por outro, a única forma de riqueza que constitui o capital é fundamentada no dispêndio de tempo de trabalho imediato. A teoria expõe que o desenvolvimento da ciência e da tecnologia implica na diminuição do tempo de trabalho necessário para a produção (POSTONE, 2014, p. 51).

A liberação das forças produtivas das relações de produção capitalistas pressupõe a abolição do valor e das características específicas do trabalho sob este regime. Por um lado, o trabalho sob estas condições levou a uma fragmentação e esvaziamento do trabalho individual e ao controle da humanidade dos resultados desta atividade. Por outro, aumentou a possibilidade

de o trabalho tornar-se individualmente enriquecedor e de a humanidade exercer um controle maior sobre os seus resultados. No entanto, “o rápido crescimento do conhecimento científico e tecnológico sob o capitalismo não significa o processo linear em direção à emancipação” (POSTONE, 2014, p. 52). Trata-se de um desenvolvimento incongruente, emerge a possibilidade histórica de o trabalho social tornar-se enriquecedor para a maioria da humanidade, no entanto, o trabalho social torna-se empobrecedor para a maioria. Este desenvolvimento funda-se nas estruturas alienadas da sociedade capitalista, podendo ser superado. Todavia, “a análise dialética de Marx não deve ser de forma alguma identificada com a fé positivista no progresso científico linear e no progresso social ou na correlação dos dois” (POSTONE, 2014, p. 53).

Não se trata de uma afirmação acrítica da produção industrial, da ciência e da tecnologia, “a análise de Marx implica uma noção de superação do capitalismo que não resulte na afirmação acrítica da produção industrial como a condição do progresso humano nem na rejeição romântica do progresso tecnológico *per se*” (POSTONE, 2014, p. 53). Temos que, “sua teoria ressalta a possibilidade de que aquilo que foi constituído de forma alienada seja apropriada, e assim transformado fundamentalmente” (POSTONE, 2014, p. 53). Trata-se de uma noção de emancipação imanente ao próprio sistema capitalista, que compreende-o como um modo de produção e não de distribuição. Neste sentido, a emancipação implica numa revisão do significado do trabalho para o ser humano e na abolição do proletário, de sua divisão e organização no sistema capitalista. A emancipação implica o rompimento com a forma que caracteriza o trabalho na modernidade.

## Referências

BOTTOMORE, Tom. **Dicionário do pensamento marxista**. 2ª Ed. Trad. Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: Zahar. 2012.

HEGEL, G. W. F. **Princípios da filosofia do direito**. 2ª Ed. Trad. Orlando Vitorino. Lisboa: Guimarães Editora. 1979.

LÖWY, Michael. **A teoria da revolução no jovem Marx**. Trad. Anderson Gonçalves. Petrópolis: Vozes, 2002.

MARCUSE, Herbert. **Razão e revolução: Hegel e o advento da teoria social**. Trad. Marília Barroso. Rio de Janeiro: Editora Saga, 1969.

MÁRKUS, György. **Marxismo e antropologia: o conceito de “essência humana” na filosofia**



de Marx. São Paulo: Expressão Popular. 2015.

MARX, Karl. **Manuscritos econômico-filosóficos**. Trad. Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo. 2009a.

\_\_\_\_\_. **Sobre a questão judaica**. Trad. Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo. 2010a.

\_\_\_\_\_. Contribuição da crítica da filosofia do direito de Hegel – Introdução. In: MARX, Karl. **Crítica da filosofia do direito de Hegel**. Trad. Rubens Enderle; Leonardo de Deus. São Paulo: Boitempo. 2010b.

\_\_\_\_\_. **Obras fundamentais: Marx escritos de juventud**. Trad. Ricardo Campa Pacheco; Alberto Cue García. México: Fondo de Cultura Económica, 1982, V.I.

\_\_\_\_\_. **Grundrisse** Manuscritos econômicos de 1857-1858 Esboços da crítica da economia política. Trad. Mario Duayer; Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2011.

\_\_\_\_\_. Para a crítica da economia política. In: **Manuscritos econômico-filosóficos e outros textos escolhidos**. Trad. José Arthur Giannotti. São Paulo: Victor Civita, 1974.

\_\_\_\_\_. **Crítica do programa de Gotha**. Trad. Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo. 2012.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **A ideologia alemã**. Trad. Rubens Enderle; Nélio Schneider; Luciano Cavini Martorano. São Paulo: Boitempo, 2009b.

\_\_\_\_\_. Teses sobre Feuerbach. In: MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **A ideologia alemã**. Trad. Rubens Enderle; Nélio Schneider; Luciano Cavini Martorano. São Paulo: Boitempo, 2009b.

\_\_\_\_\_. **Manifesto do Partido Comunista**. Trad. Álvaro Pina; Ivana Jinkings. São Paulo: Boitempo, 2010c.

MORA, J. Ferrater. **Dicionário de filosofia**. 2ª Ed. Trad. Maria Stela Gonçalves; Adail U. Sobral; Marcos Bagno; Nicolás Nyimi Campanário. São Paulo: Loyola. 2004. Tomo I, II, III, IV.

NIELSEN, Kai. Marx y el proyecto de la Ilustración. **Estudios Públicos**, Santiago, N. 37, p. 119-132, 1990.

POSTONE, Moishe. **Tempo, trabalho e dominação social: uma reinterpretação da teoria de Marx**. Trad. Amilton Reis; Paulo César Castanheira. São Paulo: Boitempo. 2014.