



UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
ESCOLA DE SERVIÇO SOCIAL

ANDRÉA MOREIRA LIMA

**A DEMANDA POLÍTICA DA *EMANCIPAÇÃO* DOS INDIVÍDUOS SOCIAIS
PRESENTE NO CÓDIGO DE ÉTICA DE 1993: UMA REFLEXÃO EM QUESTÃO
PARA O SERVIÇO SOCIAL.**

Rio de Janeiro

2021

ANDRÉA MOREIRA LIMA

**A DEMANDA POLÍTICA DA *EMANCIPAÇÃO* DOS INDIVÍDUOS SOCIAIS
PRESENTE NO CÓDIGO DE ÉTICA DE 1993: UMA REFLEXÃO EM QUESTÃO
PARA O SERVIÇO SOCIAL.**

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado à
Escola de Serviço Social da Universidade Federal
do Rio de Janeiro, como requisito parcial para a
obtenção do grau de bacharel em Serviço Social.

Orientadora: Prof.^a Dr.^a Fátima Grave Ortiz.

Rio de Janeiro

2021

ANDRÉA MOREIRA LIMA

**A DEMANDA POLÍTICA DA *EMANCIPAÇÃO* DOS INDIVÍDUOS SOCIAIS
PRESENTE NO CÓDIGO DE ÉTICA DE 1993: UMA REFLEXÃO EM QUESTÃO
PARA O SERVIÇO SOCIAL.**

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado à
Escola de Serviço Social da Universidade Federal
do Rio de Janeiro, como requisito parcial para a
obtenção do grau de bacharel em Serviço Social.

Banca examinadora:

Profa. Dra. Fátima Grave Ortiz

Profa. Dra. Marilene Aparecida Coelho

Prof. Dr. César Maranhão

Rio de Janeiro

2021

AGRADECIMENTOS

Agradeço aos meus pais, Helena e Nolbio, pelo apoio de uma vida inteira. Dois membros da classe trabalhadora que, com luta e sacrifícios, proveram as necessidades do estômago e da fantasia de duas filhas, permitindo-as ingressar em universidades federais, chance que os mesmos não tiveram. É por honra aos meus pais que pretendo dedicar a minha atuação profissional a fazer com que a classe trabalhadora tenha dignidade nesse país.

Agradeço à minha irmã, Beatriz, por compartilhar comigo o apreço pelas Humanidades e apostar na Educação.

Agradeço ao meu amor, Fabiana, pelo exemplo de vida e profissão, que me dá coragem e ânimo para enfrentar a luta diária na defesa de melhores condições de existência para as classes subalternizadas. Agradeço por todas as conversas, por todo cuidado e por todo chamego que me fazem vivenciar o estado de poesia.

Agradeço ao Núcleo de Estudos e Pesquisas sobre os Fundamentos do Serviço Social na Contemporaneidade (NEFSSC-UFRJ), sobretudo à Profa. Dra. Yolanda Guerra, por me permitir integrar o Núcleo e fazer parte das discussões e debates, de onde emergiu a minha vontade de pesquisar o tema apresentado neste TCC.

Agradeço à Profa. Dra. Miriam Krenzinger por me selecionar para o projeto de extensão “Núcleo Interdisciplinar de Ações para a Cidadania”, com o qual muito aprendi sobre atuação profissional e movimentos sociais.

Agradeço a Profa. Dra. Leile Teixeira que, representando a COAA, auxiliou-me diligentemente no processo burocrático da minha volta à universidade, nesse período dotado de obstáculos oriundos da pandemia por coronavírus.

Agradeço à Profa. Dra. Fátima Grave, por ter aceito ser minha orientadora em meio a um processo de retomada acadêmica e a despeito das dificuldades que a situação presente de pandemia coloca.

Por fim, agradeço a todos os docentes da Escola de Serviço Social que me impactaram com seus ensinamentos e me estimularam a abraçar a profissão. Agradeço àqueles e àquelas que batalham pelo ensino público, gratuito, universal e de qualidade.

É certo que a arma da crítica não pode substituir a crítica das armas, que o poder material tem de ser derrubado pelo poder material, mas a teoria converte-se em força material quando penetra nas massas.

Karl Marx

Porque é muito mais espessa a vida que se desdobra em mais vida, como uma fruta é mais espessa que sua flor; como a árvore é mais espessa que sua semente; como a flor é mais espessa que sua árvore, etc. etc.

Espesso, porque é mais espessa a vida que se luta cada dia, o dia que se adquire cada dia (como uma ave que vai cada segundo conquistando seu vôo).

João Cabral de Melo Neto

RESUMO

LIMA, Andréa Moreira. **A demanda política da *emancipação* dos indivíduos sociais presente no Código de Ética de 1993: uma reflexão em questão para o Serviço Social.** Trabalho de Conclusão de Curso para a obtenção do grau de bacharel em Serviço Social. Universidade Federal do Rio de Janeiro/ Escola de Serviço Social: Rio de Janeiro, 2021.

O presente Trabalho de Conclusão de Curso tem por objetivo refletir sobre o debate em torno da categoria da *emancipação*. Embora citada no primeiro princípio fundamental do Código de Ética dos (as) Assistentes Sociais de 1993, vigente na atualidade, entendemos ser ainda diminuta a produção acadêmica do Serviço Social voltada à compreensão do que seja a emancipação. Percebemos que a categoria é evocada em textos e palestras, sendo ladeada por distintos complementos, como ‘emancipação da sociedade’, ‘emancipação dos indivíduos’, ‘emancipação cidadã’, ‘emancipação humana’ e outras. Desse modo, tendo como fonte de pesquisa a revisão bibliográfica de estudos marxianos e marxistas, propomos uma reflexão acerca das bases filosóficas e da aplicação ético-política que conformam a categoria em tela. Procuramos compreender por que o Serviço Social se refere à emancipação, qual tipo de emancipação vivenciamos em nossa sociedade e qual é (ou pode ser) o lugar do assistente social na contribuição com o processo emancipatório da humanidade.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO.....	08
2 EMANCIPAÇÃO COMO DIRETRIZ PARA O SERVIÇO SOCIAL: UMA ANÁLISE SOBRE OS SEUS FUNDAMENTOS	13
2.1 AS INICIAIS INVESTIGAÇÕES DE MARX E O TEMA DA EMANCIPAÇÃO.....	14
2.2 OS PRINCÍPIOS TEÓRICO-FILOSÓFICOS ACERCA DA EMANCIPAÇÃO EM “SOBRE A QUESTÃO JUDAICA”.....	18
2.3 EMANCIPAÇÃO POLÍTICA X EMANCIPAÇÃO HUMANA: ETAPISMO, INTEGRAÇÃO OU DISTINÇÃO?.....	30
3 MODO DE PRODUÇÃO CAPITALISTA, TRABALHO E EMANCIPAÇÃO.....	37
3.1 TEORIA DO VALOR-TRABALHO E O PROJETO DE EMANCIPAÇÃO DA SOCIEDADE BURGUESA.....	41
3.2 TRABALHO ESTRANHADO E O REINO DA MERCADORIA.....	45
3.3 A FORMAÇÃO DA CONSCIÊNCIA E O SEU PAPEL NO PROCESSO DA EMANCIPAÇÃO HUMANA.....	49
4 CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	58
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	62

1 INTRODUÇÃO

A partir do entendimento de que o Serviço Social é uma profissão que se constitui no âmbito das relações sociais de produção e reprodução da vida social, cujas transformações incidem ampla e profundamente na prática profissional, não é de causar espanto a necessidade de constantes formulações e reformulações de análises acerca das conjunturas postas. De modo que pensar o Serviço Social exige que reflitamos sobre a história e a atualidade das relações sociais. No caso do Brasil, devemos compreender os aspectos de sua formação econômico-social dependente¹, com as máculas estruturais que atravessam desde a colonização até os dias presentes.

Essa trajetória imbricada com a realidade social foi, ao longo das décadas de existência, conferindo ao exercício do Serviço Social no país um amadurecimento salutar em diversos sentidos, como autonomia intelectual, produção acadêmica, refinamento de seus instrumentos técnico-operativos, fortalecimento de diretrizes éticas e metodológicas.

Muitas são as inquietações que surgem no espírito ao contemplarmos a história, o desenvolvimento e os desafios contemporâneos da profissão e, evidentemente, não seria possível nos debruçarmos sobre todas elas. Sendo assim e reverberando os ricos debates realizados no Núcleo de Estudos e Pesquisas sobre os Fundamentos do Serviço Social na Contemporaneidade (NEFSSC-UFRJ), este Trabalho de Conclusão de Curso se propõe a encetar uma reflexão no campo dos Fundamentos. Nosso objetivo é promover uma contribuição a respeito do tema da *emancipação*, dando ênfase ao estudo de bases filosóficas e ético-políticas presentes no Código de Ética dos Assistentes Sociais que vigora atualmente. Para tal percurso, utilizaremos como fonte de pesquisa a revisão bibliográfica.

Entendemos que só poderemos chegar ao conhecimento do significado social de uma profissão se compreendermos a totalidade das relações sociais que a constituem. Embrenhar-se nessa análise é colocar-se como um esquadrinhador que quanto mais pesquisa, mais questões tem à sua frente, pois pensar as influências incidentes em um fazer profissional é ter em seu horizonte a própria sociabilidade humana, mais ainda quando está em xeque uma profissão de tão umbilical relação com a realidade social como é o Serviço Social. Contudo, pelo mesmo motivo, é das tarefas mais recompensadoras, preenchendo de vivacidade a alma do indivíduo e de riquezas o gênero humano.

¹ Para um aprofundamento sobre a Teoria da dependência, indicamos principalmente os estudos de Ruy Mauro Marini “Dialética da dependência”, Petrópolis: Vozes, 2000 e Theotônio dos Santos “Teoria da dependência: balanços e perspectivas”. Florianópolis: Insular, 2015.

Na leitura do Código de Ética do Assistente Social formulado no ano de 1993² e com vigência na atualidade, vamos encontrar expressos os caracteres normativos próprios de um código de ética profissional, abrangendo direitos, deveres e proibições, mas também o substrato teórico e a perspectiva ideopolítica que orientam as respostas que o Serviço Social dá às demandas da sociedade. Se aos desavisados, a fundamentação teórico-filosófica pode passar um tanto despercebida, aqueles mais atentos verão que o Código de 1993 manifesta valores e princípios tenazes, em consonância com as demandas que emergem a partir das transformações sociopolíticas nos marcos da transição de uma ditadura empresarial-militar para uma nova etapa da democracia burguesa, que se consolida formalmente com a ocupação da Presidência da República, em 1990, por candidato eleito pela população através do voto, primeiro pleito direto para a chefia do Executivo nacional desde 1960.

Na esteira da recessão que avançava sobre o Brasil a partir de 1973-74, após o esgotamento dos louros colhidos pela grande burguesia com o chamado “milagre econômico”³, inicia-se o processo de retirada da blindagem dos governos militares, isto é, parte da burguesia já não tão contente com os desígnios da economia passa a traçar outros planos para o futuro do Brasil, não se importando em verter sobre os militares a culpa pela recessão. Instaura-se um lento processo de abertura política, concomitante com a retomada massiva das ruas pela população e intensas manifestações da classe trabalhadora⁴, culminando no fim oficial do regime militar em 1985.

Nesse contexto de luta social e transformações no cenário político-econômico, o Serviço Social, influenciado pelas demandas populares, opera uma ruptura com as bases que sustentavam suas práticas subsidiadas pelo Código de Ética construído em 1975. No III Congresso Brasileiro de Assistentes Sociais (CBAS), em 1979, também conhecido como “Congresso da virada”, segmentos da categoria impulsionados para a construção de um

² É cabível a referência ao Código de Ética de 1993 como uma reformulação ou revisão do Código de 1986, este sim, de fato, uma ruptura em relação aos fundamentos que sustentam a edição anterior, do ano de 1975.

³ Alusão às elevadas taxas de crescimento da economia brasileira no período entre 1968-69/73. Era intento e tarefa dos governos militares imbricados com o grande capital, elevar as taxas de lucro dos investidores burgueses, o que foi designado como um projeto de crescimento econômico para o Brasil. Todavia, a receita capitalista para o “crescimento” não pode ser outra senão a (super) exploração da força de trabalho, visando ao aumento da produtividade. Apesar do aclamado “milagre econômico”, o que se teve foi uma diminuição do salário real. Escreve Ianni (*A Ditadura do Grande Capital*, 1981, p.82): “A forma pela qual o estado favoreceu a acumulação monopolista acarretou tanto o desenvolvimento das forças produtivas e relações de produção como a crescente subordinação real do trabalho ao capital”.

⁴ Emerge em fins da década de 1970 uma série de manifestações massivas da classe trabalhadora organizada pela base, tendo como expoentes as assembleias e greves da região do ABC paulista, notadamente entre 1977-1980. Esse movimento que ficou conhecido como “Novo Sindicalismo”, pois contrastava com o modelo de sindicato subordinado ao Estado e desafiava a repressão do regime militar, exigia reposição e aumentos salariais e se espalhou por diversas cidades do país, constituindo um novo campo de resistência e fortalecendo as demandas dos trabalhadores. A luta do movimento operário levaria, em seguida, à criação de uma Central Única dos Trabalhadores (CUT) e do Partido dos Trabalhadores (PT) na década de 1980.

projeto profissional defensor da democracia e bastante atento às pautas socioeconômicas postas pela classe trabalhadora, tomam a direção do CBAS, cuja organização original estava alinhada aos interesses da ditadura, e fazem dessa data um marco histórico para a profissão, evocando uma agenda de lutas que suplantasse o conservadorismo impregnado na prática profissional.⁵ Seguindo nessa direção, em 1986, a partir de amplo processo democrático de construção de debates abertos à toda categoria, é formulado um novo Código de Ética, claramente comprometido com a classe trabalhadora e suas demandas.

Tendo por parâmetro esse Código e mantidos “os seus valores fundantes – a liberdade e a justiça social” é que será constituído em 1993 o texto que hoje, 2021, vemos vigorar como pilar central que rege a profissão. Vasta e rica é a discussão a respeito da transição de um para o outro Código, sua motivação, os elementos que permanecem e aqueles superados, argumentos e reflexões sobre a necessidade da revisão e consequente alteração, demonstrando a evolução intelectual da profissão.

Pelo que foi dito, podemos entrever que a partir de dada conjuntura a categoria dos assistentes sociais optou pela recusa da neutralidade no campo do posicionamento sociopolítico, assim como resolveu por deixar expressamente registrados os princípios fundamentais que deverão sustentar e nortear o exercício profissional. A exposição desses Princípios Fundamentais abre o nosso Código, em um claro indício de que devem ser tomados como parâmetro nos 36 artigos que compõem o documento.

Conformando uma totalidade, cada Princípio Fundamental exposto aprofunda a sua significação a partir do outro, de modo que os onze princípios apresentam juntos uma coerência político-filosófica e cada um deles destaca um eixo da ética proposta.

Em que pese o entendimento que temos do vínculo essencial entre os princípios, para efeito didático-analítico é justo que se faça uma reflexão detida sobre cada um, sem prejuízo da compreensão do todo, ao contrário, devido à conexão central, a luz sobre um será uma luz sobre o conjunto. Mais ainda, entendemos que cada princípio indicado no Código nos fornece material para estudar a própria trajetória do Serviço Social brasileiro, pois expressam a incorporação pela profissão de demandas oriundas da conjuntura sociopolítica. Podemos compreender que assim como projetos societários estão em disputa, também estão os projetos profissionais.

⁵Sobre o contexto sociopolítico e a organização dos assistentes sociais que envolvem o III CBAS, cf., p.ex, ABRAMIDES, M.B.C. Memória: 80 anos do Serviço Social no Brasil: o III CBAS “O Congresso da Virada” 1979. *Revista Serviço Social & Sociedade*, São Paulo, n. 128, p. 181-186, jan./abr. 2017.

A validade de seus princípios atravessando já mais de duas décadas é um indicativo de sua consistência e densidade ético-política, mas isso não é sinônimo de absolutizações, isto é, não quer dizer que estejam imunes a discussões, seja no campo teórico-metodológico, seja no técnico-operativo. Desse modo, tomaremos emprestado do primeiro Princípio Fundamental do Código de Ética de 1993, a saber, “Reconhecimento da liberdade como valor ético central e das demandas políticas a ela inerentes – autonomia, emancipação e plena expansão dos indivíduos sociais” um ponto de partida para nos aproximarmos de um debate que nos parece demasiado importante para o Serviço Social e mesmo para o conjunto das Ciências Sociais, conforme já indicado: a categoria da *emancipação*.

O nosso interesse é apreender o significado da *emancipação* - o que está sendo dito ou proposto quando se evoca esta categoria no Código - para compreender a sua relevância como integrante de um princípio fundamental que orienta a conduta profissional. A referência à *emancipação* é replicada em juramentos de formaturas, em textos relativos à profissão, em campanhas de gestão do conjunto CFESS-CRESS⁶. Contudo, pode-se perceber alguma imprecisão na utilização dessa categoria, muitas vezes em composição com denominações diferenciadas, como ‘emancipação do cidadão’, ‘emancipação do sujeito’, ‘emancipação da população’, ‘sociedade emancipada’, ‘emancipação social’, ‘emancipação humana’ e outros exemplos que podemos contemplar ao ficarmos atentos à questão. Por isso, nosso objetivo é participar do debate em torno dessa categoria, desbaratar possíveis confusões de termos associados e oferecer mais alguns elementos para que possamos compreender o emprego feito pelo Código de Ética de 1993.

Entendemos como necessário partir do método crítico-dialético de matriz marxiana para aprofundarmos essa investigação, por duas razões principais: 1- neste método se apoia uma construção intelectual voltada à compreensão da realidade social e do projeto ético-político profissional; 2- o método supracitado nos possibilita compreender um objeto no seu tamanho real, ou seja, chegar à sua essencialidade desvelando as mistificações que a encobrem, tendo como pressuposto a historicidade de sua conformação e enxergando a dinâmica da realidade social correspondente a esse objeto. O método crítico-dialético nos permite ir além da aparência imediatamente dada, mas sem que esta seja desconsiderada, pois também faz parte da realidade e nos informa sobre ela. Em suma, pensamos que seja o caminho mais apropriado para direcionar o pensamento na busca das determinações dos processos sociais, pois à medida que considera a totalidade que conforma os fenômenos (e não os interpreta em

⁶Órgãos administrativos e reguladores legais da profissão: CFESS – Conselho Federal de Serviço Social; CRESS – Conselho Regional de Serviço Social. Há no Brasil 27 Conselhos Regionais.

fragmentos), abre as vias para que apareçam (para que enxerguemos) as contradições, suas superações e novos planos, novamente com suas contradições e superações, configurando o movimento do real. Todavia, longe de ser um movimento cadenciado ou prescrito por seres divinais ou por um automatismo mecanicista da racionalidade histórica, o que o método crítico-dialético pode nos demonstrar é que embora não a faça segundo a sua livre vontade, são os homens que fazem a sua própria história.⁷

Dessa forma, comporemos nosso estudo em quatro seções, divididas da seguinte maneira: 1- **Introdução**, onde pretendemos apresentar o nosso tema e dar a dimensão do nosso objetivo neste TCC, expondo a relevância da discussão proposta, além de indicar quais serão a fonte e o método de pesquisa; 2- **Emancipação como diretriz para o Serviço Social: uma análise sobre seus fundamentos**, em que imergiremos na significação filosófico-política da categoria da *emancipação* à luz do pensamento marxiano. Será subdividida em três partes: 2.1- *As iniciais investigações de Marx e o tema da emancipação*; 2.2 - *Os princípios teórico-filosóficos acerca da emancipação em “Sobre a Questão Judaica”* e 2.3- *Emancipação política x emancipação humana: etapismo, integração ou distinção?*; 3- **Modo de produção capitalista, trabalho e emancipação**, capítulo no qual buscaremos discutir o projeto emancipatório da sociedade burguesa, desde suas origens enquanto sociedade revolucionária que combatia os valores da nobreza até a contemporaneidade, na sua condição de classe dominante. Trataremos do elemento que está no cerne da questão quando falamos em emancipação na obra marxiana, a saber: a produção e reprodução da vida social, perpetrada pelo trabalho. Por fim, abordaremos aspectos relacionados à formação da consciência de classe dos trabalhadores e sua correlação com a possibilidade da emancipação humana. Para tanto, apresentaremos três tópicos: 3.1- *Teoria do valor-trabalho e o projeto de emancipação da sociedade burguesa*; 3.2- *Trabalho estranhado e o reino da mercadoria*; 3.3 - *A formação da consciência e o seu papel no processo da emancipação humana*; 4- **Considerações finais**, onde faremos uma síntese dos assuntos discutidos e apresentaremos nossa posição diante do tema pesquisado.

Acreditamos que com o debate em torno da categoria da *emancipação*, aqui e alhures, ganhamos nós, formandos e profissionais do Serviço Social brasileiro; ganha a Academia, pela riqueza de ideias que esse debate promove e ganha o próprio Serviço Social brasileiro, por ver alargado o seu horizonte de perspectivas e atuação.

⁷ Conforme citação de Marx em *O 18 de Brumário de Luís Bonaparte* (2011, p.25): “Os homens fazem a sua própria história; contudo, não a fazem de livre e espontânea vontade, pois não são eles quem escolhem as circunstâncias sob as quais ela é feita, mas estas lhes foram transmitidas assim como se encontram.”

2 EMANCIPAÇÃO COMO DIRETRIZ PARA O SERVIÇO SOCIAL: UMA ANÁLISE SOBRE OS SEUS FUNDAMENTOS

Nesta etapa de nossa reflexão, buscaremos mais profundamente a constituição filosófica da categoria da *emancipação*, conforme ao exposto por Karl Marx, bem como as formas de sua manifestação no contexto histórico-político. Será um primeiro passo para compreendermos a relevância que a categoria abordada tem para o Serviço Social.

O Serviço Social é uma profissão cujo exercício se constitui vinculado a fatores que compõem a existência do indivíduo social⁸, seja na esfera das medidas protocolares para viabilização de benefícios sociais, auxílios, licenças, pensões, aposentadorias; seja na esfera de uma atuação com caráter eminentemente pedagógico, como o fomento à reflexão, discussão e compreensão dos elementos da realidade imediata e sua relação com a totalidade. Portanto, para o conjunto de atribuições e competências do assistente social é de vasta contribuição o entendimento sobre o significado da *emancipação* no contexto das relações sociais. Não é fortuito esta categoria aparecer no Código de Ética vigente na atualidade como uma demanda política inerente à liberdade, valor ético central para o Serviço Social.⁹

Estimulados pela referência no Código, de um lado; e, de outro lado, pela escassez desse debate em nossos cursos de formação, sobretudo na Graduação, assumimos modestamente, porém com a clareza do rigor necessário, empreender uma investigação acerca do que é fundamental sabermos sobre a categoria da *emancipação* e sua importância para a profissão. Para tal feito, partiremos das análises de Karl Marx, tendo consciência de que tarefa mais completa seria fazermos uma leitura dessa categoria tal qual se apresentou na história do pensamento, passando por variados autores de convicções diversas. No entanto, por razões de ordem prático-temporal-acadêmica que circunscrevem esse estudo, bem como por compreendermos que os fundamentos do pensamento de Marx estão alinhados com a perspectiva assumida pelo Código de Ética de 1993, concentrar-nos-emos nas contribuições da teoria marxiana sobre o assunto em tela. Isto não impede, no entanto, que recorramos a

⁸ Baseamos a nossa compreensão de “indivíduo social” conforme se apresenta em BARROCO (2007, p.32) “O indivíduo social é ao mesmo tempo, enquanto portador do ser social, um ser genérico e uma expressão singular. A (re) produção da totalidade social se faz de tal modo que o indivíduo reproduza a si mesmo, como singularidade e genericidade”.

⁹ Conforme expresso no primeiro dos Princípios Fundamentais do Código citado: “Reconhecimento da liberdade como valor ético central e das demandas políticas a ela inerentes – autonomia, emancipação e plena expansão dos indivíduos sociais”.

outras fontes para esclarecer, contrastar ou mesmo enriquecer algum ponto do debate na medida em que seja oportuno.

Escreve ABREU:

a função pedagógica do assistente social em suas diversidades é determinada pelos vínculos que a profissão estabelece com as classes sociais e se materializa, fundamentalmente, por meio dos efeitos da ação profissional na maneira de pensar e agir dos sujeitos envolvidos nos processos da prática (ABREU, 2016, p.21)

Entendemos que a atuação profissional do assistente social pode influenciar as concepções que o usuário assistido tem sobre o mundo que o circunda e no qual habita. Desse modo, sua intervenção, mesmo aquela mais próxima ao mecanicismo que se põe muitas vezes como demanda institucional, tende a lidar com o cabedal de valores constituídos socialmente e que têm expressão nos indivíduos singulares. Cabe ao profissional exercer sua ação orientada pelas diretrizes do Código de Ética do assistente social e, por consequência, afinada com o projeto profissional da categoria. Contudo, cabe ao sujeito, no plano de sua individualidade e autonomia, estar atento a que projeto societário pretende afirmar: se aquele que atende aos interesses das classes dominantes proprietárias dos meios de produção e que mantêm a ordem vigente através da exploração da força de trabalho de mulheres, homens e crianças ou se um projeto alternativo a essa ordem, que restitua aos trabalhadores a ingerência sobre o processo de trabalho e sobre os produtos resultantes deste.¹⁰ Em que pese sabermos que o assistente social, assim como qualquer outro trabalhador, está submetido às regras da sociabilidade burguesa e não deve ter sobre si (enquanto representante de uma categoria profissional) a incumbência de revolucionar a ordem social, é mister pontuarmos que através das dimensões ético-política, teórico-metodológica e técnico-operativa da profissão é possível traçar estratégias que favoreçam a emancipação. Mas que emancipação é essa?

2.1 AS INICIAIS INVESTIGAÇÕES DE MARX E O TEMA DA EMANCIPAÇÃO

Para apreender um conceito ou categoria da qual Marx se ocupa é necessário que o pesquisador se espraie pelos seus escritos, compreendendo-os como uma processualidade que se complementa conforme os avanços do autor. Desse modo, não faz parte de seu método de exposição oferecer aos leitores uma definição ou uma teoria que se baste ou esgote em si

¹⁰ Sobre as diferenças entre projeto profissional e projeto societário cf. (TEIXEIRA; BRAZ, 2009).

mesma. Não há, em Marx, um receituário para compreendermos uma problemática, mas sucessivas aproximações do objeto analisado a fim de reproduzir no plano ideal o movimento do real. No entanto, como ocorre a todos aqueles que se debruçam sobre temas de profundidade, é certo que algumas publicações estão mais voltadas a determinados temas característicos da preocupação primordial do autor no momento em que produz, configurando, caso lancemos vistas em retrospectiva, certas segmentações em sua obra, mesmo porque é partindo de uma investigação determinada e, à medida que se avança no desenvolvimento dela, é que surgem outras questões com novas complexificações a serem deslindadas e assim por diante, nunca esgotando a demanda do conhecimento.¹¹

De acordo com os nossos estudos realizados, concebemos que a reflexão em torno da *emancipação* comparece em vários textos de Marx, inclusive naqueles em que ela não está nomeadamente citada, mas amalgamada na compreensão marxiana daquilo que deva ser o projeto societário conforme a plena realização das capacidades do homem. Posto isso, vale sinalizar que foi a partir de uma provocação intelectual surgida no espírito de Marx por ocasião de uma explanação de seu então colega no jornalismo, Bruno Bauer, a respeito do que este chamou de “A questão judaica”¹² (*Die Judenfrage*), que emergiu uma crítica transformada em artigo-resposta por Marx, intitulado “Sobre a questão judaica” (*Zur Judenfrage*), escrito em 1843 e publicado em 1844 nos Anais Franco-Alemães (*Deutsch-Französische Jahrbücher*). Tal artigo levar-nos-á a conhecer primariamente a reflexão de Marx acerca da emancipação (*Emanzipation*) e suas diferenciações: emancipação política e emancipação humana.

Porém antes de adentrarmos mais especificamente nessas determinações, parece-nos útil traçar um preâmbulo que localize os embriões que levarão Marx a elas.

Nos anos de 1843/1844, após concluir seu curso de Filosofia, mas ter frustradas as suas expectativas de se tornar professor universitário e, por conta disso, vivido experiências empregatícias com o jornalismo, o jovem renano se via às voltas com questões de natureza político-econômica para as quais o seu arsenal filosófico não tinha resposta. Sua passagem pela Gazeta Renana (*Rheinische Zeitung*), periódico de cunho liberal patrocinado pela

¹¹ Sobre o método em Marx, sugerimos cf. NETTO “Introdução ao estudo do método de Marx”. São Paulo: Expressão Popular, 2011.

¹² Esclarece-nos Daniel Bensaïd (MARX, 2010, p.18): “Sobre a questão judaica [de Marx] apresenta-se como uma resposta a *Die Judenfrage* (A questão judaica), publicado pela primeira vez em novembro de 1842 por Bruno Bauer nos *Anais Alemães*, e a seu artigo “*Die Fähigkeit der heutigen Juden und Christen, frei zu werden*” (A capacidade dos atuais judeus e cristãos de se tornarem livres), publicado em 1843 nas *Einundzwanzig Bogen aus der Schweiz* (Vinte e um cadernos da Suíça).

incipiente burguesia alemã com interesse em criticar as posturas do rei prussiano Frederico Guilherme IV, aproxima-o dos conflitos de classes e coloca à frente do então redator do jornal um complexo cenário, a um só tempo instigante e desconhecido¹³. Após a publicação de uma série de artigos, divididos por temáticas, dentre os quais “Debates sobre a lei referente ao furto de madeira”, a *Gazeta Renana* é alvo da censura com conseqüente fechamento em 1843. Neste ano, Marx deixa a terra natal e parte em uma espécie de autoexílio em que ao mesmo tempo usufrui da lua de mel com sua esposa Jenny von Westphalen e se dedica aos estudos, procurando instrumentos teóricos que o auxiliem a compreender as questões econômicas, sociais e políticas que se punham na ordem do dia na Alemanha e, por extensão, ao restante da Europa.

A investigação central a que se destina Marx neste período é deslindar o caráter do Estado e sua relação com a sociedade civil burguesa (*Bürgerliche Gesellschaft*). Nesse sentido, terá essencial presença um pensador que era a expressão máxima do pensamento filosófico e político de seu tempo, a saber, Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Entre outras leituras, dedica especial atenção a “Princípios da Filosofia do Direito” (*Grundlinien der Philosophie des Rechts*) escrito por Hegel em 1820 e tece como rascunho de seus estudos os chamados “Manuscritos de Kreuznach” ou “Crítica da Filosofia do Direito de Hegel”¹⁴, onde redige considerações à teoria hegeliana do Estado.

Para Hegel, a sociedade civil é o campo aberto transpassado por raios caóticos do particularismo forjado na Modernidade, na qual os indivíduos perseguem seus interesses pessoais sem que haja preocupação direta com o todo. As relações sociais são importantes à medida que são imprescindíveis para a satisfação da necessidade individual e a sociedade civil é o reino da sociedade econômica mercantil, intermediário entre a família e a comunidade universal (o Estado). Se antes havia a família e a comunidade orgânica política (o Estado) que determinavam a sociabilidade, põe-se, na era moderna, um sistema de carecimentos e necessidades (o mercado) que articulam os indivíduos como pontes uns dos outros. Ergue-se uma sociedade que não será regida por segmentações empedernidas de castas ou estamentos

¹³ “Em 1842-1843, na qualidade de redator-chefe da *Gazeta Renana*, tive de falar pela primeira vez, e com grande embaraço, daquilo que se denominam os interesses materiais. Os debates da Dieta Renana sobre o furto de madeira e a divisão do solo, a polêmica iniciada pelo senhor von Schaper, então governador da província renana, contra a *Gazeta Renana* a respeito da situação dos camponeses da Mosela, e, por fim, os debates sobre o livre câmbio e o protecionismo deram-me ocasião, pela primeira vez, de tratar as questões econômicas.” MARX apud BENSALID. (MARX, 2016, p.14)

¹⁴ O título original que Marx dera a esse manuscrito não pode ser verificado, pois capa e folha de rosto, assim como as quatro primeiras páginas, foram perdidas. O mais provável, alegam seus editores, é que tenha sido “Para a crítica da Filosofia do Direito de Hegel”, considerando o texto que Marx escreverá em seguida com este enunciado e que virá acoplado com a designação “Introdução”. O esclarecimento é de Rubens Enderle (MARX, 2013, p.23).

hierárquicos que determinam a posição social dos homens, esta será desenhada conforme a autonomia dos sujeitos apoiada na sua sustentação pelo trabalho e nos seus méritos. Forma-se o homem “universal”, radicado na sua condição de “homem” para além de laços sanguíneos e vínculos pré-estabelecidos. No entanto, este cenário que se pretende o oásis da liberdade subjetiva, apresenta suas contradições inerentes que põem em perigo a própria felicidade pretendida. A constante e desmesurada produção de necessidades e a busca desenfreada por plena satisfação delas leva ao paroxismo da volúpia e do egoísmo, abrindo vias a conflitos sociais. Um dos elementos presentes verificados é a desigualdade econômica oriunda da concentração de recursos estimulada pela sociedade do utilitarismo. Todavia, a sociedade civil está contida no Estado e submetida a ele, que não perde a sua unidade substancial e, de acordo com Hegel, é a razão em si e para si.¹⁵

Fundamentalmente, Marx (2013) discorda da análise do ex-reitor da Universidade de Berlim de que o Estado seria a chave ordenadora da sociedade civil na medida em que traria a racionalidade que funda a organização social. Apoiado na interpretação que Feuerbach faz do próprio Hegel, explicando que este promovera uma inversão na análise quando diz que o Espírito-mundo criara os homens no momento em que se aliena de si e põe o mundo (o outro), quando, na verdade, foram os homens que criaram os deuses¹⁶, Marx também aponta uma interpretação ontologicamente invertida de Hegel no tange ao Estado: não é este que traz a racionalidade para a sociedade, mas ao contrário, é a sociedade civil que determina o Estado. Portanto, o Estado não é a ‘razão’, quando muito se pode dizer que é a ‘razão’ da burguesia ou a institucionalização dos seus interesses de classe. Diante dessa recusa da solução hegeliana, Marx se vê defronte a um problema que não sabe resolver por ora, mas que não será abandonado.

Em fins de 1843, Marx se estabelece em Paris e formula juntamente com Arnold Ruge e outros, um projeto para editar uma revista que deveria circular clandestinamente até a Alemanha. Por conta dessa intenção, eles recebem artigos e textos para serem publicados, dentre os quais, um que seria extremamente relevante para as pesquisas que Marx vinha

¹⁵ A teoria de Hegel sobre o Estado e a sociedade civil-burguesa é objeto de inúmeras teses mundialmente debatidas. A sua complexidade e profundidade exigem anos de atenção, portanto conscientes estamos do prejuízo de sua riqueza quando superficialmente abordada nesta página. No entanto, não podíamos nos furtar em demarcar a sua importância para o pensamento marxiano e indicar pontos de referência na nascente de suas análises teórico-políticas. A breve exposição é baseada em uma aproximação do pensamento hegeliano a partir de obras introdutórias, como a de Bertrand Russel “História da Filosofia Ocidental: a Filosofia Moderna”. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1969.

¹⁶ Para um estudo dessa questão cf. Feuerbach, Ludwig. “A essência do Cristianismo”. Petrópolis: Vozes, 2013; e “Teses provisórias para a reforma da filosofia” disponível em <<https://www.marxists.org>> acesso em 14/10/2018

realizando, intitulado “Esboço de uma crítica da Economia Política”¹⁷, cujo autor tornar-se-ia o maior colaborador da obra marxiana e seu amigo mais querido, Friedrich Engels.

A partir desse escrito de Engels, Marx aprofunda o contato com os autores que tratam dos temas da Economia Política e jogam luz em várias lacunas que permeavam seus estudos. Debruçando-se em Adam Smith, David Ricardo e outros, Marx recolhe elementos que constituirão parte fundamental para a formação de sua crítica da Economia Política e, a pouco e pouco, formará as bases daquela que seria a exposição principal de sua análise acerca da dinâmica da sociedade burguesa, a obra “O Capital” (*Das Kapital*).

2.2 OS PRINCÍPIOS TEÓRICO-FILOSÓFICOS ACERCA DA EMANCIPAÇÃO EM “SOBRE A QUESTÃO JUDAICA”

No artigo de título “Sobre a questão judaica” (*Zur Judenfrage*), escrito por Marx em 1843 e publicado em 1844 no periódico *Anais Franco-Alemães*, é onde encontraremos em maior detalhamento o seu pensamento acerca da nomeada ‘emancipação’ (*Emanzipation*) Como exposto anteriormente, trata-se de uma reposta-crítica a dois textos redigidos por Bruno Bauer, a saber: “A Questão Judaica” (*Die Judenfrage*) e “A capacidade dos atuais judeus e cristãos de se tornarem livres” (*Die fähigkeit der heutigen juden und christen, frei zu werden*).¹⁸

Exercitando aquele que seria seu método de estudo por toda a vida, Marx analisa as questões levantadas pelo seu interlocutor (no caso, Bruno Bauer) a partir da exegese de sentenças proferidas pelo próprio autor, e vai a pouco e pouco encontrando as fragilidades lógicas e retóricas da leitura do quadro sociopolítico apresentada por ele e seus consequentes equívocos de análise e prognósticos. Conhecemos através de “Sobre a questão judaica” as preocupações de Bruno Bauer (conforme apresentadas por Marx) com a pauta que se punha na Alemanha de então (década de quarenta do século XIX) a respeito da chamada emancipação dos judeus em relação ao Estado cristão. Bauer demonstra certa animosidade para com esta reivindicação da comunidade judaica, baseando seus argumentos em algumas ideias as quais tentaremos explicitar.¹⁹

¹⁷ Esse artigo foi publicado no Brasil na Revista *Temas de Ciências Humanas*, São Paulo, Livraria Editora Ciências Humanas, 5: 1-29, 1979. Com tradução de Maria Filomena Viegas e revisão de José Paulo Netto.

¹⁸ Ambos os textos de Bruno Bauer encontram-se disponíveis no site da Editora Boitempo em http://www.boitempo.com/colecao_marx.php Acesso em 15/10/2018.

¹⁹ Concentrar-nos-emos nas referências marxianas sem nos reportarmos diretamente aos textos de Bauer, eximindo-nos de cotejar a posição de cada um dos autores, considerando que nosso propósito não é exatamente uma análise minuciosa da “questão judaica” mas sim extrair as contribuições que o artigo de Marx “Sobre a

Dos argumentos apresentados, o que nos parece mais frontal é a exposição de Bauer no sentido de que a solicitação de uma outorga política privilegiada, como fazem os judeus em relação à sua emancipação específica, é como exigir do Estado cristão que suplante um preconceito religioso quando eles mesmos (aqueles que solicitam, no caso, os judeus) por meio dessa exigência dão a enxergar o seu próprio preconceito, entendendo-se como um “povo” diferente dos outros, colocando sua estirpe acima da sua condição de ser humano universal identificado com todos os homens. Os judeus estariam reivindicando o privilégio de uma condição, uma distinção política dos demais, enfocando sua especificidade, pedindo pra si a libertação do jugo do Estado cristão enquanto povo diferenciado e não considerando os alemães em sua universalidade. Colocar-se nessa posição demonstra egoísmo político e falta de compreensão acerca do próprio pedido, não percebendo que fazê-lo é estar no mesmo patamar de preconceito religioso que o Estado cristão.

Um segundo ponto criticado por Bauer, como demonstra Marx, concentra-se no fato de que reivindicar autonomia em relação ao Estado cristão para um grupo específico (apenas) e por motivos particularistas é corroborar a atribuição desse Estado em poder subjugar politicamente todos os outros povos, não indo à raiz do problema, mas tão somente procurando retirar o tacho de ferro das próprias costas. Outro fator que aparece na crítica de Bauer, conforme a escrita de Marx nos mostra, diz respeito a não perceberem que ao almejar a própria libertação por motivos religiosos, os judeus exigem que o Estado cristão conceda um privilégio àqueles que professam uma doutrina que está num polo antagonista ao do próprio Estado, quando esse Estado cristão nem mesmo concede tal privilégio a quem está no campo amigo (ou seja, aos cristãos). Portanto os judeus estariam canhestamente cobrando uma espécie de benefício a um “inimigo” quando este (o Estado cristão) nem mesmo o concede aos seus “amigos”.

No entanto, de acordo com Marx, quem não vai à raiz do problema, de fato, é o próprio Bauer. Este leva e segura a questão no terreno da religião, sua crítica é uma crítica teológica. Para Bauer, na medida em que os Estados se emanciparem da religião, não professarem uma doutrina religiosa, aberto estará o caminho para que o homem se torne emancipado como cidadão. Portanto, os judeus é que deveriam se emancipar do judaísmo assim como todo homem deveria renunciar à religião. Por isso, para Bauer, um Estado que tem a religião (seja qual for) como pressuposto não pode emancipar ninguém, e, dessa forma, os judeus e seu pedido de emancipação representam a total falta de compreensão deste princípio e ao mesmo

questão judaica” podem nos oferecer a respeito da categoria da emancipação, presente no Código de Ética do Assistente Social.

tempo a confirmação dele: o Estado alemão cristão não pode emancipar e os judeus não podem ser emancipados, haja vista que a emancipação política, cidadã só virá pela libertação do jugo religioso.

É nesse ponto que Marx indica a limitação de Bauer. Se Bauer está correto em colocar como pressuposto para a emancipação política a superação do Estado religioso, ele se equivoca quando não distingue emancipação política de emancipação humana e falha quando volta sua crítica apenas para o Estado cristão e não para o Estado enquanto Estado, o Estado em si mesmo. A simples extinção do Estado cristão (ou Estado religioso em geral) não erradica o sentimento religioso das comunidades humanas, podendo ocorrer, inclusive, o arraigamento da religiosidade, pois à medida que o Estado deixa de professar e impor uma religião única aos cidadãos, abre-se uma gama de possibilidades de exploração de um sentimento (religioso) que na sua origem está associada ao que Marx vai chamar aqui de uma “carência”²⁰: “a existência da religião é a existência de uma carência, a fonte dessa carência só pode ser procurada na essência do próprio Estado” (MARX, 2010, p.38).

Como exemplo de uma situação política em que o Estado já existe em sua forma plenamente desenvolvida, isto é, oficialmente desobrigado a professar uma religião, Marx (2010) aponta os Estados Unidos, local onde não há imposição de culto e mesmo assim, apresenta-se como uma terra de muita religiosidade, o que prova, segundo Marx, que a fonte da opressão aos cidadãos não é apenas a existência de um Estado confessional, mas a própria existência do Estado. Dessa maneira, a questão foi colocada por Bauer de forma invertida: não é o Estado religioso que gera as limitações mundanas, mas as limitações mundanas que fomentam o sentimento de religiosidade, o qual não se apartará do coração do homem pela simples extinção da religião de Estado. Nas palavras de Marx:

Em consequência, explicamos o envolvimento religioso dos cidadãos livres a partir de seu envolvimento secular. Não afirmamos que eles devam primeiro suprimir sua limitação religiosa para depois suprimir suas limitações seculares. Afirmamos, isto sim, que eles suprimem sua limitação religiosa no momento em que suprimem suas barreiras seculares. (ibidem, p.38).

²⁰ Em uma passagem de seu texto “Crítica da Filosofia do Direito de Hegel – Introdução”, Marx expõe elucidativamente uma ideia sobre o significado ontológico da religião: “Esse Estado e essa sociedade produzem a religião, uma consciência invertida do mundo (...). A religião é a teoria geral desse 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.” E de forma muito perspicaz, 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” (MARX, 2013, p.151).

No entendimento de Marx, o Estado deve sim encaminhar-se para a emancipação política que é emancipar-se da religião do Estado, ou seja, constituir-se enquanto Estado real, pleno, diferente do Estado confessional que é uma espécie de Estado incompleto ou mesmo um ‘não-Estado’. Emancipar-se do cristianismo, do judaísmo e da religião em geral é o Estado apresentar-se em sua forma máxima de Estado, todavia isto não pode ser confundido com a emancipação do homem em relação à religião. Um Estado pode ser “livre”, isto é, emancipado da religião, sem que os homens sejam livres. O que isto quer dizer? Fundamentalmente que emancipação política se distingue de emancipação humana.

Seguindo o pensamento de Marx (2010), podemos dizer que o homem atinge a emancipação política através de um “meio”, um intermediário, que é o Estado. Por meio do Estado, o homem é desobrigado de situações/condições antes impostas pelo vínculo a determinado credo, enquanto membro de uma coletividade, isto é, o que antes era uma imposição concernente à esfera dos interesses públicos por intermédio da religião, passa a deixar de ser (podemos pensar aqui no impedimento aos judeus de assumirem cargos públicos no Estado cristão alemão, por exemplo). No entanto, isto não leva automaticamente à extinção da prática religiosa, que apenas será transferida para uma esfera privada. Conforma-se uma espécie de vida dupla que o homem passa a assumir, dividida entre o “público” e o “privado”, o “Estado político” e a “sociedade burguesa”, fomentando a cisão do homem em *citoyen* e *bourgeois*.

Todavia não tenhamos ilusões quanto ao limite da emancipação política. A cisão do homem em *público* e *privado*, o *deslocamento* da religião do Estado para a sociedade burguesa, não constitui um estágio, e sim a *realização plena* da emancipação política, a qual, portanto não anula nem busca anular a religiosidade *real* do homem. (MARX, 2010, p.42)

E a partir desse ponto, Marx nos apresenta uma análise original da relação entre Estado e religião, indo às raízes não vislumbradas por Bauer. Diz Marx que o Estado cristão de fato consumado não é aquele que impõe oficialmente aos seus compatriotas os dogmas do cristianismo e impede violentamente a prática de qualquer outra fé, mas sim o Estado “democrático”, aquele que já desviou para o espectro da sociedade burguesa o assunto da religião, e esta passa a ser um fator, entre outros, que caracterizará a sociedade. O Estado autoproclamado “cristão” não pode verdadeiramente se expressar como Estado que exerce a religião cristã, porque não se comporta diante da religião como um Estado, mas comporta-se religiosamente diante da religião, faz uso dela para complementar-se: o rei tem autoridade porque é um enviado de Deus, os súditos devem realizar tal ou qual tarefa porque é escolha de

Deus, e a Santa Igreja e o Estado apenas ordenam e arranjam os elementos necessários para a consecução da vontade divina. O Estado que ainda não deixou de se comportar religiosamente para com a religião, não pode ainda manifestar o real fundamento, secular e humano da religiosidade, porque está baseado em mistificações e não na verdadeira carência da existência humana concreta que leva ao caminho das construções pertencentes ao âmbito da religião. Ou se tem um Estado cristão ‘não-Estado’, isto é, um Estado que segue os preceitos do Evangelho, das revelações divinas e, portanto, não faz política, mas religião; ou se tem um Estado cristão hipócrita que diz seguir o Evangelho, mas age politicamente seguindo seus próprios interesses. Agir pautando-se em indicativos bíblicos da ordem do sagrado não é compatível com a própria natureza do que deva ser um Estado, responsável por tratar dos assuntos da comunidade humana na sua vida diária, em seus problemas gerais, práticos e imanentes. Se a Igreja declara “o poder secular como seu serviçal” e o Estado se declara “cristão”, tem-se que o Estado se coloca a serviço da Igreja e colocar-se a serviço da Lei do Evangelho de inspiração divina, extraterrena e sagrada é ser um ‘não-Estado’, é subsumir a autonomia do homem na organização da vida aos preceitos advindos (supostamente) do além-mundo. É quando o Estado se liberta dessa contradição, quando se “emancipa” que passa a verdadeiramente abrir espaço para a expressão do sentimento de religiosidade que funda o cristianismo e as outras religiões; é quando a religião é oficialmente deslocada para o plano do particular (da sociedade burguesa) que é possível aparecer ou ser desvelada a essência da religião ou, poderíamos dizer, a religião enquanto fundamento do humano. É no Estado emancipado que o espírito religioso pode verdadeiramente ser secularizado e se “tornar” humano, saindo da esfera mítica em que um homem específico (em geral, sucessores em uma linha dinástica) era um enviado direto de Deus, com poderes, características e atribuições especiais, apto a controlar todos os outros homens. “A democracia política é cristã pelo fato de que nela o homem- não apenas um homem, mas cada homem – é considerado um ente *soberano*, o ente supremo” (MARX, 2010, p.45). No entanto, não se configura aqui um pressuposto de superação do Estado religioso como se fosse a libertação do homem (como poderia sugerir Bauer).

A partir dessa superação histórica do Estado religioso, cujo processo se dava justaposto a outros processos sociais, põem-se novas contradições no terreno da relação entre Estado e religião ou como vai expor Marx, entre a emancipação política e a emancipação humana:

A emancipação política em relação à religião permite que a religião subsista, ainda que já não se trate de uma religião privilegiada. A contradição em que se encontra o adepto de uma religião em particular com sua cidadania é apenas uma *parte* da

contradição secular universal entre o Estado político e a sociedade burguesa . A realização plena do Estado cristão constitui o Estado que se professa com o Estado e abstrai da religião de seus membros. A emancipação do Estado em relação à religião não é a emancipação do homem real em relação à religião.

(...)

Não estamos, portanto, dizendo aos judeus, como faz Bauer: vós não podeis vos tornar politicamente emancipados sem vos emancipar radicalmente do judaísmo. Estamos lhes dizendo, antes: pelo fato de poderdes vos emancipar politicamente sem vos desvincular completa e irrefutavelmente do judaísmo, *a emancipação política* não é por si mesma *a emancipação humana*. (MARX, 2010, p.46).

Constitui-se, no Estado pleno, na democracia, uma nova relação do homem religioso para com a sua religiosidade. Deslocada para o plano da vida particular, a consciência religiosa passa a adquirir um “status” de mais pura e divina, tanto mais é retirada da esfera política, isto é, daquela que se ocupa com interesses mundanos. Aparentemente, quanto mais um cristão for desapegado das questões e preocupações terrenas, mais ele estará próximo do Pai, do Filho e do Espírito Santo. Observa-se uma inversão da proposta anterior (do Estado confessional): o homem que concentra os atributos para servir e louvar a Deus não deve dispende senão o ínfimo necessário de tempo e atenção às preocupações do mundo material (diferente do caso do rei enviado por Deus para cuidar do destino humano na Terra).

Marx (2010) segue analisando o raciocínio de Bauer e se depara com a contestação deste acerca da “concessão” dos direitos humanos à comunidade judaica. Demonstra Marx que, segundo Bauer, e em consonância com as ideias anteriores dele, aquele que se coloca como um povo diferenciado dos demais, que se arroga uma qualidade superior de “escolhido”, que imputa à sua essência peculiar (a estirpe judaica) sua verdadeira soberania, deixando esta se sobrepor à sua essência humana, (isto é, aquilo que o coloca no mesmo degrau que todos os homens), não estaria autorizado a exigir que fosse contemplado com direitos concernentes à humanidade universalmente. Inclusive porque, alega Bauer, os direitos humanos não são naturais, foram fruto de uma conquista da humanidade que, em luta, se pôs contra os privilégios de nascimento e de castas, passados de geração a geração, algo que, a seu modo, os judeus sustentam em suas tradições. Ou bem se está contra os privilégios de nascimento e ao lado de todos os homens ou bem se defende tradições exclusivistas. Diante dessa posição de Bauer com tom de bravata idealista, Marx se lança a uma perscrutação dos chamados ‘direitos humanos’ a partir do âmago de sua conformação e, amparado pela própria realidade, chega às Constituições francesas e americana.

A partir de seus estudos, Marx (2010) identifica dois segmentos de direitos. Um deles, pertence ao âmbito da política, isto é, são direitos que têm sua razão de ser na esfera da coletividade, são os considerados ‘direitos do cidadão’. Para esses direitos serem exercidos,

não é preciso que a religião seja abolida na sociedade. A emancipação política não exige a supressão das práticas religiosas, ainda que estas sejam deslocadas para o plano particular. Portanto, há lugar para o “privilégio da fé” e, conseqüentemente, para o judaísmo na esfera desses direitos. O outro segmento faz alusão aos ‘direitos do homem’ (aqui entendido individualmente em contraposição ao cidadão/homem coletivo), apresentados nas cartas constitucionais supracitadas. Há o direito à liberdade, por exemplo, incluindo aí a liberdade religiosa e a liberdade de consciência. Desse modo, prova Marx o equívoco de Bauer: os direitos humanos não só são compatíveis com a religião como também estão expressamente defendidos nas letras da lei formuladas pelas duas nações que, com êxito, se levantaram contra o despotismo e o elitismo do Antigo Regime.

Chegamos então a uma passagem de “Sobre a questão judaica” que merece atenção especial, pois Marx oferecerá uma instigante reflexão acerca dos direitos forjados pelos burgueses, suas diferenciações e ramificações, que perpetrarão a nossa história ocidental até os dias atuais.²¹ Após demonstrar que não há incompatibilidade entre direitos humanos e religião, Marx se propõe a explicitar mais detalhadamente as distinções entre os *droits de l’homme* e os *droits du citoyen*:

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 Estado político e a sociedade burguesa, a partir da essência da emancipação política. (MARX, 2010, p.48)

Segue o filósofo em sua explanação: “os assim chamados *direitos humanos*, os *droits de l’homme*, diferentemente dos *droits du citoyen*, nada mais são do que os direitos do *membro da sociedade burguesa*, isto é do homem egoísta, do homem separado do homem e da comunidade.” (ibidem, p.48).

Aparece em sua análise, portanto, a posição de Marx (2010) a respeito do homem formado nas teias do modo de produção capitalista e do tipo de sociabilidade que será exercida na produção e reprodução da vida social. Posição essa que será em obras futuras mais densamente trabalhada, assim como serão esmiuçadas e penetradas as características das relações sociais que formam e sustentam a sociedade burguesa, desde como se compõe o modo de produção da vida material e sua dinâmica até a ideologia engendrada em relação

²¹ O debate sobre os “direitos” (e o Direito) na sociedade burguesa, muito caro ao Serviço Social, foi abordado em diversas obras, recomendamos como base p.ex: SIMÕES, Carlos. “Curso de Direito do Serviço Social”. São Paulo: Cortez, 2011.

dialética com este modo de produção. Por ora, Marx nos permite ver que a liberdade professada por este *homem* de direitos é aquela que defenderá sua individualidade, protegerá seu universo particular. E protegerá do que? Dos outros homens. Sendo assim, essa liberdade não é promotora da vinculação entre os homens, mas da sua separação e isto está exposto, para quem tiver olhos de ver, nos documentos promulgados em fins do século XVIII pelos então revolucionários burgueses, como, por exemplo, na Constituição Francesa de 1793, citada por Marx (2010, p.48), que enumera como direitos naturais e imprescritíveis a igualdade, a liberdade, a segurança e a propriedade. De acordo com o entendimento marxiano, é a promoção do homem egoísta, que deve ver no outro a limitação de sua liberdade, enxergar o limite de até onde pode ir sem “prejudicar” outrem, cada um restrito ao seu espaço pré-determinado. Podemos dizer, baseando-nos nesta ideia, que é escamoteada a liberdade do homem enquanto abrangência, ou seja, é negligenciado o fato de que os homens em comunidade, se destinados a isso conjuntamente, fomentam o desenvolvimento do ser social, isto é, o processo de humanização do homem, e enriquecem a civilização. A liberdade (real) é uma capacidade humana de efetuar escolha consciente visando a uma finalidade e criar condições para a realização objetiva de suas escolhas. Capacidade essa desenvolvida ao longo da história, diante dos confrontos postos pela realidade. Algo bem diverso da suposta liberdade professada pelos burgueses.

Marx já identifica em “Sobre a questão judaica” aquele que é o ponto crucial que determina o movimento da sociedade burguesa: “A aplicação prática do direito humano à liberdade equivale ao direito humano à propriedade privada” (MARX, 2010, p.49). Legitimando a perpetuação da alma egoísta: “o direito humano à propriedade privada, portanto, é o direito de desfrutar a seu bel prazer (*à son gré*), sem levar outros em consideração, independentemente da sociedade, de seu patrimônio e dispor sobre ele, é o direito ao proveito próprio” (ibidem, p.49).

O que se tem, de fato, é que os direitos tão veementemente propalados (*égalité, liberté, sûreté e propriété*) entrecruzam-se tendo como ponto de união a defesa do indivíduo “contra” o restante do mundo, seja outro indivíduo, seja a sociedade, seja o Estado. A “igualdade” é a imposição formal de que todos sejam do mesmo modo submetidos (a despeito de nascimento, castas, posição social) à proteção e à punição, ou seja, diante de um delito, um ato que fira a “liberdade” do outro, qualquer indivíduo estará implicado em responder da mesma forma por seus atos desabonadores, assim como todo homem, também independentemente de seu papel social, deve ter sua vida e seus bens protegidos por uma instância maior (o Estado do contrato social). O que leva ao outro direito ainda não comentado, a segurança, que Marx identifica

com o conceito de polícia: o “conjunto da sociedade só existe para garantir a cada um de seus membros a conservação de sua pessoa, de seus direitos e de sua propriedade” (MARX, 2010, p.50).

Seguindo essa chave heurística, Marx chega à ideia de que a sociedade burguesa é o reino para o homem egoísta se sobrepor ao cidadão, no sentido de que a comunidade política vira um meio para se alcançar ou satisfazer os interesses do homem particular. Podemos depreender que a emancipação política que leva a burguesia ao poder representa o ocaso de um determinado arranjo histórico, que ao se dissolver gerou novos complexos sociais remetendo à conformação de duas esferas interligadas (pública x privada), com a primazia do *bourgeois* e seus “direitos humanos”.

Esta supremacia valorativa, no entanto, não impede que na prática algumas nuances dos “direitos humanos” possam ser propositalmente negligenciadas, como se em nome de um bem maior circunstancial, excepcionalmente, alguns direitos pudessem ser ‘violados’ ou, dito de modo mais brando, flexibilizados. Marx oferece exemplos desta ocorrência, dentre eles o ferimento do direito de “liberdade irrestrita de imprensa” no âmbito da manifestação de um direito individual, quando é entendido que esta liberdade se choca com a “liberdade universal”²².

Desse modo, o que se tem é um cenário transpassado pelo contraditório: a “comunidade política” é tomada como um meio para a defesa dos interesses do homem particular da sociedade burguesa, percebido como o “homem real”, pois é sobre ele que estão as demandas do cotidiano, as urgências da existência; no entanto, vez por outra, esse homem deve recolher seus interesses caso seja decidido que tais interesses estejam se chocando com a vida política.

A emancipação política aparece como instrumento da classe que em fins do século XVIII lutava pela sua autonomia (notadamente por razões comerciais e econômicas) diante do despotismo limitador do Antigo Regime vigente na Europa, inclusive irradiado para as suas colônias. Percebemos que se a emancipação política não foi uma ruptura radical com a estrutura da produção material e reprodução da vida social²³, ela foi certamente um corte transformador das relações sociais de então. Na sociedade feudal, o homem era integrado à vida política de forma imediata, porém sem nenhum poder sobre ela. Um artesão, por

²² Marx (2010) toma esse exemplo valendo-se do artigo 22 da Constituição Francesa de 1793 que menciona a “liberté indéfinie de la presse” contraposto à frase “la liberté de la presse ne doit pas étre permise lorsqu’elle compromet la liberté publique” atribuída a Robespierre na obra “Histoire parlementaire de la Revolution Française”, Buchez et Roux, v.28, p.159, conforme referenciado pelo próprio Marx em “Sobre a questão judaica”.

²³ Lembremos que se perpetua o caráter de classe da sociedade, mantém-se a propriedade privada e a exploração do homem pelo homem.

exemplo, estava associado a uma corporação de ofício e esta se relacionava com o Estado. A vida política do artesão, a sua relação com o Estado, era através de um tipo de relação particular (a que ele estabelecia de perto com a corporação nos seus afazeres práticos e cotidianos), nesse caso, o interesse particular (ou elementos da vida privada - como o trabalho) se configurava como um “meio” para se chegar à vida política. O movimento no reino do particular era o movimento no reino do político, o indivíduo era compulsoriamente integrado à vida nacional (por meio de uma “instituição” – sejam as corporações, os estamentos ou as guildas, por exemplo) e ao mesmo tempo pessoalmente separado do Estado. Conforme nos diz Marx:

Aquela organização da vida nacional [a feudalidade] de fato não elevou a posse ou o trabalho à condição de elementos sociais, mas, ao contrário, completou sua *separação* da totalidade do Estado e os constituiu em sociedades *particulares* dentro da sociedade. Entretanto, as funções vitais e as condições de vida da sociedade burguesa permaneciam sendo políticas, ainda que no sentido da feudalidade, isto é, elas excluíam o indivíduo da totalidade do Estado, transformavam a relação *particular* de sua corporação com a totalidade do Estado em sua própria relação universal com a vida nacional, assim como transformava sua atividade e situação burguesa específica em sua atividade e situação universal. Como consequência necessária dessa organização, a unidade do Estado, assim como o poder universal do Estado (...) manifestam-se como assunto *particular* de um soberano e de seus serviços, separados do povo. (MARX, 2010, p.51-52)

A revolução disparada pela burguesia desarticulou o grande amálgama social que envolvia o homem feudal, em que ao mesmo tempo suas particularidades o conduziam ao âmbito da vida nacional, mas era apartado da totalidade do Estado. A função política passa a se constituir em si mesma e o sujeito particular passa a não mais estar vinculado a ela a partir de suas personalidades, por outro lado este sujeito tem agora um lugar na comunidade política, passando a ser um “cidadão”. Daí a conseqüente divisão entre “direitos humanos” (*droits de l’homme*) e “direitos do cidadão” (*droits du citoyen*).

O “homem” (privado) é aquele que resta de um processo de “despolitização” da vida prática, da vida comum, da vida cotidiana, portanto aparece como “natural” e seus direitos são também “naturais”; já o “cidadão” é persona assumida para no reino dos conflitos sociopolíticos, colocar ordenação. Como diz Marx (2010), o homem como pessoa “alegórica, moral”.

Finda sua primeira parte da crítica, Marx (2010) se direciona então à análise de um segundo artigo de Bauer, o já citado “A capacidade dos atuais judeus e cristãos de se tornarem livres”.

De acordo com a inferência marxiana, Bauer continua no terreno teológico ao comparar judeus e cristãos ou, mais precisamente, a religião judaica e a religião cristã, colocando-as em certa contraposição quando relativiza suas capacidades de emancipação, no sentido de rompimento com a “essência” religiosa. No entender de Bauer, segundo Marx, o cristão precisaria renunciar tão somente à sua religião, portanto ao cristianismo, para que se configurasse como a renúncia a toda e qualquer religião, já o judeu necessitaria renunciar para além de sua própria religião também ao cristianismo ou à “essência da religião cristã”. Escreve Marx traduzindo o pensamento de Bauer:

Por conseguinte, a relação entre judeus e cristãos passa a ser esta: o único interesse do cristão na emancipação do judeu é o interesse geral de cunho humano, um interesse *teórico*. O judaísmo constitui um fato ofensivo ao olhar religioso do cristão. No momento em que seu olhar deixa de ser religioso, o fato deixa de ser ofensivo. A emancipação do judeu não é propriamente tarefa do cristão. O judeu, em contrapartida, para se libertar, deve realizar, não apenas a sua própria tarefa, mas também e ao mesmo tempo a tarefa do cristão, a “crítica aos sinóticos” e à “vida de Jesus” etc. (MARX, 2010, p.55)

Podemos compreender esse raciocínio de Bauer se seguirmos as palavras de Marx quando este diz que: “na conclusão da questão judaica, Bauer havia compreendido o judaísmo apenas como a crítica religiosa tosca ao cristianismo” (MARX, 2010, p.55), portanto para emancipar-se, o judeu não pode apenas se libertar de sua própria religião, integrando-se à religião dominante ou à religião do Estado (que antes criticava) para gozar de direitos políticos, mas superar, inclusive, essa religião. De todo modo, percebemos que Bauer deixa a questão na esfera teológica e Marx fará um giro na proposta de análise retirando o foco (segundo ele, posto equivocadamente) do âmbito teológico e redirecionando para o campo das relações sociais: “qual é o elemento social específico a ser superado para abolir o judaísmo? Pois a capacidade de emancipação do judeu moderno equivale à relação do judaísmo com a emancipação do mundo moderno.” (ibidem, p.55). Assim, Marx traz para a realidade, para a imanência, as razões de origem e de sustentação do judaísmo (e, com ele, de todas as religiões). O objeto a ser investigado não é a idealidade da religião seguida pelo fiel, mas o fiel que construiu a religião, ou melhor, as condições da realidade nas quais esse fiel existe.

No caso do judaísmo, Marx (2010) identificará um componente de forte ligação entre o desenvolvimento da religião/cultura e a satisfação das necessidades práticas, conformando um vínculo intrínseco com o comércio, o negócio e o dinheiro.²⁴ Desse modo, entende Marx, a

²⁴ Entendemos que por não ser exatamente o propósito de seu artigo, as considerações de Marx acerca da história e cultura judaica são pouco desenvolvidas, podendo pecar em algum ponto pela simplificação. Inúmeras são as obras que discutirão a formação e as características da cultura judaica e mesmo a relação de Marx com o tema.

emancipação do judeu em relação ao judaísmo (prático) deverá ser “a emancipação em relação ao negócio e ao dinheiro”, e vai mais além, afirmando que “seria a autoemancipação da nossa época.” Mas o que ele quer dizer com isso? Bem, Marx atribui ao judaísmo uma característica que encontra pátria no espírito das relações de compra e venda e, por meio do comércio, vai adquirindo poder e força na sociedade, fazendo com que seu “espírito prático” se disseminasse por todas as comunidades, independentemente de professarem ou não a religião judaica. De forma que Marx identifica uma situação: se os cristãos repelem a emancipação política dos judeus, passam a ser, por outro lado, dominados pelo espírito prático do judaísmo. Ainda que neguem a presença formal dos judeus no Estado, a sua presença real está entranhada na dinâmica da sociedade e o “deus” dos judeus – o dinheiro – passa a ser o “deus” de todo o mundo. Desse modo, arriscamos dizer, o central não seria os judeus terem de se emancipar dos cristãos (além de si próprios) como apontou Bruno Bauer, mas os cristãos é que deveriam se libertar do espírito prático do judaísmo. Aliás, a emancipação humana, conforme Marx, impescinde da emancipação da humanidade em relação ao judaísmo, não como religião abstrata idealizada, mas como dominação prática do negócio e do dinheiro tendo por fundamento o “egoísmo”.

No entanto, é justamente na era da supremacia religiosa cristã que o espírito prático do judaísmo encontrará sua melhor forma. Como explicar essa aparente incoerência? Voltando-se às conclusões que Marx tece no início de sua crítica ao texto de Bauer, quando nos demonstra que a emancipação política proporcionada pelas revoluções burguesas cindiu a comunidade humana mais determinadamente em dois âmbitos: o Estado político, espaço do homem universal, da vida pública, da resolução das questões gerais, do cidadão; e a sociedade civil burguesa, esfera da vida privada, dos interesses egoístas, do homem particular, onde o Estado não deveria interferir a não ser para assegurar a proteção aos direitos do indivíduo. Quando os burgueses conclamam a emancipação política, estabelecendo a separação entre público e privado, fecundam concomitantemente o terreno mais propício para o resguardo, a expansão e a supremacia dos interesses egoístas, favorecendo o descolamento do homem da sua condição genérica, do gênero. De acordo com Marx, o judaísmo em si mesmo não fora capaz de dar esse salto por ser exatamente uma religião da prática: “o judaísmo não foi capaz de criar um mundo novo; ele conseguiu tão somente atrair as novas criações e novas relações que surgiram no mundo para o âmbito de sua laboriosidade” (MARX, 2010, p.59), enquanto

Para uma introdução a esse respeito, recomendamos o ensaio “*Na e pela história*” *Reflexões acerca de Sobre a questão judaica* de Daniel Bensaid, que integra como Posfácio o volume de “Sobre a questão judaica” editado pela Boitempo e utilizada como referência nesta monografia.

que “somente sob a dominação do cristianismo, que torna *todas* as relações nacionais, naturais, morais e teóricas *exteriores* ao homem, a sociedade burguesa foi capaz de separar-se completamente da vida do Estado” (ibidem, p.59). E completa:

O cristianismo se originou do judaísmo. Ele voltou a dissolver-se no judaísmo.
 O cristão foi, desde o princípio, o judeu teorizador; por conseguinte, o judeu é o cristão prático, e o cristão prático se tornou de novo judeu.
 O cristianismo suplantou o judaísmo real apenas na aparência. Ele era muito *refinado*, muito espiritualista, para conseguir eliminar a crueza da necessidade prática de outro modo do que recorrendo ao expediente de elevá-las às alturas do céu.
 O cristianismo é a ideia sublime do judaísmo, o judaísmo é a aplicação ordinária do cristianismo; essa aplicação todavia, só pôde se tornar universal depois que o cristianismo, como religião madura, havia realizado plenamente *na teoria* a autoalienação do homem em relação a si e à natureza.
 Só então o judaísmo pôde chegar à dominação universal e fazer do homem alienado e da natureza alienada objetos *alienáveis*, vendáveis, sujeitos à servidão da necessidade egoísta e do negócio. (ibidem, p.59).

Todo o empenho de Marx é para demonstrar que de nada adianta mover mundos e fundos retóricos para a crítica do judaísmo, do cristianismo ou de qualquer religião que seja, se não tivermos os olhos concentrados no real problema: o fundamento humano da religião. Nem judeus emancipar-se-ão do judaísmo, nem cristãos do cristianismo, nem a humanidade do sentimento da religiosidade caso se perpetuem as condições materiais que fomentaram a criação das religiões e suas potencialidades consoladoras. A emancipação, portanto, não é de ordem teológica, mas socialmente humana.

2.3 EMANCIPAÇÃO POLÍTICA X EMANCIPAÇÃO HUMANA: ETAPISMO, INTEGRAÇÃO OU DISTINÇÃO?

Após o exposto, já podemos vislumbrar a conceituação marxiana a respeito da emancipação. Parece-nos que, de início, o mais fundamental seja demarcar a distinção que Marx opera entre o que ele vai designar como emancipação política e emancipação humana. Como vimos em “Sobre a questão judaica”, partindo do raciocínio de Bauer quando este analisa a reivindicação de emancipação dos judeus em relação ao Estado cristão, Marx identifica algumas problemáticas em torno desta suposta questão central, mas que não foram desenvolvidas pelo jovem colega hegeliano. A forma como Bauer percebe e expõe a pauta da comunidade judaica neutraliza a verdadeira descida ao âmago do problema, que para Marx é de cunho político e não teológico. A discussão que Bauer suscita com seu verniz teológico

para no plano político, aliás, política é a solução que Bauer oferece visando à resolução geral do problema. Após demonstração de animosidade para com o pedido da comunidade judaica e de levantar os “equivocos” dos judeus (já comentado por nós anteriormente), Bauer apresenta a sua conclusão: os Estados devem se emancipar das religiões, isto é, os Estados não devem professar qualquer credo ou impor aos seus habitantes que sigam tais ou quais preceitos religiosos, só assim o homem será livre, autônomo e independente. Marx concorda com a posição de seu interlocutor de que os Estados devem se apartar da dominação religiosa (porém, para Marx, garantindo, ao mesmo tempo, a liberdade de religião) como alguns já haviam feito e restava a Alemanha seguir. Este movimento, Marx identificou como uma emancipação política, o Estado tornando-se verdadeiramente um Estado pleno, sem se basear em doutrinas místicas ou se colocar como servo da Igreja, abrindo o campo para a constituição do cidadão: “a emancipação política de fato representa um grande progresso; não chega a ser uma forma definitiva da emancipação humana em geral, mas constitui a forma definitiva da emancipação humana dentro da ordem mundial vigente até aqui” (MARX, 2010, p.41). Entretanto, tal movimento não era garantia nenhuma de libertação do homem, inclusive no que tange ao sentimento da religiosidade. A prática religiosa apenas estava sendo transferida de uma esfera, a pública, para outra esfera, a privada.

Observada com rigor, a emancipação política, na nossa análise, nada mais era do que a conquista por determinada classe – a burguesia - de pôr de forma inédita as mãos em uma parcela do Poder, antes completamente dominado pela aristocracia. Mesmo que a burguesia ainda não pudesse controlar o Estado político, naquele momento, forjar mecanismos de dominação por outras vias era suficiente, como por exemplo, o controle do poder financeiro. Sendo assim, retirar do Estado uma parte de sua autonomia e transferir para a sociedade a incumbência de determinadas atividades era fortalecer o espectro da ‘vida privada’ em oposição à ‘vida pública’ associada ao Estado. A burguesia, assim, demarcava a divisão entre a sociedade civil e o Estado político e garantia a sua proteção, pois qualquer mudança política que houvesse na redoma das instituições estatais não poderia alterar os negócios que estivessem “fora” do Estado, ou seja, não submetidos diretamente à sua ingerência.

Mas o que a pauta da comunidade judaica tem a ver com isso, poderíamos nos perguntar. Marx (2010) identifica no judaísmo e em seus efeitos sobre o cristianismo, componentes que configuram o *modus operandi* da sociedade burguesa, ancorado na importância que destina ao comércio e ao dinheiro, privilegiando os interesses particulares e enaltecendo o homem egoísta. O judaísmo “prático”, com suas operações de compra e venda, encontra na incipiente sociedade burguesa um fértil terreno para se arraigar, tanto que é ele

quem penetra no cristianismo e não o inverso, mas é somente com a doutrina sublime cristã que será possível a dialética entre o mundo sagrado e o mundo profano com suas negociatas sem comprometer as consciências dos “homens de bem”, tementes a Deus.

Dessa forma, a nosso ver, a emancipação política não pode ser identificada com a emancipação do gênero humano, ao contrário, ela institui uma separação do homem em relação a sua universalidade, em relação ao gênero. Com isso, a questão a ser colocada não é a da emancipação dos judeus ou dos alemães apenas, mas a emancipação dos homens, e não circunscrita a um credo religioso, de forma independente, mas com relação ao fundamento que gera a necessidade da religião. Portanto, podemos dizer que se trata da emancipação da sociedade em relação ao judaísmo “prático” ou a emancipação da sociedade em relação ao negócio, ao comércio ou mesmo, poderíamos dizer, acentuando a complexidade da questão, a emancipação da sociedade em relação ao capital, cuja dinâmica Marx ainda não tinha apreendido satisfatoriamente.

Outra fonte interessante para pensarmos a relação (e distinção) entre emancipação política e emancipação humana é a análise que Marx (2010) faz a respeito da revolta dos trabalhadores tecelões da Silésia ocorrida em meados de 1844, à época uma província oriental da Prússia. Novamente em resposta a um artigo, dessa vez redigido por Arnold Ruge e publicado no periódico *Vorwärts!*²⁵, Marx elabora uma crítica aos comentários de seu companheiro de exílio. À parte as derrapadas estilísticas e erros de análise conjuntural que ironicamente Marx aponta no texto de Ruge, o fundamental para nós é observar que já comparece nesse texto o entendimento de Marx a respeito da impossibilidade de erradicação da desigualdade social e do pauperismo em uma sociedade organizada nas bases do capitalismo, e que o único caminho cabível para o desmonte desse estado de coisas é uma revolução social.

Por meio das críticas de Marx, entrevemos que Arnold Ruge denota ao levante dos silesianos importância ínfima, quando afirma, por exemplo, em contraposição ao mencionado pelo jornal francês *La Reforme*, que a ordem emitida pelo gabinete do rei da Prússia, Frederico Guilherme, para conter repressivamente a agitação dos tecelões, não advinha do receio de que esta revolta contivesse qualquer germe significativo de lutas por iminentes reformas que pudessem se espalhar universalmente. De acordo com Ruge, para “um país

²⁵ O artigo de Arnold Ruge terá a denominação “O rei da Prússia e a reforma social. De um prussiano” e será publicado no *Vorwärts!* em julho de 1844; os comentários de Marx ao texto de Ruge receberão o título de “Glosas críticas ao artigo ‘O rei da Prússia e a reforma social. De um prussiano’” e sairá também no *Vorwärts!* em duas edições, ambas em agosto de 1844.

apolítico como a Alemanha” tais agitações reverberavam apenas como conturbações circunstanciais e locais e provavelmente o rei as tomava como algo da ordem da “falha administrativa ou de assistência caritativa”. Em outras palavras, segundo Ruge, os alemães não seriam ainda suficientemente maduros em matéria de política para compreenderem a raiz das mazelas sociais e incitarem uma revolução. Diante disso, Marx conclama os leitores a avaliarem então qual seria a conduta de um país ‘político’ ou desenvolvido politicamente face ao pauperismo e coloca na berlinda a própria Inglaterra. Após enumerar exemplos históricos de tentativas de controle da penúria social a partir do que cada governo inglês ou membros do Poder entendiam ser a “causa” da miséria, todas fracassadas, Marx demonstra a fragilidade da tese de Ruge. Evoca também a condição da França da revolução burguesa, da Convenção e da era napoleônica, demonstrando o mesmo fracasso no “combate” ao pauperismo.

Nada tem a ver com a condição “apolítica” da Alemanha o fato de o rei supor que a razão do pauperismo seja da ordem da falha administrativa ou outra balela qualquer como carência ou excesso de medidas assistencialistas, reprodução irrefreada da população que extrapola os meios de subsistência, falta de cristianismo dos ricos ou até a imoralidade preguiçosa dos trabalhadores, pois ocorre de forma similar nos estratos governamentais dos ditos países “políticos”. Escreve Marx: “O Estado jamais verá no ‘Estado e na organização da sociedade’ a razão das *mazelas sociais*, como exige o prussiano de seu rei” (MARX, 2010, p.38). E ainda:

Quanto mais poderoso for um Estado, ou seja, quanto mais *político* for um país, tanto menos estará inclinado a buscar no *princípio do Estado*, ou seja, na *atual organização* da sociedade, da qual o Estado é expressão ativa, autoconsciente e oficial, a razão das *mazelas sociais* e a compreender seu princípio *universal*. O entendimento *político* é entendimento *político* justamente porque pensa *dentro* dos limites da política (ibidem, p.40)

O entendimento político por si só não é capaz de oferecer a compreensão da raiz das mazelas sociais, por consequência, rebeliões políticas ou com “alma política” podem destruir formas de Estado, derrubar antigos governos, acabar com o isolamento de determinados grupos que ficavam de fora das decisões, no entanto, não trarão em si mesmas a dissolução da penúria social, na medida em que não modificarão a estrutura da socialização entre os seres humanos. Quando tal necessidade de mais profunda mudança é admitida e a transformação das bases essenciais é evocada, conflagra-se uma revolução social.

Desse modo, podemos entender que para a burguesia em 1789, uma revolução de caráter político foi suficiente, aliás, mais que isso, foi bem adequada. Promoveu-se uma

derrubada do antigo regime, a integração de setores antes alijados das decisões políticas e uma reordenação das esferas de Poder. No entanto, o essencial sustentáculo da vida social não fora alterado, ou seja, permanece a sociedade de classes, a expropriação do produto do trabalho, a exploração do homem pelo homem. O que nos faz ver que se para a burguesia uma revolução política foi conveniente, não se pode dizer o mesmo para a classe trabalhadora²⁶. Classe esta que obrigatoriamente ao se libertar, libertará toda a humanidade e para tanto terá de revolver a terra em que se assentam os impérios e desconfigurar a lógica de exploração dominante há tempos entre os homens e renovada pelo sistema do capital. Pois é a classe que, na era moderna, opera o motor do funcionamento da totalidade do complexo social.

Posto isto, fica mais claro que uma distinção entre revolução política e revolução social liga-se à distinção que apresentamos entre emancipação política e emancipação humana. Pelo já discutido até aqui, lembremos que quando a burguesia se alça politicamente ao processo revolucionário de fins do século XVIII, ela destitui em grande medida o poder feudal, reorganiza as relações de produção, forja uma cisão consolidando um Estado político e uma sociedade civil e reserva à religião um lugar especial na vida privada dos sujeitos. Em suma, sua revolução política garante-lhe uma emancipação também política, abre-se um leque de direitos e possibilidades individuais antes inexistentes. Todavia, esse é o teto, o limite da revolução política burguesa e para esta classe, como já afirmamos, é excelente que pare por aí. No entanto, para os trabalhadores essa resolução não serve. Mesmo uma revolução política proletária não pode operar as transformações necessárias para alterar o modo de vida a que é submetida a classe que vive do trabalho. Marx nos dá o exemplo das primeiras rebeliões do operariado francês e nos diz: “por pensar na forma da política, ele [o proletariado] vislumbra a causa de todas as mazelas na *vontade* e todos os meios para solucioná-las na *violência* e na *derrubada* de uma determinada forma de Estado” (MARX, 2010, p.48). E continua:

os trabalhadores de Lyon acreditavam estar perseguindo apenas propósitos políticos, pensavam ser apenas soldados da república, quando, na verdade, eram soldados do socialismo. Desse modo, seu entendimento político toldou-lhes a visão para a raiz da penúria social; desse modo, ele falsificou a compreensão do seu real propósito, de maneira que o seu entendimento *político* iludiu o seu *instinto social* (*ibidem*, p.48-49)

²⁶ Eximimo-nos da discussão ativa acerca das nomenclaturas possíveis e suas especificidades para designar as parcelas da classe que vive do trabalho, optando pelo termo mais genérico para representar aqueles e aquelas que necessitam vender sua força de trabalho para sobreviver.

Caso diferente se dá com a revolta dos tecelões silesianos que, ao contrário do que sustenta Ruge, teve caráter “teórico e consciente”, expressa Marx, sendo conduzida de forma firme e persistente, colocando questões de foro universal como a crítica à propriedade privada que resultou em ações como a destruição de livros contábeis e títulos de propriedade, além das máquinas. Ademais, os silesianos não se voltam apenas contra os industriais, mas também contra os banqueiros, o “inimigo oculto”. Marx afirma: “A revolta silesiana começa justamente no ponto em que as revoltas dos trabalhadores da França e da Inglaterra terminam, ou seja, consciente da essência do proletariado” (MARX, 2010, p.44).

Podemos apreender, pelo exposto por Marx, que o levante dos silesianos para além de uma revolta política aponta para a reivindicação da emancipação humana. A rebelião que detonam tem caráter social, gestada a partir das condições materiais e espirituais de existência dos trabalhadores e a única solução efetiva é a destruição na raiz das condições e relações que geram a sua situação de explorados, a sua situação de miséria. Nas palavras de Marx:

a comunidade em relação a qual o trabalhador está isolado, possui uma realidade e uma dimensão bem diferentes daquelas que são próprias da comunidade política. Essa comunidade, da qual o seu próprio trabalho o separa, é a vida mesma, a vida física e espiritual, a moralidade humana, a atividade humana, o usufruto humano, a condição humana [menschliches Wesen] é a verdadeira comunidade dos humanos [Gemeinwesen der Menschen]. O funesto isolamento em relação a essa condição é incomparavelmente mais abrangente, mais insuportável, mais terrível e mais contraditório do que o isolamento em relação à comunidade política; na mesma proporção a eliminação desse isolamento e até mesmo uma reação parcial a ele, uma revolta contra ele, tem um alcance infinitamente maior, assim como o ser humano é infinitamente maior do que o cidadão e a vida humana é infinitamente maior do que a vida política. Em consequência, por mais parcial que seja, a revolta industrial comporta uma alma universal e, por mais universal que seja, a revolta política abriga, sob sua forma mais colossal, um espírito mesquinho. (MARX, 2010, p.50)

Toda revolução social comporta uma “alma política”, pois quer a derrubada do antigo poder, contudo não se restringe à mudança das peças ou mesmo das regras do jogo, mas exige seu fim e a construção de uma nova práxis humana.

Já por volta desse período (1844) e estimulado pelos seus estudos de Economia Política, Marx direciona-se para uma questão que será determinante para as respostas que procurava: a centralidade do trabalho. Em seus “Manuscritos econômico-filosóficos”, também conhecidos como “Manuscritos de Paris”²⁷, o jovem autor registra aquelas que seriam suas primeiras

²⁷ Trata-se de um compêndio de anotações redigidas por Marx no ano de 1844 e que ficaram ocultas do público até cerca de 50 anos após a morte do autor. Esses ensaios ganham notoriedade especialmente a partir de 1932 quando são publicados na União Soviética. (Esclarece a Editora Boitempo em Nota à Edição, Manuscritos Econômicos-filosóficos, 2010.)

críticas mais diretas ao capitalismo, à propriedade privada dos meios de produção e ao trabalho estranhado. Daí por diante, e valendo-se das contribuições do amigo e parceiro Engels, Marx consolida sua crítica ao modo de produção capitalista e à sociedade burguesa, constrói densa obra analítica desvelando as contradições que permeiam o sistema do capital, sua lógica e dinâmica. A partir de seus estudos, Marx demonstra que a ordem do capital jamais poderá abarcar a emancipação humana, ao contrário, ela fomenta e se alimenta da desigualdade entre os homens, da exploração de uns sobre outros e, portanto, alija homens e mulheres de sua humanidade, não os emancipa. Conforme atestou o professor Ivo Tonet:

Coerente com a constatação de que o trabalho é a categoria fundante do mundo social, Marx afirma que assim como a emancipação política tem como fundamento um ato de trabalho – o trabalho assalariado – a emancipação humana tem como seu fundamento outra forma de trabalho, o trabalho associado. Este se caracteriza por ser uma forma de trabalho livre, consciente, coletiva e universal. E, por sua natureza, elimina, pela raiz, toda forma de exploração e opressão do homem pelo homem, possibilitando a todos os indivíduos serem plenamente livres e realizar, da forma mais ampla possível, as suas potencialidades. (TONET, 2015, p.2-3)²⁸

Diante do exposto, podemos compreender que a política pode ser um instrumento de luta para a radical transformação social, entretanto não o é necessariamente. Nem é de sua esfera que nascerá o primordial entendimento das relações de produção e reprodução da vida social. Dessa forma, a emancipação política demonstra-se como um avanço no processo civilizacional, pois amplia as possibilidades de autonomia dos indivíduos sociais e fixa (ainda que apenas formalmente) a igualdade entre os homens, todavia não pode dar conta do real significado e exercício da liberdade humana, não provê a realização das potencialidades intrínsecas ao gênero humano, não permite o desenvolvimento pleno das capacidades individuais e coletivas de todos os homens, de acordo com as particularidades e idiosincrasias de cada um destinadas ao enriquecimento cultural e espiritual de todos. A emancipação política, e aqui respondemos de modo mais claro à nossa pergunta do subtítulo, embora possa ser aproveitada como instrumento na luta para a emancipação humana, não é uma etapa, um passo, uma escada, para se chegar a ela. Ontologicamente distintas, seu possível entrecruzamento dependerá das forças em disputa, das condições objetivas e subjetivas em dado contexto histórico.

²⁸ Tonet, Ivo. “Qual política para qual emancipação” In: Revista Serviço Social, v. 17, n. 37 (2015). Disponível em <<http://ivotonet.xp3.biz/>> Acesso em 02/03/2019.

3 MODO DE PRODUÇÃO CAPITALISTA, TRABALHO E EMANCIPAÇÃO

No capítulo que segue, veremos que o trabalho se constitui enquanto produção de valor (valor de uso e valor de troca) e como, na sociedade burguesa, a exploração da força de trabalho serve de veículo para a concentração e acumulação da riqueza nas mãos das classes detentoras dos meios de produção. Analisaremos de que maneira isso se conecta com a forma de *emancipação* que cabe ao mundo do capital. Abordaremos, em sequência, a formação de consciência da classe trabalhadora no modo de produção capitalista e a sua interrelação com a possibilidade da emancipação humana.

Provocado pelo encontro teórico com os chamados “economistas nacionais”, dentre eles Adam Smith, David Ricardo²⁹ e Jean-Baptiste Say, Marx se destina a um apurado estudo acerca das constatações desses e outros pensadores, sobretudo no que tange à centralidade do trabalho na produção da riqueza nacional. É por volta de 1844 que Marx se debruça com afinco na obra desses autores e, como fruto de suas perscrutações deste período, temos uma série de notas que constituíram o que viria a ser denominado por “Manuscritos econômicos-filosóficos” ou “Manuscritos de Paris”.

Contudo, antes de avançarmos na análise marxiana, cabe uma breve explanação a respeito da ciência que despertara em Marx tanto interesse, a saber, a Economia Política ou conforme chamava Marx até certo período, a “economia nacional”³⁰.

Em qualquer ciência, sobretudo no campo das humanidades, há uma cadeia de intenções que sustenta a produção do conhecimento, além naturalmente de divergências epistemológicas, gerando diversas controvérsias entre seus representantes. No entanto, muito mais tenazes são os elementos de convergência que, afinal, operam para que determinados estudos componham um ramo integrado do conhecimento humano. Posto isso, podemos dizer: “centrando a sua atenção nas questões relativas *ao trabalho, ao valor e ao dinheiro*, à Economia Política interessava compreender o conjunto das relações sociais que estava surgindo na crise do Antigo Regime.” (BRAZ E NETTO, 2012, p.29). Ainda de acordo com

²⁹ Importa ressaltar que Adam Smith e David Ricardo marcaram fortemente a história do pensamento econômico ocidental, com obras de grande destaque como *Uma Investigação sobre a Natureza e as Causas da Riqueza das Nações*, publicada em 1776 e *Princípios da economia política e tributação*, em 1817, respectivamente.

³⁰ De acordo com nota esclarecedora da Editora Boitempo (2010, p.19): “Economistas burgueses ingleses e franceses utilizavam, correntemente, *political economy* e *économie politique*, mas aos alemães era mais próximo o termo *Nationalökonomie*. (...) Somente mais tarde ele [Marx] irá converter, nos seus escritos, o conceito de “economia nacional” para “economia política”.

Braz e Netto, os representantes da Economia Política *clássica* (aqueles que produziram seus estudos de meados do século XVIII às primeiras décadas do século XIX):

Almejavam compreender o modo de funcionamento da sociedade que estava nascendo das entranhas do mundo feudal; por isso nas suas mãos a Economia Política se erguia como fundante de uma teoria social, um elenco articulado de ideais que buscava oferecer uma visão do conjunto da vida social. (ibidem, p.29).

Sobre a concepção dos economistas políticos a respeito das categorias e instituições constitutivas da economia: “eles as entenderam como categorias e instituições naturais que, uma vez descobertas pela razão humana e instauradas na vida social, permaneceriam eternas e invariáveis na sua estrutura fundamental” (BRAZ E NETTO, 2012, p.30).

Dessa maneira, a Economia Política inaugura uma teoria social que procura dar conta das relações que se desenrolam entre os homens no processo produtivo da vida material, ou seja, deseja elucidar como se efetua a organização social da produção e da distribuição dos bens necessários à subsistência dos seres humanos viventes na nova sociedade que se anunciava. Interessava aos economistas políticos investigar as transformações decorrentes da transição de um tipo de riqueza social que era imóvel - a terra, o feudo – para outro tipo de riqueza, a mobiliária, baseada no dinheiro, na amplificação do comércio, na constituição do capital. Não se pretendiam cientistas especializados em tal ou qual setor específico da realidade econômico-social, como quem efetiva suas análises centrado uma lupa em um âmbito restrito, desvinculado do arcabouço das relações sociais. Para compreendermos bem essa característica basta pensarmos no que viria a ser o futuro da pesquisa social e sua ramificação em ciências que passaram a trabalhar academicamente com um tipo de conhecimento fracionado. Podemos citar a Economia (burguesa) com sua racionalidade numérica e seu tecnicismo empregados sobretudo na imediatividade das demandas da dinâmica econômica, pouco se comunicando com a essência do processo produtivo da vida material, e mesmo as ramificações das Ciências Sociais em Sociologia, Antropologia, Ciência Política. O que acentuamos é que a Economia Política clássica não operava nesses termos, mas considerava em conjunto os diversos aspectos da realidade social e todos eles repercutiam de fato para gerar as “leis” econômicas.

Outro dado de fundamental importância, de certa forma associado a essa abordagem integradora, é saber que os representantes da economia política não se punham como pensadores alheios ou à parte da vida social. Se teoricamente favoreceram os anseios da emergente classe burguesa, podemos dizer que de igual modo se deu nos meandros práticos e políticos. Era intuito destes homens participar ativamente da formulação de políticas

econômicas e sociais que interviesses nos processos de produção e reprodução da vida material.

A Modernidade encontra no desenvolvimento da Economia Política o sustentáculo científico de defesa dos seus interesses, ou sendo mais específicos, poderíamos dizer que a burguesia irmanada com a produção de conhecimento engendrada pelo economistas políticos, se alça à condição de classe social revolucionária, defendendo uma nova organização social, não mais baseada nos princípios da feudalidade³¹. Dentre as inúmeras elaborações provocadas no âmbito do pensamento a partir deste contexto, uma das mais contundentes é a formulação da teoria do valor trabalho. Teoria esta a qual Marx dará a sua mais profunda atenção.

Nos “Manuscritos”, citando trechos de obras redigidas pelos denominados economistas nacionais, Marx analisa-os e expõe o entendimento que faz de suas afirmações. Deles apreende especialmente a teoria do valor e extrai da sinceridade direta dos primeiros representantes da economia burguesa, o aporte para a construção de sua crítica ao modo de produção capitalista:

A taxa mais baixa e unicamente necessária para o salário é a subsistência do trabalhador durante o trabalho, e ainda [o bastante] para que ele possa sustentar uma família e [para que] a raça dos trabalhadores não se extinga. O salário habitual é, segundo Smith, o mais baixo que é compatível com a simples humanidade (simple humanité), isto é, como uma existência animal. (MARX, “Manuscritos econômicos-filosóficos”, SP:Boitempo, 2010, p.24).

Ele nos diz que, originária e conceitualmente, o *produto total* do trabalho pertence ao trabalhador. Mas ele nos diz, ao mesmo tempo, que, na realidade efetiva (*Wirklichkeit*), ao trabalhador pertence a parte mínima e mais indispensável do produto; somente tanto quanto for necessário para ele existir, não como ser humano, mas como trabalhador, não para ele continuar reproduzindo a humanidade, mas sim a classe de escravos [que é a] dos trabalhadores. (ibidem, p.28)

No entanto, se herda desses pensadores contribuições para entender a dinâmica da economia moderna, impulsionado pela História avançada³² e pela gama de valores que trazia,

³¹ No entanto, é oportuno ressaltar que se no contexto de sua fase “revolucionária”, a burguesia se vale dos conhecimentos da Economia Política para se fortalecer, no momento histórico subsequente, a burguesia já tornada classe dominante, dissocia-se dos valores da Economia Política. Esta entra em crise por volta de 1830, e a “resolução” vem por dois caminhos distintos: de um lado, a criação de uma ‘economia vulgar’ e da sociologia, que ocultarão elementos fundamentais da estrutura macrossocial que revelam o caráter historicamente determinado das relações de produção e reprodução da vida social; de outro lado, o pensamento marxiano resgatando componentes críticos presentes na Economia Política clássica, a partir de uma perspectiva de classe do proletariado. Segundo a análise de Netto: “quando a realidade econômico-social subverte a função histórico-universal da burguesia, que deixa de representar ‘os interesses gerais da humanidade’, erode-se o patamar sobre que se erguia a teoria social dos economistas clássicos.” (NETTO, 2011, p.138).

³² Vale lembrar que Marx vivera uma fase do capitalismo concorrencial já consolidado e pode contemplar a falácia das promessas de igualdade social, diferentemente de David Ricardo e mais ainda de Adam Smith.

Marx vai muito além deles na compreensão da essência do modo de produção capitalista. Diferentemente dos economistas políticos que enxergavam como naturais as leis e tendências da economia burguesa, Marx aponta a tecitura histórica da constituição dos preceitos econômicos, culturais e sociais vigentes na sociedade liderada pela burguesia.

A nosso ver, há nos *Manuscritos*, pela primeira vez, uma apropriação mais direta e objetiva por parte de Marx do tema do trabalho. Nas formulações que redige em 1844 aparece de forma clara a sua preocupação com questões como salário, relação entre capitalista e trabalhador, divisão do trabalho, lucro do capital, mercadoria, condições de trabalho. Observamos que seu pensamento já inicia a trajetória de apreensão teórica daquilo que aprofundaria e chamaria mais adiante de Lei Geral da Acumulação Capitalista³³. Nos diz Marx:

A partir da própria economia nacional, com suas próprias palavras, constatamos que o trabalhador baixa à condição de mercadoria e à de mais miserável mercadoria, que a miséria do trabalhador põe-se em relação inversa à potência (Macht) e à grandeza (Grösse) da sua produção, que o resultado necessário da concorrência é a acumulação de capital em poucas mãos (...) e que, no final das contas, toda a sociedade têm de decompor-se nas duas classes dos *proprietários* e dos *trabalhadores* sem propriedade. (MARX, 2010, p.79).

A Economia Política, de acordo com a crítica marxiana, concebe como fato aquilo que deveria desenvolver, não explica, não desenvolve o movimento da realidade em sua essência e toma como externalidades aquilo que deriva necessariamente da própria dinâmica da economia capitalista. Invariavelmente, atribuem à vontade do capitalista (interesse, ganância) o desenrolar das relações sociais de produção.

Um exemplo bastante perspicaz que Marx (2010) nos oferece nesse contexto diz respeito ao fato de os economistas nacionais oporem a doutrina da concorrência à doutrina do monopólio, no lugar de enxergarem que concorrência e monopólio não se limitam ou excluem, ao contrário estão imbricados e são traços fundamentais do modo de produção capitalista.³⁴

Entendemos que é uma grande contribuição dos *Manuscritos* para a compreensão da totalidade da ordem burguesa justamente o alerta de Marx para a interconexão dos elementos constituintes dessa ordem:

³³ A esse respeito cf. especialmente Livro I de “O Capital”, Seção VII, Capítulo 23. São Paulo: Boitempo, 2013.

³⁴ A análise sobre concorrência e monopólio não será desenvolvida nos “Manuscritos”, Marx aprofundará essa questão em obras futuras, notadamente em “O Capital”, com maior foco no Livro III.

Não nos desloquemos, como [faz] o economista nacional quando quer esclarecer [algo], a um estado primitivo imaginário. (...). Ele simplesmente empurra a questão para uma região nebulosa, cinzenta. Supõe na forma do fato (*Tatsache*), do acontecimento, aquilo que deve deduzir, notadamente a relação necessária entre duas coisas, por exemplo, entre divisão do trabalho e troca. (ibidem, p.80)

Sendo assim, vamos compreendendo com Marx que as categorias postas pela Economia Política, como dinheiro, capital, mercado, salário, lucro, concorrência, necessariamente se interligam, mais ainda, são constitutivos da dinâmica contraditória no modo de produção capitalista. E nenhuma delas teria validade sem o seu motor central: o trabalho.

3.1 TEORIA DO VALOR-TRABALHO E O PROJETO DE EMANCIPAÇÃO DA SOCIEDADE BURGUESA

A perspectiva marxiana acerca do trabalho como categoria fundante do ser social já fora objeto de muitos e importantes estudos. Contudo, não deixa de ser necessário retomar suas considerações elementares, uma vez que para todo e qualquer estudo acerca das sociedades humanas se faz fundamental ter como ponto de partida as condições de produção material da vida nessas sociedades.

O trabalho é o marco inicial das objetivações humanas que ao longo dos milênios foram construindo um ser cada vez mais complexo. Um ser que mantém as suas necessidades enquanto ser orgânico (e que é dependente do ser inorgânico), adquirindo novas necessidades à medida que vai sanando as anteriores ou refinando de subjetividades aquelas necessidades objetivas básicas e perenes (comer, habitar, procriar, etc). Queremos apontar com isso, que é a partir da atividade do trabalho que se desenvolve o ser social ou, dito de outro modo, constroi-se o processo de humanização do homem. Escreve Marx em *O Capital*:

O trabalho é, antes de tudo, um processo entre o homem e a natureza, processo este em que o homem, por sua própria ação, medeia, regula e controla seu metabolismo com a natureza. (...) A fim de se apropriar da matéria natural de uma forma útil para a própria vida, ele põe em movimento as forças naturais pertencentes à sua corporeidade: seus braços e pernas, cabeça e mãos. Agindo sobre a natureza externa e modificando-a por meio desse movimento, ele modifica, ao mesmo tempo, sua própria natureza. (...) Não se trata, aqui, das primeiras formas instintivas, animais [tierartig], do trabalho. (...) Pressupomos o trabalho numa forma em que ele diz respeito unicamente ao homem. 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. No final do processo de trabalho, chega-se a um resultado que já estava presente na representação do trabalhador no início do processo, portanto, um resultado que já existia idealmente. (MARX, 2013, p.255-256)

Aparecem aí duas importantes notificações. A primeira delas, como já mencionamos, diz respeito ao fato de que o homem ao alterar a natureza com o seu *trabalho*, altera a si mesmo. Isto porque ao interferir na esfera material e sanar uma necessidade de sobrevivência, o homem registra e aprende os meios mais adequados de chegar a seu objetivo. “Resolvida” essa preocupação mais elementar, o homem avança no processo de intervenção na natureza, seja em termos de elaborar maneiras cada vez mais eficientes para sanar uma dada necessidade; seja destinando sua energia e tempo para o cumprimento de outras necessidades. Isto porque à medida que vence algumas necessidades ou, em termos lukcasianos, transpõe barreiras da causalidade, novas necessidades emergem. Durante esse processo, o ser humano não só mobiliza os membros de seu corpo e estrutura física, ele utiliza também suas potencialidades racionais, como raciocínio lógico e capacidade de ideação prévia. Dado esse contexto e considerando sua capacidade genérica de aprendizado e linguagem articulada, o homem acumula uma gama de conhecimentos e habilidades na medida em que vem interferindo na natureza. A este processo chamamos de constituição do ser social. Quanto mais se afasta de uma condição exclusivamente natural ou animal, mais o homem avança no processo de humanização.

A segunda referência fundamental na citação de Marx diz respeito ao fato de *trabalho* ser sempre trabalho humano, isto é, distinto da atividade laboral dos outros animais. Isto se deve a uma condição já mencionada, que chamaremos junto com Lukcas de *ideação prévia* ou de forma mais corrente de *teleologia*. Grosso modo, essa é a capacidade restrita apenas ao homem de projetar no futuro um objetivo, de idealizar mentalmente um resultado ao qual quer chegar. O homem pode antecipar na sua mente o desenlace de uma determinada atividade, não importando se o ato concreto resulta ou não, de fato, no exato objetivo pretendido. Essa capacidade suscita uma situação que levará o homem obrigatoriamente a fazer escolhas, ou seja, ter de decidir se para chegar àquele resultado previamente estipulado é mais adequada tal ou qual medida, uma ou outra estratégia, este ou aquele instrumento. Situação que não se passa com os animais, uma vez que trazem em sua constituição inata as funções obrigatórias, intransponíveis e comuns a todos, devendo ser realizadas a fim de garantir a sua sobrevivência.

O valor gerado pelo trabalho, na sociedade feudal, advinha do cultivo à terra e a riqueza socialmente produzida ficava nas mãos dos proprietários das terras. Na era moderna, há um

deslocamento da riqueza imobiliária para a mobiliária (a produção e a circulação de mercadorias como atividade econômica determinante).

No entanto, a despeito de ter erodido as bases que suportavam a estrutura social de senhores e servos ou escravos até então, o modo de produção e reprodução da vida social capitalista, não foi capaz de promover a emancipação dos homens. Ao contrário, promoveu um outro tipo de servidão: emerge o trabalhador supostamente “livre”, porém subordinado ao capital.

Evidentemente que tratar da sociedade burguesa, sua dinâmica, sua lógica e seu desenvolvimento não caberia nos limites dessa monografia e nem é nossa intenção. Vale lembrar que esse foi o tema de Marx por longas décadas e há milhares de estudos acadêmicos destinados a esse fim. Por ora, nos basta direcionarmos nossa atenção ao seguinte foco: que emancipação é possível no âmbito do modo de produção capitalista?

Podemos tomar como referência o caso dos “estados livres norte-americanos” entendidos por Marx (2010) como exemplo de “onde o Estado político existe em sua forma plenamente desenvolvida” (Marx, 2010, p.37). Façamos do primeiro grande pacto oficial que legisla a ordem burguesa: A Constituição dos Estados Unidos da América.

Influenciados pelo pensamento de filósofos como John Locke e Thomas Hobbes ou documentos como a *Bill of Rights*³⁵ inglesa, os representantes políticos dos Estados Unidos após a independência, formularam em 1787 sua Constituição. Dois anos depois, entra em vigor um adendo, a *Bill of Rights* norte-americana, que passa a vigorar como as dez primeiras emendas à Constituição.

Assim, se nos sete artigos da Constituição o tema principal é a organização política propriamente dita, assinalando a divisão dos Três Poderes e suas respectivas competências, bem como a interrelação entre os estados e a unidade americana, as dez emendas colocam o foco na liberdade e na proteção do indivíduo ou do coletivo em relação ao Estado. Isto quer dizer que as emendas se destinam a limitar o poder público com relação à intervenção na vida dos cidadãos; oferecer garantias legais de que o indivíduo ou o coletivo não devem ser usurpados por decisões autocráticas do Estado. Claramente se opondo aos regimes absolutistas, as emendas procuram atestar diversas liberdades ao cidadão, como o livre exercício de cultos religiosos, sem que o Estado estabeleça qualquer religião; livre exercício da imprensa e de reuniões pacíficas; direito ao uso de armas; inviolabilidade de domicílio;

³⁵ A *Bill of Rights* ou Carta de Direitos foi um documento estatutário formulado em 1689 após a Revolução Gloriosa na Inglaterra, assinado por Guilherme III e Maria II, coroados após concordarem com os termos de caráter mais liberal propostos na Carta, com certas limitações ao poder da Coroa. Para maiores esclarecimentos sugerimos cf. www.jusbrasil.com.br

direito a processo legal e julgamento em caso de acusação criminal; indenização justa se houver expropriação de propriedade privada, entre outras.

Dessa forma, tem-se na Constituição dos Estados Unidos uma expressão do liberalismo que iria se espalhar política e economicamente no mundo ocidental nos próximos anos, ao menos na letra da lei.³⁶ Essa virada liberal, validada por constituições como a americana e as francesas de fins do mesmo século, outorga aquilo que Marx (2010) designa por emancipação política. E aqui chegamos ao cerne da nossa questão. Conforme as categorias de emancipação política e emancipação humana apresentadas nos subcapítulos 2.2 e 2.3 deste trabalho, entendemos a partir de Marx, que a emancipação política traz progressos sociais com relação ao estado de coisas anteriormente vigente, porém não opera um rompimento real com as estruturas da produção e reprodução da vida material; não promove o fim da dominação de classe, ao contrário, traveste de nova roupagem a exploração do homem pelo homem.

A exploração da força de trabalho é condição para o êxito do modo de produção capitalista. Se o valor vem do trabalho, como descoberto pelos economistas clássicos, a valorização do capital vem do mais-valor gerado pela exploração do trabalho. Simplificadamente, podemos dizer que o mais-valor (ou mais-valia) é o trabalho não pago, isto é, a quantidade de horas trabalhadas ou o valor gerado nessas horas que não fica com o trabalhador, vai para o patrão. Por exemplo: um sujeito recebe um salário correspondente a 10 dias de produção, ou seja, trabalhando por 10 dias ele gera um valor que equivale à quantia que receberá de salário, porém este sujeito tem que trabalhar por 30 dias para ter direito à sua remuneração. Sendo assim, o valor gerado nos 20 dias restantes fica inteiramente para o patrão.³⁷ A apropriação de mais-valor pelo capitalista submete o trabalhador à condição de explorado e ao mesmo tempo garante a expansão do capital, enquanto valor que se valoriza. No movimento de constituição e sustentação do modo de produção capitalista “o trabalho se transformou de fundamento ontológico do ser, fonte fundamental para sua humanização, em seu oposto: meio para a sua desefetivação.” (IASI, 2013, p.49). O capitalismo inaugura uma condição que escamoteia a relação original do ser humano com o trabalho, promovendo o estranhamento ou a autoalienação do homem em relação à atividade produtiva e ao produto do trabalho; a si mesmo enquanto ser genérico (e, portanto, aos outros homens) e à natureza.

³⁶ Se é um fato que diversas constituições ocidentais passam a empregar a defesa explícita das liberdades individuais e dos direitos humanos, também é verdadeiro que na realidade concreta tais liberdades e direitos não alcançam todos os cidadãos.

³⁷ Não nos compete entrar nos meandros da produção de valor e mais-valor gerados pelo trabalho no modo de produção capitalista. Para tanto, recomendamos sobretudo o estudo do Livro I de O Capital.

3.2 TRABALHO ESTRANHADO E O REINO DA MERCADORIA

No modo de produção que estrutura o mundo do capital, apoiado sobretudo naquilo que foi chamado por Meszáros (2016) de “mediações de segunda ordem”³⁸ (a saber: *propriedade privada – troca – divisão do trabalho*), o trabalho é fonte determinante da alienação humana.

Se no modo de produção feudal, imediatamente anterior ao capitalista, os trabalhadores eram obrigados pelos donos das terras em que trabalhavam a entregar grande parte do produto de seu trabalho, também é verdade que esses trabalhadores/produtores tinham o conhecimento sobre o processo de seu trabalho. Percebiam a dimensão da parte do seu trabalho que cabia a si e a parte que ficava com o senhor. Dito de outro modo, a expropriação do produto do trabalho era mais clara para o servo.³⁹

A dinâmica da produção feudal dá lugar à linha de montagem das fábricas, a atividade produtiva se setoriza. Um trabalhador passa a cumprir apenas uma etapa dentro de todo o processo produtivo, ele perde conhecimento e autonomia sobre a totalidade do processo. No lugar de se apropriar do produto final de seu trabalho, passa a se apropriar de um salário, isto é, uma quantia em dinheiro que remunera a força de trabalho empregada, cujo valor é medido pelo tempo de trabalho socialmente necessário para a produção de dada mercadoria. Dessa forma, o trabalhador passa não somente a produzir mercadorias, como sua própria força de trabalho passa a estar em uma condição de mercadoria⁴⁰:

A produção de mercadorias exige duas condições: a divisão social do trabalho⁴¹ e a propriedade privada dos meios de produção. Se a primeira faz, como dissemos, o trabalhador perder conhecimento e autonomia sobre o processo de trabalho, a segunda apaga das vistas do

³⁸Diz-se “segunda ordem”, porque uma “mediação da mediação”, como explicita o autor: “uma mediação historicamente específica da automeiação ontologicamente fundamental do ser humano com a natureza” (MESZÁROS, 2016, pg.78). Esta última, portanto, ele denomina de “mediação de primeira ordem”.

³⁹ Para um estudo mais apurado sobre as condições do trabalho no Feudalismo, indicamos Huberman, “A história da riqueza do homem”. Rio de Janeiro: Zahar, 1981.

⁴⁰ Vale lembrar que *mercadoria* no contexto do pensamento marxista refere-se ao produto do trabalho que além do valor de uso (propriedades que satisfazem necessidades humanas), necessariamente possuem valor de troca, isto é, são produzidas visando à satisfação de outrem, não o autoconsumo do produtor, portanto são produzidas para a troca/venda.

⁴¹ Importa dizer que a “divisão social do trabalho” assume tecnicamente, no modo de produção capitalista, o seu paroxismo, na medida em que divide as funções de um trabalhador pelo interesse do capital, do mercado e das leis e tendências desse modo de produção. É fato que certa “divisão do trabalho” sempre existiu, todavia sua ordenação era de forma espontânea, naturalmente dada pelas condições do trabalho, como variáveis climáticas, por exemplo, e dos trabalhadores, como a força ou agilidade (relacionadas com idade, sexo biológico, composição corporal, etc.), em suma, habilidades pessoais diversas. Com o surgimento das sociedades de classes surgem as condições históricas para a emergência da divisão social e técnica do trabalho. No capitalismo, esta divisão social e técnica do trabalho se particulariza com o surgimento do trabalho assalariado.

trabalhador a objetivação do seu trabalho, expropriando-o dos meios de produção e do produto de seu trabalho:

O objeto (*Gegenstand*) que o trabalho produz, o seu produto, se lhe defronta como um *ser estranho*, como um *poder independente* do produtor. O produto do trabalho é o trabalho que se fixou num objeto, fez-se coisal (*sachlich*), é a *objetivação* (*Vergegenständlichung*) do trabalho. A efetivação (*Verwirklichung*) do trabalho é a sua objetivação. Esta efetivação do trabalho aparece ao estado nacional-econômico como *desefetivação* (*Entwirklichung*) do trabalhador, a objetivação como *perda do objeto* e *servidão ao objeto*, a apropriação como *estranhamento* (*Entfremdung*), como *alienação* (*Entäusserung*). (MARX, 2010, p.80)

As horas empregadas na atividade produtiva são para compor algo que não se liga à vida do indivíduo, quanto mais o trabalhador gasta seu tempo e sua energia na produção, mais ele produz algo que está fora dele, alheio a ele. E quanto mais poder ganha esse mundo externo, menor fica o trabalhador diante dele. O trabalho estruturado na forma capitalista promove o esvaziamento do ser genérico do homem, pois faz da atividade produtiva um mero meio para o alcance da subsistência física e retira dela a consistência que promove o desenvolvimento humano.

Em sua dimensão essencial, o trabalho é a relação do homem com a natureza mediada por um instrumento que a molda a fim de satisfazer as necessidades humanas, em um movimento tal que a cada suplantação de necessidade, mais o ser humano desenvolve suas habilidades e conhecimentos, desencadeando novas necessidades e novas estratégias, e assim infinitamente, complexificando a atividade humana, sofisticando o intelecto e constituindo o processo de humanização do homem, seu ser genérico, sua história. O homem cria um mundo objetivo ao produzir as condições de sua existência, diferentemente dos outros animais, empregando sua atividade vital de forma consciente e a partir de suas vontades. Isto quer dizer que é a partir do trabalho (ou atividade produtiva) que o homem forja e confirma seu ser genérico.

Entretanto, quando o capitalismo aliena o homem do processo e do produto do seu trabalho, retira dele a consciência de seu ser genérico. O homem que estranha o seu ser genérico, estranha a si mesmo e aos outros homens na sua fundamental condição humana, ou seja, não percebe a imbricação entre seu ser individual e o mundo à sua volta criado historicamente, em movimento constante. Não percebe que é ao mesmo tempo ser singular e ser universal.

Mas podemos nos questionar: afinal de contas o que o trabalho no modo de produção capitalista tem de tão particular que faz em prol da alienação do trabalhador o que outras

conjunturas históricas não fizeram? Bem, sabemos que a dominação de classe não fora inventada pelos capitalistas e menos ainda a exploração do homem pelo homem. Portanto, é recorrente na História o fato de grupos ou indivíduos serem obrigados a destinarem parte ou o total do produto de seu trabalho a outrem, sem que tenham feito essa escolha por vontade própria. No entanto, há um ponto crucial: os trabalhadores podiam se reconhecer no processo e no produto de seu trabalho, ainda que ele fosse concedido a outrem. Pelo já exposto, entendemos que trabalho é objetivação que inclui variadas dimensões, seja a criação e utilização de instrumentos, a construção de relações sociais de produção, a formulação e intercâmbio de linguagem, etc. Essa objetivação significa a subjetividade humana externalizada. Ao trabalhar na produção de algo, o homem envolve suas habilidades físicas e mentais, emprega sua energia corporal, seu raciocínio, sua criatividade, sua atenção. Podemos dizer que o resultado de seu trabalho foi possível em parte pela sua condição genérica de homem, em parte por suas características individuais. De todo modo, ainda que se aparte materialmente do produto de seu trabalho, isto é, que seu valor de uso seja concedido a outrem, o trabalhador/produtor se reconhece no resultado do que produziu. Sua essência humana e seu ser particular, concreto, cotidiano, se reconhecem no objeto criado. Percebemos, portanto, que não é o fato de ceder parte do produto de seu trabalho ou de ser obrigado a trabalhar a mais que promovem o trabalho estranhado. Conforme escreve IASI (2013, p.53): “o estranhamento do trabalho exige um certo grau de aprofundamento da divisão social do trabalho, que pressupõe a generalização da forma mercadoria.” Assim, temos a “novidade” trazida pelo capitalismo. Na medida em que a mercadoria passa a ser a expressão do modo de produção capitalista, com seu duplo caráter - valor de uso e valor de troca - ela transforma a natureza do trabalho, que além de ser produtor de valor de uso, passa a ser produtor de valor de troca. “(...) a forma de produção de mercadorias altera algo essencial na sociabilidade humana. Esta alteração é a chave para compreender o estranhamento: o fetichismo.” (ibidem, p.53).

De acordo com Marx, a forma mercadoria traz colada em si essa particularidade abordada na citação de Iasi, o fetichismo. Uma espécie de mistério que envolve o produto do trabalho não na sua condição de utilidade (valor de uso), mas quando é gerado como forma-mercadoria. O componente enigmático ou místico surge da própria forma-mercadoria, ou, especificando melhor, do aspecto social do trabalho que produz mercadorias. Escreve Marx:

O caráter misterioso da forma-mercadoria consiste, portanto, simplesmente no fato de que ela reflete aos homens os caracteres sociais de seu próprio trabalho como caracteres objetivos dos próprios produtos do trabalho, como propriedades sociais

que são naturais a essas coisas e, por isso, reflete também a relação social dos produtores com o trabalho total como uma relação social entre objetos, existente à margem dos produtores. (MARX, 2013, p.147).

Continua o autor na sua explanação:

Os objetos de uso só se tornam mercadorias porque são produtos de trabalhos privados realizados independentemente uns dos outros. O conjunto desses trabalhos privados constitui o trabalho social total. Como os produtores só travam contato social mediante a troca de seus produtos do trabalho, os caracteres especificamente sociais de seus trabalhos privados aparecem apenas no âmbito dessa troca. Ou, dito de outro modo, os trabalhos privados só atuam efetivamente como elos do trabalho social total por meio das relações que a troca estabelece entre os produtos do trabalho e, por meio destes, também entre os produtores. A estes últimos, as relações sociais entre seus trabalhos privados aparecem como aquilo que elas são, isto é, não como relações diretamente sociais entre pessoas em seus próprios trabalhos, mas como relações reificadas entre pessoas e relações sociais entre coisas. (ibidem, p.148)

Trazendo para a concretude do cotidiano podemos compreender a divisão social do trabalho pensando o seguinte: um indivíduo é funcionário de uma empresa automobilística e por 44 horas semanais opera, na fábrica, uma máquina que instala parte da carroceria de automóveis. Ele conhece muito bem o funcionamento dessa máquina e executa eficientemente suas funções. Talvez ele até conheça um pouco o mecanismo de outras máquinas de seu setor, todavia, o nosso trabalhador não conhece diversos outros procedimentos técnicos necessários para a composição total de um automóvel. Assim como desconhece o custo total da produção de 1 unidade de automóvel e também o custo da força de trabalho empregada para a produção de 1 automóvel. Desconhece quanto do valor que ele produz fica para si e quanto vai para o patrão (trabalho necessário x trabalho excedente). Mas, esse trabalhador sabe que ao cabo de 4 semanas de labuta receberá um *quantum* em dinheiro que supostamente remunera as horas dedicadas à atividade de operar a máquina e outras pequenas tarefas. Com esse dinheiro, na melhor das hipóteses, manter-se-á vivo e saudável para um próximo dia de trabalho, através da alimentação, de moradia, de vestimentas. Portanto, para manter-se vivo ele depende de uma mercadoria (sua força de trabalho) que irá se relacionar com outras mercadorias (o arroz e o feijão que compra no mercado, a camisa, a cama, o plano de saúde, etc.). Percebe-se uma transformação na sociabilidade humana: os homens se relacionam entre si a partir do relacionamento que as coisas têm entre elas. E onde fica o reconhecimento de si mesmo no seu trabalho? Não fica. Como vimos, nosso montador sabe muito pouco sobre como se chega ao produto de seu trabalho, aliás, qual é mesmo o produto de seu trabalho? Não se tem clareza. O automóvel? Lembremos que ele produz apenas “um fragmento” do automóvel. Então seria a carroceria que ele montou? Mas qual é o valor de uso, a utilidade de uma

carroceria em si mesma? Nenhuma. Dessa forma, mesmo que o trabalhador se regozije pelo seu dever cumprido ou se sinta satisfeito com o seu cargo, o caráter social peculiar de seu trabalho extremamente fragmentado, voltado à produção de mercadorias não permite que ele reconheça a totalidade de sua dimensão humano-genérica. Demos um exemplo de um trabalhador do chão de fábrica, no entanto esta condição não é restrita a ele, mas abrange todos os trabalhadores assalariados. Nosso exemplo poderia ser o executivo, o gerente, o gestor, o segurança, o atendente de telemarketing, etc. e ainda que o mundo do trabalho esteja em constante transformação na atualidade⁴², a condição central do trabalho estranhado na ordem do capital permanece. Observa Meszáros:

A atividade produtiva na forma dominada pelo isolamento capitalista – quando os homens produzem ‘como átomos dispersos, ignorantes de sua espécie’ – não pode cumprir adequadamente a função de *mediação* entre ser humano e natureza porque ela ‘reifica’ o ser humano e suas relações e o reduz ao estado da natureza animal. Em vez de o ser humano ter ‘consciência do seu gênero’, deparamo-nos com um culto à privacidade e uma idealização do indivíduo abstrato. (...) Com efeito, a mera individualidade exige apenas *meios* para a sua *subsistência*, mas não formas especificamente humanas – humanamente naturais e naturalmente-humanas, isto é, *sociais*, - de autorrealização que sejam, ao mesmo tempo, também manifestações adequadas da atividade vital de um “*Gattungswesen*”, um ‘ser genérico’. (MESZÁROS, 2016, p.80).

3.3 A FORMAÇÃO DA CONSCIÊNCIA E O SEU PAPEL NO PROCESSO DA EMANCIPAÇÃO HUMANA

Pelo já exposto, podemos identificar a emancipação política como o limite do possível no modo de produção capitalista. Ainda que professe em seus documentos a liberdade humana e evoque o direito do homem à satisfação das necessidades físicas e espirituais em direção à sua integridade plena, não é o que se dá na realidade concreta. Ao menos, não para a maioria de pessoas viventes que são obrigadas a venderem sua força de trabalho sob condições não escolhidas, enquanto os poucos detentores dos meios de produção acumulam privadamente a riqueza socialmente produzida, a partir da extração da mais-valia, da exploração do trabalho alheio.

Se a emancipação humana nada ou pouco foi favorecida em outras singulares manifestações do trabalho, seja pelo baixo desenvolvimento das forças produtivas, seja pelos regimes escravistas ou servis impostos, a forma particular e histórica que o trabalho assume na ordem do capital também não promove a emancipação humana, ao contrário, como vimos,

⁴² A esse respeito sugerimos cf. “O Privilégio da servidão: o novo proletariado de serviços na era digital.” ANTUNES, Ricardo. São Paulo: Boitempo, 2018.

engendra um processo de “desumanização do homem.” Lembremos o que escreveu Marx na “Crítica ao Programa de Gotha”:

(...) 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)

Assim, a questão que se coloca é que a emancipação humana, diferentemente da emancipação política, imprescinde da superação do trabalho estranhado dado no modo de produção capitalista:

Da relação do trabalho estranhado com a propriedade privada depreende-se, além do mais, que a emancipação da sociedade da propriedade privada etc., da servidão, se manifesta na forma *política da emancipação dos trabalhadores*, não como se dissesse respeito somente à emancipação deles, mas porque na sua emancipação está encerrada a [emancipação] humana universal. (MARX, 2010, p.88-89)

Ao contemplarmos a exposição analítica de Marx e de outros pensadores que seguem sua diretriz no que tange à ordem do capital, é possível compreendermos por que ao longo dos últimos dois séculos, a história registrou inúmeras rebeliões, revoltas, lutas e algumas importantíssimas revoluções dos trabalhadores contra a sociabilidade burguesa, uma vez que a maior parte da população segue tendo seus dias tomados por uma atividade de trabalho dispendiosa, que não lhes oferece sentido e muitas vezes nem mesmo possibilita que tenham uma vida digna garantindo suas necessidades mais básicas de ser vivente. No entanto, difícil é responder, ao observarmos a História e mesmo a nossa realidade atual, por que, na maior parte do tempo a classe trabalhadora parece aceitar e até mesmo concordar com a lógica e a dinâmica empreendidas pelo capitalismo. Uma pista a ser seguida e a qual nos coadunaremos aqui, diz respeito ao processo de formação da consciência⁴³.

Imediatamente, pensamos em “consciência de classe”, “consciência política”, “consciência social”, no entanto antes de chegarmos a qualquer desses vetores, se assim

⁴³ “Não basta que o movimento próprio da objetividade aponte claramente para a dissolução da ordem da propriedade privada, não basta que produza como pólo complementar do processo de acumulação crescente de valor a mais plena manifestação da miséria e da desumanização, é necessário produzir o sujeito da transformação e sua consciência.” IASI, Mauro. “O dilema de Hamlet: o ser e o não ser da consciência”. São Paulo: Viramundo, 2014.

podemos chamar, vale ressaltar que o indivíduo necessariamente forma sua consciência de ser no mundo desde o seu nascimento e a partir das experiências que o rodeiam.

A primeira influência que recebe e introjeta vem daqueles que são responsáveis pela sua sobrevivência, aqueles que garantem para a criança os cuidados com o seu corpo (higiene, alimentação, saúde) e a sua educação (considerando aprendizagem desde andar, falar até as correlações intelectivas entre a realidade mundana e seus signos). Dessa forma, um indivíduo chega ao mundo e é apresentado a um estado de coisas anteriores a ele. A representação mental que vai formando desse estado de coisas é um processo bastante complexo que envolve diversas questões, as quais reservaremos à Psicologia o estudo aprofundado. Aqui nos interessa o fato de que a “primeira” forma de consciência de um indivíduo está inextrincavelmente associada àquelas pessoas e acontecimentos com que tem proximidade íntima, com as informações que são produzidas e repassadas no ambiente que habita e ações cotidianas que aparecem como “exemplo” para o sujeito em formação. Sendo assim, considerando o padrão de nossa sociedade atual, a família (não importando a composição que esta tenha) e a escola são as referências basilares de constituição da primeira consciência de uma pessoa (IASI, 2011). A tendência de nossa formação é tomar o conjunto de informações e experiências adquiridas sobre o funcionamento do mundo como se fosse a maneira própria e única do mundo. Aquilo que aprendemos parece ser a forma “correta” de pensar, sentir, viver. No geral, ansiamos seguir os passos da civilização e ter uma vida feliz: estudar, casar, formar uma família e claro...trabalhar. Chegamos ao mundo do trabalho e lá estão suas regras. Se o patrão tem um pouco mais de riqueza é merecido porque trabalhou, se esforçou e conquistou, entende a nossa consciência de acordo com os valores culturais vigentes. Não importa se esse “pouco mais” são cifras bilionárias obtidas através da exploração da força de trabalho de centenas de homens e mulheres que desgastam sua energia física e psíquica por um dia inteiro e vão receber um valor muito inferior ao que produziram. Pois bem, na verdade, não é que “não importa”, é que não aparece claramente. E essa é uma das sutilezas mágicas do trabalho estranhado, conforme já observamos na subseção 2.3. A relação entre coisas escamoteia a relação social do trabalho e domina todo o cenário de nossa consciência alienada.

Vale observar que, lá atrás, quando nossos familiares e professores nos ensinaram sobre o mundo, eles também vinham do mesmo processo de formação de consciência. Processo esse orquestrado de cima pra baixo, operacionalizado pelas forças dominantes da sociedade, que assim como têm o controle dos meios de produção também têm o controle do aparato massivo de divulgação de suas ideias, que por sua vez, retratam seus interesses de classe. É por aí que podemos perceber como não é difícil que tomemos como nossas as ideias

da classe dominante e mais cruelmente ainda, os interesses dessa classe como se fossem os nossos. É certa a consideração de Marx e Engels (2007) quando afirmam que em cada época, as ideias dominantes são as ideias da classe dominante.

Podemos dizer, portanto, que a primeira forma de consciência necessariamente é a alienação (IASI, 2011). Porém, um ponto crucial deve ser levantado. Evidentemente que é de extrema relevância o controle cultural e informacional que as classes dominantes têm sobre as massas através dos veículos operados pelo poder financeiro, seja através da política *stricto sensu*, seja através da comunicação cultural (cinema, programas de tv, meio publicitário, revistas, internet, etc.), no entanto, é preciso pontuar que a consciência não se molda de forma simplificada ou linear. E aqui será necessário darmos atenção a uma importante categoria: a ideologia.⁴⁴

De acordo com Netto⁴⁵, Marx e Engels vão atribuir um tom crítico-negativo e forjar um conceito de ideologia como toda e qualquer representação ideal que dotada de interesses materiais não os reconhece como tais. Nas palavras de Netto: “As estruturas, as configurações típicas da ideologia são elaborações ideais que desconhecem seus condicionalismos históricos e se apresentam como ‘autoras’ da História.” E ainda: “O que é próprio do pensamento ideológico é que ele não se reconhece como produto de condições socio-históricas determinadas e por isso a ideologia expressa uma falsa consciência”. Todavia, não é uma visão “errada” da realidade, é uma visão unilateral, parcial. Segue Netto: “Ela toma elementos da realidade e os reconfigura sem conseguir estabelecer os nexos entre essa representação e as condições históricas daquilo que pretende representar e, portanto, aparece como uma construção que não pode ser questionada desde dentro.”

Desse modo, a sociedade é permeada por construções ideológicas que são o alimento da consciência alienada. Vejamos, na medida em que supõe como toda a verdade ou dado absoluto apenas aquilo que aparece com clareza na imediatividade e não se atenta para toda a construção histórica por trás e às voltas de um objeto, o pensamento ideológico reduz a realidade, embota o intelecto e conseqüentemente inibe o juízo crítico. Ficamos com as “verdades” fragmentadas que transitam na nossa experiência do cotidiano e o caso é que elas fazem certo sentido, por isso a aderência tão efetiva da ideologia. Essa é uma chave fundamental para começarmos a descortinar a suposta aquiescência dos trabalhadores com a sua situação de explorados. Aquilo que é evocado pelo pensamento ideológico, seja de

⁴⁴ O tema da ideologia a partir da obra marxiana é objeto de pesquisa de diversos autores, orientamo-nos aqui sobretudo pelos estudos e pelas aulas do Prof. Dr. José Paulo Netto e do Prof. Dr. Mauro Iasi..

⁴⁵ Curso “O Método em Marx” ministrado na pós-graduação em Serviço Social da UFPE no ano de 2002. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=hqXgrYQvQuU>. Acesso em: 14/12/2019.

maneira honesta, seja de forma manipulada⁴⁶, representa indícios da realidade concreta. Como dissemos, o pensamento ideológico não é uma mentira⁴⁷, é como que um fragmento da totalidade que aparece como se fosse a própria totalidade, quase sempre naturalizando e eternizando aquilo que é/foi construído historicamente pelo ser social.

Para ilustrar, voltemos ao nosso exemplo do patrão bilionário cuja riqueza é admirada pelos seus funcionários. Suponhamos que ele discursar para aqueles a quem chama de “colaboradores” a fim de supostamente incentivá-los a “crescerem” na profissão e na vida. Certamente dará o seu exemplo de homem determinado, perseverante, dedicado e muito trabalhador. Provavelmente citará sua origem humilde e o quanto precisou se esforçar para superar os limites que a sua condição lhe impunha; falará sobre o quanto virou madrugadas estudando, mesmo tendo que acordar cedo no dia seguinte para trabalhar e poder pagar a sua faculdade. Em suma, versará sobre como foi subindo os íngremes degraus para chegar à situação em que na atualidade se encontra. Junto a isso, pode-se somar ainda o fato de tal sujeito demonstrar caráter, honestidade e solidariedade junto aos seus funcionários, o reconhecido “bom patrão”. E sim, o caso é que tudo isso que foi dito por esse homem pode ser verdadeiro, todas as “batalhas” pessoais narradas por ele são factuais e têm participação no processo de seu enriquecimento. No entanto, no discurso aparece apenas um lado da história, deixando ideologicamente supor que aqueles que batalham incansavelmente, se dedicam sobremaneira, “trabalham” enquanto os outros dormem, vão chegar ao “sucesso” e se você não chegar é porque não se esforçou o suficiente.

Essa é uma abordagem ideológica que produz diversos problemas: 1- onde está o outro lado que fundamenta a “ascensão” milionária do indivíduo? Lado este que é a própria lógica do capital: há uma engrenagem preparada para absorver apenas uma parcela ínfima de indivíduos necessários para serem os administradores, executores e mantenedores da ordem do capital, dentre milhões de trabalhadores existentes. Esses indivíduos têm de necessariamente jogar o jogo determinado, senão serão lançados para fora do tabuleiro (e claro, não se tornarão patrões bem sucedidos); 2- incute na classe trabalhadora que aquele é o caminho para a evolução profissional e financeira e portanto, para a felicidade; 3- reforça a ideia de que na ordem do capital há espaço para todos serem bem sucedidos, todos serem

⁴⁶ Vale lembrar que quando Marx e Engels falam em “ideologia” estavam se referindo sobretudo aos alemães pós-hegelianos do século XIX, cuja lógica de pensamento mistificava a realidade. Diferente do que poderá ser visto com frequência posteriormente quando a classe burguesa se valerá propositalmente da ideologia para manipular a classe trabalhadora.

⁴⁷ Mentira e ideologia não são o mesmo, embora uma mentira possa ser plantada premeditadamente no contexto de uma ideologia, e exatamente por isso (por se apoiar no terreno ideológico) tendencialmente aparece como verdade.

“padrões”, desde que realmente façam o esforço necessário para isso (quando sabemos que o capital só se mantém por conta da exploração do homem pelo homem) ou, pior ainda, assume a ideia da competitividade: se não há espaço para todos, seja o melhor (e direta ou indiretamente, esmague o outro); 4- professa clara ou subliminarmente a ideia de que os seres humanos têm que ser “heróis”, sacrificar o tempo, a saúde, o lazer, o sono, a família se quiserem uma “vida melhor”. Simplesmente desaparece o fato de que todo homem deveria ter o direito a uma vida em que pudesse satisfazer suas necessidades do corpo e da mente sem ter que prejudicar sua saúde do corpo e da mente. Entre outras questões que poderiam preencher mais uma página. O que importa é notarmos que esse tipo de discurso, por encontrar respaldo concreto nas relações do cotidiano que afetam o indivíduo, tem uma adesão psíquica valorativa por parte da classe trabalhadora, que mais anseia por seguir os passos de seu mentor do que “derrubá-lo”. Sintetizando:

Essa universalização da visão de mundo da classe dominante se explica não apenas pela posse dos meios ideológicos e de difusão, mas também e fundamentalmente pela correspondência que encontra nas relações concretas assumidas pelos indivíduos e classes. (IASI, 2011, p.21).

Segue o autor:

As ideias dominantes nada mais são que a expressão ideal das relações materiais dominantes, as relações materiais dominantes concebidas como ideias; portanto a expressão das relações que tornam uma classe a classe dominante, as ideias de sua dominação. (IASI 2011, p.21 Apud MARX, 1979, p.72)

Portanto, a ideologia mistifica o real ocultando aspectos essenciais para se compreender a totalidade, servindo-se do terreno fértil que é a consciência alienada para se arraigar e ao mesmo tempo, nutrindo-a. Dessa forma, podemos dizer que para o trabalhador submetido e influenciado pelas consequências já demonstradas do trabalho estranhado (alienação de si, da natureza, do gênero humano), “faz sentido” o manancial ideológico difundido pela classe burguesa, por encontrar validade/correspondência na materialidade das relações sociais concretas que o transpassam na vida cotidiana. Dito de outro modo: é o tipo de relação social de produção existente que permite gerar e ser propagada determinada forma ideológica, é apenas porque existe tal relação social de produção que será possível a formação do escopo de ideias que afirma e ratifica essas mesmas relações de produção existentes. Para se sustentar, o modo de produção capitalista precisa manter relações sociais de produção baseadas na exploração da força de trabalho e na extração de mais-valor, isto é, uma situação de dominação de classe. A ideologia aparece como justificativa que valida esse estado de

coisas, mas ela não surge do “nada” e se mantém em um limbo etéreo, ela é uma representação ideal do que se dá na materialidade das relações concretas de produção. Portanto, escreve IASI:

o fato é que a ideologia e as relações sociais de produção formam um todo dialético, ou seja, não estabelecem simples relações de complementariedade, mas uma união de contrários. Por mais elaborada, sofisticada ou eficiente que seja uma ideologia, ela ainda é a representação mental de certo estágio das forças produtivas historicamente determinadas (IASI, 2011, p.26)

Entendemos, então, que a contradição básica do capitalismo, entre o desenvolvimento das forças produtivas e as relações sociais de produção⁴⁸ pode ser a chave para a transição de consciência da classe trabalhadora. Pois, se são as relações de produção (e reprodução) da vida social que dão base à ideologia, quando essas duas esferas entram em contradição abre-se uma via para desmascarar-se a atuação ideológica ou para que “a consciência que correspondia originalmente a essa forma de relações sociais se torne inautêntica” (IASI, 2011, p.27 Apud MARX, 1979, p.78). Sendo assim, as mudanças inevitáveis que se dão no processo de produção podem levar ao abalo da ideologia justificadora da ordem burguesa então introjetada pela classe trabalhadora.

Porém, o abalo inicial que pode levar à contestação de valores e juízos infundidos pela classe burguesa, não necessariamente desembocará na concepção de que é preciso superar a ordem burguesa e sua lógica. Na tomada de consciência da classe trabalhadora acerca das injustiças que sofre há, de fato, um avanço da alienação para aquilo que podemos chamar de “consciência em si”. O trabalhador percebe seus pares, ou seja, contempla a realidade de centenas de outros trabalhadores que padecem das mesmas mazelas que ele, oriundas das condições de trabalho. Ele sai do estado de naturalização de sua situação aviltante e sofrida para a percepção de que algo pode ser melhorado e entende que é a partir da união do grupo e de reivindicações coletivas que podem ser conseguidas condições melhores de existência.

No entanto, nesse estágio de consciência ainda são guardados resquícios significativos da ideologia dominante. Assim como a primeira forma de consciência não é construída de um dia para o outro e de forma linear, nesse outro estágio de consciência, mesmo que haja trombadas e choques com alguns valores e regras concernentes à sociabilidade burguesa, o fato é que muitos outros permanecem fazendo sentido. Basta observarmos que boa parte da

⁴⁸ Essa contradição é inegável pelo fato de que ao capitalismo interessa a constante evolução/sofisticação das forças produtivas (meios de produção e força de trabalho) ao mesmo tempo que precisa manter as relações sociais no patamar contínuo de exploração.

luta dos trabalhadores se firma em um plano mais imediatista, reivindicando melhores salários, maior tempo de descanso, conquista de algum benefício, etc. que embora evidentemente sejam de extrema relevância, não tocam na estrutura que engendra a situação de exploração desses mesmos trabalhadores. E ainda que o salário aumente ou o tempo de trabalho diminua em uma ou duas horas por semana, continuará sendo uma dinâmica de exploração brutal. Os trabalhadores se mantêm dentro dos limites impostos pelo capital, a classe dominante afrouxa ou aperta a corda conforme a expressão sintomática da revolta dos trabalhadores se projeta e a dinâmica capitalista segue.

Ao que nos parece, a consciência “em si”, reivindicatória, persiste ainda no âmbito da emancipação política. E não necessariamente é uma passagem incontornável para outro estágio de consciência que se coadunará com a ideia da emancipação humana. Todavia, a depender das condições objetivas e subjetivas, o indivíduo, inserido no fosso das contradições que apresentamos, ator no processo produtivo, expectador ou partícipe de revoltas populares, poderá ser levado a se questionar a respeito do funcionamento da sociedade, dos fundamentos de seus valores e chegar à convicção da necessidade de sua transformação. Escreve IASI:

O indivíduo transcende o grupo imediato e o vínculo precário com a realidade dada, busca compreender relações que se distanciam no tempo e no espaço, toma como sua a história da classe e do mundo. Passa a conceber um sujeito coletivo e histórico como agente da transformação necessária. (IASI, 2011, p.35)

Desse modo, a mesma base da estrutura produtiva que engendra a ideologia burguesa poderá ser responsável, considerando a dinâmica de suas transformações, pela fissura dessa ideologia e pelo surgimento, ainda que embrionário, de novas ideias, valores e juízos. Contudo, nenhum pensamento é capaz por si mesmo de instituir uma nova ordem social. Instala-se então uma espécie de conflito íntimo entre o indivíduo que chegou a certo grau de consciência “para si”⁴⁹ (ou revolucionária) e seu grupo social. Muitas vezes, o sujeito não encontra na materialidade objetiva as condições necessárias para a realização da tarefa histórica e coletiva de superação da ordem vigente. Diversos fatores devem ser cuidadosamente elencados e estudados quando se trata das condições objetivas de uma prática revolucionária e não é exatamente esse o nosso tema. Contudo, como entendemos que a gestação revolucionária é um processo que envolve dialeticamente as condições objetivas e

⁴⁹ Atentamos para a definição de IASI (2014, p.131): “...uma consciência em si indicaria uma classe que ainda se define pela sua simples existência no conjunto das relações capitalistas, e no interior desta expressa seus interesses imediatos (ou numa síntese pouco precisa: econômicos); ao passo que uma classe que adquire uma consciência além de sua posição imediata, mas de seu papel histórico para além da ordem estabelecida, assumiria assim, uma consciência para si.”

subjetivas, esta passagem de IASI nos ajuda a compreender um dos pontos centrais de certo emperramento da consciência de classe dos trabalhadores:

A consciência revolucionária do proletariado sofre por estar numa posição objetiva diversa daquela em que se encontrava a burguesia em sua época. A burguesia, apesar de ser uma classe pertencente à ordem feudal, encontrava-se numa posição de certa autonomia relacional. Tinha sua fonte de enriquecimento em atividades que parasitavam as relações feudais mas não compunha seu eixo principal (senhor-servo). O proletariado, ao contrário, está incluído na relação principal do modo de produção capitalista (capital-trabalho). Não é de se estranhar, portanto, que a consciência proletária veja na aparência das coisas a crise do capital como sua própria crise e, por vezes, o desaparecimento da sociedade capitalista como se fosse o desaparecimento da própria sociedade. (IASI, 2014, p.29)

Desse modo, o trabalhador se sente como que preso a uma engrenagem que se deixar de existir ele mesmo desaparece, ou em termos mais concretos: se não houver capitalista/patrão/aquele que paga o meu salário, não haverá emprego/salário. E como irei viver? Essa consideração pode ou não ser consciente, o fato é que podemos perceber o quão entranhado é esse jogo e, portanto, o quão difícil é desvelar seus truques.

Então, a depender das circunstâncias de inserção na sociedade do indivíduo que chegou a certo estágio de consciência sem o acompanhamento de sua classe, a depender de seu estado mental e emocional, e demais questões que o atravessem, poderá ele sucumbir às dificuldades de portar uma consciência revolucionária e retornar, de certo modo, (porém, nunca completamente como antes) ao status burguês. Ou, firmar mediações políticas que garantam sua persistência na luta pessoal e coletiva pela transformação da sociedade, ainda que ele próprio, enquanto ser vivente em restrito espaço de tempo, não receba os novos ventos que embalam a emancipação humana.

4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Partindo dos argumentos apresentados por Marx na sua análise sobre o artigo “A questão judaica” (*Die Judenfrage*) de Bruno Bauer e considerando outras contribuições do pensamento marxiano e marxista, conforme explicitamos ao longo de nosso estudo, foi nos possível apreender os conceitos fundamentais que envolvem a categoria da *emancipação* e traçar uma distinção a respeito do que seja uma emancipação política e do que significa a emancipação humana.

No bojo da ordem vigente, submetidos que somos às instituições e aos valores que compõem a sociabilidade burguesa e cindidos em *citoyen* e *bourgeois*, caminhamos com a ilusão de que nos tornamos seres genéricos devido ao Estado, enquanto a nossa real condição de ser social produtor coletivo da riqueza material é mascarada pelo fetichismo e pela reificação característicos da produção de mercadorias ao modo capitalista. Condições como o trabalho estranhado, a propriedade privada dos meios de produção e o assalariamento (força de trabalho como mercadoria) são naturalizadas no âmago da nossa consciência alienada, a qual será alimentada e alimentará dialeticamente o jogo promovido pela ideologia burguesa.

No espectro de atuação das leis capitalistas, a emancipação política não só é possível como é necessária. O homem liberto formalmente das cláusulas religiosas de um Estado confessional e mais ainda, não obrigado a se atrelar a um senhor, a um feudo, a uma terra ou a uma casa como forma de sobrevivência, está livre para circular e para vender sua força de trabalho conforme a variada necessidade de quem estiver disposto a comprar. A liberdade formal do indivíduo que se conflagra com a emancipação política e as garantias constitucionais que se forjam para protegê-la são extremamente úteis ao desenvolvimento do modo de produção capitalista. Todavia, uma sociabilidade construída a partir de um mecanismo que reparte a existência humana, que a secciona em uma esfera privada e uma esfera pública (sociedade civil burguesa x Estado), elencando uma série de “direitos” (*droits de l’homme* x *droits du citoyen*) que cabem ou a uma esfera ou à outra, parece se afastar sobremaneira da emancipação humana.

Se a emancipação humana é a realização plena no indivíduo de sua condição de ser genérico, sem dominação de classe, sem Estado, cuja produção da vida material deve se dar pela associação livre dos produtores, considerando suas reais capacidades e necessidades, o que a sociedade burguesa proporciona é o contrário: o indivíduo contempla-se como “ser genérico” não a partir da sua própria potencialidade humana, mas na mediação do Estado.

Entende-se como ser coletivo na universalidade fictícia do Estado burguês e suas instituições, mas não na sua verdadeira condição coletiva de produtor da vida social. Ademais, é absorvido pela cilada que diz que tudo aquilo que está na ‘esfera privada’ é mérito do indivíduo. Um exemplo radical que podemos dar como ilustração é o pensamento recorrente de que se um homem é rico, isto se deve ao fato exclusivo de que “ele” batalhou, excluindo-se das vistas a estrutura societária posta para o enriquecimento de poucos em função do pauperismo de muitos, o modo de funcionamento do capitalismo e do Estado burguês.

Vimos que atingir coletivamente o estágio de uma consciência de classe que permita aos trabalhadores empenharem sua luta na superação da ordem do capital, para além de anseios imediatos concernentes a sua existência individual, é tarefa que pode levar a desencontros de percepções dentro da própria classe trabalhadora. Mais ainda, sabemos que é preciso a reunião de condições subjetivas e objetivas para se conflagrar um espírito coletivo de luta direcionado à emancipação humana.

Diante disso, e a considerar o primeiro Princípio do Código de Ética dos Assistentes Sociais de 1993, no qual figura a evocação à emancipação do indivíduo social, uma questão que se desenha à frente dos profissionais é compreender qual é o lugar do Serviço Social no processo emancipatório da sociedade. Enquanto uma profissão inserida na divisão sociotécnica do trabalho, o Serviço Social foi constituído para atuar na relação conflituosa entre capital e trabalho, no contexto de adensamento da revolução industrial e monopolização do capital, ao mesmo tempo que se confrontava direta e pessoalmente com as demandas da classe trabalhadora, sendo o próprio assistente social partícipe dessa classe.

Pelo exposto neste estudo a respeito da emancipação política, não há dúvidas de que o Serviço Social é conclamado a atuar nessa esfera, seja através da garantia dos *droits de l’homme* ou mesmo dos *droits du citoyen*. O assistente social contratado pelo Estado burguês ou pelo empresariado, não é por outra incumbência senão assessorar a manutenção da ordem vigente, que está posta no plano da emancipação política. Sem ela (leia-se emancipação política) dificulta-se o desenvolvimento do capital.

E quanto ao papel do Serviço Social em relação à emancipação humana, poderíamos nos perguntar. É certo que essa questão merece um aprofundamento que exige uma continuidade de estudo e investigação mais minuciosa das dimensões teórico-metodológica, ético-política e, principalmente, técnico-operativa da profissão. No entanto, de acordo com os elementos trazidos neste TCC, entendemos que a emancipação humana não pode coincidir com o tipo de sociabilidade burguesa. A própria função do Serviço Social, como conhecemos hoje, desapareceria em uma sociedade humanamente emancipada.

Contudo, considerando que o exercício do Serviço Social coloca seus profissionais no âmago da relação capital-trabalho, cuja atuação tem forte incidência sobre as relações sociais, podemos dizer que há, na profissão, a potencialidade de abrir vias para a consciência de classe dos trabalhadores, contribuindo com o processo de transição da consciência *em si* à consciência *para si*, favorecendo a efetivação de uma consciência revolucionária dos trabalhadores. É esta consciência revolucionária que, somada a condições objetivas, poderá levar a uma revolução social em direção à emancipação humana.

Escrevem Mayer e Souza a respeito da contribuição do Serviço Social para o processo da emancipação humana:

a resposta para este questionamento reside no caráter socioeducativo da profissão e em sua capacidade de intervir no campo ideológico (não me refiro a um processo de ‘doutrinação’ ideológica dos trabalhadores, mas ao desvendamento da realidade, pelo qual se torna possível a construção coletiva de uma nova ordem societária). (MAYER E SOUZA, 2013, p.205)

Desse modo, entendemos que os assistentes sociais têm considerável possibilidade de se coadunarem com as lutas em direção à emancipação humana. Se as políticas sociais servem à manutenção da sociedade capitalista, a viabilização de um direito (promovida por políticas sociais) também poderá servir, a depender de como seja administrada, à contestação da própria ordem burguesa, na medida em que as contradições da dinâmica do capital podem gerar vias para a aquisição de ferramentas cognitivas e culturais que levem os sujeitos a pensar e a compreender o meio em que vivem, tomando consciência do caráter opressor e explorador da acumulação capitalista, colocando-se, então, na linha de combate a ela.

Podemos entender que a relação do Serviço Social com o processo da emancipação humana não é direta, determinada ou determinante. É um caminho que se faz possível nas franjas contraditórias da sociedade do capital.

Sabemos que não é de incumbência do Serviço Social (ou de qualquer outra profissão) operar militância sociopolítica ou qualquer tipo de messianismo histórico, o que não quer dizer que não possa (ou deva) existir um projeto ético-político profissional que aponte para uma direção bem delineada. No caso do Serviço Social, esse norte está expresso, por exemplo, no oitavo princípio do Código de Ética: “Opção por um projeto profissional vinculado ao processo de construção de uma nova ordem societária, sem dominação-exploração de classe, etnia e gênero”⁵⁰.

⁵⁰ Se considerarmos isoladamente cada princípio do Código de Ética, a radicalidade que se manifesta no oitavo princípio pode, aparentemente, em outros princípios, ceder lugar a posições mais condizentes com a ordem

Apesar de considerarmos junto com VASCONCELOS (2015, p.182) que “o projeto profissional se dá como um chamamento e não como uma imposição”, concebemos que honrar o projeto profissional do Serviço Social na sua totalidade, é trabalhar em prol da emancipação humana, já que só a partir dela, chegaremos a uma formação societária sem dominação ou exploração do homem pelo homem.

Ora, a liberdade e a igualdade contidas/expressas nos princípios fundamentais do Código de Ética do Assistente Social não vão ser alcançadas para todos na base de distribuição de bens e recursos – acesso a direitos -, muito menos através de processos de ajuda. Só podem ser alcançadas na capacidade que uma organização social, sem dominação de classe, etnia ou gênero, assentada no trabalho livre associado, tem de disponibilizar a todos a participação na produção e apropriação da riqueza, o que só pode resultar da propriedade social de todas as forças da natureza, de todas as forças sociais (os meios essenciais de produção), fruto do trabalho e da inteligência das gerações passadas e da presente, a que têm direito as gerações atuais e as futuras. VASCONCELOS (2015, p. 174)

Sendo assim, a profissão entrega a nós, atuais e futuros assistentes sociais, seus valores; entrega diretrizes e instrumentos para operarmos no campo das relações sociais. Cabe-nos a escolha de conduzir a nossa atuação profissional restritos aos limites da emancipação política ou trilhar caminhos que contribuam com o sentido mais amplo que o projeto profissional do Serviço Social comporta: a emancipação humana.

burguesa. Por exemplo, quando há referência à “defesa intransigente dos direitos humanos” (II); “ampliação e consolidação da cidadania” (III); “Posicionamento em favor da equidade e justiça social” (V). No entanto, entendemos que essa é uma discussão deveras extensa e rica, que merece ser tratada em outro momento.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABRAMIDES, Maria Beatriz Costa. Memória: 80 anos do Serviço Social no Brasil: o III CBAS “O Congresso da Virada” 1979. *Revista Serviço Social & Sociedade*, São Paulo, n. 128, p. 181-186, jan./abr. 2017.

ABREU, Marina Maciel. *Serviço Social e a organização da cultura: perfis pedagógicos da prática profissional*. São Paulo: Cortez, 2016.

ANTUNES, Ricardo. *O privilégio da servidão: o novo proletariado de serviços na era digital*. São Paulo: Boitempo, 2018.

BARROCO, Maria Lucia S. *Ética: fundamentos sócio-históricos*. São Paulo: Cortez, 2010.
_____. *Ética e Serviço Social: fundamentos ontológicos*. São Paulo: Cortez, 2007.

BONETTI, Dilséa Adeodata. *et.al.* (Orgs.). *Serviço Social e ética: convite a uma nova práxis*. São Paulo: Cortez, 2005.

CONSELHO FEDERAL DE SERVIÇO SOCIAL. *Código de Ética do/a Assistente Social. Lei 8.662/93 de regulamentação da profissão*. Disponível em: <
http://www.cfess.org.br/arquivos/CEP_CFESS-SITE.pdf> Acesso em: 11/ 2021.

CONSELHO REGIONAL DE SERVIÇO SOCIAL (Org.). 7ª Região. *Projeto ético-político e exercício profissional em Serviço Social: os princípios do Código de Ética articulados à atuação crítica de assistentes sociais*. Rio de Janeiro: CRESS, 2013.

FEUERBACH, Ludwig. *A essência do Cristianismo*. Petrópolis: Vozes, 2013

_____. *Teses provisórias para a reforma da filosofia* disponível em
<<https://www.marxists.org>> acesso em 14/10/2018.

GUERRA, Yolanda. *A instrumentalidade do Serviço Social*. São Paulo: Cortez, 2014.

HUBERMAN, Leo. *História da riqueza do homem*. Rio de Janeiro: Zahar, 1981.

IAMAMOTO, Marilda Vilela. *Renovação e conservadorismo no Serviço Social: ensaios críticos*. São Paulo: Cortez, 1992.

_____. *Serviço Social na contemporaneidade: trabalho e formação profissional*. São Paulo: Cortez, 2015.

IANNI, Octávio. *A ditadura do grande capital*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1981.

IASI, Mauro Luís. *Ensaio sobre consciência e emancipação*. São Paulo: Expressão Popular, 2011.

_____. *O dilema de Hamlet: o ser e o não ser da consciência*. São Paulo: Viramundo, 2014.

_____. A maldição e a emancipação do trabalho (ou como a humanidade dançou e como ela pode dançar). In: SILVA, José Fernando Siqueira da. et al. (Org.). *Sociabilidade burguesa e Serviço Social*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2013. p.45-61.

MARINI, Ruy Mauro. *Dialética da dependência*. Petrópolis: Vozes, 2000.

MARX, Karl. *Contribuição à crítica da economia política*. São Paulo: Expressão Popular, 2008.

_____. *Crítica do Programa de Gotha*. São Paulo: Boitempo, 2012.

_____. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. São Paulo: Boitempo, 2013.

_____. *Manuscritos econômico-filosóficos*. São Paulo: Boitempo, 2010.

_____. *O capital: crítica da economia política, Livro I: O processo de produção do capital*. São Paulo: Boitempo, 2013.

_____. *Sobre a questão judaica*. São Paulo: Boitempo, 2010.

_____. *Trabalho assalariado e capital & Salário, preço e lucro*. São Paulo: Expressão Popular, 2010.

_____; ENGELS, Friedrich. *Lutas de classes na Alemanha*. São Paulo: Boitempo, 2010.

_____; ENGELS, Friedrich. *A ideologia alemã*. São Paulo: Boitempo, 2007.

MAYER, André; SOUZA, Carina de. Serviço Social e emancipação humana. In: SILVA, José Fernando Siqueira da. et al. (Org.). *Sociabilidade burguesa e Serviço Social*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2013. p. 193-212.

MÉSZÁROS, István. *A teoria da alienação em Marx*. São Paulo: Boitempo, 2016.

NETTO, José Paulo. *Capitalismo Monopolista e Serviço Social*. São Paulo: Cortez, 2011.

_____. *Introdução ao estudo do método de Marx*. São Paulo: Expressão Popular, 2011.

_____. *O Método em Marx*, curso ministrado na pós-graduação em Serviço Social da UFPE no ano de 2002. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=hqXgrYQvQuU>. Acesso em: 14/12/2019.

_____; BRAZ, Marcelo. *Economia política: uma introdução crítica*. São Paulo: Cortez, 2012.

ORTIZ, Fátima Grave. Marx e a democracia: a apreensão da democracia nas obras da juventude. In: *Argumentum*, Vitória, v. 10, n. 2, p. 84-96, maio/ago.2018. Disponível em: <https://periodicos.ufes.br/argumentum/article/view/19541>. Acesso em: 10/11/2021.

RUSSEL, Bertrand. *História da Filosofia Ocidental*. Livro terceiro. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1967.

_____. *História da Filosofia Ocidental: a Filosofia Moderna*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1969.

SANTOS, Theotônio dos. *Teoria da dependência: balanços e perspectivas*. Florianópolis: Insular, 2015.

SIMÕES, Carlos. *Curso de Direito do Serviço Social*. São Paulo: Cortez, 2011.

TEIXEIRA, Joaquina Barata.; BRAZ, Marcelo. O projeto ético-político do Serviço Social. In: *Serviço Social: direitos sociais e competências profissionais*. CFESS/ABEPSS/CEAD/Unb.2009.

TONET, Ivo. “Educar para a cidadania ou para a liberdade?”. In: *Perspectiva*, n. 23/2005. Disponível em <http://ivotonet.xp3.biz/> Acesso em 03/2019.

_____; “Qual política para qual emancipação” In: *Revista Serviço Social*, v. 17, n. 37/2015. Disponível em <<http://ivotonet.xp3.biz/>> Acesso em 03/2019.

TRINDADE, José Damião de Lima. *Os direitos humanos na perspectiva de Marx e Engels: emancipação política e emancipação humana*. São Paulo: Alfa-Omega, 2011.

VASCONCELOS, Ana Maria de. *A/o assistente social na luta de classes: projeto profissional e meditações teórico-práticas*. São Paulo: Cortez, 2015.

WEISCHEDEL, Wilhem. *A escada dos fundos da Filosofia: a vida cotidiana e o pensamento de 34 grandes filósofos*. São Paulo: Editora Angra, 2001.