

István Mészáros



A handwritten signature in black ink, which appears to read 'István Mészáros'. The signature is stylized and cursive.

A TEORIA DA ALIENAÇÃO
EM MARX

Tradução
Isa Tavares

BOITEMPO
EDITORIAL

Copyright desta edição © Boitempo Editorial, 2006

Copyright © István Mészáros, 1970
1ª edição em português publicada pela Zahar Editores
em 1981 com o título *Marx: a teoria da alienação*

Coordenação editorial
Ivana Jinkings
Ana Paula Castellani

Tradução
Isa Tavares

Revisão de tradução
Edison Urbano

Revisão de texto
Marina Ruivo

Editoração eletrônica
Gapp Design

Capa
Antonio Kehl

Produção
Marcel Iha

Impressão e acabamento
Gráfica Ave-Maria

CIP-BRASIL. CATALOGAÇÃO NA FONTE
SINDICATO NACIONAL DOS EDITORES DE LIVROS, RJ

M55t

Mészáros, István, 1930-

A teoria da alienação em Marx/ István Mészáros ; tradução Isa Tavares. - São Paulo : Boitempo, 2006

296p. : (Mundo do trabalho)

Tradução de : Marx's theory of alienation (5th ed)

Inclui bibliografia

ISBN 978-85-7559-080-5

1. Marx, Karl, 1818-1883. 2. Alienação (Filosofia). I. Título.

06-1340.

CDD 335.41

CDU 330.85

Todos os direitos reservados. Nenhuma parte deste livro pode ser utilizada ou reproduzida sem a expressa autorização da editora.

1ª edição: maio de 2006

1ª reimpressão: agosto de 2007

2ª reimpressão: fevereiro de 2009

BOITEMPO EDITORIAL
Jinkings Editores Associados Ltda.
Rua Euclides de Andrade, 27 - Perdizes
05030-030 São Paulo SP
Tel./Fax: (11) 3875-7250 / 3872-6869
e-mail: editor@boitempoeditorial.com.br
site: www.boitempoeditorial.com.br

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO: Pressupostos ontológicos de uma síntese <i>in statu nascendi</i> <i>Maria Orlanda Pinassi</i>	9
PREFÁCIO A QUINTA EDIÇÃO	13
PREFÁCIO À TERCEIRA EDIÇÃO	15
PREFÁCIO	16
INTRODUÇÃO	17
ORIGENS E ESTRUTURA DA TEORIA MARXIANA	29
I ORIGENS DO CONCEITO DE ALIENAÇÃO	31
1. A abordagem judaico-cristã	32
2. Alienação como "vendabilidade universal"	36
3. A historicidade e a ascensão da antropologia	40
4. O fim do "positivismo acrítico"	50
II A GÊNESE DA TEORIA DA ALIENAÇÃO DE MARX	67
1. A tese de doutorado de Marx e sua crítica do Estado moderno	67
2. A questão judaica e o problema da emancipação alemã	71
3. O encontro de Marx com a economia política	76
4. Materialismo monista	82
5. A transformação da idéia de "atividade" de Hegel	85
III ESTRUTURA CONCEITUAL DA TEORIA DA ALIENAÇÃO DE MARX	91
1. Fundamentos do sistema marxiano	91
2. Quadro conceitual da teoria da alienação de Marx	96
3. Alienação e teleologia	108
ASPECTOS DA ALIENAÇÃO	113
IV ASPECTOS ECONÔMICOS	115
1. A crítica da economia política de Marx	115
2. Da alienação parcial à alienação universal	122
3. Da alienação política à alienação econômica	126
4. Divisão e alienação do trabalho, concorrência e reificação	130
5. Trabalho alienado e "natureza humana"	135

✓ ASPECTOS POLITICOS	139
1. Relações de propriedade	139
2. Objetivação capitalista e liberdade	142
3. "Negação da negação" política e emancipação	147
✓ I ASPECTOS ONTOLÓGICOS E MORAIS	149
1. O "ser automegador da natureza"	149
2. Os limites da liberdade	151
3. Atributos humanos	154
4. A alienação dos poderes humanos	158
5. Meios e fins, necessidade e liberdade: o programa prático da emancipação humana	165
6. Legalidade, moral e educação	170
✓ II ASPECTOS ESTÉTICOS	173
1. Significado, valor e necessidade: um quadro antropomórfico de avaliação	173
2. O conceito de realismo de marx	177
3. A "emancipação dos sentidos humanos"	181
4. Produção e consumo e suas relações com a arte	186
5. A importância da educação estética	190
✓ III SIGNIFICAÇÃO CONTEMPORÂNEA DA TEORIA DA ALIENAÇÃO DE MARX	195
✓ III A CONTROVERSIA SOBRE MARX	197
1. "Jovem Marx" versus "velho Marx"	197
2. "Filosofia" versus "economia política"	208
3. A evolução intelectual de Marx	214
4. Teoria da alienação e filosofia da história	221
X INDIVÍDUO E SOCIEDADE	233
1. O desenvolvimento capitalista e o culto do indivíduo	233
2. Indivíduo e coletividade	244
3. Automegação do indivíduo social	252
✓ A ALIENAÇÃO E A CRISE DA EDUCAÇÃO	263
1. Utopias educacionais	264
2. A crise da educação	272
BIBLIOGRAFIA	283
ÍNDICE ONOMÁSTICO	291

APRESENTAÇÃO

Pressupostos ontológicos de uma síntese *in statu nascendi*

Maria Orlanda Pinassi

Não se pode construir uma casa sem pregos e sem tábuas.
Se você não quer que uma casa seja construída, esconda os pregos e as tábuas.

Ray Bradbury, *Fahrenheit 451*

À época da primeira edição brasileira de *A teoria da alienação em Marx* (publicada em 1981 pela Zahar com o título *Marx: a teoria da alienação*), seu autor, István Mészáros, era conhecido de um público ainda reduzido no Brasil¹. Mesmo assim, tal como aconteceu na Inglaterra, onde em dezoito meses o livro chegou à terceira edição, também entre nós teve ele um acolhimento excepcional. O próprio autor atribuiu aquele acentuado interesse pela obra a uma série de acontecimentos que ressaltaram "dramaticamente a intensificação da *crise estrutural global do capital*"; conseqüentemente, "a crítica marxiana da alienação mantém, hoje mais do que nunca, a sua vital relevância sócio-histórica" (ver, adiante, o prefácio à terceira edição).

Desde então, muita água rolou pelas rodas do *moinho satânico*, e o vazio de antíteses capazes de pôr freio em seu moto-contínuo vem agravando aquele já problemático cenário do início dos anos 1970. O quadro atual, portanto, potencializa a urgência histórica de um enfrentamento decisivo e real contra o poder da alienação, e renova a necessidade da crítica constituída na obra de juventude de Marx.

Logo na "Introdução", Mészáros afirma que sua crítica não é meramente conceitual nem subjetiva de um problema tão real e gigantesco como a alienação. Sua abordagem é bem outra. Vejamos.

¹ Público composto, em geral, por estudiosos da obra de Georg Lukács, filósofo com o qual Mészáros, desde 1949, ainda na Universidade de Budapeste, estabeleceu estreita relação como aluno, secretário e amigo.

Marx esboça nos *Manuscritos de Paris* as principais características de uma nova “ciência humana” revolucionária – por ele contraposta à universalidade alienada da filosofia abstrata, de um lado, e à fragmentação e à parcialidade reificadas da “ciência natural”, de outro – do ponto de vista de uma grande idéia sintetizadora: “a alienação do trabalho” como a raiz causal de todo o complexo de alienações.²

Mészáros indica a perspectiva ontológica de sua longa viagem pelo universo marxiano e, por meio dela, afirma o sentido concreto e histórico da totalidade – unidade dialética – composta pelo conjunto das peças escritas por Marx, desde a juventude até a maturidade.

O viés de análise é forte evidência de seu pertencimento a uma linhagem do marxismo – compreensivelmente marginal e numericamente reduzida – empenhada em desfazer a falsidade dilemática que, desde a II Internacional, deprecia e, em não poucos casos, renega as “vacilações idealistas” do jovem Marx opondo-as à “superioridade do materialismo dialético”. Por isso mesmo, ou seja, por sua absoluta discordância com esta brutal mistificação apologética – oficializada sob Stalin –, Mészáros não perde ocasião para combater as misérias do marxismo instrumental. É ele quem afirma:

As numerosas versões da abordagem tipo “jovem Marx contra velho Marx” (ou o inverso) têm algo em comum. Trata-se de um esforço de opor a economia política à filosofia, ou a filosofia à economia política, e usar a autoridade de Marx em apoio dessa pseudo-alternativa. Falando em termos gerais, aqueles que desejam evadir os problemas filosóficos vitais – e de modo algum especulativos – da liberdade e do indivíduo se colocam ao lado do Marx “científico”, ou “economista político maduro”, enquanto os que desejariam que o poder prático do marxismo (que é inseparável de sua desmistificação da economia capitalista) nunca tivesse existido exaltam o “jovem filósofo Marx” [...] Seria um desperdício do tempo do leitor analisar essas interpretações, se elas não fossem significativas *ideologicamente*.³

Expressivamente, o interesse de Mészáros pelos estudos de formação de Marx recaía sobre o importante ponto de inflexão representado pelos *Manuscritos econômico-filosóficos* de 1844: *a auto-alienação a partir da centralidade do trabalho*. Dessa forma, enfrentar o conceito de alienação, tal como aparece ali, significou a oportunidade de compreender as raízes ontológicas de um dos mais graves problemas contemporâneos e, simultaneamente, desvendar o processo de constituição de uma síntese *in statu nascendi* – como ele gosta de se referir à obra –: a primeira de muitas que formarão um sistema abrangente e coerente de idéias multidimensionais e radicais.

Ainda que não seja a intenção desta apresentação adentrar o universo conceitual desenvolvido no denso estudo de Mészáros, sob o risco de um empobrecimento absolutamente indesejado, seria interessante mencionar ao menos dois aspectos particularmente ricos e essenciais ao processo de apreensão daquela síntese, e ambos advêm da dimensão concreta e histórica por meio da qual Marx construiu a sua crítica do idealismo hegeliano e, de quebra, do materialismo de Feuerbach.

O primeiro deles se refere ao redimensionamento de toda a complexidade que envolve o conceito de *Aufhebung*, que, em alemão, pode significar “transcendência, supressão, preservação, superação (ou substituição) pela elevação a um nível superior”. Segundo Mészáros, o conceito marxiano do termo é a chave para se compreender a teoria da alienação, e “não o inverso”, como erroneamente se supõe. Do mesmo modo, daqui se origina uma das mais geniais análises dos *Manuscritos* graças à formulação dos conceitos de *mediação de primeira ordem* – ou “atividade produtiva como tal, fator ontológico absoluto da condição humana” – e *mediação de segunda ordem* – ou “mediação da mediação’ alienada decorrente da propriedade privada, da troca, da divisão do trabalho”. Pautado nestes pontos de partida Mészáros pode recompor com muita originalidade a realidade da relação de superação entre Marx e Hegel.

O aprofundamento dos estudos marxianos, ampliados pelo mergulho nos *Grundrisse* e no *Capital*, à luz dos fatos mais relevantes e desconcertantes do século XX, comprovou a atualidade dos nexos categoriais constituídos por Marx, despertando e intensificando em Mészáros a necessidade de uma nova síntese sobre o funcionamento cada vez mais crítico do sistema do capital⁴. Para ele, a própria obra de Marx clamava por isso porque nela

todo microcosmo é macrocosmo, daí a extraordinária abertura de sua obra. O fato de ser uma obra inacabada, não importa, tanto melhor, pois os caminhos abertos são tantos, mas com as direções claramente indicadas. Sempre as dimensões da universalidade entram em qualquer coisa que escreve.⁵

Não por acaso o enfrentamento imanente e transcendente dos *Manuscritos econômico-filosóficos*, materializado no mais que oportuno estudo *A teoria da alienação em Marx*, constitui a sua própria síntese *in statu nascendi*. E a prova de que este trabalho foi o pilar básico de um projeto de muito longo prazo pode ser conferida no prefácio à terceira edição em língua inglesa, no qual ele afirma

Quanto a este volume, amigos e críticos observaram que algumas das principais questões do desenvolvimento socioeconômico da atualidade – examinadas especialmente nos últimos capítulos – exigiriam uma análise um pouco mais sistemática. Embora eu acredite que o quadro de

² Desde 1951, foram várias as discussões que estabeleceram com Lukács a respeito. “Ele dizia que eu era muito impaciente, que naquele momento histórico não era possível fazer uma obra de síntese. Em certo sentido, é essa a tragédia de Lukács, na medida em que ele é o pensador mais global, mais sintetizante do século. [...] Agora, isso se transformou numa espécie de autolimitação, ou, se vocês quiserem, numa racionalização das circunstâncias, estabelecendo que as condições não haviam amadurecido e a única coisa possível eram trabalhos monográficos, voltados a aspectos mais restritos. Deste modo, para ele, a síntese deixara de ser uma necessidade fundamental. Ele começara com uma promessa de síntese monumental, que é a análise sobre a reificação, a consciência do proletariado, e desemboca em estudos mais restritos, monográficos. Apesar disso, a síntese permanece, mas como capítulo, como parte de uma obra monográfica, mediadora. Cito, por exemplo, elementos dessa síntese no *Jovem Hegel*, e depois, naturalmente, nas duas últimas obras: na *Estética* e na *Ontologia*. Mas nessa síntese certas dimensões da totalidade são cortadas”. A ausência da política como mediação essencial à *Ontologia*, por exemplo, constituiu um sério problema na obra. István Mészáros, “Tempos de Lukács e nossos tempos – socialismo e liberdade” (entrevista), *Ensaio*, São Paulo, n. 13, 1984, p. 9-29.

³ *Ibidem*, p. 21.

² Ver, adiante, p. 21.

³ Ver, adiante, p. 208.

A teoria da alienação em Marx não permitia muito mais do que um tratamento bastante sumário destas questões pontuais, minha concordância com o conteúdo das críticas não poderia ser mais completa. De fato eu venho trabalhando há vários anos numa investigação detalhada desses tópicos – um estudo que espero concluir e publicar dentro de pouco tempo.⁶

Com esses pressupostos, István Mészáros vem se dedicando à composição da mais poderosa crítica marxista contemporânea até aqui desferida contra a ordem socio-metabólica do capital. O resultado maior e mais completo deste enorme esforço de síntese pode ser conferido em *Para além do capital: rumo a uma teoria da transição*⁷ e, considerando que a intenção de realizá-la tem início ainda na segunda metade dos anos 1960, seus livros mais conhecidos entre nós constituem produtos da sua reflexão mais ampla e mais profunda sobre os gravíssimos problemas contemporâneos⁸.

Assim, se nos anos 1970, início dos 80, o interesse por *A teoria da alienação em Marx* emanava principalmente do sentido imanente, original e desmistificador das análises perpetradas por um jovem filósofo (Mészáros) à obra do igualmente jovem Marx, poucos podem ter percebido à época que aquela era a gênese de uma síntese ainda mais ampla. Hoje, portanto, esse interesse se amplia significativamente na medida em que contamos com o benefício de constatar o desenvolvimento de muitos conteúdos e idéias ali em germe.

Pois bem, por essas e muitas outras razões que o leitor certamente irá encontrar neste belo livro, de suas páginas se origina uma totalidade difícil, mas solidamente construída. Nenhuma de suas partes pode ser considerada monográfica ou atípica no conjunto da obra, nem Mészáros pretendeu imprimir-lhes qualquer “espécie de novidade” em relação a Marx. A sua relação com ele, com Engels, Lenin, Rosa, Lukács, Gramsci, e tantos outros que o antecederam se inscreve numa perspectiva de superação e de reconhecimento por poder subir-lhes aos ombros e, com isso, ter a oportunidade histórica de enxergar de modo mais complexo, concreto e rico de mediações o horizonte a ser construído.

Quem sabe se não poderá seguir-lhes na galeria dos clássicos da teoria da emancipação. Um bom indício nos dá Italo Calvino, em *Por que ler os clássicos*: “Um clássico é um livro que vem antes de outros; mas quem leu antes os outros e depois lê aquele, reconhece logo o seu lugar na genealogia”.

⁶ Ver, adiante, p. 15.

Beyond capital: towards a theory of transition (Londres, Merlin Press, 1995) [ed. bras. *Para além do capital: rumo a uma teoria da transição*, São Paulo, Boitempo, 2002].

⁸ Todos os livros relacionados saíram primeiramente na Inglaterra. *Marx's theory of alienation* (Londres, Merlin Press, 1970) [1. ed. bras.: *Marx: a teoria da alienação*, Rio de Janeiro, Zahar, 1981]; *The necessity of social control* (London, Merlin Press, 1971) [ed. bras.: *A necessidade do controle social*, São Paulo, Ensaio, 1987]; “Consciência de classe necessária e consciência de classe contingente”, em *Aspects of history and class consciousness* (Londres, Routledge & K. Paul, 1971) [no Brasil, este ensaio foi publicado no livro *Filosofia, ideologia e ciência social*, São Paulo, Ensaio, 1993 (*Philosophy, ideology & social science*, Sussex, Wheatsheaf Books, 1986)]; *Works of Sartre: search for freedom* (Brighton, Harvester Press, 1979) [ed. bras.: *A obra de Sartre: busca de liberdade*, São Paulo, Ensaio, 1991]; por fim, *The power of ideology* (Londres, Harvester Wheatsheaf, 1989) [ed. bras.: *O poder da ideologia*, São Paulo, Boitempo, 2004].

PREFÁCIO À QUINTA EDIÇÃO

Na “Introdução” da primeira edição de *A teoria da alienação em Marx*, publicada em 1970, afirmei – contrariamente à falsa oposição entre o “jovem Marx” e o “velho Marx” – que o núcleo estruturante do sistema marxiano *in statu nascendi*, expresso de forma tão poderosa e irreversível nos *Manuscritos econômico-filosóficos* de 1844, é a “transcendência da auto-alienação do trabalho”. Também enfatizei na mesma época que “a crítica da alienação parece ter adquirido uma nova urgência histórica”. Pois, perto do final da década de 1960 e no início da de 1970, a evolução dos eventos e acontecimentos “ressaltou de modo dramático a intensificação da crise estrutural global do capital”.

O que então já estava em jogo, com relação à qualitativamente diferente *crise estrutural* da nossa ordem social – ou seja, o fato de ela já não ser mais *parcial e localizável* –, e ainda hoje continua em jogo, é que “na situação mundial contemporânea já não é possível conceber nem mesmo as tarefas imediatas dos movimentos socialistas em termos da conquista política do poder [...] mas em termos de *alternativas estratégicas socioeconômicas, com implicações globais de longo alcance* [...] *envolvendo todos os sistemas sociais existentes*”. Portanto, “o caráter evidentemente *global* da crise socioeconômica do nosso tempo exige *remédios globais*: isto é, a ‘*transcendência positiva* da auto-alienação do trabalho’ em toda a sua multifacetada complexidade condicionante”.

Hoje, trinta e cinco anos depois, quando tanto se fala da “globalização”, ninguém desejaria negar o caráter global das nossas dificuldades. Contudo, os que crêem na globalização capitalista vêem nela a solução permanente para todos os nossos problemas, utopicamente projetando também um “governo global” como seu corolário isento de problemas. Naturalmente, eles rejeitam a própria idéia de uma séria crise com ligações indissolúveis com a grave condição de alienação.

Ainda assim, a verdade desagradável é que a crise estrutural do sistema do capital, evidenciada hoje já há muitas décadas para se ajustar até mesmo às teorias mais oti-

mistas do “ciclo longo”, não mostra nenhum sinal de se abater. Pelo contrário, ela se aprofunda com o passar do tempo, trazendo consigo a destrutividade em todos os domínios vitais. Como a mudança reveladora da antes real, ainda que a-historicamente idealizada, “*destruição produtiva*” do capital para uma *produção destrutiva* cada vez mais perdulária, e da irresponsável dominação da *natureza* – a base insubstituível da própria existência humana – até a liberação suicida do curso mais destrutivo de ação sob a forma das guerras “preventivas” e “preemptivas” sem limites, hoje impostas sob pretextos escandalosamente mentirosos, numa tentativa vã de assegurar a sobrevivência do sistema a qualquer custo.

A alienação da humanidade, no sentido fundamental do termo, significa *perda de controle*: sua corporificação numa *força externa* que confronta os indivíduos como um poder *hostil e potencialmente destrutivo*. Quando Marx analisou a alienação nos seus *Manuscritos de 1844*, indicou os seus quatro principais aspectos: 1) a alienação dos seres humanos em relação à *natureza*; 2) à sua própria *atividade produtiva*; 3) à sua espécie, como espécie humana; e 4) *de uns em relação aos outros*. Ele afirmou enfaticamente que tudo isso não é uma “fatalidade da natureza” – como de fato são representados os antagonismos estruturais do capital, a fim de deixá-los onde estão – mas uma forma de *auto-alienação*. Dito de outra forma, não é o feito de uma força externa todopoderosa, natural ou metafísica, mas o resultado de um tipo determinado de desenvolvimento histórico que pode ser positivamente alterado pela intervenção consciente no processo histórico para “transcender a auto-alienação do trabalho”.

Na fase ascensional do desenvolvimento do sistema, o controle do metabolismo social pelo capital resultou num antes inimaginável aumento das forças de produção. Mas o outro lado de todo esse aumento das forças de produção é a perigosa multiplicação das forças de destruição, a menos que prevaleça um controle consciente de todo o processo a serviço de um projeto humano positivo. O problema é que o capital é incompatível com um modo alternativo de controle, não importando o quanto sejam devastadoras as conseqüências da imposição de seu próprio projeto fetichista de expansão incontrolável do capital.

Ao longo do século passado, quando sofremos a destrutividade de duas guerras mundiais, a alienação do controle que antes era benéfica tornou-se esmagadoramente negativa devido ao fim da ascendência histórica do sistema. Tanto isso é verdade que hoje – como a forma concebivelmente mais extrema de alienação auto-imposta – a própria sobrevivência da humanidade está ameaçada. É por isso que é imperativo enfrentar o grande desafio da incontrolabilidade global do capital em nossos dias, antes que seja tarde demais para isso. A urgência histórica da crítica da alienação, no espírito marxiano, não poderia ser maior do que é hoje.

Rochester, junho de 2004

PREFÁCIO À TERCEIRA EDIÇÃO

A necessidade de uma terceira edição, dezoito meses após a publicação da primeira, é gratificante para qualquer autor. Mais importante, contudo, é que o interesse evidenciado pelos leitores por esta obra ajuda a confirmar a sugestão feita na “Introdução”, ou seja, a de que “a crítica da alienação parece ter adquirido uma nova urgência histórica”. Acontecimentos recentes, desde o colapso da política longamente cultivada de bloqueio à China até a crise do dólar, e desde o aparecimento de importantes contradições de interesses entre os principais países capitalistas até a reveladora necessidade de ordens judiciais e outras medidas especiais contra grevistas desafiadores com frequência cada vez maior, mesmo nos Estados Unidos (precisamente a terra da classe operária supostamente “integrada”) – tudo isso ressaltou de modo dramático a intensificação da crise estrutural global do capital. É precisamente em relação a essa crise que a crítica marxiana da alienação mantém, hoje mais do que nunca, a sua vital relevância sócio-histórica.

Quanto a este volume, amigos e críticos observaram que algumas das principais questões do desenvolvimento socioeconômico da atualidade – examinadas especialmente nos últimos capítulos – exigiriam uma análise um pouco mais sistemática. Embora eu acredite que o quadro de *A teoria da alienação em Marx* não permitia muito mais do que um tratamento bastante sumário dessas questões pontuais, minha concordância com o conteúdo das críticas não poderia ser mais completa. De fato eu venho trabalhando há vários anos numa investigação detalhada desses tópicos – um estudo que espero concluir e publicar dentro de pouco tempo. Enquanto isso, posso mencionar apenas dois resultados parciais relacionados com esse complexo de problemas: *The necessity of social control* (Isaac Deutscher Memorial Lecture, Merlin Press, 1971) e uma contribuição para o volume *Aspects of history and class consciousness* (Routledge & Kegan Paul, 1971) sobre “Contingent and necessary class consciousness”.

I. M.

Sussex University

Brighton, novembro de 1971

PREFÁCIO

Estou em dívida com os amigos e colegas que ofereceram sugestões úteis, muitas das quais foram incorporadas, de alguma forma, à versão final.

Devo particular agradecimento aos meus amigos Arnold Hauser e Cesare Cases, cujas críticas e estímulo mostraram-se inestimáveis.

Minha maior dívida é para com meu velho professor e amigo, Georg Lukács, que influenciou de muitas maneiras o meu modo de pensar.

I. M.
Sussex University
maio de 1969

INTRODUÇÃO

Os problemas da alienação vêm sendo debatidos há muito tempo, mas o interesse por eles de maneira nenhuma diminuiu. Pelo contrário: a julgar por alguns acontecimentos históricos recentes e pela orientação ideológica de muitos de seus participantes, a crítica da alienação parece ter adquirido uma nova urgência histórica.

Muito debate tem se centrado, nos últimos quarenta anos, nos *Manuscritos econômico-filosóficos* de Marx. A primeira edição – embora incompleta – apareceu em russo em 1927 e foi seguida, em 1932, pelas edições completas em alemão, russo e francês, que possibilitaram sua difusão em círculos filosóficos e literários por todo o mundo. O principal conceito desses *Manuscritos* é o conceito de alienação.

O número de livros e artigos escritos sobre os *Manuscritos de 1844*, ou que a eles se referem, é incontável. Trata-se, inquestionavelmente, da obra filosófica mais discutida no século XX. Nas discussões, contudo, freqüentemente não se percebe que ela é também uma das mais complexas e difíceis obras da literatura filosófica.

Suas dificuldades não são de modo algum evidentes à primeira vista. A enorme complexidade dos níveis teóricos intimamente relacionados é disfarçada com freqüência por formulações que parecem enganosamente simples. Paradoxalmente, a grande capacidade de expressão de Marx – sua habilidade quase sem paralelos de formular idéias de maneira gráfica; seu dom excepcional de produzir aforismos “citáveis” (mas na realidade multidimensionais) etc. – torna o entendimento adequado dessa obra mais difícil, e não mais fácil. Isso porque é tentador abstrair-se, como fazem muitos comentaristas, das complicadas interligações, para concentrar-se na aparente simplicidade do ponto focalizado mais intensamente. Contudo, a menos que as formulações aforísticas sejam compreendidas em suas múltiplas interconexões filosóficas, os riscos de uma interpretação errônea são grandes. A estreita leitura “literal” de passagens isoladas (para não falarmos dos erros de leitura ideologicamente motivados¹ de aforismos e passagens igualmente

¹ Por exemplo, Robert C. Tucker, *Philosophy and myth in Karl Marx* (Cambridge University Press, 1961). Uma análise detalhada desse livro encontra-se na nota 18 do capítulo VIII.

isolados) só pode produzir teorias – como a do “Marx radicalmente novo” de muitos escritos que se concentram unilateralmente em certos trechos dos *Manuscritos de Paris*, tomados fora do contexto e opostos ao restante da obra monumental de Marx – baseadas na metodologia que transforma citações isoladas em *slogans* sensacionalistas.

Os trabalhos da juventude de Marx foram adequadamente classificados como “*enigmáticamente claros*”². Na verdade, não existe nenhuma obra de juventude de Marx à qual essa classificação possa ser aplicada melhor do que aos *Manuscritos de 1844*. O leitor que deseja ir além da enganosa simplicidade, para alcançar uma compreensão mais profunda dessa “clareza enigmática”, tem de lutar contra várias dificuldades. Vamos examiná-las rapidamente.

1. *Caráter fragmentário*. Como é sabido, trata-se de obra incompleta. Os *Manuscritos de 1844* abrangem desde extratos de livros, com breves comentários sobre eles, notas e reflexões frouxamente encadeadas sobre vários tópicos, e até uma avaliação mais ou menos completa da filosofia hegeliana. Embora seja relativamente fácil compreender os textos e trechos em si, não é de modo algum fácil ver o fio condutor do trabalho como um todo. Os trechos isolados, porém, só adquirem sua plena significação em relação ao sentido geral da obra como um todo.

2. *Linguagem e terminologia*. Surgem aqui três tipos de problemas, dos quais o primeiro não se aplica, é claro, ao original alemão:

a) *Complexidades de tradução*. Algumas das palavras-chave – como por exemplo *Aufhebung* – têm conotações muito diferentes no texto original. Assim, *Aufhebung* em alemão significa ao mesmo tempo “transcendência”, “supressão”, “preservação” e “superção (ou substituição) pela elevação a um nível superior”. É evidente que nenhum tradutor pode superar dificuldades desse tipo de maneira totalmente satisfatória. Mesmo ao preço de parecer extremamente deslegante, ele não pode reunir mais de duas, ou no máximo três, dessas acepções complementares; e na grande maioria dos casos deve limitar-se a escolher apenas um termo. Um ideal de precisão conceitual, que viola lingüisticamente o texto, não tem sentido em si mesmo. Tudo o que se pode esperar é uma aproximação razoável do original. Contudo, o leitor pode fazer algo mais. Pode completar a leitura de “transcendência” ou “substituição” etc. com as ramificações perdidas do termo original que, por motivos lingüísticos, tiveram de ser esquecidas.

b) *Inadequação da estrutura conceitual*. Nas últimas décadas, a filosofia foi dominada – em especial nos países de língua inglesa – por várias tendências de empirismo e formalismo positivistas. Em consequência, numerosos conceitos usados por Marx – talvez a maioria de seus conceitos fundamentais – devem parecer estranhos, ou talvez mesmo totalmente sem significado ou autocontraditórios, a todos os que estão habituados à enganosa “simplicidade do senso comum” do empirismo positivista, ou à clareza esquemática e linear do formalismo filosófico, ou a ambos. Não se pode ressaltar o suficiente as dificuldades de entendimento resultantes dessa situação. Pois, tendo em vista o fato de que toda a estrutura da teoria de Marx é dialética, seus conceitos fundamentais simplesmente não podem ser

entendidos fora da sua inter-relação dialética (e, com frequência, aparentemente autocontraditória). A “transcendência”, por exemplo, não é uma transferência para outra esfera, nem é apenas uma “supressão” ou “preservação”, mas ambas as coisas ao mesmo tempo. Ou, para tomar outro exemplo: em contraposição a tantas concepções filosóficas, na visão de Marx o homem não é nem “humano” nem “natural” apenas, mas ambas as coisas: isto é, “humanamente natural” e “naturalmente humano”, ao mesmo tempo. Ou ainda, num nível mais elevado de abstração, “específico” e “universal” não são *opostos* entre si, mas constituem uma *unidade* dialética. Ou seja, o homem é o “ser *universal* da natureza” somente porque ele é o “ser *específico* da natureza”, cuja especificidade singular consiste precisamente em sua universalidade singular, em oposição à parcialidade limitada de todos os outros seres da natureza. No nível tanto do empirismo como do formalismo, a noção de uma unidade desses opostos é autocontraditória. Só no nível dialético do discurso podem estas noções adquirir seu significado global, sem o qual é impossível compreender as idéias centrais da teoria da alienação de Marx. É por isso que o leitor deve lembrar-se constantemente de que está lidando com complexidades de uma estrutura de discurso dialética, e não com a unidimensionalidade simples do formalismo filosófico, nem com a simplicidade artificial do neo-empirismo repetidor do lugar-comum.

c) *Ambigüidade terminológica*. Um problema relativamente simples, desde que se tenham presentes os dois pontos anteriores. Ocorre, aqui, que Marx, em seu esforço de entrar em diálogo com seus contemporâneos filosóficos radicais, como Feuerbach, conservou certos termos do discurso deles que por vezes estavam em choque com o significado que ele próprio lhes atribuía. Um exemplo disso é “auto-estranhamento”, que nos *Manuscritos* de Marx representa um conteúdo enormemente modificado, que exigiria uma terminologia também modificada, com expressões mais concretas em contextos específicos. Um exemplo ainda mais notável é “essência humana”. Como veremos adiante, Marx rejeitou categoricamente a idéia de uma “essência humana”. No entanto, ele manteve a expressão transformando o seu significado original até torná-la irreconhecível. Nesse caso, seu objetivo não foi simplesmente acrescentar novas dimensões a um conceito importante (como “auto-estranhamento”), mas demonstrar o vazio desse termo filosófico, em seu sentido tradicional. E não obstante, no curso dessa demonstração, ele próprio usou o mesmo termo, na maioria das vezes sem indicações polêmicas, embora com um significado radicalmente diferente. Uma observação atenta dos contextos nos quais esses termos emprestados aparecem pode, contudo, retirar essa dificuldade do caminho. (Essa solução serve não só para “essência humana” e “auto-estranhamento”, mas também para expressões como “humanismo”, “humanismo positivo”, “automediação”, “ser genérico” etc.)

3. *Complexidade do conceito-chave: alienação*³. Esse problema representa uma das maiores dificuldades. O conceito de alienação de Marx tem quatro aspectos principais, que são os seguintes:

³ Em alemão, as palavras *Entäusserung*, *Entfremdung* e *Veräusserung* são usadas para significar “alienação” ou “estranhamento”. *Entäusserung* e *Entfremdung* são usadas com muito mais frequência por Marx do que *Veräusserung*, que é, como Marx a define, “die Praxis der Entäusserung” (a prática da alienação) (Marx-Engels, *Werke* [doravante abreviado MEWE], v. 1, p. 376), ou, em outro trecho, “Tat der Entäusserung (o ato da

² Louis Althusser, *Pour Marx* (Paris, Maspero, 1965), p. 18 [ed. bras.: *A favor de Marx*, 2. ed., Rio de Janeiro, Zahar, 1979.]

- a) o homem está alienado da natureza;
- b) está alienado de *si mesmo* (de sua própria atividade);
- c) de seu “*ser genérico*” (de seu ser como membro da espécie humana);
- d) o homem está alienado do *homem* (dos outros homens).

A primeira dessas quatro características do “trabalho alienado” expressa a relação do trabalhador com o *produto* de seu trabalho, que é ao mesmo tempo, segundo Marx, sua relação com o *mundo sensível exterior*, com os objetos da natureza.

A segunda, por sua vez, é a expressão da relação do trabalho com o *ato de produção* no interior do processo de trabalho, isto é, a relação do trabalhador com sua própria atividade como uma atividade alheia que não lhe oferece satisfação em si e por si mesma, mas apenas pelo ato de vendê-la a outra pessoa. (Isso significa que não é a atividade em si que lhe proporciona satisfação, mas uma propriedade abstrata dela: a possibilidade de vendê-la em certas condições.) Marx também chama à primeira característica “estranhamento da *coisa*”, e à segunda “auto-estranhamento”.

O terceiro aspecto – a alienação do homem com relação ao seu ser genérico – está relacionada com a concepção segundo a qual o objeto do trabalho é a *objetivação da vida da espécie humana*, pois o homem “se duplica não apenas na consciência, intelectual[mente], mas operativa, efetiva[mente], contemplando-se, por isso, a si mesmo num mundo criado por ele”. O trabalho alienado, porém, faz “do ser genérico do homem, tanto da natureza quanto da faculdade genérica espiritual dele, um ser estranho a ele, um meio da sua existência individual. Estranha do homem o seu próprio corpo, assim como a natureza fora dele, tal como a sua essência espiritual, a sua essência humana”⁴.

A terceira característica está implícita nas duas primeiras, sendo expressão delas em termos de *relações humanas*, como também o é a quarta característica anteriormente mencionada. Porém, enquanto ao formular a terceira característica Marx levou em conta os efeitos da alienação do trabalho – tanto como “estranhamento da coisa” quanto como “auto-estranhamento” – com respeito à relação do *homem com a humanidade* em geral (isto é, a alienação da “condição humana” no curso de seu rebaixamento por meio de processos capitalistas), na quarta ele está considerando tendo em vista a relação do homem com *outros homens*. Como afirma Marx sobre esta última:

alienação) (MEWE, v. supl. I, p. 531). Assim, *Veräusserung* é o ato de traduzir na prática (na forma da venda de alguma coisa) o princípio da *Entäusserung*. No uso que Marx faz do termo, “*Veräusserung*” pode ser intercambiado com *Entäusserung* quando um “ato” ou uma “prática” específica são referidos. (Ver MEWE, v. 26, Parte I, p. 7-8, sobre a doutrina de sir James Steuart concernente ao “lucro sobre a alienação”. Alienação, nesse contexto, é apresentada por Marx tanto como *Veräusserung* quanto como *Entäusserung*.) Tanto *Entäusserung* como *Entfremdung* têm uma triplíce função conceitual: (1) referindo-se a um princípio geral; (2) expressando um determinado estado de coisas; e (3) designando um processo que engendra esse estado. Quando a ênfase recai sobre a “externalização” ou “objetivação”, Marx usa o termo *Entäusserung* (ou termos como *Vergegenständlichung*), ao passo que *Entfremdung* é usado quando a intenção do autor é ressaltar o fato de que o homem está encontrando oposição por parte de um poder hostil, criado por ele mesmo, de modo que ele frustra seu próprio propósito.

⁴ Karl Marx, *Manuscritos econômico-filosóficos* (São Paulo, Boitempo, 2004), p. 85. [Nesta edição, para diferenciar a autoria dos destaques nas citações, foram empregados os seguintes recursos: os destaques do próprio autor citado estão em **negrito**; os de Mézários em *itálico*. (N. E.)]

uma conseqüência imediata disto, de o homem estar estranhado do produto do seu trabalho, de sua atividade vital e de seu ser genérico é o **estranhamento do homem pelo [próprio] homem**. Quando o homem está frente a si mesmo, defronta-se com ele o **outro homem**. O que é produto da relação do homem com o seu trabalho, produto de seu trabalho e consigo mesmo, vale como relação do homem com outro homem, como o trabalho e o objeto do trabalho de outro homem.⁵

Assim, o conceito de alienação de Marx compreende as manifestações do “estranhamento do homem em relação à *natureza* e a *si mesmo*”, de um lado, e as expressões desse processo na relação entre *homem-humanidade* e *homem e homem*, de outro.

4. *Estrutura dos Manuscritos de Paris*. Apesar de suas proporções modestas – apenas cerca de 50 mil palavras – os *Manuscritos econômico-filosóficos* são um grande trabalho de síntese, de um tipo particular: uma *síntese in statu nascendi* (voltaremos ao assunto a seguir). Estamos testemunhando neles o aparecimento dessa síntese singular, à medida que seguimos as linhas gerais de uma vasta e abrangente concepção da experiência humana em todas as suas manifestações; mais abrangente, de fato, do que qualquer coisa anterior a ela, inclusive a grandiosa visão hegeliana. Marx esboça nos *Manuscritos de Paris* as principais características de uma nova “ciência humana” revolucionária – por ele contraposta à universalidade alienada da filosofia abstrata, de um lado, e à fragmentação e à parcialidade reificadas da “ciência natural”, de outro – do ponto de vista de uma grande idéia sintetizadora: “a alienação do trabalho” como a raiz causal de todo o complexo de alienações.

Ninguém deve deixar-se enganar pela primeira impressão ao ler, além de extratos de livros, observações fragmentárias, alusões sumárias e formulações paradoxais, expressas num estilo aforístico. Um exame mais atento revelaria que os *Manuscritos de Paris* estão estruturados de maneira muito mais sólida do que uma primeira impressão poderia sugerir. Como já dissemos, as idéias particulares dos *Manuscritos* só adquirem seu significado pleno em relação ao significado geral do trabalho como um todo. Dito de outro modo, as observações feitas por Marx acerca de uma grande variedade de questões não podem ser plenamente compreendidas senão como partes estreitamente inter-relacionadas de um *sistema* de idéias coerente. Os *Manuscritos de 1844* constituem o primeiro sistema abrangente de Marx. Nesse sistema, cada ponto particular é “multidimensional”: liga-se a todos os outros pontos do sistema marxiano de idéias; está implicado por eles assim como os implica. (O problema da relação entre *alienação* e *consciência*, por exemplo, nunca é examinado isoladamente, mas – em agudo contraste com outras abordagens filosóficas do problema – como algo que ocupa um lugar determinado no sistema das atividades humanas; porquanto apoiado sobre a base socioeconômica e em constante interação com ela.)

Evidentemente, nenhum sistema é concebível sem uma estrutura interna própria. O objetivo da primeira parte é examinar os detalhes desse problema. Aqui só podemos indicar, muito rapidamente, aquelas características essenciais para o entendimento da estrutura complexa do primeiro grande trabalho de síntese realizado por Marx.

⁵ Karl Marx, *Manuscritos econômico-filosóficos*, cit., p. 85-6.

Nos *Manuscritos econômico-filosóficos* Marx formula duas séries – complementares – de questões. A primeira série investiga *por que* há uma contradição antagônica (ou “oposição hostil”, como ele por vezes diz):

entre diferentes tendências filosóficas (da mesma época, bem como de épocas diferentes);
entre “filosofia” e “ciência”;
entre “filosofia” (ética) e “economia política”;
entre a esfera teórica e a prática (isto é, entre teoria e prática).

A segunda série ocupa-se da questão da “transcendência” (*Aufhebung*), perguntando *como* é possível substituir o atual estado de coisas, o sistema predominante de alienações, do estranhamento evidente na vida cotidiana até as concepções alienadas da filosofia. Ou, expresso em forma positiva: *como* é possível conseguir a *unidade dos opostos*, em lugar das oposições antagônicas que caracterizam a alienação. (A oposição entre “fazer e pensar”, entre “ser e ter”, entre “meios e fim”, entre “vida pública e vida privada”, entre “produção e consumo”, entre “filosofia e ciência”, entre “teoria e prática” etc.) O ideal de uma “*ciência humana*”, em lugar da ciência e da filosofia alienadas (não confundir com a noção vaga e obscura de uma “filosofia antropológica” ou de um “marxismo humanista”, nem com o “cientificismo” igualmente vago e ilusório de alguns escritos neomarxistas), é uma formulação concreta dessa tarefa de “transcendência” no campo da teoria, enquanto a “*unidade da teoria e prática*” é a expressão mais geral e abrangente do programa marxiano.

Não é necessário dizer que a primeira série de questões é impensável sem a segunda, que a anima e estrutura (ou articula). Assim, os problemas da “transcendência” representam o *übergreifendes Moment* (“momento predominante”) – para usarmos a expressão do próprio Marx – nessa inter-relação dialética das duas séries de questões. Se há um elemento final, “irredutível” no discurso filosófico, é a “prise de position” [tomada de posição] do filósofo para a superação das contradições que ele observa. Mas, é claro, “irredutível” apenas em último caso, ou “em última análise” (Engels), ou seja, no sentido dialético de uma prioridade relativa dentro de uma determinação recíproca. Isso significa que ao mesmo tempo que a abordagem do filósofo sobre a *Aufhebung* certamente determina os limites de sua visão da natureza das contradições de sua época, ela é também determinada, em sua articulação concreta, pela última, isto é, pela sensibilidade e pela profundidade da visão que tem o filósofo da problemática complexa do mundo em que vive.

Marx não foi de nenhuma maneira o primeiro filósofo a levantar algumas das questões mencionadas acima. (O maior de seus predecessores imediatos, Hegel, foi na verdade o criador do conceito de *Aufhebung* como uma “unidade de opostos”.) Mas ele foi o primeiro a levantar toda a gama de questões que vimos, enquanto seus predecessores, incapazes de formular o objetivo de unificar teoria e prática, abandonaram sua indagação no ponto crucial. A abstratividade da concepção deles de *Aufhebung* manteve-os em um questionamento dentro de limites conceituais muito estreitos. Seu diagnóstico dos problemas estava viciado pelas soluções – meramente conceituais – que eles podiam vislumbrar.

Para Marx, ao contrário, a questão da “transcendência” foi – desde as primeiras formulações de sua visão filosófica – inseparável do programa de alcançar a “unidade

da teoria e da prática”. Antes dos *Manuscritos de 1844*, porém, esse princípio permaneceu bastante abstrato, porque Marx não podia identificar o “ponto de Arquimedes” por meio do qual seria possível traduzir o programa em realidade. A introdução do conceito de “trabalho alienado” no pensamento de Marx modificou fundamentalmente tudo isso. Como veremos adiante, tão logo o problema da transcendência foi concretizado – nos *Manuscritos de 1844* – como a negação e supressão da “auto-alienação do trabalho”, nasceu o sistema de Marx.

Nesse sentido, podemos chamar os *Manuscritos de Paris* de um sistema *in statu nascendi*, pois é neles que Marx explora sistematicamente, pela primeira vez, as implicações de longo alcance de sua idéia sintetizadora – “a alienação do trabalho” – em todas as esferas da atividade humana. A descoberta do “elo que faltava” em suas reflexões anteriores lança uma nova luz sobre todas as suas idéias e pontos particulares de crítica – alguns deles formulados anos antes de 1844 – e que agora naturalmente se ajustam numa concepção geral. À medida que Marx avança com a sua indagação crítica nos *Manuscritos de Paris*, a profundidade de sua visão e a coerência sem paralelo de suas idéias tornam-se cada vez mais evidentes. Há um ar de excitação sobre todo o empreendimento – manifesto também no estilo enormemente elevado, muitas vezes solene, de exposição – conforme Marx recorrentemente descreve a sua grande descoberta histórica, ou seja, que as mais variadas formas de alienação que ele examina podem ser reunidas sob um denominador comum, no campo da *prática social*, por intermédio do conceito tangivelmente concreto e estrategicamente crucial de “trabalho alienado”: o foco comum de ambas as séries de questões, isto é, o “porquê” (diagnóstico) e o “como” (transcendência).

Nesse contexto, vale a pena comparar as críticas de Marx a Hegel antes e depois da introdução desse conceito sintetizador em seu pensamento. Antes de seu aparecimento, sua crítica da filosofia hegeliana, apesar de meticulosa, continuava *parcial*, embora a intenção fosse, desde a primeira fase do desenvolvimento filosófico de Marx, inegavelmente a de um ataque frontal ao sistema hegeliano como um todo. Nos *Manuscritos de 1844*, contudo, encontramos uma “Crítica da dialética e da filosofia hegelianas em geral”. Graças ao conceito de “auto-alienação do trabalho”, a filosofia hegeliana é colocada em suas perspectivas adequadas: tanto as suas grandes realizações históricas como as suas limitações são reveladas e mostradas como auto-evidentes à luz da idéia sintetizadora fundamental de Marx. Uma vez de posse dessa chave que abre as portas do sistema hegeliano como um todo, expondo a uma crítica social abrangente todos os seus “segredos” e “mistificações”, a análise trabalhosa e detalhada de campos determinados dessa filosofia – por exemplo, a tentativa prévia de uma *Crítica da filosofia do direito de Hegel* – torna-se supérflua. (Em todo caso, pouco interessante para Marx, pois ela agora poderia apenas exemplificar um ponto geral, para o qual apontavam suas anteriores investigações críticas da filosofia hegeliana.) De fato Marx nunca retomou seu trabalho interrompido sobre a filosofia do direito de Hegel, e seus projetos posteriores relacionados com o pensamento de Hegel – uma investigação de suas obras sobre lógica e estética, particularmente – visavam resumir as conquistas de Hegel assim como esboçar as próprias idéias de Marx nesses campos, mais do que criticar sistematicamente a filosofia hegeliana como um todo. No que concerne a esta última, Marx concluiu suas investigações de maneira definitiva, na forma de um “acerto crítico de contas”, nos *Manuscritos de 1844*.

Resumindo, o núcleo dos *Manuscritos de Paris*, que estrutura a totalidade do trabalho, é o conceito de “transcendência da auto-alienação do trabalho”. O sistema marxista *in statu nascendi* é simultaneamente um tipo de “balanço”, e também a formulação de um monumental programa para investigações futuras. Ao repensar todos os principais problemas que o ocuparam antes de serem esboçados os *Manuscritos*, Marx testa sua idéia sintetizadora em várias direções, tornando-se plenamente consciente tanto da necessidade de aventurar-se nos mais variados campos, como das dificuldades e perigos envolvidos em tal empreendimento. É por isso que escreve em seu “Prefácio” aos *Manuscritos de Paris* (embora o faça, o que não é de surpreender, apenas depois da conclusão do restante dos *Manuscritos*):

a condensação da riqueza e a diversidade dos objetos tratados só seria possível, numa única obra, de modo totalmente aforístico, e, por sua vez, tal apresentação (*Darstellung*) aforística produziria a *aparência* (*Schein*) de um sistematizar arbitrário. Farei, por conseguinte e sucessivamente, em diversas brochuras independentes, a crítica do direito, da moral, da política etc., e por último, num trabalho específico, a conexão do todo, a relação entre as distintas partes, demarcando a crítica da elaboração especulativa deste mesmo material. Assim, será encontrado o fundamento, no presente escrito, da conexão entre a economia nacional e o Estado, o direito, a moral, a vida civil (*bürgerliches Leben*) etc., na medida em que a economia nacional mesma, *ex professo*, trata destes objetos.⁶

Assim, no curso da redação dos *Manuscritos de Paris*, Marx se dá conta da imensidão de sua tarefa, uma vez que se torna consciente de que seu enfoque geral, orientado para a práxis, ao contrário do método da concisão aforística também praticado por ele até certo ponto, deve proceder sempre “mediante uma *análise inteiramente empírica*”, submetendo ao mais rigoroso exame até mesmo os mínimos detalhes. Não surpreende, portanto, que o programa de realizar uma “crítica do direito, da moral, da política etc.” tenha lhe tomado toda uma vida, e que esse trabalho tivesse de assumir uma forma muito diferente, de fato, do projeto original de “brochuras independentes”. Pois mesmo esse último método teria sido demasiado “aforístico” e injustificavelmente sumário. Os *Manuscritos de 1844* tiveram de permanecer inacabados – não podia ser de outro modo com um sistema flexível e aberto, *in statu nascendi*, que não deve ser confundido com uma síntese prematura de juventude. Mas sua significação, a despeito de seu caráter fragmentário, é enorme, tanto em termos do que realmente alcançaram quanto com relação à gama e ao modo de indagação por eles iniciado. Longe de exigir revisões ou modificações subsequentes de importância, os *Manuscritos de 1844* anteciparam adequadamente o Marx posterior, apreendendo numa unidade sintética a problemática de uma reavaliação ampla, centrada na práxis e radical de todas as facetas da experiência humana, “mediante uma análise inteiramente empírica, fundada num metucioso estudo crítico da economia nacional”⁷.

⁶ Karl Marx, *Manuscritos econômico-filosóficos*, cit., p. 19.

⁷ *Ibidem*, p. 19-20.

* * *

Em conformidade com as características centrais da obra de Marx, o princípio ordenador do presente estudo deve ser o exame dos vários aspectos e implicações do conceito que tem Marx de *Aufhebung*, tal como surgem no quadro de sua teoria da alienação. Em outras palavras, a chave para o entendimento da teoria da alienação de Marx é seu conceito de *Aufhebung*, e não o inverso. (Essa inversão da relação estrutural dos conceitos no exame do sistema de Marx desorientou todos os comentaristas que procuraram elucidar a visão marxista do mundo a partir do conceito de alienação do jovem Marx, como seu ponto definitivo de referência: no melhor dos casos, eles acabaram com algum tipo de tautologia moralizante – pois, evidentemente, nenhum conceito pode ser elucidado por si mesmo – e em muitos casos com graves deformações do sistema de Marx como um todo⁸.) O conceito de *Aufhebung* deve situar-se no centro de nossas atenções por três motivos principais:

1) É, como vimos, crucial para o entendimento dos *Manuscritos econômico-filosóficos*, cuja análise constitui a parte principal deste estudo;

2) Esse conceito de “transcendência (*Aufhebung*) da auto-alienação do trabalho” fornece a ligação essencial com a totalidade da obra de Marx, inclusive com as últimas palavras do chamado “velho Marx”;

3) No desenvolvimento do marxismo após a morte de seus fundadores, o tema foi muito negligenciado e, por motivos históricos compreensíveis, o marxismo recebeu uma orientação mais diretamente instrumental. Na atual fase de desenvolvimento sócio-histórico, porém, quando pela primeira vez na história o capitalismo está sendo abalado até os seus fundamentos como *sistema mundial* (ao passo que todas as crises anteriores do capitalismo, por mais espetaculares que tenham sido, foram *parciais e localizáveis*), a “transcendência da auto-alienação do trabalho” está “na ordem do dia”. Isto é, na situação mundial contemporânea já não é possível conceber nem mesmo as tarefas imediatas dos movimentos socialistas em termos da conquista política do poder – ao contrário do que ocorria quando a tarefa histórico-universal era romper o primeiro e “mais fraco elo da cadeia” –, mas em termos de alternativas estratégicas socioeconômicas, com implicações globais de longo alcance. É por isso que o interesse por certos aspectos da concepção de Marx, que devem ter parecido bastante remotos para o movimento operário na passagem do século XIX para o século XX, foi revivido no período pós-guerra e atrai uma atenção cada vez maior sobre uma gama sempre crescente do espectro social, em vez de confinar-se, como os dogmáticos sectários teriam desejado, a “intelectuais isolados”. Esse fenômeno de renascimento é ainda mais significativo uma vez que os problemas em jogo, como dissemos, têm implicações globais, envolvendo todos os sistemas sociais existentes, mesmo que de maneiras muito distintas. Precisamente porque a realização desses aspectos do programa original de Marx só poderia ser vislumbrada num marco global, o conceito de “transcendência positiva da auto-alienação do trabalho” teve de ser colocado em segundo plano, numa época em

⁸ Ver adiante o capítulo VIII, “A controvérsia sobre Marx”.

que o marxismo iniciava a jornada para a sua realização prática na forma de movimentos sociopolíticos parciais (nacionais), isto é, quando o marxismo estava sendo transformado de uma teoria global em movimentos organizados que, durante um longo período histórico – por toda a época da defesa de posições duramente conquistadas –, tiveram de permanecer parciais e limitados. Ao contrário, o caráter evidentemente global da crise socioeconômica do nosso tempo exige remédios globais: isto é, a “transcendência positiva da auto-alienação do trabalho” em toda a sua multifacetada complexidade condicionante. Não se sugere, é evidente, que na atual situação mundial os problemas diagnosticados inicialmente por Marx possam ser resolvidos da noite para o dia; longe disso. Nem a teoria da alienação de Marx jamais pretendeu ser uma receita para “soluções messiânicas”, como veremos adiante. A questão é que em nossa época torna-se historicamente possível – e cada vez mais necessário, também – atacar os problemas cotidianos enfrentados pelos movimentos socialistas em todo o mundo a partir de perspectivas adequadas: como direta ou indiretamente relacionados com a tarefa fundamental da “transcendência positiva da auto-alienação do trabalho”.

* * *

Ao discutir a teoria da alienação de Marx, o centro da análise deve ser, desnecessário dizer, os *Manuscritos econômico-filosóficos*. Desse modo, a parte principal do presente estudo é dedicada ao exame detalhado dos vários aspectos da teoria da alienação de Marx, tal como aparecem nos *Manuscritos de Paris*. Ao mesmo tempo, devemos ressaltar que não se faz aqui nenhuma tentativa de reconstituir a obra de Marx com base nos *Manuscritos de 1844*. Pelo contrário, a estrutura da interpretação e da avaliação desses manuscritos é a totalidade da obra de Marx, sem o que as descrições de sua primeira síntese não podem passar de uma caricatura, por mais que não se pretenda isso. Não apenas porque as “observações enigmáticas” e sugestões aforísticas dos *Manuscritos de Paris* não podem ser decifradas sem referência às suas obras posteriores, mas principalmente porque atribuir o conceito de alienação exclusivamente ao período de juventude é falsificar grosseiramente o “Marx maduro” – como veremos adiante –, solapando a unidade e a coerência interna de seu pensamento. (Que esse possa ter sido em certos casos um objetivo consciente não interessa aqui; o resultado é o mesmo.)

Toda análise e interpretação envolve necessariamente uma reconstituição a partir de uma determinada posição temporal que é inevitavelmente diferente daquela de seu objeto. Negar esse fato simples nos condenaria a aceitar as ilusões do “cientificismo”. O “elemento irreduzível” da concepção geral de um filósofo, anteriormente mencionado, não coincide – e não pode coincidir – com o de seus correspondentes, que estão no núcleo de interpretações posteriores. E nenhuma interpretação é concebível sem um “elemento irreduzível” próprio como seu ponto de partida e centro organizador fundamental. Isso não significa, é claro, que a questão da objetividade deva ser descartada e substituída por alguma forma de relativismo. Pois os critérios de validade objetiva das interpretações são dados pela *afinidade* dos diferentes “elementos irreduzíveis”, de um lado, e pela sua relevância histórica prática, de outro. Em outras palavras, o objeto da interpretação não pode ser alcançado a menos que o enfoque seja feito com

base em uma afinidade objetiva de valores relevantes para a situação histórica dada. É por isso que os intérpretes e opositores burgueses de Marx – sejam os “marxólogos neutros” ou os propagandistas políticos conservadores – fatalmente erram o alvo. O “elemento irreduzível” (isto é, o compromisso de valores, aberto ou disfarçado) que motiva tanto a marxologia programaticamente “neutra” – relacionada com questões que necessariamente excluem toda pretensão de “neutralidade imparcial” – quanto as formas de oposição menos tímidas ao marxismo podem, por vezes, colher revelações e resultados parciais, mas são notavelmente incapazes de compreender o sistema coerentemente inter-relacionado das idéias marxistas como um todo, devido ao choque hostil entre os enfoques reciprocamente exclusivos sobre os problemas cruciais da realidade sócio-histórica dada, e em particular sobre a questão da *Aufhebung*. Se uma exposição dos limites de validade das interpretações rivais, nessas linhas ou em outras semelhantes, não satisfaz aqueles que não se contentam com nada que não possua uma “objetividade científica” final (defendendo na realidade um fetichismo das ciências naturais), isso é impossível de ser evitado. Em favor de nossa exposição, contudo, é digno de nota que ela pelo menos não exige a introdução de falsas polaridades no sistema de Marx, como a suposta oposição entre seus “conceitos científicos” e seus chamados “conceitos ideológicos”; nem exige o expurgo destes últimos da concepção filosófica de Marx como um todo. Sem esses supostos “conceitos ideológicos”, a concepção de Marx poderia parecer, talvez, mais “científica”; porém seria incomparavelmente mais pobre e corresponderia muito menos às nossas necessidades. Não nos parece haver nenhuma alternativa real ao reconhecimento e à aceitação das limitações existentes ao relacionar o significado da teoria da alienação de Marx a nosso próprio destino histórico, em termos do qual ela deve ser lida e compreendida.

Este estudo visa, em primeiro lugar, apresentar a gênese e o desenvolvimento interno da teoria da alienação de Marx, concentrando a atenção não só no pano de fundo histórico e intelectual de suas principais idéias, mas, sobretudo, no dinamismo interno de sua estrutura de pensamento como um todo. No marco de tal avaliação preliminar geral – na primeira parte – os capítulos subsequentes buscam realizar uma análise detalhada dos vários aspectos da problemática complexa da alienação, desde os aspectos econômicos até os ontológicos e morais, e dos aspectos políticos aos estéticos. Esses capítulos – do IV ao VII – são relativamente “autônomos”, não apenas a fim de facilitar o entendimento dos argumentos freqüentemente muito complicados e “dispersos” de Marx, mas também porque alguns dos pontos muito controvertidos podem ser esclarecidos mais facilmente organizando-se o material em torno dos pontos focais dos tópicos mencionados. Contudo, duas notas de advertência são necessárias aqui. A primeira é que o método seguido na segunda parte torna inevitável, infelizmente, a repetição de algumas passagens de importância central em diferentes contextos, para o que pedimos a tolerância do leitor. Mais importante é a segunda, a

⁹ Nem todos no mesmo nível. O capítulo VII, que trata dos “Aspectos estéticos da alienação”, é o mais fácil de ler isoladamente. Já o capítulo V, que discute os “Aspectos políticos”, depende muito não só do capítulo IV (“Aspectos econômicos”), mas também do capítulo VI (“Aspectos ontológicos e morais”).

saber, que uma tal discussão “autônoma”, relativamente independente, dos vários aspectos da teoria da alienação de Marx demanda a separação entre os complexos parciais de problemas e suas múltiplas interligações dialéticas. Embora a problemática da teoria da alienação de Marx seja discutida em sua totalidade nos últimos capítulos, para um entendimento adequado dos aspectos separados é necessário lê-los em conjunto, lembrando constantemente das suas interligações estruturais fundamentais.

Com base na exposição detalhada, na primeira e na segunda parte, das opiniões de Marx sobre a alienação, na terceira torna-se possível iniciar uma discussão sobre as principais controvérsias que envolvem o assunto, sem entrarmos demasiadamente nos detalhes mais tediosos da polêmica. (Em todo o trabalho, os pontos menos centrais ou mais técnicos são discutidos nas notas, para evitar que o corpo principal do estudo fique sobrecarregado e complicado demais.) Os capítulos finais visam relacionar a teoria da alienação de Marx como um todo com problemas contemporâneos, por meio da questão-chave comum da “transcendência *positiva* da alienação”: o conceito de “educação” de Marx. Pois é nossa firme convicção que somente o conceito marxiano de educação – que, em agudo contraste com as concepções atualmente predominantes, estreitamente centradas nas instituições, abarca a totalidade dos processos individuais e sociais – pode oferecer uma solução para a crise social contemporânea, que está se tornando progressivamente mais aguda, e não menos, no campo da própria educação institucionalizada.

ORIGENS E ESTRUTURA DA TEORIA MARXIANA

Se as sensações, paixões etc. do homem não são apenas determinações antropológicas em sentido próprio, mas sim verdadeiramente afirmações **ontológicas** do ser (natureza) – e se elas só se afirmam efetivamente pelo fato de o seu **objeto** ser para elas **sensivelmente**, então é evidente: 1) que o modo da sua afirmação não é inteiramente um e o mesmo, mas, ao contrário, que o modo distinto da afirmação forma a peculiaridade (*Eigentümlichkeit*) da sua existência, de sua vida; o modo como o objeto é para elas, é o modo peculiar de sua **fruição**; 2) aí, onde a afirmação sensível é o supra-sumir imediato do objeto na sua forma independente (comer, beber, elaborar o objeto etc.), isto é a afirmação do objeto; 3) na medida em que o homem é **humano**, portanto também sua sensação etc., é **humana**, a afirmação do objeto por um outro é, igualmente, sua própria fruição; 4) só mediante a indústria desenvolvida, ou seja, pela mediação da propriedade privada, vem a ser (*wird*) a essência ontológica da paixão humana, tanto na sua totalidade como na sua humanidade; a ciência do homem é, portanto, propriamente, um produto da auto-atividade (*Selbstbetätigung*) prática do homem; 5) o sentido da propriedade privada – livre de seu estranhamento – é a **existência** dos **objetos essenciais** para o homem, tanto como objeto da fruição, como da atividade.

Manuscritos econômico-filosóficos

I

ORIGENS DO CONCEITO DE ALIENAÇÃO

Como é sabido, Feuerbach, Hegel e a economia política inglesa exerceram a mais direta influência na formação da teoria da alienação de Marx. Mas estamos interessados aqui em muito mais do que simples influências intelectuais. O conceito de alienação pertence a uma vasta e complexa problemática, com uma longa história própria. As preocupações com essa problemática – em formas que vão da Bíblia a trabalhos literários, bem como a tratados sobre direito, economia e filosofia – refletem tendências objetivas do desenvolvimento europeu, desde a escravidão até a era de transição do capitalismo para o socialismo. As influências intelectuais, revelando continuidades importantes que perpassam as transformações das estruturas sociais, só adquirem sua significação real se consideradas nesse quadro objetivo de desenvolvimento. Se avaliadas dessa forma, sua importância – longe de esgotar-se na mera curiosidade histórica – dificilmente poderá ser exagerada: precisamente porque elas indicam a profundidade das raízes de certas problemáticas, bem como a *relativa* autonomia das formas de pensamento nas quais elas se refletem¹.

Devemos deixar igualmente claro, porém, que essas influências se exercem no sentido dialético da “continuidade na descontinuidade”. Se o elemento de continuidade predomina sobre a descontinuidade, ou o inverso, e em que forma e correlação precisas, é uma questão para a análise histórica concreta. Como veremos, no caso do pensamento de Marx em sua relação com teorias antecedentes, a descontinuidade é o *übergreifendes Moment*, mas alguns elementos de continuidade são também muito importantes.

¹ As soluções antigas para os problemas desse tipo desempenharam um papel extremamente importante nas formulações modernas. Ver a importância do pensamento grego para a Escola do “Direito Natural”, por exemplo.

Alguns dos temas principais das modernas teorias da alienação surgiram no pensamento europeu, de uma forma ou de outra, muitos séculos atrás. Para seguir em detalhe o seu desenvolvimento seriam necessários copiosos volumes. Nas poucas páginas de que dispomos não podemos tentar mais do que delinear as tendências gerais desse desenvolvimento, descrevendo suas principais características na medida em que se relacionam com a teoria da alienação de Marx e contribuem para esclarecê-la.

1. A ABORDAGEM JUDAICO-CRISTÃ

O primeiro aspecto que devemos considerar é o lamento por ter sido “alienado com relação a Deus” (ou haver “perdido a Graça”), que pertence à herança comum da mitologia judaico-cristã. A ordem divina, afirma-se, foi violada; o homem alienou-se dos “caminhos de Deus”, seja simplesmente pela “queda do homem” ou mais tarde pelas “idolatrias sombrias de *Judá alienada*”², ou, ainda mais tarde, pelo comportamento dos “cristãos alienados da vida de Deus”³. A missão messiânica consiste em resgatar o homem desse estado de auto-alienação que ele atraiu sobre si mesmo.

Mas as semelhanças entre as problemáticas judaica e cristã vão apenas até aí; e diferenças de longo alcance prevalecem em outros aspectos. Pois a forma pela qual se vislumbra a transcendência messiânica da alienação não é uma questão indiferente. “Lembra-vos”, diz Paulo, o Apóstolo,

que estáveis sem Cristo, sendo alheios à comunidade de Israel, e estranhos aos testamentos, não tendo esperança, e sem Deus no mundo. Mas agora em Cristo Jesus vós, que outrora estáveis longe, fostes aproximados pelo Sangue de Cristo. [...] Portanto, agora não sois hóspedes nem adventícios, mas concidadãos dos santos, e da família de Deus; e estais construídos sobre os alicerces dos apóstolos e profetas, dos quais o próprio Jesus é a pedra angular, sobre a qual todo o edifício, bem ordenado, se levanta para ser um templo santo no Senhor: sobre o qual vós também sois juntamente edificados para a morada de Deus, por meio do Espírito.⁴

Assim, em sua universalidade o cristianismo anuncia a solução imaginária da auto-alienação humana na forma do “mistério de Cristo”⁵. Esse mistério postula a reconciliação das contradições que fizeram com que grupos de pessoas se opusessem mutuamente como “estranhos”, “estrangeiros”, “inimigos”. Não é apenas um reflexo de uma forma específica de luta social, mas ao mesmo tempo também sua “resolução” mística, o que levou Marx a escrever:

Foi só na aparência que o cristianismo superou o verdadeiro judaísmo. Ele era demasiado refinado, demasiado espiritual para eliminar a crueza das necessidades práticas a não ser elevando-as à esfera etérea. O cristianismo é o pensamento sublime do judaísmo. O judaísmo é a

aplicação prática vulgar do cristianismo. Mas essa aplicação prática só se poderia tornar universal quando o cristianismo, como religião aperfeiçoada, tivesse realizado, de maneira teórica, a alienação do homem de si mesmo e da natureza.⁶

O judaísmo, em seu realismo “cru”, reflete de uma maneira muito mais imediata o verdadeiro estado de coisas, advogando uma continuação praticamente interminável da extensão de seus poderes mundanos – ou seja, defendendo uma solução “quase messiânica” na terra: é por isso que não tem nenhuma pressa quanto à chegada de seu Messias – na forma de dois postulados complementares:

1) A atenuação dos conflitos de classe *internos*, no interesse da coesão da comunidade nacional em seu confronto com o mundo exterior dos “estranhos”: “*Não faltarão pobres na terra; portanto, eu te ordeno, dizendo: Abre tua mão para teu irmão, para teu pobre e para teus necessitados, em tua terra*”⁷.

2) A promessa de readmissão na Graça de Deus é parcialmente cumprida na forma de garantir o poder de dominação sobre os “estranhos” a Judá: “E os estranhos estarão lá para apascentar vossos rebanhos, e os filhos dos estrangeiros serão vossos jornaleiros e vinhadeiros”⁸.

O formidável veículo prático desse domínio em expansão era a arma da “usura”, que necessitava, entretanto, a fim de tornar-se realmente eficiente, de sua contrapartida adequada, que oferecia um esquadro ilimitado ao poder dessa arma: isto é, a metamorfose do judaísmo em cristianismo.

[O] judaísmo atinge seu apogeu com a perfeição da sociedade civil; mas esta só alcança a perfeição no mundo *cristão*. Só sob a influência do cristianismo, que *objetiva todas* as relações nacionais, naturais, morais e teóricas, poderia a sociedade civil separar-se completamente da vida do Estado, separar todos os vínculos genéricos do homem, colocar em seu lugar o egoísmo e a necessidade egoísta, e dissolver o mundo humano num mundo de indivíduos atomizados, antagonísticos.⁹

O *ethos* do judaísmo, que estimulou esse desenvolvimento, não se limitou à afirmação geral da superioridade do “povo escolhido”, determinada por Deus, em seu confronto com o mundo dos estranhos, dando ordens como esta: “Não comas nenhum animal que morreu por si mesmo; dá-o para que o coma, ou vende-o ao *estranho*, que está às tuas portas, para que possa comê-lo; pois tu és um povo santo do Senhor, teu Deus”¹⁰. Muito mais importante no sentido prático foi a proibição absoluta imposta à exploração dos filhos de Judá pela usura: “Se emprestares dinheiro a qualquer de meu povo que seja pobre, não o apertarás como um exactor, nem o oprimirás com usura”¹¹. A usura só era

⁶ *On the Jewish question*, em Karl Marx, *Early writings* (trad. e org. T. B. Bottomore, Londres, C.A. Watts & Co., 1963), p. 39 [ed. bras.: *A questão judaica*, 5. ed., São Paulo, Centauro, 2005].

⁷ Deuteronomio, XV, 21.

⁸ Isaías, LXI, 5.

⁹ Karl Marx, *On the Jewish question*, cit., p. 38-9.

¹⁰ Deuteronomio, XIV, 21.

¹¹ Êxodo, XXII, 25.

² John Milton, *Paraíso perdido*, livro I.

³ “Combien voyons-nous de chrétiens aliénés de la vie de Dieu!” (François de Salignac de la Mothe Fénelon, *Oeuvres*, Versailles, 1820, v. XVII, p. 328).

⁴ Epístola aos Efésios, capítulo II.

⁵ “A concessão da graça de Deus” como “o mistério do Cristo”, *ibidem*, capítulo III.

permitida nas transações com *estranhos*, mas não com “irmãos”. Em contraste, o cristianismo, que se recusou a conservar a discriminação entre “qualquer de meu povo” e “estranhos” (ou “estrangeiros”), postulando em seu lugar a “fraternidade universal da humanidade”, não só se privou da poderosa arma da “usura” (isto é, do “juro” e da acumulação de capital dele conseqüente) que era o mais importante veículo da primeira expansão econômica, como também tornou-se ao mesmo tempo uma presa fácil do avanço triunfal do “espírito do judaísmo”. O “rude e vulgar princípio prático do judaísmo” discutido por Marx – a parcialidade prático-empírica efetivamente autocentrada e internamente coesa – poderia triunfar facilmente sobre a universalidade teórica abstrata do cristianismo, estabelecida como uma série de “ritos puramente formais com os quais o mundo do interesse pessoal se cerca”¹². (Sobre a importância da usura e as contravérsias relacionadas a ela, na época da ascensão do capitalismo primitivo, ver p. 121.)

É muito importante enfatizar aqui que a questão em pauta não é simplesmente a realidade empírica das comunidades judaicas na Europa, mas o “espírito do judaísmo”; isto é, o princípio *interno* do desenvolvimento social europeu, culminando no surgimento e na estabilização da sociedade capitalista. O “espírito do judaísmo”; portanto, deve ser entendido, em última análise, como “o espírito do capitalismo”. Para a realização deste último, o judaísmo como realidade empírica oferecia apenas um veículo adequado. Ignorar essa distinção, por uma razão ou por outra, poderia levar – como ocorreu ao longo dos tempos – a um anti-semitismo à caça de bodes expiatórios. As condições objetivas do desenvolvimento social europeu, da dissolução da sociedade pré-feudal até o triunfo universal do capitalismo sobre o feudalismo, devem ser avaliadas em sua complexidade abrangente, da qual o judaísmo, como fenômeno sociológico, é apenas uma parte, por mais importante que tenha sido em certas fases desse desenvolvimento.

O judaísmo e o cristianismo são aspectos complementares dos esforços da sociedade para lidar com suas contradições internas. Representam ambos tentativas de uma transcendência imaginária dessas contradições, de uma “reapropriação” ilusória da “essência humana” por meio de uma substituição fictícia do estado de alienação. O judaísmo e o cristianismo expressam as contradições da “parcialidade contra a universalidade”, e da “concorrência contra o monopólio”: isto é, as contradições *internas* do que ficou conhecido como “o espírito do capitalismo”. Nesse quadro, o êxito da parcialidade só pode ser concebido em contradição com a universalidade e à sua custa – exatamente como essa “universalidade” só pode predominar com base na supressão da parcialidade – e *vice-versa*. O mesmo ocorre na relação entre concorrência e monopólio: a condição do êxito da “concorrência” é a negação do monopólio, assim como para o monopólio a condição da ampliação de seu poder é a supressão da concorrência. A *parcialidade* do judaísmo: a “nacionalidade quimérica do judeu é a nacionalidade do comerciante e, acima de tudo, do financista”¹³ – escreve Marx, ressaltando repetidamente que “a emancipação social do judeu é a emanci-

pação da sociedade com relação ao judaísmo”¹⁴, isto é, com relação à parcialidade da “nacionalidade” do financista ou, expresso em termos mais gerais, com relação à “estreiteza judaica da sociedade”¹⁵. A “estreiteza judaica” poderia triunfar na “sociedade civil” porque esta última *exigia* o dinamismo do “espírito supremamente prático do judeu”, para seu desenvolvimento completo. A metamorfose do judaísmo em cristianismo encerrou em si uma metamorfose posterior do cristianismo numa forma mais desenvolvida, menos cruamente parcial, de judaísmo – secularizado –: “O judeu emancipou-se de uma maneira judaica, não só adquirindo o poder do dinheiro, mas também porque o dinheiro tornou-se, por meio dele e *também à parte dele*, um poder mundial, enquanto o espírito judaico prático tornou-se o *espírito prático das nações cristãs*. Os judeus emanciparam-se na medida em que os cristãos se tornaram judeus”¹⁶. As modificações protestantes do cristianismo previamente estabelecido, em vários ambientes nacionais, realizaram uma metamorfose relativamente precoce do cristianismo “teórico-abstrato” num “cristianismo-judaísmo prático”, como um passo significativo na direção da *secularização* completa de toda a problemática da alienação. Paralelamente à dominação crescente do espírito do capitalismo na esfera prática, as formas ideológicas também se tornaram mais e mais seculares: das várias versões do “deísmo”, passando pelo “ateísmo humanista”, até a famosa declaração de que “Deus está morto”. Na época desta última, até mesmo as ilusões de “universalidade” (com que o “mundo do interesse pessoal se cerca”) – conservadas e por vezes até mesmo intensificadas pelo deísmo e pelo ateísmo humanista – tornaram-se agudamente constrangedoras para a burguesia, e uma transição súbita, por vezes cínica, teve de ser feita em direção ao culto aberto da parcialidade.

Como foi dito, sob as condições da sociedade de classes – devido à contradição inerente entre a “parte” e o “todo”, devido ao fato de que o interesse parcial domina a totalidade da sociedade – o princípio da parcialidade está numa contradição insolúvel com o da universalidade. Em conseqüência, é a crua relação de forças que eleva a forma predominante de parcialidade a uma universalidade fictícia, ao passo que a negação, orientada de modo idealista, dessa parcialidade – por exemplo, a universalidade teórico-abstrata do cristianismo antes de sua metamorfose em “cristianismo-judaísmo prático” – deve permanecer ilusória, fictícia, impotente. Pois a “parcialidade” e a “universalidade”, em sua oposição recíproca, são duas facetas do mesmo estado alienado de coisas. A parcialidade egoísta deve ser elevada à “universalidade” para a sua realização: o dinamismo socioeconômico subjacente é ao mesmo tempo “autocentrado” e “dirigido para fora”, “nacionalista” e “cosmopolita”, “protecionista-isolacionista” e “imperialista”. É por isso que não pode haver lugar para a universalidade autêntica, mas apenas para a falsa universalização da mais crua parcialidade, juntamente com um *postulado* ilusório, teórico-abstrato, da universalidade como a negação – meramente ideológica – da parcialidade efetiva, predominante na prática. Assim, a “nacionalidade quimérica do judeu” é ainda

¹² Karl Marx, *On the Jewish question*, cit., p. 38.

¹³ Idem.

¹⁴ Ibidem, p. 40.

¹⁵ Idem.

¹⁶ Ibidem, p. 35.

mais quimérica, porque – na medida em que é “a nacionalidade do comerciante e do financista” – é na realidade a única universalidade efetiva: a parcialidade transformada em universalidade operativa, no princípio organizador fundamental da sociedade em questão. (As mistificações do anti-semitismo tornam-se evidentes se compreendemos que ele se volta contra o mero fenômeno sociológico da parcialidade judaica, e não contra “a estreiteza judaica da sociedade”; ele ataca a parcialidade em seu imediatismo limitado, e com isso não só não enfrenta o problema real: a parcialidade do interesse pessoal capitalista transformado no princípio universal dominante da sociedade, mas apóia ativamente seu próprio objeto de ataque, por meio dessa mistificação desorientadora.)

Para Marx, em suas reflexões sobre o enfoque judaico-cristão dos problemas da alienação, o centro das preocupações era encontrar uma solução que pudesse indicar uma saída para o impasse aparentemente perene: a renovada reprodução, em diferentes formas, da mesma contradição entre parcialidade e universalidade que caracterizou todo o desenvolvimento histórico e seus reflexos ideológicos. Sua resposta não foi simplesmente a dupla negação da parcialidade crua e da universalidade abstrata. Essa solução continuaria sendo apenas uma oposição conceitual abstrata. A novidade histórica da solução de Marx consistia em definir o problema em termos do conceito dialético concreto de “parcialidade predominando como universalidade”, em oposição à universalidade autêntica, a única que podia abarcar os múltiplos interesses da sociedade como um todo e do homem como um “ser genérico” (*Gattungswesen* – isto é, o homem liberado da dominação do interesse individualista bruto). Foi esse conceito específico, socialmente concreto, que permitiu a Marx apreender a problemática da sociedade capitalista em toda a sua contraditoriedade e formular o programa de uma transcendência *prática* da alienação, por meio de uma fusão genuinamente universalizante entre ideal e realidade, teoria e prática.

Temos também de ressaltar nesse contexto que Marx nada tinha que ver com o “humanismo” abstrato, porque se opôs, desde o início – como podemos ver nas citações extraídas de *A questão judaica*, escrito em 1843 –, às ilusões de uma *universalidade abstrata* como sendo um *mero postulado*, um “dever” impotente, uma *fictícia* “reapropriação da condição humana não-alienada”. Não há vestígio, portanto, do que se poderia chamar de “conceitos ideológicos” no pensamento do jovem Marx, que escreveu *A questão judaica*, e muito menos nas reflexões muito mais concretas do ponto de vista socioeconômico contidas nos *Manuscritos econômico-filosóficos*.

2. ALIENAÇÃO COMO “VENDABILIDADE UNIVERSAL”

A secularização do conceito religioso de alienação foi realizada nas afirmações concretas relacionadas com a “vendabilidade”. Em primeiro lugar, essa secularização progrediu no interior da concha religiosa. Nada podia deter essa tendência a converter tudo em objeto vendável, por mais “sagrado” que tivesse sido considerado em certa fase, em sua “inalienabilidade” sancionada por um suposto mandamento divino. (O *Melmoth* de Balzac é uma reflexão, magistralmente irônica, sobre uma sociedade totalmente secularizada, na qual “até mesmo o Espírito Santo tem

sua cotação na Bolsa de Valores”.) A própria doutrina da “queda do homem” teve de ser questionada – como foi por Lutero, por exemplo – em nome da “liberdade” do homem¹⁷. Essa defesa da “liberdade”, contudo, revelou-se na realidade nada mais do que a glorificação religiosa do princípio secular da “vendabilidade universal”. Foi este último que encontrou seu adversário – ainda que utópico – em Thomas Münzer, que protestou em seu folheto contra Lutero, dizendo ser intolerável que “toda criatura seja *transformada em propriedade* – os peixes na água, os pássaros do céu, as plantas da terra”¹⁸. Visões como essa, por mais profunda e verdadeiramente que elas refletissem a natureza interior das transformações em curso, tinham de permanecer como meras utopias, protestos ineficazes, concebidos da perspectiva de uma antevisão sem esperanças de uma possível negação futura da sociedade mercantil. Na época da ascensão triunfal do capitalismo, as concepções ideológicas prevaletentes tinham de ser aquelas que assumiam uma atitude afirmativa ante as tendências objetivas desse desenvolvimento.

Nas condições da sociedade feudal, os obstáculos que resistiam ao avanço do “espírito do capitalismo” eram, por exemplo, o fato de que “o vassalo não podia alienar sem o consentimento de seu superior” (Adam Smith)¹⁹, ou que “o burguês não pode alienar as coisas da comunidade sem a permissão do rei” (século XIII)²⁰. O ideal supremo era que cada um pudesse “dar e alienar aquilo que lhe pertence” (século XIII)²¹. Evidentemente, porém, a ordem social que limitava ao “Senhor” o poder de “vender seu servo, ou aliená-lo por Testamento” (Hobbes)²², ficava desesperadamente aquém das exigências da “*livre alienabilidade*” de tudo – até mesmo da própria pessoa – por meio de uma disposição *contratual*, de que a pessoa interessada seria parte. Também a terra, um dos pilares sagrados da ordem social

¹⁷ Ver Martinho Lutero, *Werke* (Weimar, Kritische Gesamtausgabe, Hermann Böhlau, 1883), v. I, p. 677. Ver também Lutero, *Freiheit lines Christenmenschen* (1520), em *M. Luther: Reformatorische Schriften* (Leipzig, Reclam, 1945), p. 98-108.

¹⁸ Thomas Münzer, *Hochverursachte Schutzrede und Antwort wider das geistlose, sanftlebende Fleisch zu Wittenberg, welches mit verkehrter Weise durch den Diebstahl der heiligen Schrift die erbärmliche Christenheit also ganz jämmerlich besudelt hat* (1524). Citado por Marx em seu ensaio “On the Jewish question”, cit., p. 37.

¹⁹ Adam Smith, *An inquiry into the nature and causes of the wealth of nations* (1776), edição Everyman, v. II, p. 342.

²⁰ “Le bourgeois ne peut pas aliener la chose de la commune sanz le commendement de roi” (em P. N. Rapetti, org., *Livre de justice et de plaît*, Paris, 1850, p. 47).

²¹ “Chacun peut le sien doner et aliener par sa volenté” (em A. A. Beugnot, org., *Assises de Jérusalem*, Paris, 1841, v. I, p. 183).

²² Thomas Hobbes, *Philosophical rudiments concerning government and society* (Londres, Royston, 1651), cap. VIII, par. 6. Ver também Hobbes, *The elements of law* (1640, primeira edição em Londres, 1650). Nova edição, com um prefácio e notas críticas por Ferdinand de Tönnies: “E vendo o servo, e tudo o que se relaciona com ele, como a propriedade do Senhor, e como todo homem pode dispor do que é seu e transferi-lo ao seu gosto, o Senhor pode portanto alienar seu domínio sobre o servo, ou dá-lo, pelo seu testamento, a quem lhe aprouver” (Cambridge University Press, 1928), p. 100-1

ultrapassada, tinha de tornar-se alienável²³, para que o desenvolvimento da sociedade mercantil pudesse avançar sem barreiras.

O fato de que a alienação como vendabilidade universal envolvia a *reificação* foi reconhecido já bem antes que a totalidade da ordem social que operava sobre essa base pudesse ser submetida a uma crítica radical e efetiva. A glorificação mistificadora da “liberdade” como “liberdade contratualmente salvaguardada” (na realidade, a *abdição contratual* da liberdade humana) desempenhou um papel importante em retardar o reconhecimento das contradições subjacentes. Dizer isso não modifica, porém, o fato de que a ligação entre alienação e reificação foi reconhecida – ainda que de forma acrítica – por alguns filósofos que, longe de questionarem as bases contratuais da sociedade, idealizavam-nas. Kant, por exemplo, observou que “tal contrato não é uma simples reificação [ou “transformação em uma coisa” – *Verdingung*] mas a transferência – por meio de aluguel – de uma pessoa à propriedade do Senhor da casa”²⁴. Um objeto, uma unidade de propriedade *morta*, podia ser simplesmente alienado do dono original e transferido para a propriedade de outra pessoa, sem complicações indevidas: “a transferência da **propriedade** de alguém para outra pessoa é sua **alienação**”²⁵. (As complicações, numa fase anterior, eram de natureza “externa”, política, manifesta nos tabus e proibições da sociedade feudal, que declarava certas coisas como “inalienáveis”; com a abolição bem-sucedida desses tabus, as complicações desvaneceram automaticamente.) A pessoa *viva*, no entanto, tinha de ser primeiro *reificada* – transformada numa coisa, numa simples propriedade, durante o contrato – antes que pudesse ser dominada pelo seu novo dono. Reificada no mesmo sentido de *verdingen*, no qual o contemporâneo mais jovem de Kant, Wieland, utiliza a palavra para traduzir um verso da *Odisseia* de Homero: “Fremdling, willst du dich wohl bei mir zum Knechte verdingen?” (“Estranho, queres tornar-te *minha coisa, meu servo?*”) (A tradução inglesa corrente, em oposição, diz caracteristicamente o seguinte: “Estranho”, disse ele, “me pergunto se gostarias de trabalhar para mim se eu te tomasse como *meu homem*, em algum lugar numa fazenda no altiplano, *por um salário adequado, naturalmente*”).²⁶

A principal função do tão glorificado “contrato” era, portanto, a introdução – em lugar das relações feudais rigidamente fixas – de uma nova forma de “fixidez” que garantisse ao novo senhor o direito de manipular os seres humanos supostamente “livres” como coisas, objetos sem vontade própria, desde que estes “escolhessem livremente” celebrar o contrato em questão, “alienando voluntariamente aquilo que lhes pertencia”.

Assim, a alienação humana foi realizada por meio da transformação de todas as coisas em objetos *alienáveis*, vendáveis, em servos da necessidade e do tráfico egoísta. A venda é a prática da alienação. Assim como o homem, enquanto estiver mergulhado na religião, só pode objetivar sua essência em um ser *alheio* e fantástico; assim também, sob o influxo da necessidade egoísta, ele só pode afirmar-se a si mesmo e produzir objetos na prática subordinando seus produtos e *sua própria atividade* à dominação de uma entidade alheia, e atribuindo-lhes a significação de uma entidade alheia, ou seja, o *dinheiro*.²⁷

A reificação de uma pessoa e, portanto, a aceitação “livremente escolhida” de uma nova servidão – em lugar da velha forma feudal, politicamente estabelecida e regulada de servidão – pôde avançar com base numa “sociedade civil” caracterizada pelo domínio do dinheiro, que abriu as comportas para a universal “servidão à necessidade egoísta” (*Knechtschaft des egoistischen Bedürfnisses*)²⁸.

A alienação caracteriza-se, portanto, pela extensão universal da “vendabilidade” (isto é, a transformação de tudo em mercadoria); pela conversão dos seres humanos em “coisas”, para que eles possam aparecer como mercadorias no mercado (em outras palavras: a “reificação” das relações humanas); e pela fragmentação do corpo social em “indivíduos isolados” (*vereinzelte Einzelnen*), que perseguem seus próprios objetivos limitados, particularistas, “em servidão à necessidade egoísta”, fazendo de seu egoísmo uma virtude em seu culto da privacidade²⁹. Não é de admirar que Goethe tenha protestado: “alles vereinzelt ist verwerflich” (“toda particularidade isolada deve ser rejeitada”³⁰), defendendo em oposição ao “isolacionismo egoísta” alguma forma de “comunidade com outros como nós mesmos”, a fim de que sejamos capazes de criar em comum uma “frente contra o mundo”³¹. Não é de surpreender, igualmente, que naquelas circunstâncias as recomendações de Goethe tivessem de permanecer como postulados utópicos. Pois a ordem social da “sociedade civil” só se poderia sustentar com base na conversão das várias áreas da experiência humana em “mercadorias vendáveis”, e só poderia seguir, relativamente imperturbável, o seu curso de desenvolvimento enquanto essa mercantilização universal de todas as facetas da vida humana, inclusive as mais privadas, não alcançasse seu ponto de saturação.

²³ “Fazer da terra um objeto de negócio – a terra que é nossa, de todos, a primeira condição de nossa existência – foi o último passo na direção de fazer de si mesmo objeto de negócio. Foi e continua sendo, até hoje, uma imoralidade só superada pela imoralidade da auto-alienação” (Friedrich Engels, *Outlines of a critique of political economy*, p. 190 da edição de Moscou dos *Manuscripts of 1844*, de Marx).

²⁴ Immanuel Kant, *Werke* (Berlim, Akademische Ausgabe, 1902ss.), v. VI, p. 360.

²⁵ *Ibidem*, p. 271. Kant foi muito influenciado por Adam Smith e atribuiu às idéias deste um lugar muito elevado em sua própria filosofia do direito.

²⁶ Homero, *Odyssey* (Edição Penguin, trad. de E. V. Rieu), p. 285.

²⁷ Karl Marx, *On the Jewish question*, cit., p. 39. “A venda é a prática da alienação” (“Die Veräußerung ist die Praxis der Entäußerung”, MEWE, v. I, p. 276). Na tradução de Bottomore encontramos: “A objetivação é a prática da alienação”. Isso é incorreto, pois Marx especificou, na frase anterior, que *zu veräußern* = *verkäuflichen*, e *verkäuflichen* significa claramente “venda”. Esse sentido de *Veräußerung* como “venda” ou “alienação pela venda” pode ser encontrado também em outras obras de Marx. Ver a nota 3 do capítulo I, para referências.

²⁸ MEWE, v. I, p. 376.

²⁹ Ver o capítulo IX deste livro.

³⁰ Johann Wolfgang von Goethe, *Dichtung und Wahrheit, Sämtliche Werke* (Stuttgart e Berlim, Cotta’sche Jub. Ausg., 1902), v. 24, p. 81.

³¹ “Nicht etwa selbstische vereinzelt, nur in Verbindung mit seinesgleichen macht er Fronte gegen die Welt” (Goethe, *Wilhelm Meisters Wanderjahre*, Jub. Ausg., v. 19, p. 181).

3. A HISTORICIDADE E A ASCENSÃO DA ANTROPOLOGIA

“Alienação” é um conceito eminentemente histórico. Se o homem é alienado, ele deve ser alienado *com relação* a alguma coisa, como resultado de certas *causas* – o jogo mútuo dos acontecimentos e circunstâncias em relação ao homem como sujeito dessa alienação – que se manifestam num contexto *histórico*. Do mesmo modo, a “transcendência da alienação” é um conceito inerentemente histórico, que vislumbra a culminação bem-sucedida de um processo em direção a um estado de coisas qualitativamente diferente.

Não é necessário dizer que o caráter histórico de certos conceitos não é nenhuma garantia de que os edifícios intelectuais que se utilizam deles sejam históricos. Com frequência, na realidade, as mistificações se infiltram numa fase ou outra da análise. De fato, se o conceito de alienação é abstraído do processo socioeconômico concreto, uma mera *aparência* de historicidade pode pôr-se no lugar de um genuíno entendimento dos fatores complexos envolvidos no processo histórico. (É uma função essencial das mitologias transferir os problemas sócio-históricos fundamentais do desenvolvimento humano para um plano atemporal, e o tratamento judaico-cristão da problemática da alienação não é exceção à regra geral. Mais interessante ideologicamente é o caso de certas teorias da alienação do século XX, nas quais conceitos como “alienação do mundo” têm a função de negar categorias históricas autênticas e substituí-las por mistificação pura.)

Não obstante, é uma característica importante da história intelectual que tenham alcançado os maiores resultados na compreensão das múltiplas complexidades da alienação – antes de Marx: Hegel acima de todos – aqueles filósofos que abordaram essa problemática de uma maneira histórica adequada. Essa correspondência é ainda mais significativa em vista do fato de que a observação também é válida no sentido inverso, ou seja: os filósofos que conseguiram elaborar uma abordagem histórica dos problemas da filosofia foram aqueles que tinham consciência da problemática da alienação, e na medida em que o tinham. (Não é de modo algum coincidência que o maior representante da “escola histórica” escocesa, Adam Ferguson³², tenha como centro de seu pensamento o conceito de “sociedade civil”, absolutamente crucial para um entendimento sócio-histórico concreto da problemática da alienação.) Os determinantes ontológicos dessa inter-relação intelectual devem reter nossa atenção aqui por um momento.

É desnecessário dizer que o desenvolvimento em questão não é simplesmente linear. Em certos pontos de crise na história, quando as alternativas sócio-históricas possíveis estão ainda *relativamente* em aberto – uma abertura relativa que cria um “vácuo ideológico” temporário, que favorece o aparecimento de ideologias utópicas –, é relativamente mais fácil identificar as características objetivas da ordem social emergente do que numa fase posterior, quando as necessidades que dão vida, no campo da ideologia, ao “positivismo acrítico” com o qual estamos por demais familiarizados, já produziram uma uniformidade autoperpetuadora. Vimos as percepções profundas, mas irre-

mediavelmente “prematuras”, de um Thomas Münzer em relação à natureza de fatos que mal se podiam perceber no horizonte, e ele não estava só, é claro, sob esse aspecto. De modo semelhante, numa fase muito anterior, Aristóteles ofereceu uma análise histórica surpreendentemente concreta da interligação inerente entre as crenças religiosas e as relações político-sociais, bem como familiares:

A família é a associação estabelecida pela natureza para o atendimento das necessidades cotidianas do homem, e seus membros são chamados por Carondas de “companheiros da despensa”, e por Epimênides, o Cretano, de “companheiros da manjedoura”. Mas, quando várias famílias se unem, e a associação visa a algo mais do que ao atendimento das necessidades diárias, a primeira sociedade a ser formada é a da aldeia. E a forma mais natural de aldeia parece ser a de uma colônia de famílias, composta dos filhos e netos, que, como se diz, “mamaram o mesmo leite”. É essa a razão pela qual os Estados helênicos eram governados originalmente por reis: porque os helenos viviam sob tal regra, antes de se unirem, como os bárbaros ainda vivem: toda família é governada pelo mais velho; portanto, nas colônias da família a forma monárquica de governo predominou porque eram do mesmo sangue. Como diz Homero: “Cada um faz a lei para seus filhos e suas mulheres”. Isso porque viviam dispersos como era costume nos tempos antigos. *Portanto, os homens dizem que os deuses têm um rei porque eles mesmos estão, ou estiveram em tempos anteriores, sob o domínio de um rei. Pois imaginam não só as formas dos deuses, mas também a maneira de vida deles, como sendo iguais às suas próprias.*³³

Muitas centenas de anos tiveram de transcorrer antes que os filósofos pudessem atingir novamente um grau semelhante de concretude e visão histórica. E, ainda assim, a visão de Aristóteles permaneceu isolada: ela não podia tornar-se a pedra angular de uma filosofia coerente da história. No pensamento de Aristóteles, as visões históricas concretas estavam incrustadas em uma concepção geral totalmente a-histórica. A principal razão para isso era uma necessidade ideológica imperiosa, que impediu Aristóteles de aplicar um princípio histórico à análise da sociedade como um todo. De acordo com essa necessidade ideológica, era preciso “provar” que a *escravidão* era uma ordem social em total conformidade com a própria *natureza*. Uma tal concepção – formulada por Aristóteles em oposição aos que desafiavam as relações sociais estabelecidas – carregava falsos conceitos como “liberdade por natureza” e “escravidão por natureza”. Isso porque, segundo Aristóteles, “há uma grande diferença entre o domínio sobre homens livres e o domínio sobre escravos, como há entre a *escravidão por natureza* e a *liberdade por natureza*”³⁴.

A introdução do conceito de “escravidão por natureza” tem conseqüências de longo alcance na filosofia de Aristóteles. Nela, a história é confinada à esfera da “liberdade”, que é, porém, restringida pelo conceito de “liberdade por natureza”. De fato, como a escravidão deve estar eternamente fixada – uma necessidade refletida adequadamente no conceito de “escravidão *por natureza*” – não se pode falar de uma concepção histórica genuína. O conceito de “escravidão por natureza” carrega consigo a sua contrapartida: a “liberdade *por natureza*”, e assim a ficção da escravidão determinada pela natureza destrói a historicidade também da esfera da “liberdade”. A parcialidade da classe do-

³² Ver Adam Ferguson, *Essay on the history of civil society* (Edinburgh, 1767). Nova edição, preparada com uma introdução por Duncan Forbes (Edinburgh, University Press, 1966).

³³ Aristóteles, *Política*, livro I, cap. 2.

³⁴ *Ibidem*, livro VII, cap. 2.

minante prevalece, postulando seu próprio governo como uma superioridade hierárquico-estrutural determinada (e sancionada) pela natureza. (A parcialidade do judaísmo – a mitologia do “povo eleito” etc. – expressa o mesmo tipo de *negação* da história com relação às estruturas fundamentais da sociedade de classes.) O princípio da historicidade é portanto inevitavelmente degradado numa pseudo-historicidade. O modelo de um *ciclo repetitivo* é projetado sobre a sociedade como um todo: não importa o que aconteça, as relações estruturais fundamentais – determinadas pela “natureza” – são consideradas sempre como reproduzidas, não como uma questão empírica de fato, mas como a de uma *necessidade a priori*. O movimento, de maneira correspondente, é confinado a um aumento do “tamanho” e de “complexidade” das comunidades analisadas por Aristóteles, e as mudanças tanto de “tamanho” como de “complexidade” são circunscritas pelos conceitos de “liberdade por natureza” e “escravidão por natureza”, isto é, pela necessidade postulada *a priori* de reproduzir a mesma estrutura da sociedade. Assim, as contradições sociais insolúveis da sua época levam até mesmo um grande filósofo como Aristóteles a operar com conceitos autocontraditórios como “liberdade por natureza”, imposto a ele pelo conceito totalmente fictício de “escravidão por natureza”, em concordância direta com a necessidade ideológica predominante. E quando ele faz uma tentativa ulterior de resgatar a historicidade da esfera da “liberdade por natureza”, declarando que o escravo não é um homem mas uma simples *coisa*, um “*instrumento falante*”, incorre numa nova contradição: pois os instrumentos do homem possuem um caráter histórico, e certamente não fixado pela natureza. Devido à parcialidade de sua posição, as leis dinâmicas, dialeticamente variáveis, da totalidade social devem permanecer um mistério para Aristóteles. Seu postulado da “*dualidade*” natural – ligada diretamente, como já vimos, à necessidade ideológica de transformar a *parcialidade em universalidade* – torna-lhe impossível perceber as múltiplas variedades dos fenômenos sociais como manifestações específicas de uma totalidade sócio-histórica inerentemente interligada, modificando-se de maneira dinâmica.

A inter-relação de uma consciência da alienação e da historicidade da concepção de um filósofo é *necessária* devido a uma questão ontológica fundamental: a “natureza do homem” (“essência humana” etc.) é o ponto de referência comum a ambas. Essa questão ontológica fundamental é: o que está de acordo com a “natureza humana” e o que constitui uma “alienação” da “essência humana”? Essa pergunta não pode ser respondida a-historicamente sem ser transformada numa mistificação irracional de algum tipo. Por outro lado, uma abordagem histórica da questão da “natureza humana” implica inevitavelmente algum diagnóstico da “alienação” ou “reificação”, relacionado com o padrão, ou “ideal”, pelo qual toda a questão está sendo avaliada.

O ponto de central importância é, contudo, se a questão da “natureza humana” está ou não sendo avaliada dentro de um quadro explicativo implícita ou explicitamente “igualitário”. Se, por alguma razão, a igualdade fundamental de todos os homens não é reconhecida, isso equivale, *ipso facto*, à negação da historicidade, pois nesse caso torna-se necessário recorrer ao recurso mágico da “natureza” (ou, nas concepções religiosas, à “ordem divina” etc.) na explicação do filósofo para as desigualdades historicamente estabelecidas. (Essa questão é bastante distinta da questão da justificação ideológica das desigualdades existentes. Esta última é essencial para explicar os determinantes sócio-

históricos do sistema de um filósofo, mas bastante irrelevante para a inter-relação logicamente necessária de uma série de conceitos de um sistema particular. Estamos lidando aqui com as relações estruturais de conceitos que predominam *no interior* da estrutura geral de um sistema *já* em existência. É por isso que os princípios “estrutural” e “histórico” não podem ser mutuamente reduzidos um ao outro – exceto pelos vulgarizadores – mas constituem uma unidade dialética.) A abordagem específica que o filósofo faz do problema da igualdade, as limitações e deficiências particulares de seu conceito de “natureza humana”, determinam a intensidade de sua concepção histórica, bem como o caráter de sua visão da natureza real da alienação. Isso se aplica não só aos pensadores que – pelos motivos já vistos – não conseguiram realizações significativas nesse campo, mas também aos exemplos positivos, desde os representantes da “escola histórica” escocesa até Hegel e Feuerbach.

A “orientação antropológica” sem historicidade genuína – ou sem as condições necessárias desta última, é claro – não passa de mistificação, quaisquer que sejam os determinantes sócio-históricos que possam ter provocado o seu surgimento. A concepção “orgânica” da sociedade, por exemplo, segundo a qual todo elemento do complexo social deve atender à sua “função adequada” – isto é, uma função predeterminada pela “natureza”, ou pela “providência divina”, de acordo com um rígido padrão hierárquico – é uma projeção totalmente a-histórica e invertida das características de uma ordem social estabelecida sobre um suposto “organismo” (o corpo humano, por exemplo), que deveria ser o “modelo natural” de toda a sociedade. (Grande parte do “funcionalismo” moderno é, *mutatis mutandis*, uma tentativa de liquidar a historicidade. Mas não podemos entrar, aqui, na discussão desse problema.) Desse ponto de vista é duplamente significativo que no desenvolvimento do pensamento moderno o conceito de alienação tenha adquirido uma importância crescente, paralela à ascensão de uma antropologia filosófica autêntica, historicamente fundada. De um lado, essa tendência representou uma oposição radical às mistificações da pseudo-antropologia medieval, e, de outro, proporcionou o centro organizador positivo de uma compreensão incomparavelmente mais dinâmica dos processos sociais do que teria sido possível antes.

Muito antes de Feuerbach reconhecer a distinção entre “*a essência verdadeira (isto é: antropológica) e a falsa (isto é: teológica) da religião*”¹⁵, a religião era concebida como um fenômeno histórico e a avaliação de sua natureza estava subordinada à questão da historicidade do homem. Nessa concepção, tornou-se possível vislumbrar a *supressão* da religião, na medida em que a mitologia e a religião estavam associadas a apenas uma *fase particular* – embora necessária – da *história universal* da humanidade, concebida sobre o modelo do homem que avança da infância para a maturidade. Vico distinguiu três fases no desenvolvimento da humanidade (da humanidade que faz sua própria história): (1) a era dos deuses; (2) a era dos heróis; e (3) “a era dos homens na

¹⁵ Ludwig Feuerbach, *Das Wesen des Christentums* (primeira edição em 1841). A parte I tem o título: “Das wahre, d.i. anthropologische Wesen der Religion”, e a parte II, “Das unwahre, d.i. theologische Wesen der Religion”.

qual todos os homens se reconheceram como *iguais na natureza humana*³⁶. Herder, numa fase posterior, definiu a mitologia como “natureza personificada, ou sabedoria enfeitada”³⁷ e falou da “infância”, da “adolescência” e da “maturidade” da humanidade, limitando, até mesmo na poesia, as possibilidades de criação de mitos sob as circunstâncias da terceira fase³⁸.

Mas foi Diderot quem desvendou o segredo sociopolítico de todo o desenvolvimento ao ressaltar que, uma vez que o homem teve êxito em sua crítica da “majestade dos céus”, ele não se absterá por muito tempo de lançar-se sobre o outro opressor da humanidade, “o soberano terrestre”, pois esses dois resistem ou caem juntos³⁹. E não é de modo algum casual que tenha sido Diderot quem chegou a esse grau de clareza no radicalismo político. Pois ele não se deteve na afirmação notável, porém bastante abstrata, de Vico, segundo a qual “todos os homens são iguais na natureza humana”. Ele foi além, afirmando, com o mais alto grau de radicalismo social conhecido entre as grandes figuras do Iluminismo francês, que “*se o trabalhador cotidiano é miserável, a nação é miserável*”⁴⁰. Não é surpresa, portanto, que tenha sido Diderot quem conseguiu apreender, no mais elevado grau, a problemática da alienação, bem à frente de seus contemporâneos, indicando como contradições básicas “a distinção entre o *teu* e o *meu* (“distinction du tien et du mien”), a oposição entre “tua utilidade particular e o bem geral” (“ton utilité particulière et le bien général”), e a subordinação do “bem geral ao bem particular” (“le bien général au bien particulier”)⁴¹. E ainda foi além, ressaltando que essas contradições resultam na produção de “*necessidades supérfluas*” (“besoins superflus”), “*bens imaginários*” (“biens imaginaires”) e “*necessidades artificiais*” (“besoins factices”)⁴², quase nos mesmos termos usados por Marx ao descrever as “*necessidades artificiais e os apetites imaginários*” produzidos pelo capitalismo. A diferença fundamental foi, porém, que, enquanto Marx podia referir-se a um movimento social específico como a “força material” por trás de seu

programa filosófico, Diderot teve de contentar-se – devido à sua “situação prematura” – com o horizonte de uma comunidade utópica longínqua, onde essas contradições, bem como suas conseqüências, seriam desconhecidas. E, evidentemente, de acordo com seu ponto de vista utópico, relacionado com as terríveis condições de trabalho de sua época, Diderot não conseguia ver nenhuma solução exceto a *limitação das necessidades*, que poderia permitir ao homem libertar-se do mutilante *tédio do trabalho*, permitindo-lhe *parar* (“de s’arrêter”), *descansar* (“reposer”), e *cessar o trabalho* (“quand finirons-nous de travailler”)⁴³. Assim, ele recorre à ficção utópica de uma limitação “*natural*” das necessidades, porque o tipo de trabalho que predomina na forma de sociedade dada é inerentemente anti-humano, e a “realização” (“jouissance”) aparece como uma *ausência* de atividade, não como atividade enriquecida e enriquecedora, humanamente satisfatória, não como auto-realização *na* atividade. Aquilo que se supõe como “*natural*” e “*humano*” aparece como algo idílico e *fixado* (pela natureza) e, conseqüentemente, como algo a ser ciosamente protegido contra a corrupção “de fora”, sob a orientação iluminadora da “razão”. Como a “força material” que poderia transformar a teoria em prática social não existe, a teoria deve transformar-se na sua própria solução: numa defesa utópica do poder da razão. A esta altura, podemos ver claramente que mesmo o remédio de um Diderot está muito longe das soluções defendidas e previstas por Marx.

A superioridade radical de Marx sobre todos os que o precederam é evidente na historicidade dialética coerente de sua teoria, em contraste com as debilidades de seus predecessores, que, em um ou outro momento, foram todos obrigados a abandonar o terreno real da história em favor de alguma solução imaginária das contradições que possam ter percebido, mas que não podiam dominar ideológica e intelectualmente. Nesse contexto, a profunda percepção de Marx sobre a verdadeira relação entre *antropologia* e *ontologia* é da maior importância. Pois só há uma maneira de produzir uma teoria histórica geral e coerente sob todos os aspectos, ou seja, situando positivamente a antropologia num quadro ontológico geral adequado. Se, porém, a ontologia é subsumida sob a antropologia – como ocorreu freqüentemente não só no passado distante, mas também em nossa época –, nesse caso, princípios antropológicos apreendidos unilateralmente, que deveriam ser explicados historicamente, tornam-se axiomas auto-sustentados do sistema em questão, e solapam sua historicidade. Nesse aspecto, Feuerbach representa um retrocesso em relação a Hegel, cuja abordagem filosófica evitou no todo a armadilha de dissolver a ontologia dentro da antropologia. Conseqüentemente, Hegel antecipou em proporções muito maiores do que Feuerbach a compreensão marxiana da história, embora até mesmo Hegel só pudesse encontrar “a expressão *abstrata, lógica, especulativa* para o movimento da história”⁴⁴.

Em contraste tanto com a abstração hegeliana quanto com o retrocesso feuerbachiano na historicidade, Marx descobriu a relação dialética entre a ontologia materialista e a antropologia, ressaltando que

³⁶ Idem.

³⁷ Karl Marx, *Manuscritos econômico-filosóficos*, cit., p. 118.

³⁶ Giambattista Vico, *The new science* (traduzido da terceira edição – 1744 – por T. G. Benjamin e M. H. Fisch, Nova York, Doubleday & Co. Inc., 1961), p. 3.

³⁷ “Personifizierte Natur, oder eingekleidete Weisheit”, Herder, *Vom neuern Gebrauch der Mythologie* (primeira edição: 1767), em Johann Gottfried Herder, *Sämtliche Werke*, Abt. “Zur Schönen Literatur und Kunst”, v. 2 (Karlsruhe, 1821), p. 251.

³⁸ *Ibidem*, p. 252-3.

³⁹ “La première attaque contre la superstition a été violente, sans mesure. Une fois que les hommes ont osé d’une manière quelconque donner l’assaut à la barrière de la religion, cette barrière la plus formidable qui existe, comme la plus respectée, il est impossible de s’arrêter. Dès qu’ils ont tourné des regards menaçants contre la majesté du ciel, ils ne manqueront pas, le moment d’après, de les diriger contre la souveraineté de la terre. La câble qui tient et comprime l’humanité est formée de deux cordes: l’une ne peut céder sans que l’autre vienne à rompre” (carta à princesa Dashkoff, 3 de abril de 1771, em Denis Diderot, *Correspondance*, org. Georges Roth, Paris, Éditions de Minuit, 1955, v. XI, p. 20).

⁴⁰ “Si le journalier est misérable, la nation est misérable” (verbeta “Journalier”, de Diderot, na *Encyclopédie*).

⁴¹ Denis Diderot, *Supplément au Voyage de Bougainville*, em *Oeuvres philosophiques* (org. Paul Vernière, Paris, Garnier, 1956), p. 482.

⁴² *Ibidem*, p. 468.

as sensações, paixões etc. do homem não são apenas *determinações antropológicas* em sentido próprio, mas sim *verdadeiramente* afirmações *ontológicas* do ser (*natureza*). [...] só mediante a indústria desenvolvida, ou seja, pela mediação da propriedade privada, vem a ser a *essência ontológica* da paixão humana, tanto na sua *totalidade* como na sua *humanidade*; a *ciência do homem* é, portanto, propriamente, um produto da *auto-atividade prática* do homem. O sentido da propriedade privada – livre de seu estranhamento – é a *existência dos objetos essenciais* para o homem, tanto como objeto da *fruição*, como da *atividade*.⁴⁵

Discutiremos alguns aspectos desse complexo de problemas mais à frente neste capítulo, bem como nos capítulos IV, VI e VII. O que é particularmente importante ressaltar a esta altura é que o fator antropológico *específico* (“humanidade”) não pode ser apreendido em sua historicidade dialética a menos que seja concebido com base na *totalidade ontológica* desenvolvendo-se historicamente (“natureza”), à qual ele pertence em última análise. Uma incapacidade para identificar a relação dialética adequada entre a totalidade ontológica e a especificidade antropológica encerra em si contradições insolúveis. Em primeiro lugar, leva ao postulado de uma “essência humana” fixa como “dado original” do filósofo e, conseqüentemente, à liquidação final de toda historicidade (desde Feuerbach até algumas teorias recentes do “estruturalismo”). Igualmente prejudicial é outra contradição que significa que considerações pseudo-históricas e “antropológicas” são aplicadas à análise de certos fenômenos sociais, cuja compreensão exigiria um conceito não-antropomórfico – mas evidentemente dialético – de causalidade. Por exemplo: nenhuma “hipótese antropológica” concebível poderia contribuir em nada para o entendimento das “leis naturais” que governam o processo produtivo do capitalismo, em seu longo desenvolvimento histórico; pelo contrário, ela só poderia levar a mistificações. Poderia parecer incoerente com o materialismo histórico de Marx a afirmação presente em *O capital* de que “a natureza do capital é a mesma em sua forma desenvolvida e em sua forma não-desenvolvida”⁴⁶. (Algumas pessoas poderiam mesmo usar esse trecho em apoio à sua interpretação de Marx como um pensador “estruturalista”.) Uma leitura mais cuidadosa revela, contudo, que, longe de ser incoerente, Marx indica aqui o fundamento ontológico de uma teoria histórica coerente. Uma passagem posterior, na qual ele analisa a produção capitalista, deixa isso mais claro:

O princípio, que [o capitalismo] perseguiu, de desmembrar cada processo em seus movimentos constitutivos, *sem levar em consideração sua possível execução pela mão do homem*, criou a nova ciência moderna da tecnologia. As formas variadas, aparentemente desconexas e petrificadas dos processos industriais desmembraram-se então em outras tantas aplicações conscientes e *sistemáticas* da ciência natural, para a consecução de determinados efeitos úteis. A tecnologia também descobriu as poucas principais *formas fundamentais de movimento* que, a despeito da diversidade dos instrumentos usados, são *necessariamente* empregadas por *toda ação produtiva do corpo humano*...⁴⁷

⁴⁵ *Manuscritos econômico-filosóficos*, cit., p. 157.

⁴⁶ Karl Marx, *The capital*, traduzido para o inglês por Samuel Moore e Edward Aveling (Moscou, 1958), v. I, p. 288. [ed. bras.: *O capital: crítica da economia política*, São Paulo, Abril Cultural].

⁴⁷ *Ibidem*, p. 486.

Como podemos ver, toda a questão gira em torno do entendimento da *base natural* (as leis gerais da causalidade etc.) da historicidade *especificamente humana*. Sem uma compreensão adequada dessa base natural, a “ciência do homem” é simplesmente inconcebível, porque tudo se dissolve, em última análise, no relativismo. O “princípio antropológico” deve, portanto, ser colocado em seu lugar adequado, no interior do quadro geral de uma ontologia histórica ampla. Em termos mais precisos, qualquer princípio semelhante deve ser transcendido na direção de uma ontologia social dialética complexa.

Se isso não for realizado – isto é, se o princípio antropológico permanece estreitamente antropológico – não pode haver nenhuma esperança de entender um processo, por exemplo, que seja determinado pelas *suas próprias* leis de movimento e que impõe aos seres humanos *seus próprios* padrões de procedimento produtivo, “sem nenhuma consideração com a sua possível execução pela mão do homem”. Do mesmo modo, nada se pode compreender sobre a alienante “natureza do capital” em termos dos postulados fictícios de uma “natureza humana egoísta”, tão caros ao coração dos economistas políticos. Pois a “mesmice” do capital, tanto em sua forma “não-desenvolvida” como na “desenvolvida” – uma mesmice que se aplica apenas à sua “natureza” e não à sua forma e modo de existência –, deve ser explicada em termos das mais amplas leis de uma ontologia histórica fundada na natureza. O papel socialmente dominante do capital na história moderna é evidente por si mesmo. Mas somente as leis fundamentais da ontologia social podem explicar como é possível que em certas condições uma dada “natureza” (a natureza do capital) possa desdobrar-se e realizar-se plenamente – de acordo com sua natureza objetiva – seguindo suas próprias leis internas de desenvolvimento, de sua forma não-desenvolvida para sua forma de maturidade, “*sem nenhuma consideração pelo homem*”. As hipóteses antropológicas, por mais sutis, estão *a priori* invalidadas como pontos de partida. Uma simples hipótese sócio-histórica é igualmente inútil. Pois a questão em pauta é precisamente a de explicarmos o que está na raiz do desenvolvimento histórico como sua base última de determinação, e portanto seria um mero círculo vicioso dizer que as circunstâncias históricas em transformação são a causa fundamental do desenvolvimento do próprio capital. O capital, como tudo o mais que existe, tem – nem é preciso dizê-lo – sua dimensão histórica. Mas essa *dimensão* histórica é categoricamente diferente de uma *substância* ontológica.

O que é absolutamente essencial é não confundir a *continuidade ontológica* com alguma *fixidez antropológica* imaginária. O fundamento último da persistência da problemática da alienação na história das idéias, de seu início judaico-cristão até sua formulação pelos predecessores imediatos de Marx, é a continuidade ontológica relativa inerente ao desdobramento do capital de acordo com suas leis internas de crescimento, desde sua forma “não-desenvolvida” até a sua “forma desenvolvida”. Transformar essa continuidade ontológica relativa numa característica fictícia da “natureza humana” significa tornar *a priori* impossível uma elucidação dos verdadeiros processos que subjazem a esses aspectos. Se, porém, compreendermos que a continuidade ontológica em questão diz respeito à “natureza do capital”, torna-se possível vislumbrar uma *transcendência (Aufhebung)* da alienação, desde que a questão seja formulada como uma radical transformação *ontológica* da estrutura social como um *todo*, e não reduzida à medida parcial de uma expropriação política do capital (que é simplesmente um

primeiro passo necessário na direção da transcendência marxiana da alienação). Somente se forem satisfeitas algumas condições básicas de uma transcendência ontológica, e na medida em que isso ocorra —, isto é, na medida em que haja um *rompimento* efetivo na continuidade ontológica objetiva do capital em seu mais amplo sentido marxiano —, poderemos falar de uma fase *qualitativamente* nova de evolução: o início da “verdadeira história da humanidade”. Sem esse marco de referência ontológico não pode haver teoria histórica consistente; mas, ao contrário, apenas alguma forma de relativismo histórico, destituída de uma medida objetiva de progresso e, conseqüentemente, sujeita ao subjetivismo e ao voluntarismo, à formulação de “programas messiânicos” juntamente com uma previsão arbitrária de sua realização na forma de postulados idealistas.

Podemos ver aqui claramente a importância histórica da descoberta do jovem Marx a respeito da relação dialética entre ontologia e antropologia: ela abriu caminho à elaboração da grande síntese teórica de Marx e à compreensão prática dos programas revolucionários nela baseados. Seus antecessores, via de regra, voltaram suas limitadas percepções ontológicas para elementos de uma curiosa mistura de pregação antropológico-moral-ideológica. Henry Home (lorde Kames), por exemplo — que não era uma figura menor, mas um dos maiores representantes da escola escocesa do Iluminismo —, escreveu o seguinte:

*A atividade é essencial para um ser social: para um ser egoísta, ela não tem utilidade, depois de assegurados os meios de sobrevivência. Um homem egoísta, que pela sua opulência tem todos os luxos da vida à sua disposição, e um sem-número de dependentes, não tem ocasião para a atividade. Por isso podemos deduzir com justiça que, se estivesse destinado o homem a ser inteiramente egoísta, ele teria inclinação, pela sua constituição, ao repouso, e nunca seria ativo quando o pudesse evitar. A atividade natural do homem, portanto, é para mim prova de que seu Criador não pretendeu fazer dele um ser puramente egoísta.*⁴⁸

Como as razões sociais dessa crítica não podem ser mostradas — devido à contradição a ela inerente, isto é, devido ao “egoísmo” necessariamente associado à classe social representada por Henry Home — tudo deve permanecer antropológico-abstrato; pior: mesmo essa crítica abstrata deve, no final, ser diluída pelos termos “inteiramente” e “puramente egoísta”. Uma nova forma de conservadorismo surge no horizonte para tomar o lugar da forma antiga, recorrendo ao modelo antropológico do “Homem Iluminado”: essa realização “natural” da Razão Triunfante.

Mesmo aqueles que são inclinados à perseguição começam a hesitar. A *razão*, retomando sua autoridade soberana, irá bani-la [isto é, a perseguição] totalmente [...] dentro de um século parecerá *estranho* que a perseguição tenha predominado entre os seres sociais. Talvez se venha até mesmo a duvidar de que ela tenha sido praticada a sério.⁴⁹

E ainda: “A razão afinal prevaleceu, depois de muita oposição: o absurdo de toda uma nação ser escrava de um fraco mortal, sem nenhuma qualificação, talvez, que o tornasse notável, tornou-se evidente a todos”⁵⁰. Mas os critérios não-históricos e categóricos do “racional” contra o “absurdo” surgem claramente nessa abordagem, quando ela tem de enfrentar alguns problemas novos. É então que o conservadorismo passa ao primeiro plano: “Não foi difícil prever as conseqüências [do ataque geral à velha ordem]: caiu todo o tecido, as partes boas com as enfermas. E os homens agora riem correntemente das noções absurdas de seus antepassados, sem pensar em serem patriotas, ou em serem bons súditos”⁵¹. Portanto, assim como o egoísmo próprio de um homem tinha de ser distinguido do comportamento “puramente egoísta” e “totalmente egoísta” de seus oponentes, agora o critério de “absurdo”, usado “legitimamente”, tem de ser oposto ao seu “abuso” pelos que o levam “longe demais”, colocando em risco as “partes sadias” do “tecido social”. A “razão” é transformada num cheque em branco, válido não só retrospectivamente, mas também de maneira atemporal, mantendo os interesses parciais de seus portadores, e destruindo as conquistas históricas anteriores. O dilema insolúvel de todo o movimento do Iluminismo é expresso nesse modo de argumentar, muito antes de assumir uma forma política dramática nos violentos ataques de Burke à Revolução Francesa, em nome da continuidade do “tecido social sadio”. Um dilema determinado pela contradição objetiva da subordinação do interesse geral ao interesse parcial de uma classe social.

Assim, tão logo as conquistas do Iluminismo são realizadas, são elas liquidadas. Tudo deve enquadrar-se no modelo, definido de forma limitada e ambígua, do “Homem Racional”. Somente são reconhecidos os aspectos da alienação que podem ser classificados como “alheios à razão”, com toda a arbitrariedade real e potencial envolvida nesse critério abstrato. A historicidade chega apenas até o ponto compatível com a posição social que exige esses critérios vagos e abstratos como sua base de crítica, pois o reconhecimento da igualdade humana é, no todo, limitado à esfera legal abstrata. O mesmo ocorre com as realizações da antropologia: os velhos tabus são atacados com êxito em nome da razão, mas o entendimento das leis objetivas do movimento, situando o fator especificamente humano no interior de um quadro natural abrangente, apreendido dialeticamente, é obstaculizado pelas idéias preconcebidas expressas no modelo auto-idealizado do “Homem Racional”.

As razões desse fracasso final foram muito complexas. Seus determinantes ideológicos, com raízes numa posição social impregnada de contradições que tinham de permanecer obscuras aos pensadores interessados, já foram mencionados. Igualmente importante foi o fato de estarem as tendências econômicas subjacentes ainda longe de seu ponto de madurez, o que tornava virtualmente impossível uma percepção adequada de sua natureza real. (Marx pôde conceber sua teoria a partir de um ponto de vista histórico qualitativamente superior.) Mas a questão crucial era o fato de que os filóso-

⁴⁸ Henry Home (lorde Kames), *Loose hints upon education, chiefly concerning the culture of the heart* (Edinburgh e Londres, 1781), p. 257.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 284.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 306-7.

⁵¹ *Ibidem*, p. 307.

fos do Iluminismo só podiam dar – na melhor das hipóteses – alguns primeiros passos experimentais na direção da elaboração de um método dialético, mas eram incapazes de apreender as leis fundamentais de uma dialética materialista: sua posição social e histórica os impedia de fazê-lo. (Por outro lado, Hegel conseguiu mais tarde identificar os conceitos centrais da dialética, mas de “uma maneira abstrata, especulativa, idealista”.) Isso significou que eles não podiam resolver o dilema inerente à antropologia historicizada e à história orientada antropologicamente. Isso porque, paradoxalmente, a história e a antropologia se ajudaram mutuamente até certo ponto, mas transformaram-se em cadeias uma para a outra além desse ponto crítico. Somente uma dialética materialista poderia ter apontado uma saída para o impasse dessa oposição rígida. Por falta dessa dialética, porém, o princípio histórico foi dissolvido na pseudo-historicidade de um ciclo repetitivo, ou tendeu para a sua própria absolutização na forma de relativismo histórico. A única solução possível, capaz de *transcender* tanto o “princípio antropológico” como o “historicismo” relativista, teria sido uma síntese da história e da antropologia, na forma de uma *ontologia* ampla, materialista, dialética – tendo o conceito de “trabalho humano em autodesenvolvimento” (ou “o estabelecimento de si mesmo pelo homem por meio da atividade prática”) como seu centro de referência. A idéia revolucionadora dessa síntese, porém, não surgiu na história do pensamento humano antes do esboço dos *Manuscritos econômico-filosóficos*, de Marx.

4. O FIM DO “POSITIVISMO ACRÍTICO”

Em meados do século XVIII houve um ponto de inflexão nas várias abordagens dos problemas da alienação. À medida que as contradições da sociedade emergente começaram a tornar-se mais visíveis, o “positivismo não-crítico” anterior, que caracterizava não só a escola do “Direito Natural”, mas também os primeiros clássicos da economia política, encontrou-se em meio a dificuldades insuperáveis. No período anterior, o conceito de alienação foi empregado numa acepção altamente positiva para dar conta de fenômenos socioeconômicos e políticos, insistindo nas vantagens da alienação da terra, do poder político etc., e na positividade do “lucro sobre a alienação”, na justeza de se cobrar juro sem alienar o capital, da venda do trabalho, da reificação da própria pessoa, e assim por diante. Esse positivismo unilateral não se podia manter, porém, quando os efeitos mutiladores do modo capitalista de produção – baseado na difusão geral da alienação – começaram a irromper também na forma de inquietação social, que não se abstinha da destruição violenta das tão glorificadas e idealizadas máquinas “racionais” da manufatura de escala cada vez maior.

A crise de meados do século XVIII, que deu origem a várias teorias críticas, não foi, é desnecessário dizê-lo, uma crise interna do capitalismo ascendente. Foi, antes, uma crise social, causada por uma transição drástica do antiquado modo de produção feudal-artesanal para um novo, que estava na verdade muito longe de atingir os limites de suas capacidades produtivas. Isso explica a atitude essencialmente acrítica para com as categorias centrais do novo sistema econômico, mesmo nos escritos daqueles que criticaram os aspectos sociais e culturais da alienação capitalista. Mais tarde, quando a conexão inerente entre as manifestações sociais e culturais da alienação e o sistema

econômico se tornou mais evidente, a crítica tendeu a diminuir, ao invés de se intensificar. A burguesia, que nos escritos de seus melhores representantes submetia alguns aspectos vitais de sua própria sociedade a uma crítica devastadora, não podia, é claro, ir até o ponto de estender essa crítica à totalidade da sociedade capitalista. O ponto de vista social da crítica tinha antes de ser radicalmente modificado, e para isso, como todos sabemos, seria preciso transcorrer um século até que essa reorientação radical da crítica social pudesse ser realizada.

Não há espaço, aqui, para um levantamento detalhado e sistemático do surgimento da crítica social. Nossa atenção deve, mais uma vez, restringir-se a umas poucas figuras centrais que desempenharam um papel importante na identificação da problemática da alienação, antes de Marx. Já vimos as conquistas do pensamento de Diderot a esse respeito. Seu contemporâneo, Rousseau, foi igualmente importante, ainda que de uma maneira bastante diversa. O sistema de Rousseau está repleto de contradições, talvez mais do que qualquer outro em todo o movimento do Iluminismo. Ele próprio nos adverte, com suficiente freqüência, de que não devemos tirar conclusões prematuras de suas afirmações, antes de examinar cuidadosamente todos os aspectos de seus argumentos complexos. Com efeito, uma leitura atenta confirma amplamente que ele não exagerou quanto às complexidades. Mas essa é só uma parte da história. Suas queixas de ser sistematicamente mal-entendido se justificavam apenas parcialmente. Por mais unilaterais que seus críticos possam ter sido na leitura de seus textos (os quais contêm numerosas ressalvas freqüentemente ignoradas), mantém-se o fato de que nenhuma leitura, por mais cuidadosa e condescendente, poderia eliminar as contradições inerentes de seu sistema. (Desnecessário dizer que não estamos falando de contradições lógicas. A consistência *formal* do pensamento de Rousseau é tão perfeita quanto a de qualquer grande filósofo, considerando-se o caráter não-abstrato de seus termos de análise. As contradições estão na substância social de seu pensamento, como veremos logo adiante. Em outras palavras, trata-se de contradições *necessárias*, inerentes à natureza mesma do ponto de vista social e historicamente limitado de um grande filósofo.)

Existem muito poucos filósofos antes de Marx que possam ser comparados a Rousseau em matéria de radicalismo social. Ele escreve em seu *Discurso sobre a economia política* – num trecho que mais tarde repete, ressaltando sua importância central, num de seus *Diálogos* – que as vantagens da “confederação social” pesam fortemente a favor dos ricos, contra os pobres:

Pois ela [a confederação social] proporciona uma poderosa proteção para as imensas posses dos ricos, e mal deixa ao homem pobre a simples posse da cabana que constrói com suas próprias mãos. Não são todas as vantagens da sociedade para os ricos e poderosos? Não estão os postos lucrativos em suas mãos? Não estão todos os privilégios e isenções reservados apenas para eles? Não está a autoridade pública sempre do seu lado? Se um homem eminente rouba os seus credores, ou é culpado de outras canalhices, não tem sempre a sua impunidade assegurada? Não são os assaltos, atos de violência, e até mesmo assassinatos cometidos pelos grandes, questões encobertas em poucos meses e das quais não se fala mais? Mas se um grande homem é roubado ou insultado, toda a força policial é posta imediatamente em movimento, desgraçando até mesmo as pessoas inocentes que por acaso caíam sob suspeita. Se ele tem de

passar por qualquer estrada perigosa, a região pega em armas para escoltá-lo. Se o eixo de sua carruagem se parte, todos correm em seu auxílio. Se há barulho à sua porta, ele diz uma palavra e todos se calam. [...] Não obstante, todo esse respeito nada lhe custa: é o direito do homem rico, e não aquilo que ele compra com sua riqueza. Como é diferente o caso do pobre! Quanto mais a humanidade lhe deve, mais a sociedade lhe nega [...] ele carrega sempre o ônus que seu vizinho rico tem influência suficiente para evitar [...] toda assistência gratuita é negada ao pobre quando este dela necessita, exatamente porque não pode pagar por ela. Vejo todo homem pobre como totalmente liquidado se tem a infelicidade de ter um coração honesto, uma filha bonita e um vizinho poderoso. Outro fato não menos importante é que as perdas do pobre são muito mais difíceis de serem reparadas do que as do rico, e a dificuldade de aquisição é sempre maior na proporção da maior necessidade dela. “Nada resulta do nada” é uma afirmação tão verdadeira na vida quanto na física: o dinheiro é a semente do dinheiro, e o primeiro tostão é por vezes mais difícil de adquirir do que o segundo milhão. [...] Os termos do contrato social entre essas duas condições humanas podem ser resumidos numas poucas palavras: “Precisas de mim porque eu sou rico e tu és pobre. Vamos, portanto, chegar a um acordo. Permitirei que tenhas a honra de servir-me, sob a condição de que me entregues o pouco que tens, em troca do trabalho que terei em te dar ordens”.⁵²

Assim sendo, não é de surpreender que a sombra ameaçadora de uma revolução inevitável surja no pensamento de Rousseau:

A maioria dos povos, como a maioria dos homens, é dócil apenas na juventude; quando envelhece, torna-se incorrigível. Quando os hábitos se consolidam e os preconceitos se tornam inveterados, é perigoso e inútil tentar reformá-los; os povos, como os pacientes tolos e covardes que tremem à vista do médico, já não podem suportar que alguém deite mão às suas falhas, para remediá-las. Há, na verdade, épocas na história dos Estados quando, assim como certos tipos de enfermidade dão voltas à cabeça dos homens e fazem-nos esquecer o passado, períodos de violência e revoluções fazem aos povos aquilo que essas crises fazem aos indivíduos: o horror ao passado toma o lugar do esquecimento, e o Estado, incendiado por guerras civis, renasce, por assim dizer, de suas cinzas, e retoma, fresco dos dentes da morte, o vigor da juventude. [...] O império da Rússia aspirará a conquistar a Europa, e será conquistado. Os tártaros, seus súditos ou vizinhos, tornar-se-ão os seus senhores e senhores nossos, por uma revolução que considero inevitável. Na verdade, todos os reis da Europa estão trabalhando em conjunto para apressar sua chegada.⁵³

Mas ao mesmo tempo Rousseau também afirma, falando de si mesmo, em seu Terceiro diálogo, que “ele sempre insistiu na preservação das instituições existentes”⁵⁴. E quando estabelece os termos de seu experimento educacional, escreve ele:

O pobre não tem necessidade de educação. A educação de sua classe lhe é imposta, ele não pode ter outra; a educação que o rico recebe de sua própria classe é menos adequada para ele próprio e

para a sociedade. Além disso, uma educação natural deve preparar um homem para qualquer posição. [...] Escolhamos o nosso erudito entre os ricos; teremos pelo menos feito outro homem; o pobre pode chegar à condição de homem sem a nossa ajuda.⁵⁵

(Do mesmo modo, na comunidade utópica de sua *Nova Heloisa* não há educação para os pobres.) Assim, a idealização da natureza é, paradoxalmente, transformada numa idealização das condições miseráveis do pobre: a ordem estabelecida não é questionada; a sujeição do pobre ao rico é mantida, mesmo que o modo de “mandar” se torne mais “esclarecido”. Assim, no fim das contas Rousseau tem razão ao afirmar sua insistência na “preservação das instituições existentes”, não obstante suas afirmações sobre a injustiça social e a inevitabilidade de uma revolução violenta.

Mas essa idealização da natureza não é uma “causa original” intelectual. É a expressão de uma contradição desconhecida do próprio filósofo, encerrando um impasse, uma concepção estática, em última análise: uma transferência puramente imaginária dos problemas percebidos na sociedade para o plano do “dever” moral, que vislumbra sua solução em termos de uma “educação moral” dos homens. A contradição fundamental do pensamento de Rousseau reside entre sua percepção incomensuravelmente aguda dos fenômenos da alienação, e a glorificação de sua causa última. É isso que transforma sua filosofia, no final, em um sermão moral monumental que reconcilia todas as contradições na idealidade da esfera moral. (Na realidade, quanto mais drástica a separação entre idealidade e realidade, mais evidente se torna ao filósofo que o “dever” moral é a única maneira de enfrentá-la. Nesse aspecto – como em muitos outros – Rousseau exerce a maior influência sobre Kant, antecipando, não em palavras, mas na concepção geral, o princípio kantiano do “primado da Razão Prática”.)

Rousseau denuncia a alienação em muitas de suas manifestações:

1) Ele insiste – em oposição às abordagens tradicionais do “contrato social” – que o homem não pode alienar sua liberdade. Pois “alienar é dar ou vender [...] mas em troca do que as pessoas vendem a si mesmas? [...] Mesmo que cada homem pudesse alienar-se, não poderia alienar seus filhos: eles nascem homens e livres; sua liberdade lhes pertence, e ninguém além deles tem o direito de dispor dela”⁵⁶. (Mais ainda, ele desenvolve essa afirmação acrescentando que só pode haver uma maneira acertada de dispor do direito inalienável à liberdade: “todo homem, ao dar-se a todos, não se dá a ninguém”⁵⁷; e portanto, “em lugar da personalidade individual de cada parte contratante, esse ato de associação cria um corpo moral e coletivo, composto de tantos membros quantos são os votantes da assembleia, recebendo desse ato sua unidade, sua identidade comum, sua vida e sua vontade”⁵⁸. O que significa, aos olhos de Rousseau, que o indivíduo não perdeu nada ao elaborar um contrato com base

⁵² Jean-Jacques Rousseau, *A discourse on political economy* (trad. para o inglês por G. D. H. Cole, edição Everyman), p. 262-4 [ed. bras.: *Discurso sobre a economia política e Do contrato social*. Petrópolis, Vozes, 1995].

⁵³ Idem, *The social contract or principles of political right* (trad. para o inglês por G. D. H. Cole, edição Everyman), p. 35-7.

⁵⁴ Idem, *Troisième dialogue*, em *Oeuvres complètes* (Paris. Éditions du Seuil, 1967), v. I, p. 474.

⁵⁵ Idem, *Émile* (trad. para o inglês por Barbara Foxley, edição Everyman), p. 20.

⁵⁶ Idem, *The social contract*, cit., p. 7.

⁵⁷ Ibidem, p. 12.

⁵⁸ Ibidem, p. 13.

em sua “liberdade natural”; pelo contrário, ganha a “liberdade civil e a propriedade de tudo o que possui”⁵⁹. Além disso, o homem também “adquire, no Estado civil, a liberdade moral, a única que faz dele realmente *senhor de si mesmo*; isso porque o simples impulso do apetite é uma escravidão, ao passo que a obediência a uma lei que prescrevemos a nós mesmos é liberdade”⁶⁰.) Como podemos ver, o argumento passa da realidade para a moralidade. Quando chegamos ao ponto do *Contrato social*, somos confrontados – na forma da “assembléia” muito idealizada – com uma construção moral⁶¹. O “corpo moral” coletivo, sua “unidade e identidade comum” etc. são postulados morais de uma pretensa legitimação do sistema burguês. A construção moral da “assembléia” é necessária precisamente porque Rousseau não pode imaginar nenhuma solução real (isto é, efetiva e material) para as contradições subjacentes, a não ser recorrendo à idéia de “obediência a uma lei que prescrevemos a nós mesmos” no quadro político geral da “assembléia”, que transcende radicalmente, de uma maneira ideal, a “má realidade” da ordem estabelecida, deixando-a ao mesmo tempo intocada na realidade.

2) Um corolário do ponto anterior é a insistência na *inalienabilidade e na indivisibilidade da soberania*. Segundo Rousseau, a soberania “por não ser nada menos do que o exercício da vontade geral, não pode nunca ser alienada, e o soberano, que é nada menos do que um ser coletivo, não pode ser representado senão por si mesmo”⁶². Mais uma vez, é claro que nos defrontamos aqui com um *postulado moral* gerado, no sistema de Rousseau, pelo reconhecimento de que “a vontade particular tenderá, pela sua própria natureza, à *parcialidade*, enquanto a vontade geral tende para a *igualdade*”⁶³, e gerado também pela incapacidade do filósofo de vislumbrar uma solução em quaisquer outros termos que não os de um “dever” moral. Pois enquanto a tendência da vontade particular para a parcialidade é uma realidade ontológica, a “tendência da vontade geral para a igualdade” é, na situação histórica dada, um mero postulado. E somente outro postulado moral pode “transcender” a contradição entre o “é” ontológico real e o “deve” moral de uma igualdade inerente à “vontade geral”. (É claro que na estrutura de pensamento de Rousseau essa contradição insolúvel está oculta sob a auto-evidência de uma tautologia dual, a saber, a de que “a vontade particular é parcial” e “a vontade geral é universal”. A grandeza de Rousseau, porém, rompe a crosta dessa tautologia dual, paradoxalmente, definindo

“universalidade” – de uma forma aparentemente incoerente – como “igualdade”. A mesma “incoerência” é conservada por Kant, *mutatis mutandis*, em seu critério de universalidade moral.)

3) Um tema recorrente no pensamento de Rousseau é a *alienação do homem com relação à natureza*. É uma idéia sintetizadora fundamental no sistema de Rousseau, um ponto focal de sua crítica social, e possui muitos aspectos. Resumamos brevemente seus pontos cruciais.

a) “Tudo é bom ao deixar as mãos do Criador das coisas; tudo degenera nas mãos do homem”⁶⁴, escreve Rousseau na frase de abertura do *Emílio*. É a civilização que corrompe o homem, separando-o de sua natureza e introduzindo “*de fora*” todos os vícios que são “*alheios à constituição do homem*”. O resultado é a destruição da “*bondade original do homem*”⁶⁵.

b) Nessa evolução – para longe da natureza por meio da civilização – podemos ver “uma rápida marcha em direção ao aperfeiçoamento da sociedade e à deterioração da espécie”⁶⁶, isto é, essa forma alienada de desenvolvimento é caracterizada pela grave contradição entre *sociedade* e *espécie* humana.

c) O homem é dominado pelas suas *instituições*, a tal ponto que o tipo de vida que leva nas condições de institucionalização não pode ser chamado por qualquer outro nome senão *escravidão*: “O homem civilizado nasce na escravidão, vive e morre nela: [...] ele está nas cadeias de nossas instituições”⁶⁷.

d) O vício e o mal florescem nas grandes cidades e o único antídoto possível para essa alienação, a vida no campo, está cada vez mais sob o domínio das grandes cidades: “a *indústria* e o *comércio* atraem todo o dinheiro do campo para as capitais [...] quanto mais rica é a cidade, mais pobre o campo”⁶⁸. Assim, o veículo dinâmico da alienação capitalista – indústria e comércio – coloca sob seu encanto a natureza e a vida do campo, intensificando cada vez mais a contradição entre *cidade* e *campo*.

e) A aquisição de *necessidades artificiais* e o crescimento forçado de “desejos inúteis” caracterizam a vida dos indivíduos e do Estado moderno. “Se perguntarmos como crescem as necessidades de um Estado, veremos que geralmente crescem como as vontades dos indivíduos, menos a partir de qualquer necessidade real do que com base

⁵⁹ Ibidem, p. 16.

⁶⁰ Idem. A última frase reaparece, quase literalmente, como um princípio fundamental da filosofia kantiana.

⁶¹ A rejeição bastante cética que Hume faz da concepção de Rousseau – ver seu ensaio *Of the original contract* – é extremamente problemática. Não obstante, destaca claramente a crua realidade do sistema estabelecido, que não tem nenhuma semelhança com a construção moral de Rousseau. A crítica de Hume não se aplicava, em grande parte, à questão. Como Kant compreendeu, a concepção de Rousseau não se aplica à *questio facti*, mas à *questio iuris*. No espírito da abordagem de Jean-Jacques Rousseau, Kant ressaltou que o Estado *deve* ser governado *como se fosse* baseado num contrato social.

⁶² Jean-Jacques Rousseau, *The social contract*, cit., p. 20.

⁶³ Idem.

⁶⁴ “Tout est bien sortant des mains de l'Auteur des choses, tout dégénère entre les mains de l'homme” (Jean-Jacques Rousseau, *Émile ou de l'éducation*, Paris, Garnier-Flammarion, 1966, p. 35).

⁶⁵ “La nature a fait l'homme heureux et bon mais [...] la société le déprave et le rend misérable. *L'Émile*, en particulier, ce livre tant lu, si peu entendu et si mal apprécié, n'est qu'un *traité de la bonté originelle de l'homme*, destiné à montrer comment le vice et l'erreur, *étrangers à sa constitution*, s'y introduisent *du dehors* et l'altèrent insensiblement [...] Partout il nous fait voir l'espèce humaine meilleure, plus sage et plus heureuse dans sa constitution primitive, aveugle, misérable et méchante à mesure qu'elle s'en éloigne” (Jean-Jacques Rousseau, *Troisième dialogue*, cit., p. 474).

⁶⁶ “Une marche aussi rapide vers la perfection de la société et vers la détérioration de l'espèce” (ibidem, p. 474).

⁶⁷ “L'homme civil naît, vit et meurt dans l'esclavage: [...] il est enchaîné par nos institutions” (idem, *Émile ou de l'éducation*, cit., p. 43).

⁶⁸ Idem, *A discourse on political economy*, cit., p. 265.

no *aumento dos desejos inúteis*⁶⁹. Nesse sentido, a corrupção começa numa tenra idade. Os impulsos e paixões naturais da criança são suprimidos e substituídos por modos de comportamento artificiais. O resultado é a produção de um “*ser artificial*”⁷⁰ em lugar do ser humano natural, “original”.

Como podemos ver, em todos esses pontos o diagnóstico penetrante das tendências sociais predominantes se combina com uma idealização da natureza como a premissa necessária da forma de crítica de Rousseau. Retornaremos aos determinantes complexos dessa abordagem logo a seguir.

4) Em sua denúncia das raízes da alienação, Rousseau atribui ao *dinheiro* e à *riqueza* a principal responsabilidade “*neste século de calculadores*”⁷¹. Ele insiste em que o homem não se devia *alienar vendendo-se a si mesmo*, porque isso significa transformar a pessoa humana num *mercenário*⁷². Já vimos que, segundo Rousseau, “*alienar é dar ou vender*”. Em certas condições especiais – por exemplo, numa guerra patriótica, quando está em jogo a defesa do próprio país – é permissível alienar-se na forma de *dar* a própria vida por uma finalidade nobre, mas é absolutamente proibido alienar-se na forma de *vender-se*: “*pois todas as vitórias dos antigos romanos, como as de Alexandre, foram conquistadas por bravos cidadãos, que estavam prontos, se necessário, para dar seu sangue a serviço de seu país, mas que nunca o venderiam*”⁷³. De acordo com esse princípio, Rousseau insiste que a condição primeira e absoluta de uma forma adequada de educação é que as leis do mercado não se apliquem a ela. O bom mestre é alguém que “*não é um homem à venda*”, e ele se opõe à prática predominante que atribui a função vitalmente importante da educação “*a mercenários*”⁷⁴. As relações humanas em todos os níveis, inclusive o intercâmbio entre as nações, estão subordinadas ao critério único da obtenção de *lucro* e, conseqüentemente, são empobrecidas a ponto de se tornarem irreconhecíveis: “*Uma vez conhecido o lucro que podem obter uns dos outros, que outro interesse teriam?*”⁷⁵.

Como podemos ver por essa exposição inevitavelmente sumária, o olhar de Rousseau para os múltiplos fenômenos da alienação e da desumanização é mais agudo do que o de qualquer outro, antes de Marx. O mesmo não se pode dizer, porém, de seu entendimento das causas da alienação. A fim de explicar esse paradoxo, temos agora de voltar-nos para questões diretamente relacionadas com a novidade histórica de suas soluções filosóficas, bem como com suas limitações. Em outras palavras, temos de perguntar o que tornou possíveis as grandes contribuições positivas de Rousseau e quais fatores determinaram o caráter ilusório de muitas de suas respostas e sugestões.

Como vimos na seção anterior, o conceito de igualdade dos filósofos era, na época do Iluminismo, uma indicação para a medida de suas conquistas no que se refere à maior objetividade histórica e a um entendimento mais adequado da problemática da alienação. A validade desse ponto é claramente demonstrada na escrita de Rousseau. Seu conceito de igualdade é decididamente radical para sua época. Ele escreve numa nota de rodapé ao *Contrato social*:

Sob maus governos, essa igualdade é apenas *aparente e ilusória*, serve apenas para *manter o pobre em sua pobreza e o rico na posição que usurpou*. De fato, as leis são sempre úteis àqueles que têm posses e prejudiciais àqueles que nada têm; segue-se que o Estado social só é vantajoso para os homens *quando todos têm alguma coisa, e ninguém tem demais*.⁷⁶

Porém uma vez que as relações sociais reais, como o próprio Rousseau reconhece, se colocam numa oposição hostil ao seu princípio de igualdade, este último tem de ser transformado num mero *postulado moral*, “sobre o qual todo o sistema social *deve* (doit) repousar”. Numa oposição categórica ao estado de coisas real, Rousseau estipula que “o contrato fundamental substitui a desigualdade física que a natureza possa ter criado entre os homens por uma igualdade que é *moral e legítima*, e os homens, que podem ser desiguais em força ou inteligência, tornam-se todos *iguais por convenção e direito jurídico*”⁷⁷. Assim, os termos da transcendência são abstratos. Não surge no horizonte uma força material capaz de deslocar as relações pelas quais o pobre é mantido “na sua pobreza e o rico na posição que usurpou”. Apenas uma vaga referência é feita à conveniência de um sistema no qual “*todos têm alguma coisa e ninguém tem demais*”, mas Rousseau não tem nenhuma idéia de como ele poderia ser trazido à existência. É por isso que tudo deve ser deixado ao poder das idéias, à “*educação*” – acima de tudo: “*educação moral*” – e à defesa de um sistema legal que pressupõe, na verdade, a difusão efetiva dos ideais morais de Rousseau. E quando Rousseau, sendo o grande filósofo que é, que não foge às questões fundamentais mesmo quando estas sublinham o caráter problemático de toda a sua abordagem, formula a pergunta “*como se pode educar adequadamente o educador?*”, ele confessa com toda a sinceridade que não sabe a resposta. Mas ressalta que as características do bom educador *devem* ser determinadas pela natureza das funções que ele *deve* desempenhar⁷⁸. Assim, uma vez mais, a análise de Rousseau se revela uma reafirmação decidida de seus postulados morais radicais.

⁶⁹ Ibidem, p. 259.

⁷⁰ Jean-Jacques Rousseau, *Émile ou de l'éducation*, cit., p. 51.

⁷¹ Ibidem, p. 614.

⁷² “Je pense que chacun doit sa vie et son sang à la patrie; qu'il n'est pas permis de *s'aliéner* à des princes auxquels on ne doit rien, moins encore de se *vendre*, et de faire du plus noble métier du monde celui d'un *vil mercenaire*” (Jean-Jacques Rousseau, *Julie ou la Nouvelle Héloïse*, Paris, Garnier-Flammation, 1967, p. 68).

⁷³ Idem, *A discourse on political economy*, cit., p. 260.

⁷⁴ “On raisonne beaucoup sur les qualités d'un bon gouverneur. La première que j'en exigerais, et celle-là seule en suppose beaucoup d'autres, c'est de n'être point *un homme à vendre*. [...] Voilà la fonction que vous confiez tranquillement à des *mercenaires*” (*Émile ou de l'éducation*, cit., p. 52 e 53). (A tradução inglesa – edição Everyman – ameniza sempre as formulações de Jean-Jacques Rousseau. A frase sobre o mestre mercenário – esse “homem à venda” – é traduzida assim: “he should not take up his task for reward”, p. 17.)

⁷⁵ “L'instruction qu'on retire des voyages se rapporte à l'objet qui les fait entreprendre. Quand cet objet est un système de philosophie, le voyageur ne voit jamais que ce qu'il veut voir; quand cet objet est l'intérêt, il absorbe toute l'attention de ceux qui s'y livrent. Le commerce et les arts, qui mêlent et confondent les peuples, les empêchent aussi de s'étudier. *Quand ils savent le profit qu'ils peuvent faire l'un avec l'autre, qu'ont-ils de plus à savoir?*” (ibidem, p. 594-5).

⁷⁶ Jean-Jacques Rousseau, *The social contract*, cit., p. 19.

⁷⁷ Idem.

⁷⁸ “Mais supposons ce prodige trouvé. C'est en considérant ce qu'il doit faire que nous verrons ce qu'il doit être” (Idem, *Émile ou de l'éducation*, cit., p. 53).

Por mais inflexível que seja o radicalismo moral de Rousseau, o fato de que seu conceito de igualdade seja basicamente um conceito moral-jurídico, isento de referências a um sistema claramente identificável de relações sociais como sua contrapartida material (a visão de um sistema no qual “todos têm alguma coisa e ninguém tem demais” não só é desesperadamente vaga como também está longe de ser igualitária), carrega consigo o caráter abstrato, e com frequência retórico, de sua denúncia da alienação. Podemos ver assim que, ao passo que sua compreensão da necessidade de igualdade lhe permite abrir muitas portas que permaneciam fechadas antes dele, as limitações de seu conceito de igualdade impedem que ele conduza sua investigação a uma conclusão capaz de encerrar a mais radical *negação social* de todo o sistema de desigualdades e alienações desumanizadoras, no lugar do *radicalismo moral abstrato* expresso em seus postulados.

O mesmo se aplica ao papel das referências antropológicas no sistema de Rousseau. Como vimos, sua concepção do “homem saudável” como modelo do desenvolvimento social permite-lhe tratar a revolução como a única possível “força revigorante” da sociedade, sob certas condições. Mas essa idéia é totalmente inadequada para explicar as complexidades das situações históricas nas quais ocorrem as revoluções. É o que podemos ver na continuação da análise que Rousseau faz das revoluções:

Mas tais acontecimentos são raros; são exceções, cuja causa se encontra sempre na constituição particular do Estado em questão. Elas não podem nem mesmo ocorrer duas vezes ao mesmo povo, pois este pode libertar-se enquanto permanece bárbaro, mas não quando o impulso cívico perdeu seu vigor. Então as perturbações podem destruí-lo, mas as revoluções não podem repará-lo: ele necessita de um senhor, não de um libertador. *Pouos livres, atentai* para esta máxima: “A liberdade pode ser conquistada, mas nunca recuperada”.⁷⁹

Portanto, o modelo antropológico contribui paradoxalmente para anular a percepção de Rousseau sobre a natureza do desenvolvimento social, confinando as revoluções – conforme a analogia do ciclo vital do homem – a uma fase histórica não repetível. É claro, mais uma vez, que a referência última é à esfera do “dever” moral: todo o tema sobre violência e revoluções é abordado a fim de abalar a indiferença insensível dos homens, dê modo que (“atentando para a máxima”) eles possam salvar-se do destino de “perturbações e destruição”.⁸⁰

Mas tudo isso não chega a explicar o sistema de idéias de Rousseau. Mostra apenas por que – dado seu conceito de igualdade, bem como seu modelo antropológico de desenvolvimento social – ele não pode ultrapassar um certo ponto em seu entendimento da problemática da alienação. As premissas últimas de seu sistema são: sua aceitação da *propriedade privada* como base sagrada da sociedade civil, de um lado, e a “*condição média*” como a única *forma de distribuição* adequada da propriedade, do outro. Escreve ele:

É certo que o direito de propriedade é o mais sagrado de todos os direitos da cidadania, e mesmo mais importante, em certos aspectos, do que a própria liberdade [...] a propriedade é a verdadeira

base da sociedade civil e a verdadeira garantia dos empreendimentos dos cidadãos: pois, se a propriedade não respondesse pelas ações pessoais, nada seria mais fácil do que fugir aos deveres e ri-se das leis.⁸¹

E mais uma vez: “A administração geral só é estabelecida para assegurar a propriedade individual, que é anterior a ela”.⁸² Quanto à condição média, segundo Rousseau, ela “constitui a verdadeira força do Estado”.⁸³ (Devemos lembrar também, a esse respeito, da sua insistência em que “todos devem ter alguma coisa, e ninguém deve ter demais”, bem como seus protestos contra as “grandes cidades” que solapam o tipo de relações de propriedade por ele idealizadas em muitos de seus escritos.) Sua justificação para a manutenção desse tipo de propriedade privada é que “nada é mais fatal para a moralidade e a República do que a transferência contínua de posição e fortuna entre os cidadãos: essas modificações são apenas a prova e a fonte de mil desordens e derrubam e confundem tudo; pois os que foram criados para uma coisa, vêem-se destinados a outra”.⁸⁴ E ele rejeita, no mais apaixonado tom de voz, a idéia mesma da abolição do “meu” e do “teu”: “Devem o *meum* e o *tuum* ser aniquilados, e devemos voltar novamente às florestas e viver entre ursos? É uma dedução feita à maneira de meus adversários, que prefiro antecipar, a deixar-lhes a vergonha de formulá-la”.⁸⁵

Essas premissas últimas do pensamento de Rousseau determinam a articulação concreta de seu sistema e fixam os limites ao seu entendimento da problemática da alienação. Ele reconhece que a lei é feita para a proteção da propriedade privada e que tudo o mais na ordem da “sociedade civil” – inclusive a “liberdade civil” – repousa sobre este fundamento. Como, no entanto, ele não pode ir além do horizonte dessa sociedade civil idealizada, deve sustentar não só que a lei é feita em benefício da propriedade privada, mas também que a propriedade privada é feita em benefício da lei, como sua única garantia.⁸⁶ Assim fecha-se o círculo irrevoga-

⁸¹ Jean-Jacques Rousseau, *A discourse on political economy*, cit., p. 254.

⁸² Ibidem, p. 234.

⁸³ Ibidem, p. 268.

⁸⁴ Ibidem, p. 255.

⁸⁵ Idem, *A discourse on the origin of inequality: appendix* (trad. para o inglês por G. D. H. Cole, ed. Everyman), p. 228.

⁸⁶ Num sentido *historicamente limitado*, isso é válido, evidentemente, na medida em que a sociedade capitalista, em última análise, não pode tolerar nenhum outro direito que não seja o direito contratual, isto é, “o poder transformado em direito”. Rousseau observa: “O fato peculiar sobre *essa alienação* é que, ao tomar os bens dos indivíduos, a comunidade, longe de os estar despojando, apenas lhes assegura a posse *legítima*, e transforma a *usurpação num direito verdadeiro e o gozo em propriedade*” (*The social contract*, cit., p. 18). Conseqüentemente, o respeito à lei só pode ser criado em função da perda daquilo que ele proporciona, isto é, em última análise, em função da perda da propriedade e de todos os direitos baseados no direito fundamental à propriedade. Mas isso não constitui um argumento em favor da propriedade privada. Como esta última, em sua forma “não-legítima”, isto é, como usurpação, é a premissa necessária do tipo de sistema jurídico a que dá origem, e afirmação a-histórica de Rousseau sobre o papel da propriedade como geradora do respeito pela lei na realidade significa que a *propriedade privada* (como sanção) *se exerce em benefício da propriedade privada* (isto é, para a perpetuação de um sistema jurídico específico que mantém e defende a propriedade privada).

⁷⁹ Jean-Jacques Rousseau, *The social contract*, cit., p. 36.

⁸⁰ Igualmente problemática é a análise que Rousseau faz do “corpo político como um ser moral”, concebida com base num modelo antropológico. Ver *The social contract*, cit., p. 4 e 24, e *A discourse on political economy*, cit., p. 236-7.

velmente; não há como fugir dele. Só podem ser observadas as características da alienação que estão de acordo com as premissas últimas do sistema de Rousseau. Uma vez que a propriedade privada é considerada como a condição absoluta da vida civilizada, só a sua forma de distribuição pode ser questionada, a problemática complexa da alienação não pode ser apreendida em suas raízes, mas apenas em algumas de suas manifestações. Quanto à pergunta: quais das múltiplas manifestações da alienação são identificadas por Rousseau, a resposta deve ser procurada na forma específica de propriedade privada que ele idealiza.

Assim, ele denuncia, por exemplo, a corrupção, a desumanização e a alienação envolvidas no culto do dinheiro e da riqueza, mas percebe apenas o lado subjetivo do problema. Ele insiste, de modo bastante ingênuo, em que a riqueza que está sendo produzida é “aparente e ilusória: muito dinheiro e pouco efeito”⁸⁷. Assim, ele não demonstra nenhum entendimento real do imenso poder objetivo do dinheiro na “sociedade civil” do capitalismo em expansão. Sua discordância em relação às manifestações alienadas desse poder reduz-se à observação de seus efeitos subjetivos, que ele acredita poder neutralizar ou contrapesar por meio da educação moral, que defende apaixonadamente. O mesmo vale para sua concepção do “contrato social”. Ele enfatiza, repetidamente, a importância de oferecer uma “troca justa”⁸⁸ e uma “troca vantajosa”⁸⁹ às pessoas envolvidas. O fato de que as relações humanas numa sociedade baseada na instituição da “troca” não podem ser “justas” e “vantajosas” para todos deve permanecer oculto para Rousseau. No fim, o que ele considera como “justo” é a manutenção de um sistema hierárquico, de uma ordem social “na qual, estando todas as pessoas à altura de sua ocupação”, os governantes governam e os governados “animarão o zelo de seus dignos governantes, mostrando-lhes, sem lisonja ou medo, a importância de seu cargo e a severidade de seu dever”⁹⁰.

Rousseau se opõe não ao poder alienante do dinheiro e da propriedade como tais, mas a um modo particular desse poder se exercer, na forma de concentração da riqueza, e a tudo aquilo que decorre da mobilidade social produzida pelo dinamismo do capital em expansão e concentração. Ele rejeita os efeitos, mas dá todo o apoio, mesmo que inconscientemente, às suas causas. Como seu discurso, devido às premissas últimas de seu sistema, deve limitar-se à esfera dos efeitos e manifestações, ele tem de tornar-se sentimental, retórico e, acima de tudo, moralizante. As várias manifestações da alienação de que ele se dá conta devem ser combatidas nesse discurso – que necessariamente faz abstração da investigação das causas determinantes finais – no nível de meros postulados morais: a aceitação do sistema

do “*meum e tuum*”, juntamente com seus corolários, não lhe deixa alternativa. E precisamente porque ele elabora a partir do ponto de vista da mesma base material da sociedade cujas manifestações denuncia – a ordem social da propriedade privada e da “troca justa e vantajosa” –, os termos de sua crítica social devem ser intensa e abstratamente moralizantes. A alienação capitalista, vista por Rousseau em suas manifestações particulares – isto é, aquelas que são danosas para a “condição média” –, é considerada por ele como contingente, não necessária, e seu discurso moral radical está empenhado em proporcionar a alternativa não-contingente de modo que as pessoas, esclarecidas por seu desvelamento de tudo o que é apenas “aparente e ilusório”, pudessem abandonar as práticas artificiais e alienadas da vida social.

Essas ilusões moralizantes do sistema de Rousseau, com raízes na idealização de um modo de vida supostamente adequado à “condição média”, em oposição à realidade da produção capitalista em grande escala, que avança com ímpeto e aliena universalmente, são ilusões necessárias. Pois se a investigação crítica se reduz a estabelecer alternativas para os efeitos desumanizadores de um dado sistema de produção, deixando ao mesmo tempo suas premissas básicas a salvo, não resta nada senão a arma de um apelo moralizante – “educacional” – aos indivíduos. Esse apelo os incita diretamente a se oporem às tendências denunciadas, a resistirem à “corrupção”, a abrirem mão do “cálculo”, a mostrarem “moderação”, a resistirem às tentações da “riqueza ilusória”, a seguirem o “curso natural”, a restringirem os seus “desejos inúteis”, a deixarem de “buscar o lucro”, a recusarem-se à “venda de si mesmos” etc. etc. Se eles podem ou não fazer tudo isso é outra questão; de qualquer modo, devem fazê-lo. (Kant é mais fiel ao espírito da filosofia de Rousseau do que qualquer outra pessoa, quando “resolve” suas contradições afirmando com um radicalismo moral abstrato porém ousado: “dever implica poder”.) Para libertar a crítica da alienação de seu caráter abstrato e “impregnado de dever”, para apreender essas tendências em sua realidade ontológica objetiva e não apenas em seus reflexos subjetivos na psicologia dos indivíduos, seria necessário um novo ponto de vista social: um que estivesse livre do peso paralisante das premissas últimas de Rousseau. Esse ponto de vista sócio-histórico radicalmente novo era, contudo, inimaginável na época de Rousseau.

Porém, por mais problemáticas que sejam as soluções de Rousseau, sua abordagem anuncia dramaticamente o fim inevitável do “positivismo acrítico”, até então amplamente predominante. Apoiado em seu ponto de vista, baseado numa “condição média” que se desintegrava rapidamente, numa época de grande transformação histórica, ele aponta vigorosamente as várias manifestações da alienação capitalista, chamando a atenção para sua extensão a todas as esferas da vida humana, mesmo sendo incapaz de identificar suas causas. Aqueles que vieram depois dele não podem ignorar ou passar ao largo de seus diagnósticos, ainda que sua atitude seja, com frequência, bastante diferente da dele. Tanto pelas suas próprias conquistas na compreensão de muitas facetas da problemática da alienação, como pela grande influência de suas opiniões sobre pensadores subsequentes, a importância histórica de Rousseau não pode ser suficientemente ressaltada.

⁸⁷ “Ce sont les grandes villes qui épuisent un État et font sa faiblesse: la richesse qu’elles produisent est une richesse apparente et illusoire; c’est beaucoup d’argent et peu d’effet” (Jean-Jacques Rousseau, *Émile ou de l’éducation*, cit., p. 614).

⁸⁸ Idem, *The social contract*, cit., p. 10.

⁸⁹ Ibidem, p. 26.

⁹⁰ Idem, *A discourse on the origin of inequality*, cit. p. 144 e 229.

Não há espaço, aqui, para seguirmos em detalhe a história intelectual do conceito de alienação depois de Rousseau⁹¹. Devemos limitar-nos a um exame muito rápido das principais fases da evolução que leva a Marx.

A sucessão histórica dessas fases pode ser descrita da seguinte maneira:

1) A formulação de uma crítica da alienação no interior do quadro de postulados morais gerais (de Rousseau a Schiller).

2) A afirmação de uma superação necessária da alienação capitalista, realizada especulativamente (*Aufhebung* = “uma segunda alienação da existência humana = uma alienação da existência alienada”, isto é, uma transcendência meramente imaginária da alienação), mantendo uma postura acrítica ante os fundamentos materiais reais da sociedade (Hegel).

3) A afirmação da superação histórica do capitalismo pelo socialismo expressa na forma de postulados morais mesclados com elementos de uma avaliação crítica realista das contradições específicas da ordem social estabelecida (os socialistas utópicos).

A abordagem moralizante dos efeitos desumanizadores da alienação vista em Rousseau persiste por todo o século XVIII. A idéia de Rousseau da “educação moral” é retomada por Kant e levada, com grande coerência, à sua conclusão lógica e ao seu mais alto ponto de generalização. Em fins do século XVIII, porém, o agravamento das contradições sociais, juntamente com o avanço irresistível da “racionalidade” capitalista, traz à tona o caráter problemático de um apelo direto à “voz da consciência”, pregado pelos defensores da “educação moral”. Os esforços de Schiller na formulação de seus princípios de uma “educação estética” – o qual supostamente seria mais eficiente como uma comporta contra a maré crescente da alienação do que um apelo moral direto – refletem essa situação nova, com sua sempre crescente crise humana. (Voltaremos a uma discussão da idéia de Schiller de uma “educação estética” no capítulo X.)

Hegel representa uma abordagem qualitativamente diversa, na medida em que fornece uma profunda visão das leis fundamentais da sociedade capitalista⁹². Discutiremos a filosofia de Hegel e sua relação com as realizações de Marx em vários contextos. Trataremos apenas aqui, brevemente, do paradoxo central da abordagem hegeliana. Este reside em que, ao mesmo tempo em que uma compreensão da *necessidade* de uma superação dos processos capitalistas está no primeiro plano do pensamento de Hegel,

Marx considera imperativo condenar seu “positivismo acrítico”, com toda a justiça, nem é preciso dizer. A crítica moralizante da alienação é plenamente superada em Hegel. Ele aborda a questão de uma transcendência da alienação, não como um problema de “dever” moral, mas como uma *necessidade imanente*. Em outras palavras, a idéia de uma *Aufhebung* da alienação deixa de ser um postulado moral: é considerada como uma necessidade inerente no processo dialético como tal. (De acordo com essa característica da filosofia de Hegel, vemos que sua concepção de igualdade tem como centro de referência o plano do “ser”; e não o do “dever” moral e jurídico. Seu “democratismo epistemológico” – isto é, sua afirmação segundo a qual todos os homens são *efetivamente* capazes de chegar ao conhecimento verdadeiro, desde que operem com as categorias da dialética hegeliana – é um elemento essencial de sua concepção inerentemente histórica da filosofia. Não surpreende, portanto, que mais tarde o radicalmente a-histórico Kierkegaard denuncie, com aristocrático desdém, esse “trem” para uma compreensão filosófica dos processos históricos.) Entretanto, uma vez que as próprias contradições socioeconômicas são transformadas por Hegel em “entidades do pensamento”, a necessária *Aufhebung* das contradições manifestas no processo dialético é, em última análise, nada mais do que uma superação meramente *conceitual* (“abstrata, lógica, especulativa”) dessas contradições, o que deixa a realidade da alienação capitalista totalmente intocada. É por isso que Marx é levado a falar do “positivismo acrítico” de Hegel. O ponto de vista de Hegel permanece sempre um ponto de vista burguês. Mas está longe de não ser problemático. Pelo contrário, a filosofia hegeliana como um todo evidencia do modo mais direto o caráter gravemente problemático do mundo a que o próprio filósofo pertence. As contradições desse mundo transparecem por meio de suas categorias, a despeito de seu caráter “abstrato, lógico, especulativo”, e a mensagem sobre a *necessidade* de uma transcendência neutraliza os termos *ilusórios* em que essa transcendência é vislumbrada pelo próprio Hegel. Nesse sentido sua filosofia como um todo é um passo vital na direção de um entendimento adequado das raízes da alienação capitalista.

Nos escritos dos socialistas utópicos há uma tentativa de mudar o ponto de vista social da crítica. Com a classe operária, uma nova força social surge no horizonte, e os socialistas utópicos, como críticos da alienação capitalista, tentam reavaliar a relação de forças a partir de uma perspectiva que lhes permita levar em conta a existência dessa nova força social. E, mesmo assim, sua abordagem permanece *objetivamente*, no todo, no interior dos limites do horizonte burguês, ainda que, obviamente, os representantes do socialismo utópico *subjetivamente* neguem algumas características essenciais do capitalismo. Eles só podem projetar a substituição da ordem social estabelecida por um sistema socialista de relações na forma de um modelo em grande parte imaginário, ou como um postulado moral, e não como uma necessidade ontológica inerente às contradições da estrutura da sociedade existente. (De modo bem característico: as utopias educacionais, orientadas para o “trabalhador”, formam parte essencial da concepção dos socialistas utópicos.) O que dá um enorme valor ao trabalho deles é o fato de sua crítica estar voltada para fatores materiais claramente identificáveis da vida social. Embora eles não tenham uma avaliação *abrangente* das estruturas sociais estabelecidas, sua crítica de alguns fenô-

⁹¹ Um importante aspecto epistemológico da “alienação” pode ser visto nas seguintes palavras de Diderot: “Je sais aussi *malièner*, talent sans lequel on ne fait rien qui vaille” (“Lettre à Madame Riccobini”, 27 de novembro de 1758, em Denis Diderot, *Correspondance*, cit., v. II, p. 97). Nesse sentido, “alienar” significa alcançar o nível exigido de abstração e generalização do pensamento. A idéia, numa forma um pouco diferente, surgiu na verdade muito antes de Diderot, nas obras de Tommaso Campanella. Em sua *Metaphysica*, Campanella escreveu: “Sapere è *straniarsi da se stessi*, straniarsi da se stessi è diventare pazzi, perdere la propria *identità* e assumere una *stranietà*” (Parte I, Livro I, Par. I, Art. 9). Johann Gottlieb Fichte, muito depois, explorou essa problemática em mais uma de suas obras (ver, em particular, *Grundlagen der gesamten Wissenschaftslehre*, 1794; *Darstellung der Wissenschaftslehre*, 1801; *Nachgelassene Werke*, v. 2).

⁹² Para uma penetrante análise das idéias econômicas de Hegel e do papel delas em seu desenvolvimento filosófico, ver Georg Lukács, *Der junge Hegel. Über die Beziehungen von Dialektik und Ökonomie* (Neuwied e Berlin, Luchterhand, 1967, 3. ed.).

menos sociais vitalmente importantes – de uma crítica do Estado moderno à análise da produção de mercadorias e do papel do dinheiro – contribuí fortemente para uma reorientação radical da crítica da alienação. Essa crítica, no entanto, mantém-se *parcial*. Mesmo quando orientada para o “trabalhador”, a posição social proletária surge nela apenas como uma realidade sociológica imediata e como uma mera negação. Assim, a crítica utópica da alienação capitalista permanece – por mais paradoxal que isso possa parecer – na órbita da *parcialidade* capitalista, que ela nega de um ponto de vista parcial. Devido à inevitável parcialidade do ponto de vista crítico, o elemento de “dever” assume, mais uma vez, a função de construir “totalidades”, tanto negativamente – isto é, produzindo o objeto geral da crítica, à falta de uma compreensão adequada das estruturas do capitalismo – como positivamente, proporcionando os contra-exemplos utópicos para as denúncias negativas.

Em esse é o ponto em que chegamos a Marx. Pois o aspecto central da teoria da alienação de Marx é a afirmação da superação historicamente necessária do capitalismo pelo socialismo, liberada de todos os postulados morais abstratos encontrados nos escritos de seus predecessores imediatos. A base de sua afirmação não foi simplesmente o reconhecimento dos insuportáveis efeitos desumanizadores da alienação – apesar de que, subjetivamente, é claro que isso teve um papel muito importante na formação do pensamento de Marx –, mas o profundo entendimento do fundamento ontológico objetivo do processo, o qual permaneceu oculto para seus predecessores. O “segredo” dessa elaboração da teoria marxista da alienação foi revelado pelo próprio Marx, quando ele escreveu em seus *Grundrisse*: “esse processo de *objetivação* surge de fato como um processo de *alienação* do ponto de vista do trabalho, e como *apropriação* do trabalho alheio, do ponto de vista do capital”⁹³. Os determinantes fundamentais da alienação capitalista tinham, portanto, de permanecer ocultos para todos aqueles que se associavam – conscientemente ou não, de uma forma ou de outra – com “o ponto de vista do capital”.

Uma virada radical do ponto de vista da crítica social era uma condição necessária para o êxito, sob esse aspecto. Tal virada envolveu a adoção crítica do ponto de vista do trabalho, a partir do qual o processo capitalista de *objetivação* podia aparecer como um processo de *alienação*. (Nos escritos de pensadores anteriores a Marx, ao contrário, a “objetivação” e a “alienação” permaneciam inescapavelmente emaranhadas entre si.)

É, porém, vital ressaltar que essa adoção do ponto de vista do trabalho tinha de ser crítica. Pois uma identificação simples, acrítica, com o ponto de vista do trabalho – tal que visse apenas a alienação, ignorando a *objetivação* implícita nela, assim como o fato de que essa forma de *objetivação alienante* era uma fase *necessária* no desenvolvimento histórico das condições ontológicas objetivas do trabalho – teria significado um *subjetivismo* e uma *parcialidade* inevitáveis.

A *universalidade* da visão de Marx tornou-se possível por ter ele conseguido identificar a problemática da alienação, a partir de um ponto de vista do trabalho adotado criticamente, em sua complexa totalidade ontológica, caracterizada pelos termos “objetivação”, “alienação” e “apropriação”. Essa adoção crítica do ponto de vista do trabalho significou uma concepção do proletariado não simplesmente como uma força sociológica diametralmente oposta ao ponto de vista do capital – e assim permanecendo na órbita deste último –, mas como uma força histórica *que se transcende a si mesma* e que não pode deixar de superar a *alienação* (isto é, a *forma* historicamente dada de *objetivação*) no processo de realização de seus próprios objetivos imediatos, os quais coincidem com a “reapropriação da essência humana”.

Assim, a novidade histórica da teoria da alienação de Marx, com relação às concepções de seus antecessores, pode ser resumida preliminarmente da seguinte forma:

1) os termos de referência de sua teoria são, não as categorias do *Sollen* (“deve”), mas as da *necessidade* (“é”) inerente aos fundamentos ontológicos objetivos da vida humana;

2) seu ponto de vista não é o de uma *parcialidade utópica*, mas a *universalidade* do ponto de vista do trabalho, adotado criticamente;

3) seu marco de crítica não é uma “totalidade especulativa” abstrata (hegeliana), mas a *totalidade concreta* da sociedade em desenvolvimento dinâmico, vista a partir da base material do proletariado como uma força histórica necessariamente autotranscendente (“universal”).

⁹³ Karl Marx, *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie* (Rohentwurf, 1857-1858; Berlin, Dietz, 1953), p. 716.

II

A GÊNESE DA TEORIA DA ALIENAÇÃO DE MARX

1. A TESE DE DOUTORADO DE MARX E SUA CRÍTICA DO ESTADO MODERNO

Já em sua tese de doutorado Marx atacou alguns dos problemas da alienação, embora de uma forma bastante peculiar, analisando a filosofia epicurista como expressão de uma fase histórica dominada pela “privatização da vida” (*Privatisierung des Lebens*). A “individualidade isolada” (*die isolierte Individualität*) é representativa dessa fase histórica, e a filosofia é caracterizada pela metáfora da “mariposa” que busca “a lâmpada da esfera privada” (*das Lampenlicht des Privaten*), depois do pôr-do-sol universal. Esses tempos, que se caracterizam também por uma intensidade particular de um “cisma hostil [estranhamento] da filosofia com relação ao mundo” (*feindliche Diremption der Philosophie mit der Welt*) são, porém, “Titânicos” (*Titanenartig*) porque a clivagem no interior da estrutura da fase histórica em questão é tremenda (*riesenhaft ist der Zwiespalt*). Desse ponto de vista, Lucrecio – o poeta epicurista – deve ser considerado, segundo Marx, o verdadeiro poeta heróico de Roma. Um poeta que

celebra na canção a substância do Espírito Romano; em lugar dos personagens alegres, robustos, completos, de Homero, temos aqui os heróis duros, de armaduras impenetráveis, aos quais faltam todas as outras qualidades; temos a *guerra de todos contra todos* (*bellum omnium contra omnes*), a rígida forma do ser-para-si-mesmo, a natureza que perdeu seu deus e o deus que perdeu o seu mundo.¹

Como podemos ver, a análise de Marx serve para pôr em relevo um princípio – *bellum omnium contra omnes* – que tem uma implicação fundamental para a alienação.

¹ MEWE, v. supl. I, p. 171.

Mais tarde, em conexão com a filosofia de Hobbes, ele se refere ao mesmo princípio, em oposição à abordagem romântica e mistificadora de seus contemporâneos, os “verdadeiros socialistas”:

O verdadeiro socialista parte do pensamento de que a separação entre a vida e a felicidade (*der Zwiespalt von Leben und Glück*) deve cessar. Para provar essa tese, ele convoca a ajuda da natureza e supõe que nela tal dicotomia não existe, deduzindo daí que, como o homem também é um corpo natural e possui todas as propriedades de tais corpos, nenhuma dicotomia deveria existir também para ele. Hobbes tinha razões muito melhores para invocar a natureza como uma prova de seu *bellum omnium contra omnes*. Hegel, de cuja construção depende nosso verdadeiro socialista, na realidade vê na natureza a separação, o período dissoluto da idéia absoluta e até chama o animal de a angústia concreta de Deus.²

O caráter *contraditório* do mundo já está no centro da atenção de Marx quando ele analisa a filosofia epicurista. Ele ressalta que Epicuro está principalmente interessado na contradição, que ele determina a natureza do átomo como inerentemente contraditória. E é assim que o conceito de alienação surge na filosofia de Marx, ressaltando a contradição que se manifesta na “existência alienada de sua essência”: “Por meio das qualidades o átomo adquire uma existência que contradiz sua idéia; ele é posto como um ser *alienado, separado de sua essência*”³. E ainda:

Primeiro, Epicuro torna a *contradição* entre a matéria e a forma inerente ao caráter da natureza como aparência; esta resulta, assim, numa oposição ao essencial, isto é, ao átomo. Isso ocorre porque o tempo está sendo contraposto ao espaço, a forma ativa da aparência à forma passiva. Segundo, somente com Epicuro tal aparência é percebida como aparência, isto é, como uma *alienação da essência*, que *prova* na prática sua realidade *por meio de tal alienação*.⁴

Marx também ressalta que essa “externalização” e “alienação” é uma *Verselbstständigung*, isto é, um modo de existência independente, autônomo, e que o “princípio absoluto” do atomismo de Epicuro – essa “ciência natural da autoconsciência” – é a “individualidade abstrata”⁵.

O passo seguinte de Marx na direção de uma formulação mais concreta da problemática da alienação esteve intimamente ligado às suas investigações sobre a natureza do *Estado moderno*. A tendência histórica descrita antes por ele em sua forma genérica com os termos “individualidade isolada” e “individualidade abstrata” apareceu agora não em sua negatividade, mas como uma força positiva (positiva como sinônimo de “real” e “necessária”, e não como um indicativo de aprovação moral). Essa tendência histórica teria dado origem ao Estado moderno “autocentrado”, em contraposição ao *Estado-pólis*, no qual a “individualidade isolada” é um fenômeno desconhecido. Esse Estado moderno, cujo “centro de gravidade” foi descoberto pelos filósofos modernos “dentro do próprio Estado”, é assim a condição natural dessa “individualidade isolada”.

Visto do ponto de vista desse Estado moderno “autocentrado”, o princípio do *bellum omnium contra omnes* pode ser formulado como se possuísse a força elementar, a validade eterna e a universalidade das leis da natureza. É significativo que na discussão feita por Marx sobre a “lei copernicana” do Estado moderno, o nome de Hobbes volte a aparecer ao lado dos filósofos que contribuíram fortemente para a elaboração da problemática da alienação.

Imediatamente antes e depois da época das grandes descobertas de Copérnico sobre o verdadeiro sistema solar, a lei da gravitação do Estado era descoberta: o centro de gravidade do Estado foi encontrado dentro do próprio Estado. Assim como vários governos europeus tentaram aplicar esse resultado, com a superficialidade inicial da prática, ao sistema de equilíbrio dos Estados, do mesmo modo Maquiavel e Campanella antes deles, e Hobbes, Spinoza e Hugo Grotius depois, e até Rousseau, Fichte e Hegel mais tarde, começaram a analisar o Estado com os olhos do homem, e a desenvolver suas leis naturais a partir da razão e da experiência, e não da teologia, tal como Copérnico não se deixou influenciar pela suposta ordem de Josué para que o sol parasse sobre Gedeão, e a lua sobre o vale de Ajalon.⁶

Nesse período de seu desenvolvimento, a atenção de Marx se concentra principalmente nos problemas do Estado. Seus primeiros juízos sobre a natureza e a função da religião surgem nesse contexto. Criticando aqueles que sustentavam a opinião de que a queda das velhas religiões trouxe consigo a decadência dos Estados da Grécia e Roma, Marx ressalta que, pelo contrário, foi a queda desses Estados que causou a dissolução de suas respectivas religiões⁷. Esse tipo de avaliação sobre a religião tem, é claro, seus antecessores, mas chega ao seu clímax na teoria da alienação de Marx. Na época em que escreveu o artigo a que nos referimos, a esfera de referência de Marx ainda estava restrita à política. Não obstante, sua inversão radical da abordagem de seus opositores – que ele chama de “história de cabeça para baixo”⁸ – é um passo importante na direção de uma concepção materialista abrangente da totalidade complexa da alienação capitalista.

O trabalho mais importante para a compreensão do desenvolvimento da teoria da alienação de Marx até o outono de 1843 é a sua *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. Discutiremos adiante de forma mais detalhada a crítica que Marx faz da visão hegeliana da alienação. A esta altura, porém, é necessário citar uma passagem muito importante dessa obra, a fim de mostrar alguns aspectos característicos dessa fase do desenvolvimento intelectual de Marx. Trata-se da seguinte:

O estamento atual da sociedade mostra já a sua diferença do antigo estamento da sociedade civil porque no fato de que ele não é, como outrora, algo de comum, uma comunidade que contém o indivíduo, mas que é em parte o acaso, em parte o trabalho etc. do indivíduo, o que determina se ele se mantém ou não em seu estamento; um estamento que é, ele próprio, por sua vez, apenas uma determinação exterior do indivíduo, pois não é inerente ao seu trabalho, nem se relaciona

² Karl Marx e Friedrich Engels, *The German ideology* (Londres, Lawrence & Wishart, 1965), p. 533 [ed. bras.: *A ideologia alemã*, São Paulo, Boitempo, no prelo].

³ MEWE, v. supl. I, p. 286.

⁴ *Ibidem*, p. 296.

⁵ *Ibidem*, p. 304-5.

⁶ Karl Marx, Artigo de fundo para o número 170 de *Kölnische Zeitung* (escrito em princípios de julho de 1842), em Marx-Engels, *On religion* (Moscou, 1957), p. 38.

⁷ *Ibidem*, p. 23.

⁸ *Idem*.

com ele como uma comunidade objetiva, existente, organizada segundo leis estáveis e mantendo com ele relações estáveis. [...] O princípio do estamento social ou da sociedade civil é o gozo e a capacidade de fruir. Em seu significado político, o membro da sociedade civil abandona seu estamento, sua real posição privada; é somente aqui que ele chega, como homem, a ter significado, ou que sua determinação como membro do Estado, como ser social, manifesta-se como sua determinação humana. Pois todas as suas outras determinações na sociedade civil aparecem como inessenciais ao homem, ao indivíduo, como determinações exteriores, que, na verdade, são necessárias à sua existência no todo, isto é, como um vínculo com o todo, mas um vínculo do qual ele pode muito bem prescindir. (A atual sociedade civil é o princípio realizado do individualismo; a existência individual é o fim último; atividade, trabalho, conteúdo etc. são apenas meio.)⁹ [...] O homem real é o homem privado da atual constituição do Estado. [...] O estamento não só se baseia, como lei geral, na separação da sociedade, como também separa o homem de seu ser universal, faz dele um animal que coincide imediatamente com sua determinidade. A Idade Média é a história animal da humanidade, sua zoologia. A era moderna, a civilização, comete o erro inverso. Ela separa do homem o seu ser objetivo, como um ser apenas exterior, material.¹⁰

Como podemos ver, muitos elementos da teoria da alienação de Marx, desenvolvidos de uma forma sistemática nos *Manuscritos de 1844*, já estão presentes nesta *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. Mesmo que Marx não use nessa passagem os termos *Entfremdung*, *Entäußerung* e *Veräußerung*, sua insistência na “divisão da sociedade” (“Trennung der Sozietät”) bem como na “determinação meramente externa do indivíduo” (“äusserliche Bestimmung des Individuums”), com sua referência direta ao “divórcio entre o homem e seu ser objetivo” (“Sie trennt das gegenständliche Wesen des Menschen von ihm”) na era da “civilização” – isto é, na moderna sociedade capitalista –, aproximam-no do conceito básico de sua análise posterior.

Além disso, podemos notar em nossa citação uma referência à mera “externalidade do trabalho” em relação ao indivíduo (“Tätigkeit, Arbeit, Inhalt etc. sind nur Mittel” etc.): uma idéia que cerca de dez meses depois irá ocupar um lugar central na teoria da alienação de Marx. Aqui, no entanto, esse fenômeno é considerado basicamente de um ponto de vista institucional-jurídico. Desse modo, o capitalismo é caracterizado como “a realização coerente do princípio do individualismo” (“das durchgeführte Prinzip des Individualismus”), ao passo que na concepção posterior de Marx esse “princípio do individualismo” é colocado em sua perspectiva adequada: é analisado como uma manifestação determinada pela alienação do trabalho, como um dos aspectos principais da auto-alienação do trabalho.

⁹ Falando dos “estados da sociedade civil” (*Stände der Bürgerlichen Gesellschaft*) Marx esboça, no mesmo trabalho (MEWE, v. 1, p. 284; edição brasileira: *Crítica da filosofia do direito de Hegel*, São Paulo, Boitempo, 2005, p. 97-8), em síntese, sua primeira teoria das classes, embora sua terminologia ainda seja bastante vaga, na medida em que ele se apega a termos herdados principalmente de Hegel. Ainda assim, é claro que ele considera o “trabalho” não tanto como uma “classe em si” (ou em um estado, propriamente), mas como a base necessária da sociedade burguesa, como a condição de existência da ordem burguesa.

¹⁰ Karl Marx, *Crítica da filosofia do direito de Hegel*, cit., p. 98.

2. A QUESTÃO JUDAICA E O PROBLEMA DA EMANCIPAÇÃO ALEMÃ

O outono de 1843 trouxe certas modificações na orientação de Marx. Naquela época ele já estava morando em Paris, cercado por um ambiente intelectual mais estimulante que o ajudou a tirar as conclusões mais radicais de sua análise da sociedade contemporânea. Ele pôde avaliar o anacronismo social e político da Alemanha a partir de uma base real de crítica (isto é, pôde perceber as contradições de seu próprio país da perspectiva da situação real de um Estado europeu historicamente mais avançado) e não apenas do ponto de vista de uma idealidade abstrata como aquela que caracterizava a crítica filosófica alemã, inclusive, até certo ponto, a do próprio Marx anterior.

As generalizações filosóficas exigem sempre uma certa distância (ou “posição marginal”) do filósofo em relação à situação concreta sobre a qual baseia suas generalizações. Isso se deu, evidentemente, na história da filosofia de Sócrates a Giordano Bruno, que foram liquidados por serem marginais radicais. Porém mesmo mais tarde, os “marginais” desempenharam um papel extraordinário no desenvolvimento da filosofia: os escoceses em relação à Inglaterra economicamente muito mais adiantada; os filósofos da atrasada Nápoles (de Vico a Benedetto Croce) em relação à Itália do Norte, mais adiantada do ponto de vista do capitalismo; e exemplos semelhantes podem ser encontrados também em outros países. Um grande número de filósofos pertence a essa categoria de marginais, de Rousseau e Kierkegaard até Wittgenstein e Lukács, em nossos dias.

Aos filósofos judeus cabe um papel particular nesse contexto. Devido à posição a que foram forçados por sua condição de párias sociais, eles puderam adotar uma perspectiva intelectual *par excellence*, o que lhes permitiu, de Spinoza a Marx, realizar algumas das sínteses filosóficas mais fundamentais na história. (Essa característica torna-se ainda mais notável se compararmos a significação dessas conquistas teóricas com as produções artísticas dos pintores e músicos, escultores e escritores judeus. O ponto de vista do marginal, que constituiu uma vantagem nos esforços teóricos, tornou-se um obstáculo nas artes, devido ao caráter inerentemente nacional destas. Um obstáculo que resultou – à parte algumas poucas exceções, como os poemas bastante peculiares, intelectualizados e irônicos de Heine – em obras um tanto sem raízes, carentes de sugestividade e vigor representativo e, portanto, confinadas geralmente ao segundo plano das realizações artísticas. No século XX, é claro, a situação se modifica muito. Em parte devido a uma integração nacional muito maior – embora nunca completa – das comunidades judaicas particulares, decorrente da generalização da tendência social descrita por Marx como “reabsorção do cristianismo pelo judaísmo”¹¹. Mais importante é, no entanto, o fato de que paralelamente ao avanço desse processo de “reabsorção” – isto é, paralelamente ao triunfo da alienação capitalista em todas as esferas da vida – a arte assume um caráter mais abstrato e “cosmopolita” do que nunca e a experiência da falta de raízes se torna um tema generalizado da arte moderna. Assim, paradoxalmente, o que era antes um obstáculo se transforma numa

¹¹ Ver Karl Marx, *On the Jewish question*, cit., p. 39.

vantagem, e testemunhamos o aparecimento de alguns grandes escritores judeus – de Proust a Kafka – no primeiro plano da literatura mundial.)

A posição marginal dos grandes filósofos judeus foi duplamente acentuada. Em primeiro lugar, eles estavam numa oposição necessária às suas comunidades nacionais particularistas e discriminatórias, que rejeitavam a idéia da emancipação judaica (por exemplo, “o judeu alemão, em particular, sofre pela falta de liberdade política geral e pelo acentuado cristianismo do Estado”¹²). Mas, em segundo lugar, eles tinham de emancipar-se também do judaísmo a fim de não se paralisarem envolvendo-se nas mesmas contradições em nível diferente, isto é, a fim de fugir das posições particularistas e paroquiais dos judeus, que diferiam apenas em certos aspectos mas não em substância do objeto de sua primeira oposição. Somente puderam atingir a amplitude e o grau de universalidade que caracterizam os sistemas de Spinoza e de Marx os filósofos judeus que foram capazes de apreender o tema da emancipação judaica em sua dualidade paradoxal, de maneira inextricavelmente interligada ao desenvolvimento histórico da humanidade. Muitos outros, de Moses Hess a Martin Buber, devido ao caráter particularista de suas perspectivas – ou, em outras palavras, devido à sua incapacidade de se emanciparem da “estreiteza judaica” –, formularam suas opiniões em termos de utopias de segunda classe, provincianas.

É muito significativo que, no desenvolvimento intelectual de Marx, um ponto de inflexão de grande importância, no outono de 1843, tenha coincido com uma *prise de conscience* [tomada de consciência] filosófica com relação ao judaísmo. Seus artigos sobre a questão judaica¹³, escritos nos últimos meses de 1843 e em janeiro de 1844, criticavam violentamente não só o atraso e o anacronismo político alemão, que rejeitava a emancipação judaica, mas ao mesmo tempo também a estrutura da sociedade capitalista em geral, bem como o papel do judaísmo no desenvolvimento do capitalismo.

A estrutura da moderna sociedade burguesa em sua relação com o judaísmo foi analisada por Marx no plano social e no político em termos que teriam sido impensáveis com base no conhecimento exclusivo da situação – de maneira alguma típica – alemã. Durante os últimos meses de 1842 Marx já havia estudado os escritos de socialistas utópicos franceses, como por exemplo Fourier, Étienne Cabet, Pierre Leroux e Pierre Considérant. Em Paris, contudo, ele teve a oportunidade de observar de perto a situação social e política da França, e em certa medida até de envolver-se pessoalmente nela. Ele foi apresentado aos líderes da oposição democrática e socialista, e com frequência comparecia às reuniões das sociedades secretas de operários. Mais ainda, ele estudou intensivamente a história da Revolução Francesa de 1789, porque queria escrever uma história da Convenção. Tudo isso contribuiu para que se tornasse extremamente familiarizado com os aspectos mais importantes da situação francesa, que

¹² Ibidem, p. 5.

¹³ Marx escreveu dois artigos sobre o assunto, comentando as obras de Bruno Bauer: “Die Judenfrage” (“A questão judaica”), e “Die Fähigkeit der heutigen Juden und Christen, frei zu werden” (“A capacidade dos judeus e cristãos da atualidade de se tornarem livres”); ambos foram publicados pela primeira vez em *Deutsch-Französischen Jahrbücher* (dirigido por Marx e Arnold Ruge), em fevereiro de 1844.

estava procurando integrar, juntamente com seu conhecimento e experiência da Alemanha, em uma concepção histórica geral. O contraste que estabeleceu, do ponto de vista dos “marginais”, entre a situação alemã e a sociedade francesa – contra o pano de fundo do desenvolvimento histórico moderno como um todo – mostrou-se proveitoso não só para atacar de maneira realista a questão judaica, mas em geral para a elaboração de seu conhecido método histórico.

Somente no interior desse quadro poderia o conceito de *alienação* – um conceito eminentemente histórico, como vimos – assumir um lugar central no pensamento de Marx, como o ponto de convergência de múltiplos problemas socioeconômicos e também políticos, e só a noção de alienação poderia assumir esse papel dentro de seu quadro conceitual. (Voltaremos a um estudo mais detalhado da estrutura conceitual da teoria da alienação de Marx no próximo capítulo.)

Em seus artigos sobre a questão judaica, o ponto de partida de Marx é, de novo, o princípio do *bellum omnium contra omnes*, tal como é praticado pela sociedade burguesa (“bürgerliche Gesellschaft”), que divide o homem em um cidadão público e um indivíduo privado, e separa o homem de seu “ser comunitário” (*Gemeinwesen*), de si mesmo, e dos outros homens. Mas então Marx continua até estender essas considerações a praticamente todos os aspectos dessa extremamente complexa “bürgerliche Gesellschaft”; das interligações entre religião e Estado – encontrando um denominador comum precisamente numa referência mútua à alienação – até as relações econômicas, políticas e familiares, que se manifestam, sem exceção, por meio de alguma forma de alienação.

Marx utiliza uma grande variedade de termos para designar os vários aspectos da sociedade burguesa alienada, como *Trennung* (divórcio ou separação), *Spaltung* (divisão ou clivagem), *Absonderung* (separação ou marginalização), *verderben* (estragar, corromper), *sich selbst verlieren, veräusern* (perder-se e alienar-se), *sich isolieren und auf sich zurückziehen* (isolar-se e retirar-se para dentro de si mesmo), *äusserlich machen* (exteriorizar, alienar), *alle Gattungsbände des Menschen zerreißen* (destruir todos os laços do homem com sua espécie), *die Menschenwelt in eine Welt atomistischer Individuen auflösen* (dissolver o mundo do homem num mundo de indivíduos atomizados), e assim por diante. E todos esses termos são discutidos em contextos específicos, que estabelecem suas estreitas interconexões com *Enttäusserung*, *Entfremdung* e *Veräusserung*¹⁴.

Outro estudo importante desse período do desenvolvimento intelectual de Marx, escrito simultaneamente com os artigos de *A questão judaica*, é intitulado “Crítica da filosofia do direito de Hegel – Introdução”¹⁵. Nesse trabalho, a tarefa principal da filosofia é definida como uma crítica radical das formas e manifestações “não-sagradas” da auto-alienação, em contraste com as opiniões dos contemporâneos de Marx –

¹⁴ Ver MEWE, v. I, p. 374-7.

¹⁵ Karl Marx, *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung*. (MEWE, v. I, p. 378-9). Publicado pela primeira vez no mesmo número de *Deutsch-Französischen Jahrbücher* em que apareceram os artigos sobre a questão judaica. Tradução inglesa: p. 41-58 de Marx-Engels, *On religion* (Moscow, 1957) e p. 43-59 de Karl Marx, *Early writings*, traduzido para o inglês por T. B. Bottomore (Londres, 1963).

inclusive Feuerbach – que restringiram sua atenção à crítica da alienação religiosa. Marx insiste, apaixonadamente, em que a filosofia devia transformar a si mesma com esse espírito.

Conseqüentemente, a tarefa da história depois que o outro mundo da verdade se desvaneceu, é estabelecer a verdade deste mundo. A tarefa imediata da filosofia, que está a serviço da história, é *desmascarar a auto-alienação humana nas suas formas não-sagradas*, agora que ela foi desmascarada na sua forma sagrada. A crítica do céu transforma-se deste modo em crítica da terra, a crítica da religião em crítica do direito, e a crítica da teologia em crítica da política.¹⁶

Nesse estudo, é impossível não perceber o ponto de vista “marginal” em relação à situação alemã. Marx observa que meramente negar e opor-se às circunstâncias políticas alemãs equivaleria a nada mais do que um anacronismo, devido ao enorme hiato que separa a Alemanha das nações modernas da Europa.

Se quisermos nos ater ao *status quo* alemão, mesmo da maneira mais adequada, isto é, negativamente, o resultado seria ainda um anacronismo. A própria negação do nosso presente político é já um fato poeirento no quarto de arrumações histórico das nações modernas. Posso até negar as perucas empoadas, mas fico ainda com as perucas desempoadas. Se nego a situação alemã de 1843 dificilmente atinjo, segundo a cronologia francesa, o ano de 1789, e ainda menos o centro vital do período atual.¹⁷

O contraste entre o anacronismo alemão e as “nações historicamente modernas” da Europa indica, na opinião de Marx, uma solução que em relação à Alemanha está bem mais para um “imperativo categórico” do que para uma realidade: o *proletariado*, que ainda está para se desenvolver além do Reno¹⁸.

Em total acordo com a linha de pensamento característico dos artigos de *A questão judaica* – onde Marx ressaltou, como já vimos, que a emancipação completa do judaísmo é inconcebível sem a emancipação humana universal das circunstâncias da auto-alienação – ele repetidamente ressalta que “a emancipação do alemão coincide com a emancipação do homem”¹⁹. Mais ainda, ele enfatiza que “O sonho utópico da Alemanha não é a revolução radical, a emancipação humana universal, mas a revolução *parcial, meramente política*, que deixa de pé os pilares do edifício”²⁰, e que “Na Alemanha, a emancipação total [universal] é uma *conditio sine qua non* para qualquer emancipação *parcial*”²¹. O mesmo se aplica à *Questão judaica*, pois nenhum grau de emancipação política pode ser considerado uma solução quando “a estreiteza judaica da sociedade” está em causa.

¹⁶ Karl Marx, “Crítica da filosofia do direito de Hegel – Introdução”, em *Crítica da filosofia do direito de Hegel*, cit., p. 146.

¹⁷ Idem.

¹⁸ Ibidem, p. 149 e 154-156.

¹⁹ MEWE, v. I, p. 391.

²⁰ Karl Marx, “Crítica da filosofia do direito de Hegel – Introdução”, cit., p. 154.

²¹ Ibidem, p. 155.

A importância dessas idéias é enorme, não só metodologicamente – na medida em que elas oferecem uma chave para o entendimento da natureza do utopismo como a exacerbação da *parcialidade* em *pseudo-universalidade* –, mas também do ponto de vista prático. Marx compreende claramente que a superação prática da alienação é inconcebível em termos exclusivamente políticos, tendo em vista o fato de que a política é apenas um aspecto *parcial* da totalidade dos processos sociais, por mais importante que possa ser em situações históricas específicas (por exemplo, na França de fins do século XVIII).

Mas os limites também são evidentes nesses artigos. A oposição entre “parcialidade” e “universalidade” é concebida em sua generalidade bastante abstrata, e apenas um de seus aspectos é concretizado, negativamente, na rejeição de Marx da “parcialidade política” como possível candidata a realizar a superação da alienação. Sua contrapartida positiva permanece inespecífica, como um *postulado* geral da “universalidade”, e com isso assume o caráter de um *Sollen* (dever). A identificação da “universalidade” com a esfera ontologicamente fundamental da *economia* é uma conquista posterior do pensamento de Marx. A essa altura, suas referências à economia política são ainda bastante vagas e genéricas. Embora ele veja intuitivamente que “a relação da indústria, do mundo da riqueza em geral, com o mundo político é um dos problemas fundamentais dos tempos modernos”²², sua avaliação das contradições específicas do capitalismo é ainda bastante irrealista: “Enquanto na França e na Inglaterra”, escreve ele,

o problema se põe assim: economia política ou o domínio da sociedade sobre a riqueza, na Alemanha apresenta-se deste modo: economia nacional ou o domínio da propriedade privada sobre a nacionalidade. Portanto, na Inglaterra e na França trata-se de abolir o monopólio, que se desenvolveu até as últimas conseqüências, ao passo que na Alemanha se trata de caminhar para as conseqüências finais do monopólio.²³

Não é de surpreender, portanto, que o elemento do “dever” – à falta de uma demonstração concreta das tendências e contradições econômicas fundamentais que apontam objetivamente para a superação necessária da alienação – cumpra um papel tão importante no pensamento de Marx nessa fase de sua evolução. Em 1843, Marx ainda é forçado a concluir que a crítica da religião termina “com o *imperativo categórico* de derrubar todas as condições nas quais o homem é um ser humilhado, escravizado, abandonado, desprezível”²⁴, e seu primeiro juízo sobre o papel do proletariado está em perfeito acordo com essa visão. Nos *Manuscritos econômico-filosóficos*, porém, Marx dá um passo à frente crucial, superando radicalmente a “parcialidade política” de sua própria orientação e as limitações de um quadro conceitual característico de seu desenvolvimento na fase de “democratismo revolucionário”.

²² Ibidem, p. 149.

²³ Idem.

²⁴ Ibidem, p. 151.

3. O ENCONTRO DE MARX COM A ECONOMIA POLÍTICA

Os *Manuscritos econômico-filosóficos* são, evidentemente, obra de um gênio. Considerando-se o caráter monumental dessa síntese e a profundidade de suas visões, é quase inacreditável que eles tenham sido escritos por um jovem de 26 anos. Pode parecer que existe uma contradição entre reconhecer a “obra de um gênio” e o princípio marxista segundo o qual os grandes homens, assim como as grandes idéias, surgem na história “quando o tempo está maduro para eles”. Na realidade, o “gênio do dr. Marx” foi notado por Moses Hess e outros muito antes da publicação de qualquer uma de suas grandes obras.

Mas não existe nisso nenhuma contradição. Pelo contrário, a própria evolução de Marx confirma o princípio geral do marxismo. Pois o “gênio” é apenas uma potencialidade abstrata, antes de articular-se em relação a algum conteúdo específico, em resposta às exigências objetivas de uma situação historicamente dada. No sentido abstrato – como “capacidade cerebral fenomenal” etc. – o gênio existe sempre, mas é desperdiçado, irrealizado ou desgastado em atividades e produções que não deixam marca. O “gênio” irrealizado do dr. Marx que espantou Moses Hess é uma simples curiosidade histórica em comparação com sua plena realização posterior nas imensas obras de Marx, que não apenas não impressionaram em nada o mesmo Moses Hess, como também conseguiram despertar somente a hostilidade de sua mente estreita.

Na realização concreta da potencialidade do gênio de Marx sua apreensão do conceito de “auto-alienação do trabalho” representou o elemento crucial: o “ponto de Arquimedes” de sua grande síntese. O desenvolvimento desse conceito até sua amplitude complexa, marxiana – como o ponto filosófico sintetizador do dinamismo do desenvolvimento humano – era simplesmente inconcebível antes de uma certa época, isto é, antes do amadurecimento relativo das contradições sociais nele refletidas. Sua concepção também exigia o aperfeiçoamento dos instrumentos e ferramentas intelectuais – principalmente pela elaboração das categorias da dialética – necessários a uma compreensão filosófica adequada dos fenômenos mistificadores da alienação, bem como, é claro, o poder intelectual de um indivíduo que pudesse fazer uso adequado desses instrumentos. E finalmente, mas nem por isso menos importante, o aparecimento desse “ponto de Arquimedes” conceitual também pressupunha a intensa paixão moral e o caráter inabalável de alguém preparado para declarar “guerra por todos os meios”²⁵ às “condições nas quais o homem é um ser aviltado, escravizado, abandonado, desprezível”; alguém que pudesse ver a sua realização pessoal, a realização de seus objetivos intelectuais, na “realização por meio da abolição” da filosofia, no curso de uma autêntica guerra. O preenchimento simultâneo de todos esses requisitos era, na verdade, imprescindível à elaboração marxiana do conceito de “auto-alienação do trabalho”, numa época em que as condições estavam “maduras para tanto”.

É sabido que Marx começou o estudo dos clássicos da economia política no final de 1843, mas eles serviram apenas para proporcionar, tanto em *A questão judaica* como na “Crítica da filosofia do direito de Hegel – Introdução”, um pano de fundo

indefinido para uma exposição principalmente política, no espírito de sua expressão programática segundo a qual a crítica da religião e da teologia devia ser transformada na crítica do direito e da política.

Nessa transformação do pensamento de Marx a influência de um trabalho intitulado “Esboço de uma crítica da economia política” (“Umrisse zu einer Kritik des Nationalökonomie”, escrito pelo jovem Engels em dezembro de 1843 e janeiro de 1844 e enviado a Marx em janeiro, para publicação nos *Deutsch-Französischen Jahrbüchern*) foi muito importante. Mesmo em 1859, Marx escreveu sobre esse “Esboço” nos termos mais elogiosos.

A alienação, segundo esse trabalho inicial de Engels, deve-se a um determinado modo de produção que “põe todas as relações naturais e racionais de cabeça para baixo”. Pode ser chamado, portanto, de “condição inconsciente da humanidade”. A alternativa de Engels a esse modo de produção é formulada no programa concreto da socialização da propriedade privada:

Se abandonarmos a propriedade privada, então todas essas divisões não-naturais desaparecem. A diferença entre o juro e o lucro desaparece; o capital nada é sem o trabalho, sem o movimento. A significação do lucro é reduzida ao peso que o capital tem na determinação dos custos da produção; com isso, o lucro permanece inerente ao capital, da mesma forma que o próprio capital retorna à sua unidade original com o trabalho.²⁶

A solução, concebida nesses termos, também mostra uma saída para as contradições das “condições inconscientes da humanidade”, definidas como crises econômicas: “Se produzirmos com consciência, como seres humanos – não como átomos dispersos sem consciência da nossa espécie – superaremos todas essas antíteses artificiais e insustentáveis. Mas, enquanto continuarmos a produzir da forma atual, inconsciente e impensada, à mercê do acaso – perdurarão as crises econômicas”²⁷.

Estimulado por esse trabalho do jovem Engels, Marx intensificou o estudo dos clássicos da economia política. (Alguns meses mais tarde ele também se encontrou com Engels, que acabara de voltar da Inglaterra e recordava das observações que havia feito no país industrialmente mais adiantado.) O resultado do estudo intensivo da economia política por Marx foi sua grande obra conhecida como *Manuscritos econômico-filosóficos*. Eles revelam uma afinidade básica de abordagem com a obra do jovem Engels, mas seu escopo é incomparavelmente mais amplo. Eles abarcam todos os problemas filosóficos básicos em relação com a auto-alienação do trabalho, da questão da liberdade até a do significado da vida (ver capítulo VI), da gênese da sociedade moderna até a relação entre a individualidade e o “ser comunitário” do homem, da produção de “apetites artificiais” até a “alienação dos sentidos”, e desde uma avaliação da natureza e da função da filosofia, arte, religião e direito até os problemas de uma possível “reintegração da vida humana” no mundo real, por meio de uma “transcendência positiva” em lugar da *Aufhebung* meramente conceitual da alienação.

²⁶ Citado do apêndice ao volume que contém os *Manuscritos econômico-filosóficos*, p. 175-209, trad. por Martin Milligan.

²⁷ Ibidem, p. 196.

²⁵ Ibidem, p. 46.

O ponto de convergência dos aspectos heterogêneos da alienação é a noção de “trabalho” (*Arbeit*). Nos *Manuscritos de 1844*, o trabalho é considerado tanto em sua acepção geral – como “atividade produtiva”: a determinação ontológica fundamental da “humanidade” (“*menschliches Dasein*”, isto é, o modo realmente humano de existência) – como em sua acepção particular, na forma da “divisão do trabalho” capitalista. É nesta última forma – a atividade estruturada em moldes capitalistas – que o “trabalho” é a base de toda a alienação.

“Atividade” (*Tätigkeit*), “divisão do trabalho” (*Teilung der Arbeit*), “intercâmbio” (*Austausch*) e “propriedade privada” (*Privateigentum*) são os conceitos essenciais dessa abordagem da problemática da alienação. O ideal de uma “transcendência positiva” da alienação é formulado como uma superação sócio-histórica necessária das “mediações”: **propriedade privada – intercâmbio – divisão do trabalho** que se inter põem entre o homem e sua atividade e o impedem de se realizar em seu trabalho, no exercício de suas capacidades produtivas (criativas), e na apropriação humana dos produtos de sua atividade.

A crítica que Marx faz da alienação é, portanto, formulada como uma rejeição dessas mediações. É vitalmente importante ressaltar, quanto a isso, que sua rejeição não implica, de modo algum, uma negação de toda mediação. Pelo contrário: é essa a primeira compreensão realmente dialética da relação complexa entre a mediação e a imediação na história da filosofia, inclusive levando em conta as conquistas nada desprezíveis de Hegel.

Uma rejeição de toda mediação estaria perigosamente próxima do simples misticismo, em sua idealização da “identidade entre sujeito e objeto”. O que Marx combate como alienação não é a mediação em geral, mas uma série de mediações de segunda ordem (**propriedade privada – intercâmbio – divisão do trabalho**), uma “mediação da mediação”, isto é, uma mediação *historicamente específica* da automediação *ontologicamente fundamental* do homem com a natureza. Essa “mediação de segunda ordem” só pode nascer com base na ontologicamente necessária “mediação de primeira ordem” – como a *forma* específica, *alienada*, desta última. Mas a própria “mediação de primeira ordem” – a atividade produtiva como tal – é um fator ontológico absoluto da condição humana. (Voltaremos em breve a essa problemática em seus dois aspectos – isto é, tanto à “mediação de primeira ordem” como à “mediação da mediação” alienada.)

O trabalho (atividade produtiva) é o único fator absoluto em todo o complexo: **trabalho – divisão do trabalho – propriedade privada – intercâmbio**. (Absoluto porque o modo de existência humano é inconcebível sem as transformações da natureza realizadas pela atividade produtiva.) Em conseqüência, qualquer tentativa de superar a alienação deve definir-se em relação a esse absoluto, como oposta à sua manifestação numa forma alienada. Mas, para formular a questão de uma transcendência positiva da alienação no mundo real, devemos compreender, a partir do ponto de vista anteriormente mencionado do “marginal”, que a *forma dada* do trabalho (**trabalho assalariado**) está relacionada com a *atividade humana* em geral como o *particular* está para o *universal*. Se isso não é levado em conta, se a “atividade produtiva” não é diferenciada em seus aspectos radicalmente diferentes, se o fator ontologicamente absoluto não é distinguido da forma historicamente específica, isto é, se a atividade é concebida – devido à absolutização de uma forma de atividade particular – como uma entidade homo-

gênea, então a questão de uma transcendência real (prática) da alienação é impossível de ser colocada. Se a **propriedade privada** e o **intercâmbio** forem considerados absolutos – de alguma forma “inerentes à natureza humana” –, então a **divisão do trabalho**, a forma capitalista da atividade produtiva como **trabalho assalariado**, também surgirá como absoluta, pois elas se implicam reciprocamente. Assim, a mediação de segunda ordem aparece como uma mediação de primeira ordem, isto é, como um fator ontológico absoluto. Em conseqüência, a negação das manifestações alienadas dessa mediação deve assumir a forma de postulados moralizantes nostálgicos (por exemplo, Rousseau).

O estudo da economia política proporcionou a Marx uma análise bastante detalhada da natureza e do funcionamento da forma capitalista de atividade produtiva. Sua negação da alienação nos escritos anteriores estava centrada, como vimos, na crítica das instituições existentes e das relações jurídico-políticas, e o “trabalho” só surgia *negativamente*, como uma determinação ausente da posição do indivíduo na “bürgerliche Gesellschaft”. Em outras palavras: surgia como um aspecto de uma sociedade na qual as esferas *política* e *social* estão divididas de tal modo que a posição do indivíduo na sociedade *não é inerente ao seu trabalho*. Antes dos *Manuscritos de 1844* o fator econômico só surgia como um aspecto vagamente definido das relações sociopolíticas. Mesmo o autor dos artigos de *A questão judaica* e da *Crítica da filosofia do direito de Hegel* não percebia a importância ontológica fundamental da esfera da produção, que aparecia em seus escritos na forma de referências bastante genéricas às “necessidades” (*Bedürfnisse*) em geral. Conseqüentemente, Marx era incapaz de apreender de maneira ampla a complexa hierarquia dos vários tipos e formas de atividade humana: suas *inter-relações* recíprocas em um todo *estruturado*.

Tudo isso é bastante diferente nos *Manuscritos de 1844*. Nessa obra o ponto de partida ontológico de Marx é o fato auto-evidente de que o homem, parte específica da *natureza* (isto é, um ser com necessidades *físicas* historicamente anteriores a todas as outras), precisa *produzir* a fim de se manter, a fim de satisfazer essas necessidades. Contudo, ele só pode satisfazer essas necessidades primitivas criando *necessariamente*, no curso de sua satisfação por meio da sua atividade produtiva, uma complexa hierarquia de necessidades *não-físicas*, que se tornam assim condições igualmente necessárias à satisfação de suas necessidades físicas originais. As atividades e necessidades humanas de tipo “espiritual” têm, assim, sua base ontológica última na esfera da produção material como expressões específicas de intercâmbio entre o homem e a natureza, mediado de formas e maneiras complexas. Como diz Marx: “*toda a assim denominada história mundial nada mais é do que o engendramento do homem mediante o trabalho humano, enquanto o vir a ser [Werden] da natureza para o homem*”²⁸. A atividade produtiva é, portanto, o *mediador* na “relação sujeito–objeto” entre homem e natureza. Um mediador que permite ao homem conduzir um modo humano de existência, assegurando que ele não recaia de volta na natureza, que não se dissolva no “objeto”. “O homem vive da natureza”, escreve Marx, “significa: a natureza é o *seu corpo*, com o qual ele tem de ficar num processo contínuo para não

²⁸ *Manuscritos econômico-filosóficos*, cit., p. 114.

morrer. Que a vida física e mental do homem está interconectada com a natureza não tem outro sentido senão que a natureza está interconectada consigo mesma, pois o homem é uma parte da natureza”²⁹.

A atividade produtiva é então a fonte da consciência, e a “consciência alienada” é o reflexo da atividade alienada ou da alienação da atividade, isto é, da auto-alienação do trabalho.

Marx usa a expressão: “corpo inorgânico do homem”, que não significa simplesmente aquilo que é dado pela natureza, mas a expressão concreta e a materialização de uma fase e uma estrutura historicamente dadas da atividade produtiva, na forma de seus produtos, dos bens materiais às obras de arte. Como resultado da alienação do trabalho, o “corpo inorgânico do homem” aparece como meramente externo a ele e, portanto, pode ser transformado em uma mercadoria. Tudo é “reificado”, e as relações ontológicas fundamentais são viradas de cabeça para baixo. O indivíduo é confrontado com meros objetos (coisas, mercadorias), uma vez que seu “corpo inorgânico” – “natureza trabalhada” e capacidade produtiva externalizada – foi dele alienado. Ele não tem consciência de ser um “ser genérico”. (Um *Gattungswesen* – isto é, um ser que tem consciência da espécie a que pertence, ou, dito de outro modo, um ser cuja essência não coincide diretamente com sua individualidade. O homem é o único ser que pode ter uma tal “consciência da espécie” – tanto subjetivamente, em sua percepção consciente da espécie a que pertence, como nas formas objetivadas dessa “consciência da espécie”, da indústria e às instituições e às obras de arte – e assim ele é o único “ser genérico”.)

A atividade produtiva na forma dominada pelo isolamento capitalista – em que “os homens produzem como átomos dispersos sem consciência de sua espécie” – não pode realizar adequadamente a função de *mediação* entre o homem e a natureza, porque “reifica” o homem e suas relações e o reduz ao estado da natureza animal. Em lugar da “consciência da espécie” do homem, encontramos o culto da privacidade e uma idealização do indivíduo abstrato. Assim, identificando a essência humana com a mera individualidade, a natureza biológica do homem é confundida com a sua própria natureza, especificamente humana. Pois a mera individualidade exige apenas *meios* para sua *subsistência*, mas não formas especificamente humanas – humanamente naturais e naturalmente humanas, isto é, *sociais* – de auto-realização, as quais são ao mesmo tempo manifestações adequadas da atividade vital de um *Gattungswesen*, um “ser genérico”.

O homem é um ser genérico não somente quando prática e teoricamente faz do gênero, tanto do seu próprio quanto do restante das coisas, o seu objeto, mas também – e isto é somente uma outra expressão da mesma coisa – quando se relaciona consigo mesmo como o gênero vivo, presente, *quando se relaciona consigo mesmo como um ser universal, e por isso livre*.³⁰

O culto misticador do indivíduo abstrato, ao contrário, indica como natureza do homem um atributo – a mera individualidade – que é uma categoria *universal* da natureza em geral, e nenhum modo algo *especificamente humano*. (Ver o elogio de Marx a Hobbes por

²⁹ Ibidem, p. 84.

³⁰ Ibidem, p. 83-4.

ter reconhecido na natureza o domínio da individualidade em seu princípio do *bellum omnium contra omnes*.)

A atividade produtiva é, então, *atividade alienada* quando se afasta de sua função apropriada de *mediar* humanamente a relação sujeito–objeto entre homem e natureza, e tende, em vez disso, a levar o indivíduo isolado e reificado a ser reabsorvido pela “natureza”. Isso pode ocorrer até mesmo em uma fase altamente desenvolvida da civilização, se o homem for sujeitado, como diz o jovem Engels, a “uma lei natural baseada na inconsciência dos participantes”. (Marx integrou essa idéia do jovem Engels a seu próprio sistema e mais de uma vez referiu-se a essa “lei natural” do capitalismo, não só nos *Manuscritos de 1844* como também em *O capital*³¹.)

Assim, o protesto de Marx contra a alienação, a privatização e a reificação não o envolve nas contradições da idealização de algum tipo de “estado natural”. Não há vestígio de uma nostalgia romântica ou sentimental da natureza em sua concepção. Seu programa, nas referências críticas aos “apetites artificiais” etc., não advoga um retorno à “natureza”, a uma série “natural” de necessidades primitivas, ou “simples”, mas a “plena realização da natureza do homem”, por intermédio de uma atividade humana adequadamente *automediadora*. “A natureza do homem” (o seu “ser genérico”) significa precisamente uma *distinção* com relação à natureza em geral. A relação entre o homem e a natureza é “automediadora” num duplo sentido. Primeiro, porque é a natureza que se media consigo mesma no homem. E em segundo lugar, porque a própria atividade mediadora é apenas um atributo do homem, localizado numa parte específica da natureza. Assim, na atividade produtiva, sob o primeiro de seus aspectos ontológicos duais, a *natureza medeia a si mesma com a natureza*; e, sob o segundo aspecto ontológico – em virtude de que a atividade produtiva é inerentemente atividade social –, *o homem medeia a si mesmo com o homem*.

As mediações de segunda ordem mencionadas acima (institucionalizadas na forma de *divisão do trabalho* – *propriedade privada* – *intercâmbio* capitalistas) perturbam essa relação e subordinam a própria atividade produtiva, sob o domínio de uma “lei natural” cega, às exigências da produção de mercadorias destinada a assegurar a reprodução do indivíduo isolado e reificado, que não é mais do que um apêndice desse sistema de “determinações econômicas”.

A atividade produtiva do homem não pode lhe trazer realização porque as mediações de segunda ordem institucionalizadas se interpõem entre o homem e sua atividade, entre o homem e a natureza, e entre o homem e o homem. (As duas últimas já estão implícitas na primeira, isto é, na interposição das mediações de segunda ordem capitalistas entre o homem e sua atividade, na subordinação da atividade produtiva a essas mediações. Pois se a automediação do homem for ainda mediada pela forma capitalisticamente institucionalizada de atividade produtiva, então a natureza não pode mediar a si mesma com a natureza e o homem não pode mediar a si mesmo com o homem. Ao contrário, o homem é confrontado pela natureza de uma maneira hostil, sob o império de uma “lei natural” que domina cegamente por meio do mecanismo do mercado (*intercâmbio*) e,

³¹ Ver, por exemplo, *O capital* (Moscou, 1958), v. I, p. 75.

de outro lado, o homem é confrontado pelo homem de uma maneira hostil, no antagonismo entre **capital** e **trabalho**. A inter-relação original do homem com a natureza é transformada na relação entre **trabalho assalariado** e **capital**, e no que concerne ao trabalhador individual o objetivo de sua atividade está necessariamente confinado à sua auto-reprodução como simples indivíduo, em seu ser físico. Assim, os meios se tornam os fins últimos, enquanto os fins humanos são transformados em simples meios subordinados aos fins reificados desse sistema institucionalizado de mediações de segunda ordem.)

Uma negação adequada da alienação é, portanto, inseparável da negação radical das mediações capitalistas de segunda ordem. Se, no entanto, estas são simplesmente tomadas como eternas – como, por exemplo, nos escritos dos economistas políticos, bem como nos de Hegel (e mesmo na concepção de Rousseau como um todo) –, a crítica das várias manifestações da alienação está destinada a permanecer parcial ou ilusória, ou ambas as coisas. O “positivismo acrítico” dos economistas políticos não demanda nenhum comentário adicional, apenas a ressalva de que suas contradições ajudaram muito Marx em suas tentativas de clarificar a sua própria posição. Rousseau, a despeito de sua oposição radical a certos fenômenos da alienação, não podia se libertar de um círculo vicioso, porque inverteu as relações ontológicas reais, atribuindo prioridade às mediações de segunda ordem sobre as de primeira ordem. Viu-se, assim, envolvido por uma contradição insolúvel, criada por ele mesmo: a idealização de uma fictícia “troca justa” oposta, sentimentalmente, às mediações de primeira ordem ontologicamente fundamentais, isto é, na sua terminologia, à “civilização”. No que concerne a Hegel, ele identificou a “objetivação” com a “alienação”, em parte por ser demasiado realista para permitir-se uma negação romântica da ontologicamente fundamental automediação (e autogênese) do homem por intermédio de sua atividade (pelo contrário, ele foi o primeiro a apreender essa relação ontológica, ainda que de maneira “abstrata, especulativa”); e em parte porque, em virtude de sua posição social, ele não se podia contrapor à forma capitalista das mediações de segunda ordem. Em consequência, ele fundiu as duas séries de mediações no conceito de “alienação objetivadora”, e “objetivação alienadora”: um conceito que excluía de seu sistema, *a priori*, a possibilidade de vislumbrar uma superação real (prática) da alienação.

A grande realização histórica de Marx foi cortar o nó górdio dessas séries mistificadamente complexas de mediações, afirmando a validade absoluta da mediação de primeira ordem, ontologicamente fundamental (em oposição aos defensores românticos e utópicos de uma unidade *direta*), contra a sua alienação na forma de **divisão do trabalho – propriedade privada e intercâmbio** capitalistas. Essa grande descoberta teórica abriu o caminho para uma “desmistificação científica”, bem como para uma negação real, prática, do modo de produção capitalista.

4. MATERIALISMO MONISTA

Na elaboração de uma solução para as questões complexas da alienação, muito depende do “ponto de Arquimedes” ou do denominador comum do sistema filosófico

particular que a empreende. Para Marx, em seus *Manuscritos econômico-filosóficos*, esse denominador comum foi, como já dissemos, o conceito de uma “alienação do trabalho” capitalista. Ele ressaltou sua importância da seguinte maneira:

A consideração da **divisão do trabalho** e da **troca** é do maior interesse, porque elas são as expressões **manifestamente exteriorizadas** [alienadas] da atividade e força essencial humanas como uma atividade e força essencial conformes ao gênero.³²

Se, no entanto, o centro de referência é a “alienação religiosa”, como no caso de Feuerbach, nada se segue dele em relação à alienação real, prática. Pois o “*estranhamento religioso* enquanto tal somente se manifesta na região da consciência, do interior humano, mas o *estranhamento econômico* é o da vida efetiva – sua *suprasunção abrange, por isso, ambos os lados*”³³. Feuerbach queria atacar os problemas da alienação em termos da vida real (essa afinidade programática explica o apego de Marx a ele, numa certa fase de sua evolução), em oposição à solução hegeliana; mas, devido à abstração de seu ponto de vista: o “homem” idealizado (a “essência humana” tomada genericamente, e não como o “conjunto das relações sociais”³⁴), sua posição continuou basicamente *dualista*, não oferecendo nenhuma solução real para os problemas analisados.

A grande importância dos clássicos da economia política para o desenvolvimento intelectual de Marx está no fato de que, lançando luz sobre a esfera palpável da economia (analisada por eles, em relação à fase capitalista de produção, nos termos mais concretos), eles o ajudaram a concentrar-se nas “expressões manifestamente exteriorizadas [alienadas] da atividade humana”³⁵. Sua consciência da importância da atividade produtiva permitiu a Marx identificar, com a maior clareza, as contradições de um “materialismo dualista”, não-mediado, não-dialético.

É significativo que o intenso estudo de Marx da economia política tenha aguçado sua crítica a Feuerbach e, ao mesmo tempo, tenha colocado em primeiro plano as afinidades do pensamento marxiano com certas características da filosofia hegeliana. Pode parecer paradoxal a princípio que, a despeito da concepção *materialista* partilhada por Marx e Feuerbach, e a despeito da *afinidade política* muito maior entre eles do que entre Marx e Hegel, a relação entre o materialista histórico Marx e o *idealista* Hegel tenha raízes incomparavelmente mais profundas do que aquela entre Marx e Feuerbach. A primeira compreende a totalidade do desenvolvimento de Marx, ao passo que a segunda se limita a um estágio inicial, e transitório.

A razão para isso encontra-se no caráter basicamente *monista* da filosofia hegeliana, em contraste com o *dualismo* de Feuerbach. Na famosa passagem em que Marx distin-

³² *Manuscritos econômico-filosóficos*, cit., p. 155. O termo alemão *Entäußerung* e suas formas derivadas são traduzidas aqui por “exteriorização”, e formas correspondentes. Acrescentamos o termo entre colchetes para facilitar o entendimento de que se trata de um mesmo conceito, traduzido em geral no texto de Mészáros por “alienação” (*alienation*, no original em inglês).

³³ *Ibidem*, p. 106.

³⁴ Ver a *VI Tese sobre Feuerbach*, de Marx.

³⁵ *Manuscritos econômico-filosóficos*, cit., p. 155.

gue a sua dialética da dialética hegeliana, ele também ressalta a profunda afinidade entre as duas, insistindo na necessidade de colocar “novamente de cabeça para cima” aquilo que na filosofia de Hegel está de “cabeça para baixo”³⁶. Mas seria impossível colocar novamente “de cabeça para cima” a concepção hegeliana, a fim de incorporar o seu “núcleo racional” ao sistema marxista, se não houvesse na base de suas abordagens filosóficas “opostas” as características comuns de duas concepções *monistas* – ideologicamente diferentes e, na verdade, opostas. Pois o dualismo permanece dualismo, mesmo que seja “virado ao contrário”.

Em contraste, podemos ver nas *Teses sobre Feuerbach* de Marx sua completa rejeição do *dualismo* ontológico e epistemológico de Feuerbach:

O principal defeito de todo o materialismo até agora existente – inclusive o de Feuerbach – é que a coisa (*Gegenstand*), a realidade, o sensorial, é concebido apenas na forma de objeto (*Objekt*) ou de contemplação (*Anschauung*), mas não como atividade humana sensorial, prática, não subjetivamente. Aconteceu por isso que o lado ativo foi desenvolvido pelo idealismo (e não pelo materialismo), mas apenas abstratamente, já que o idealismo, é claro, não reconhece a atividade real, sensível, como tal. Feuerbach quer objetos sensíveis realmente diferenciados dos objetos elaborados pelo pensamento, mas ele não concebe a atividade humana em si como objetiva (*gegenständliche*). Por isso, em *A essência do cristianismo*, ele considera a atitude teórica como a única atitude genuinamente humana, enquanto a prática é concebida e fixada apenas em sua suja forma judaica de aparência.³⁷

Essa referência à “prática” é muito semelhante ao princípio de Goethe relativo ao *Experimento como mediador entre objeto e sujeito* (*Der Versuch als Vermittler von Objekt und Subjekt*)³⁸, e a segunda tese sobre Feuerbach ressalta essa semelhança ainda mais fortemente. Ora, a falta desse mediador na filosofia de Feuerbach significa que o seu dualismo não pode ser superado. Ao contrário, ele assume ao nível da teoria social a forma mais aguda possível:

A doutrina materialista de que os homens são produtos das circunstâncias e da educação esquece que são os homens que modificam as circunstâncias e que o próprio educador necessita ser educado. Por isso essa doutrina acaba, necessariamente, dividindo a sociedade em duas partes, das quais uma é superior à sociedade.³⁹

É por isso que o sistema de Feuerbach, a despeito da abordagem materialista do filósofo, e apesar de ele partir “do fato da auto-alienação religiosa”⁴⁰, não pode estar em concordância duradoura com a filosofia marxiana. Pois um tipo de “dualismo materialista” se manifesta na filosofia de Feuerbach em todos os níveis,

com todas as contradições que isso implica. (Cf. “pensamento abstrato” *versus* “intuição”, “contemplação”, “*Anschauung*”; “indivíduo isolado” *versus* “essência humana”; “indivíduo abstrato” *versus* “espécie humana”, e assim por diante.)

O segredo do êxito de Marx em transcender radicalmente os limites do materialismo dualista, contemplativo, é a sua compreensão incomparavelmente dialética da categoria de mediação. Pois nenhum sistema filosófico pode ser monista sem dominar conceitualmente, de uma forma ou de outra, a complexa inter-relação dialética de mediação e totalidade. Não será preciso dizer que isso se aplica – *mutatis mutandis* – também à filosofia hegeliana. O monismo idealista de Hegel tem como centro de referência seu conceito de “atividade” como “mediação entre sujeito e objeto”. Mas é claro que o conceito hegeliano de “atividade” é a “atividade mental abstrata”, que só pode mediar “entidades do pensamento”. (O “objeto”, na filosofia de Hegel, é o “sujeito alienado”, o “Espírito do Mundo exteriorizado” etc., isto é, em última análise, é um pseudo-objeto.) Nessa característica da filosofia hegeliana, as contradições internas de seu conceito de mediação vêm à tona. Hegel não é um “mistificador” porque “ele é um idealista”: dizer isso equivaleria a pouco mais do que uma tautologia pouco gratificante. Antes, ele é um mistificador idealista devido ao caráter inerentemente contraditório de seu conceito de mediação, isto é, por causa dos tabus que impõe a si mesmo em relação às mediações de segunda ordem, quando toma como absolutas essas formas – historicamente específicas – de “mediação da mediação” capitalística. As repercussões filosóficas dessa posição têm longo alcance, afetando todas as suas principais categorias, desde a suposta identidade de “alienação” e “objetivação” até a identidade final de “sujeito” e “objeto”, bem como a concepção da *Aufhebung* como uma “reconciliação” meramente conceitual do sujeito consigo mesmo. (Surge até mesmo a “*nostalgia*” da unidade original direta – embora numa “forma abstrata, especulativa, lógica” – na oposição conceitual entre “*Ent-äusserung*”, alienação, e “*Er-innerung*”, quer dizer, voltar-se “para dentro”, lembrando um passado necessariamente desaparecido para sempre.)

Só no materialismo monista de Marx podemos encontrar uma compreensão coerente da “totalidade *objetiva*” como “realidade sensível”, e uma diferenciação correspondentemente válida entre sujeito e objeto, graças ao seu conceito de mediação como atividade produtiva ontologicamente fundamental, e graças à sua compreensão das mediações de segunda ordem, historicamente específicas, por intermédio das quais o fundamento ontológico da existência humana é alienado do homem na ordem capitalista da sociedade.

5. A TRANSFORMAÇÃO DA IDÉIA DE “ATIVIDADE” DE HEGEL

A atividade surgiu nos escritos dos clássicos da economia política como algo *concreto*, pertencente às manifestações palpáveis da vida real. Ela estava, contudo, reduzida em sua concepção a uma *esfera particular*: a da manufatura e do comércio, considerada de maneira completamente a-histórica. Foi conquista teórica fundamental de Hegel tornar *universal* a importância filosófica da atividade, mesmo que ele o tenha feito de uma forma *abstrata*, por motivos já mencionados.

³⁶ Deve-se assinalar aqui que Hegel criticou Solger – o único filósofo romântico com quem simpatizava – precisamente devido à sua incapacidade de superar o *dualismo* (Hegel, *Sämtliche Werke*, Jub. Ausgabe, v. 20, p. 169).

³⁷ Karl Marx, *Theses on Feuerbach*, cit., p. 69.

³⁸ Johann Wolfgang von Goethe, *Sämtliche Werke* (Cottasche Jub. Ausgabe), v. 39. Muitos filósofos, inclusive Feuerbach, devido à sua incapacidade de desenvolver a categoria da *mediação* (*Vermittlung*), continuaram presos ao dualismo, apesar de seus esforços para superá-lo.

³⁹ Karl Marx, *Theses on Feuerbach*, cit., p. 70.

⁴⁰ *Idem*.

Marx escreve em seus *Manuscritos de 1844* sobre a magnitude, bem como sobre as limitações, das realizações hegelianas:

Hegel se coloca no ponto de vista dos modernos economistas nacionais. Ele apreende o trabalho como a *essência*, como a essência do homem que se confirma; ele vê somente o lado positivo do trabalho, não seu lado negativo. O trabalho é o *vir-a-ser para si do homem* no interior da *exteriorização* [alienação], ou como homem *exteriorizado* [alienado]. O trabalho que Hegel unicamente conhece e reconhece é o *abstratamente espiritual*.⁴¹

Com Hegel a “atividade” se torna um termo de importância crucial, destinado a explicar a gênese e o desenvolvimento humanos em geral. Mas o conceito hegeliano de “atividade” adquire esse caráter universal à custa de perder a forma sensível que o “trabalho” tinha na economia política. (O fato de a concepção dos economistas políticos de “trabalho” ser unilateral, parcial e a-histórica não nos interessa aqui, pois a questão em pauta é a significação histórica relativa dessa concepção.)

O conceito de Marx de “atividade” como *prática* ou “atividade produtiva” – identificada tanto em seu sentido *positivo* (como objetivação e autodesenvolvimento humanos, como a automediação necessária do homem com a natureza), quanto em seu sentido *negativo* (como alienação ou mediação de segunda ordem) – assemelha-se à concepção dos economistas políticos, por ser concebida numa forma sensível. Sua função teórica é, no entanto, radicalmente diferente. Pois Marx compreende que o fundamento não-alienado daquilo que se reflete de uma forma alienada na economia política como uma esfera *particular* é a *esfera ontológica fundamental* da existência humana e, portanto, o fundamento último de todos os tipos e formas de atividade. Assim, o *trabalho*, em sua “forma sensível”, assume sua significação universal na filosofia de Marx. Ele se torna não só a chave para entender as determinações inerentes a todas as formas de alienação, mas também o centro de referência de sua estratégia prática apontada para a superação real da alienação capitalista.

Na formulação marxiana plena das questões centrais da alienação, uma incorporação crítica das realizações de Hegel ao pensamento de Marx foi da maior importância. Ao tornar-se consciente da significação filosófica universal da atividade produtiva, Marx deu um passo decisivo à frente com respeito aos escritos da economia política e, com isso, pôde desenvolver certas implicações objetivas desta última que não puderam ser percebidas pelos próprios economistas políticos, devido ao caráter parcial e a-histórico de sua abordagem. Podemos ver isso expresso claramente nas seguintes palavras de Marx:

Que a *divisão do trabalho* e a *troca* assentam-se sobre a *propriedade privada* não é outra coisa senão a afirmação de que o *trabalho* é a essência da propriedade privada, uma afirmação que o economista nacional não pode demonstrar, e que nós queremos demonstrar para ele. Justamente nisso, no fato de *divisão do trabalho* e *troca* serem figuras da propriedade privada, justamente nisso repousa a dupla demonstração, tanto de que a vida humana necessitou da *propriedade privada* para a sua efetivação, como, por outro lado, de que ela agora necessita da *supra-sunção* da propriedade privada.⁴²

⁴¹ *Manuscritos econômico-filosóficos*, cit., p. 124.

⁴² *Ibidem*, p. 155-6.

Desse modo, a economia política não pode chegar às raízes da questão. Ela concebe uma forma *particular* de atividade (divisão capitalista do trabalho) como a forma *universal e absoluta* da atividade produtiva. Conseqüentemente, no raciocínio dos economistas políticos o ponto último de referência não pode ser a *atividade em si*, tendo em vista o fato de que uma forma particular de atividade – a historicamente estabelecida prática socioeconômica do capitalismo – é tomada por eles como absoluta.

A economia política não podia, evidentemente, tomar como o seu ponto último de referência a atividade em geral (isto é, a atividade produtiva como tal: essa condição absoluta da existência humana), porque tal passo teria tornado impossível a absolutização de uma *forma particular* de atividade. O único tipo de “absoluto” que lhe permitia chegar às conclusões desejadas era *circular*: a suposição das características básicas da forma específica de atividade cujo caráter absoluto eles desejavam demonstrar como sendo *necessariamente inerentes* à “natureza humana”. Assim o *fato* histórico do *intercâmbio* capitalista surgiu de forma idealizada no plano absoluto da “natureza humana” como uma “*propensão* ao intercâmbio e ao escambo” (Adam Smith), do que se podia deduzir facilmente que a forma “comercial” da sociedade, baseada na divisão capitalista do trabalho, era também a forma *natural* da sociedade.

Se o fator absoluto é identificado com a propriedade privada (ou com alguma fictícia “propensão ao intercâmbio e à permuta”, o que é apenas outra maneira de dizer a mesma coisa), então temos uma contradição insolúvel entre o *natural* e o *humano*, mesmo que essa contradição esteja oculta sob a suposição retórica de uma relação harmoniosa entre a “natureza humana” e o modo capitalista de produção. Pois se supomos uma natureza humana fixa (por exemplo, uma “propensão ao intercâmbio e à permuta”), então a necessidade realmente *natural e absoluta* (expressa na auto-evidente verdade das palavras: “o homem deve *produzir* para não morrer”) se subordina a uma ordem *pseudonatural*. (A proposição equivalente à auto-evidente verdade marxiana, de acordo com a suposta “ordem natural” da “natureza humana”, deveria ser: “o homem deve *intercambiar e permutar* para não morrer”, o que não é de modo algum verdadeiro, e muito menos evidente.) Assim, a dimensão ontologicamente fundamental da existência humana é deslocada de sua condição natural e absoluta para uma *secundária*. Isso, é claro, se reflete na escala de valores da sociedade, que passa a ter como seu ponto último de referência o sistema de intercâmbio e permuta: se a ordem capitalista das coisas é questionada, isso parece aos “economistas políticos” uma ameaça para a própria existência da humanidade. É por isso que a superação da alienação não pode absolutamente ser incluída no programa dos economistas políticos, exceto talvez na forma de defesa ilusória da correção de certos *efeitos parciais* da alienação capitalista do trabalho, por eles idealizada enquanto sistema, como o modo de existência “necessário” e “natural” do homem⁴³. E é por isso que a atitude dos economistas políticos com relação à alienação deve continuar sendo, no todo, uma atitude que não se pode chamar senão de “positivismo acrítico”.

⁴³ Essa cura parcial é defendida, por exemplo, por Adam Smith, que idealiza a “propensão à troca e ao intercâmbio” do homem, e que deseja neutralizar os efeitos negativos do “espírito comercial” por meio da educação. (Para um exame detalhado desses problemas, ver o capítulo X.)

Hegel supera, em certa medida, essa contradição da economia política, concebendo a atividade em geral como a condição absoluta da gênese histórica. Paradoxalmente, entretanto, ele destrói suas próprias conquistas, reproduzindo as contradições da economia política em outro nível. Na medida em que considera a “atividade” como a condição absoluta da gênese histórica, logicamente anterior à forma da sua exteriorização, ele pode – na verdade, ele *tem de* – suscitar a questão de uma *Aufhebung* da alienação; pois esta última surge em oposição à unidade direta original do “Absoluto” consigo mesmo. Como, porém, ele não pode distinguir, como já vimos, entre a forma “exteriorizada” da atividade e suas manifestações “alienadas”, e como é inconcebível negar a “exteriorização” sem negar a condição absoluta: a própria atividade, o seu conceito de *Aufhebung* não pode ser senão uma negação abstrata, *imaginária*, da alienação como objetivação. Assim Hegel, no fim, atribui o mesmo caráter intrascendível de absoluto e universalidade à forma alienada da objetivação, bem como à própria atividade e, portanto, anula conceitualmente a possibilidade de uma superação real da alienação. (Desnecessário dizer que uma forma, ou *alguma* forma, de exteriorização – isto é, da objetivação – é uma condição tão absoluta de desenvolvimento quanto a própria atividade: uma atividade não-exteriorizada, não-objetivada, é uma não-atividade. Nesse sentido, *algum tipo* de mediação da condição ontológica absoluta do intercâmbio do homem com a natureza é uma necessidade igualmente absoluta. A questão é, no entanto, sabermos se essa mediação está de *acordo* com o caráter ontológico objetivo da atividade produtiva como condição fundamental da existência humana, ou se é *alheia* a ele, como no caso das mediações capitalistas de segunda ordem.)

Marx traça a linha conceitual de demarcação entre **trabalho** como “*Lebensäusserung*” (manifestação de vida) e como *Lebensentäusserung* (alienação da vida). O trabalho é *Lebensentäusserung* quando “eu trabalho a fim de viver, para produzir um meio de vida, mas meu trabalho não é vida, em si”; isto é, minha atividade me é imposta “por uma necessidade **externa**”, em lugar de ser motivada por uma necessidade que corresponde a uma “**necessidade interior**”⁴⁴.

Da mesma maneira, Marx estabelece a distinção entre uma mediação adequada do homem com o homem, de um lado, e a “mediação *alienada*” da atividade humana por intermédio das coisas, de outro. No segundo tipo de mediação – “na alienação da *própria atividade de mediação*” (*indem der Mensch diese vermittelnde Tätigkeit selbst entäussert*) – o homem é ativo como um “homem desumanizado” (*entmenschter Mensch*). Assim, a atividade produtiva humana está sob o domínio de “um *mediador estranho*” (*fremder Mittler*) – “em vez de ser o *próprio homem o mediador do homem*” (*statt dass der Mensch selbst der Mittler für den Menschen sein sollte*) e, conseqüentemente, o trabalho assume a forma de uma “*mediação alienada*” (*entäusserte Vermittlung*) da atividade produtiva humana⁴⁵.

Formulada nesses termos, a questão da *Aufhebung* deixa de ser um ato imaginário do “sujeito” e se torna uma questão concreta, prática, para o homem real. Essa concepção vislumbra a superação da alienação por meio da abolição da “mediação alienada” (isto

é da mediação de segunda ordem institucionalizada de maneira capitalista), por meio da liberação do trabalho de sua sujeição reificada ao poder das coisas, à “necessidade externa”, e também pelo estímulo consciente da “necessidade interior” do homem de ser humanamente ativo e de encontrar realização para os poderes que lhe são inerentes em sua própria atividade produtiva, assim como no gozo humano dos produtos não-alienados de sua atividade⁴⁶.

Com a elaboração desses conceitos – que dominam plenamente a complexidade mistificadora da alienação, a qual derrotou até mesmo um grande dialético como Hegel – o sistema de Marx *in statu nascendi* está virtualmente concluído. Suas idéias radicais a respeito do mundo da alienação e das condições de sua superação estão agora coerentemente sintetizadas nas linhas gerais de uma visão monumental e abrangente. Muito resta, é claro, a ser desenvolvido em toda a sua complexidade, pois a tarefa empreendida é *Titanenartig* (titânica). Mas todas as concretizações e modificações ulteriores da concepção de Marx – inclusive algumas grandes descobertas do velho Marx – são realizadas sobre a base conceitual das grandes aquisições filosóficas tão claramente evidentes nos *Manuscritos econômico-filosóficos* de 1844.

⁴⁴ MEWE, v. supl. I, p. 463. (Os comentários de Marx sobre James Mill, *Elements of political economy*, foram escritos aproximadamente ao mesmo tempo em que seus *Manuscritos econômico-filosóficos*.)

⁴⁵ Ibidem, p. 416.

⁴⁶ “O sentido da propriedade privada – *livre de seu estranhamento [alienação]* – é a **existência dos objetos essenciais** para o homem, tanto como *objeto da fruição, como da atividade*” (Karl Marx, *Manuscritos econômico-filosóficos*, cit., p. 157.)

III

ESTRUTURA CONCEITUAL DA TEORIA DA ALIENAÇÃO DE MARX

1. FUNDAMENTOS DO SISTEMA MARXIANO

As lendas são fáceis de inventar e difíceis de descartar. Um balão vazio (pura ignorância de todas as evidências relevantes) e muito ar quente (mero *wishful thinking*) são suficientes para lançá-las ao ar, enquanto a persistência do *wishful thinking* fornece, amplamente, o combustível necessário para seu vôo fantasioso. Vamos discutir em detalhe, no capítulo que se ocupa da “Controvérsia sobre Marx”, as principais lendas associadas aos *Manuscritos econômico-filosóficos* de 1844. A esta altura, contudo, temos de examinar brevemente uma lenda que ocupa um lugar menos destacado nas várias interpretações de forma explícita, mas que tem, não obstante, uma grande importância teórica para uma avaliação adequada da obra de Marx como um todo.

Os *Manuscritos de 1844* lançam, como vimos, os fundamentos do sistema marxista, centrados no conceito de alienação. Ora, a lenda em questão pretende que Lenin não tinha nenhum conhecimento desse conceito, e que este não teve nenhum papel na elaboração de suas próprias teorias. (Aos olhos de muitos dogmáticos, essa suposição é, decerto, uma ampla justificação para rotularem o conceito de alienação como “idealista”.)

Se Lenin tivesse realmente ignorado a crítica da alienação e da reificação capitalista feita por Marx – sua análise da “alienação do trabalho” e seus corolários necessários –, ele teria ignorado o núcleo da teoria de Marx, a idéia *básica* do sistema marxiano.

Desnecessário dizer que nada está mais distante da verdade do que esse suposto fato. Na verdade, ocorre exatamente o oposto: na evolução de Lenin como marxista, sua compreensão do conceito de alienação, em sua verdadeira significação, teve um papel vital.

É fato irrefutável que *todos* os trabalhos teóricos importantes de Lenin – inclusive sua crítica do *Romantismo econômico*, bem como seu livro *O desenvolvimento do capitalismo na Rússia* – são posteriores à sua detalhada “Sinopse de *A sagrada família*”, escrita em 1895. As idéias centrais expressas nessa sinopse, na forma de comentários, perma-

neceram no centro das concepções de Lenin em seus escritos subsequentes. Infelizmente não dispomos de espaço, aqui, para seguir a evolução do pensamento de Lenin em detalhe. Devemos nos contentar com focalizar a atenção em uns poucos pontos diretamente relevantes para o assunto em discussão.

É da maior significação, a esse respeito, que em sua “Sinopse de *A sagrada família*” Lenin cite uma longa passagem desse trabalho de juventude e o comente da seguinte maneira: “Esse trecho é bastante característico, pois mostra como Marx abordou a *idéia básica de todo o seu ‘sistema’*, *sit venia verbo*, ou seja, *o conceito das relações sociais de produção*”¹.

Pouco importa se ele coloca, como quem se desculpa, a palavra “sistema” entre aspas. (Lenin, compreensivelmente, tinha de fazê-lo, devido às habituais referências polêmicas à “construção de sistemas”, associadas, na literatura marxista, à filosofia hegeliana. Além disso, estava escrevendo sobre *A sagrada família*, livro altamente crítico do sistema hegeliano e dos usos que lhe foram dados pelos membros da “sagrada família”.) O que é vitalmente importante, sob esse aspecto, é o fato de que “a *idéia básica de todo o sistema de Marx*” – “o *conceito das relações sociais de produção*” – é precisamente seu conceito da alienação, isto é, a desmistificação crítica marxiana do sistema da “auto-alienação do trabalho”, da “auto-alienação humana”, da “relação praticamente alienada entre o homem e sua essência objetiva” etc., como Lenin reconhece acertadamente. Podemos ver isso claramente se lermos o trecho a que se refere o seu comentário:

A ambição de Proudhon de superar o não-ter e o velho modo de ter é exatamente idêntica à sua ambição de superar a *relação praticamente alienada entre o homem e sua essência objetiva*, abolir a expressão político-econômica da *auto-alienação humana*. Como, porém, sua crítica da economia política permanece presa às premissas da economia política, a reapropriação do mundo objetivo ainda é concebida na forma da *posse*. Proudhon não opõe, na verdade, a posse à não-posse, como querem os comentários dos críticos-críticos² sobre ele, mas a *posse* à velha forma de possuir, à *propriedade privada*. Ele declara ser a posse uma “*função social*”. Numa função, o “interesse” não é dirigido, porém, para a “exclusão” de outrem, mas para colocar em operação e realizar nossas próprias forças essenciais. Proudhon não conseguiu dar ao seu pensamento um desenvolvimento adequado. O conceito de “posse igual” é a expressão político-econômica e, portanto, a *expressão alienada* do fato de que o objeto, como ser para o homem, como ser objetivo do homem, é ao mesmo tempo a existência do homem para os outros homens, sua *relação humana com os outros homens*, o *comportamento social do homem em relação ao homem*. Proudhon abole a alienação político-econômica dentro da *alienação* político-econômica.³

Aqueles suficientemente familiarizados com os *Manuscritos econômico-filosóficos* não deixarão de reconhecer que essas idéias vêm dos *Manuscritos de Paris*. De fato, não só essas páginas, mas muitas outras, foram transferidas por Marx de seus *Manuscritos* para *A sagrada família*. O comitê russo encarregado da publicação das obras completas de Marx, Engels e Lenin – o mesmo comitê que considera “idealistas” os *Manuscritos de 1844* – reconheceu numa nota à “Sinopse de *A sagrada família*”, de Lenin, que Marx

“aumentou consideravelmente o tamanho que havia concebido inicialmente para o livro, incorporando aos seus capítulos partes de seus manuscritos econômico-filosóficos nas quais havia trabalhado durante a primavera e o verão de 1844”⁴. Lenin não podia ler, é claro, os *Manuscritos de 1844* de Marx, mas em sua “Sinopse de *A sagrada família*” citou várias passagens importantes, além do trecho sobre Proudhon, que tiveram origem neles, e que tratam da problemática da alienação⁵.

Se, portanto, os *Manuscritos de 1844* de Marx são idealistas, também deverá sê-lo o elogio que Lenin faz ao seu conceito central – incorporado, a partir dos manuscritos, em *A sagrada família* – como “a *idéia básica de todo o sistema de Marx*”. E essa ainda não é a pior parte da história, pois Lenin elogia também esse trabalho (ver seu artigo sobre Engels) não só por conter “os *fundamentos do socialismo materialista revolucionário*”, mas também por ser escrito “em nome de uma pessoa real, humana”⁶. Assim, Lenin parece “capitular” não só ao “idealismo”, confundindo-o com o “socialismo materialista revolucionário”, mas – *horribile dictu* – também ao “humanismo”.

Desnecessário dizer, esse “humanismo” de escrever “em nome de uma pessoa real, humana” é simplesmente a expressão do “ponto de vista do trabalho” que caracteriza os *Manuscritos de 1844*. Ele expressa – em explícita polêmica contra as entidades fictícias da filosofia idealista – o ponto de vista, adotado criticamente, do “trabalhador, esmagado pelas classes dominantes e pelo Estado”⁷; o ponto de vista do proletariado, em oposição à “classe proprietária”, que “se sente feliz e confirmada nessa auto-alienação, a qual ela reconhece como seu próprio poder”, ao passo que “a classe do proletariado se sente aniquilada na sua auto-alienação; vê nela a sua própria impotência e a *realidade de uma existência inumana*”⁸. É o que Lenin, e Marx, tinham em mente ao falar da “pessoa real, humana”. Porém nenhuma quantidade de evidência textual será capaz de impressionar aqueles que, em lugar de realmente “lerem Marx” (ou Lenin, quanto a isso), preferem ver nos clássicos do pensamento marxista suas próprias lendas, representando – sob o véu de um radicalismo verbal altissonante – o dogmatismo estéril do *wishful thinking* burocrático-conservador.

Como Lenin percebeu brilhantemente, a *idéia central* do sistema de Marx é sua crítica da reificação capitalista das relações sociais de produção, da alienação do trabalho por meio das mediações reificadas do trabalho assalariado, da *propriedade privada* e do intercâmbio.

De fato, a concepção geral que Marx tem da gênese histórica e da alienação das relações sociais de produção, juntamente com sua análise das condições ontológicas objetivas de uma superação necessária da alienação e da reificação, constituem um sistema, no melhor sentido do termo. Esse sistema não é *menos*, e sim *mais* rigoroso do

¹ Vladímir Ilitch Uliianov Lenin, *Collected works*, v. 30, p. 30.

² Marx se refere aqui, ironicamente, a Bruno e Edgar Bauer. (N. R.)

³ Lenin, *Collected works*, v. 30, p. 29-30.

⁴ *Ibidem*, p. 564.

⁵ Ver *ibidem*, v. 38, p. 27, 39, 40 e 48.

⁶ Ambas as citações dessa frase são de Lenin, *ibidem*, v. 2, p. 23.

⁷ *Idem*.

⁸ Citado por Lenin em “Sinopse de *A sagrada família*”.

que os sistemas filosóficos de seus predecessores, inclusive Hegel; o que significa que qualquer omissão, mesmo que de *uma* de suas partes constituintes, é capaz de deformar *todo* o quadro, e não apenas um aspecto particular dele. Além disso, o sistema marxiano não é *menos*, mas sim muito *mais* complexo do que o hegeliano; pois uma coisa é inventar, engenhosamente, as “mediações” logicamente adequadas entre “entidades do pensamento”, e outra muito diferente é identificar na realidade os complexos elos intermediários dos múltiplos fenômenos sociais, encontrar as leis que governam suas institucionalizações e transformações recíprocas, as leis que determinam sua relativa “fixidez”, bem como suas “modificações dinâmicas”, demonstrar tudo isso na realidade, em *todos* os níveis e esferas da atividade humana. Conseqüentemente, qualquer tentativa de ler Marx, não em termos de seu próprio sistema, mas de acordo com algum “modelo científico” preconcebido e banal, em moda nos nossos dias, priva o sistema marxiano de seu significado revolucionário e o converte numa coleção morta de conceitos pseudocientíficos inúteis.

Não é preciso dizer que o sistema de Marx é radicalmente diferente do hegeliano. Não só com relação à oposição entre os fenômenos sociais reais, retratados por Marx, e as “entidades de pensamento” hegelianas, mas também porque o sistema hegeliano – devido às suas contradições internas – foi *fechado* e ossificado pelo próprio Hegel, enquanto o sistema marxiano permanece *aberto*. Voltaremos à discussão dessa diferença vital entre um sistema fechado e um sistema aberto na última parte deste capítulo. Mas, antes, temos de examinar a estrutura do sistema marxiano como um todo, a fim de alcançar um entendimento mais claro de suas múltiplas complexidades.

À primeira vista, os *Manuscritos econômico-filosóficos* são comentários críticos sobre Hegel e sobre as teorias dos economistas políticos. Um exame melhor, entretanto, revela muito mais do que isso. Pois a crítica dessas teorias é um veículo para o desenvolvimento das idéias próprias de Marx sobre uma grande variedade de problemas intimamente relacionados entre si.

Como já mencionamos, o sistema que podemos encontrar nos *Manuscritos econômico-filosóficos* é um sistema *in statu nascendi*. Isso é perceptível, acima de tudo, no fato de que a dimensão ontológica básica da auto-alienação do trabalho não aparece em sua universalidade senão bem no final dessa obra, isto é, na seção sobre o *dinheiro*. Na verdade, essa seção havia sido escrita *depois* do exame crítico, por Marx, da filosofia hegeliana, no mesmo manuscrito, embora nas versões publicadas este seja colocado no fim (de acordo com o desejo de Marx). E não se trata, absolutamente, de uma questão irrelevante de detalhe cronológico. Na verdade, a avaliação profunda que Marx faz da filosofia hegeliana como um todo – tornada possível por sua análise da economia política, que lhe permitiu reconhecer que “Hegel se coloca no ponto de vista dos modernos economistas nacionais” – coloca nas mãos de Marx a chave para decifrar o segredo ontológico último do “sistema monetário”, permitindo-lhe assim iniciar uma elaboração ampla de uma

teoria dialética materialista do valor. (Compare-se essa parte dos *Manuscritos de 1844*, em concretude bem como em abrangência, não obstante seu tamanho limitado, com um trabalho que aborda a mesma problemática: os *Comentários* de Marx aos *Elements of political economy*, de James Mill, escritos pouco antes de sua “Crítica da dialética e da filosofia hegelianas em geral”, provavelmente em maio ou junho de 1844¹⁰.) Não é de nenhum modo casual que uma parte substancial dessas páginas sobre “O poder do dinheiro” tenha sido subseqüentemente incorporada por Marx a *O capital*.

Porém mesmo que essa dimensão ontológica geral da auto-alienação do trabalho não se torne explícita senão no fim dos *Manuscritos econômico-filosóficos*, ela está implícita neles, ainda que, é claro, num nível inferior de generalização, quase desde o começo. A princípio, ela está presente nesse sistema *in statu nascendi* apenas como uma vaga intuição e, de modo correspondente, o método de análise de Marx é mais *reativo* do que *positivo* e auto-sustentado: ele deixa que sua mão seja guiada pela problemática do objeto imediato de sua crítica, ou seja, pelos escritos dos economistas políticos.

À medida que sua visão se aprofunda (por meio da compreensão gradual de que os aspectos parciais: “trabalhador como mercadoria”, “trabalho abstrato”, “trabalho unilateral, maquinal”, “terra estranhada do homem”, “trabalho humano armazenado = capital morto” etc., apontam todos na mesma direção), a estrutura adotada originalmente mostra-se irremediavelmente limitada, e Marx a põe de lado.

A partir da discussão do “trabalho estranhado”¹¹, Marx segue um plano diferente: o centro de referência de cada questão isolada é agora o conceito de “trabalho alienado” como a “conexão essencial” entre toda a gama de estranhamentos e “o sistema do *dinheiro*”¹². Embora esse programa esteja na última seção do *primeiro* manuscrito, ele só se concretiza plenamente no final do *terceiro* manuscrito. Neste último, Marx é capaz, finalmente, de desmistificar o “sistema do dinheiro” – esse mediador último de todas as mediações alienadas, esse “alcoviteiro entre a necessidade e o objeto, entre a vida e o meio de vida do homem”¹³, essa “divindade visível”¹⁴ – como “a capacidade exteriorizada [alienada] da *humanidade*”¹⁵, “enquanto exterior, não oriundo do homem enquanto homem, nem da sociedade humana enquanto sociedade – meio e capacidade universais, [que] faz da representação efetividade e da efetividade uma pura representação”¹⁶, enquanto “*conceito existente e atuante do valor [...] a confusão e troca universal de todas as coisas, o mundo invertido [...] a confuternização das impossibilidades*”, que “*obriga os contraditórios a se beijarem*”¹⁷. E

¹⁰ Ver MEWE, supl. v. I, p. 445-63.

¹¹ *Manuscritos econômico-filosóficos*, cit., p. 79.

¹² *Ibidem*, p. 80.

¹³ *Ibidem*, p. 157.

¹⁴ *Ibidem*, p. 159.

¹⁵ *Ibidem*; cf. nota 32 do cap. II.

¹⁶ *Ibidem*, p. 160.

¹⁷ *Ibidem*, p. 160-1.

tudo isso no contexto de uma explicação das verdadeiras “afirmações *ontológicas* do ser (natureza)”, da “essência *ontológica* da paixão humana”, e da “*existência dos objetos essenciais* para o homem, tanto como objeto da *fruição*, como da *atividade*”¹⁸.

Assim, o sistema de Marx *in statu nascendi* é terminado quando ele compreende claramente que, embora o sistema monetário atinja seu clímax com o modo capitalista de produção, sua natureza mais íntima não pode ser entendida num contexto histórico limitado, mas sim no quadro ontológico mais amplo do desenvolvimento do homem por intermédio do seu trabalho, isto é, do autodesenvolvimento ontológico do trabalho, pelas intermediações necessárias relacionadas com sua necessária auto-alienação e reificação numa determinada fase (ou fases) de seu processo de auto-realização.

2. QUADRO CONCEITUAL DA TEORIA DA ALIENAÇÃO DE MARX

As dificuldades do discurso de Marx em seus *Manuscritos de 1844* devem-se não somente ao fato de que se trata de um sistema *in statu nascendi*, no qual os problemas são retomados uma e outra vez, num nível cada vez mais alto de complexidade, de acordo com o aparecimento e a crescente concretização da visão de Marx como um todo – ainda que essa seja uma das principais razões pelas quais as pessoas freqüentemente julguem esse trabalho inacessivelmente complicado. Algumas de suas dificuldades principais são, porém, inerentes ao método de Marx em geral, e às características objetivas do seu tema de análise.

Marx investiga tanto os aspectos *históricos* quanto os *sistemático-estruturais* da problemática da alienação, em relação às complexidades duais da “vida real” e dos seus “reflexos” nas várias formas de pensamento. Assim analisa ele:

1) As manifestações da auto-alienação do trabalho na realidade, juntamente com as várias institucionalizações, reificações e mediações envolvidas nessa auto-alienação prática, isto é, **trabalho assalariado, propriedade privada, intercâmbio, dinheiro, renda, lucro, valor** etc. etc.;

2) Os reflexos dessas alienações por intermédio da religião, da filosofia, do direito, da economia política, da arte, da ciência “abstratamente material” etc.;

3) Os intercâmbios e reciprocidades entre (1) e (2); pois “os deuses são, **originariamente**, não a causa, mas o efeito do erro do entendimento humano. Mais tarde essa relação se transforma em ação recíproca”¹⁹;

4) O dinamismo interno de qualquer fenômeno particular, ou campo de investigação, em seu desenvolvimento de uma complexidade menor para uma maior;

5) As inter-relações estruturais dos vários fenômenos sociais (das quais a reciprocidade entre 1 e 2 é apenas um tipo específico), bem como a gênese histórica e a renovada transformação dialética de todo esse sistema de inter-relações múltiplas;

6) Uma complicação adicional está no fato de que Marx analisa as teorias em seu contexto histórico concreto, além de investigar as relações estruturais de umas com as

outras em cada período particular (por exemplo, o Adam Smith economista político em comparação com o Adam Smith filósofo moral; ao mesmo tempo, os tipos de respostas dadas por ele – tanto como um economista quanto como um moralista – em relação ao desenvolvimento do capitalismo em geral).

Como podemos ver, as principais dificuldades que encontramos na leitura dos *Manuscritos econômico-filosóficos*, com exceção daquelas resultantes do fato de eles constituírem um sistema *in statu nascendi*, são expressões dos esforços de Marx no sentido de lidar adequadamente com as complexidades mistificadoras de seu tema de análise, com base numa investigação empírica concreta, em lugar da simples abstração filosófica.

No curso de suas análises dos vários reflexos teóricos da auto-alienação humana real, Marx faz a seguinte observação geral:

Está fundado na essência do estranhamento que cada esfera me imputa um *critério distinto e oposto*: um, a moral; outro, a economia nacional, porque cada uma é um estranhamento determinado do homem e cada uma fixa um *círculo particular da atividade essencial estranhada*; cada uma se comporta *estranhadamente* com relação à outra. [...] Assim, o senhor Michel Chevalier repreende Ricardo por este abstrair da moral. Mas Ricardo deixa a economia nacional falar a sua própria linguagem. Se esta não fala moralmente, então a culpa não é de Ricardo.²⁰

Assim, ele ressalta que as contradições que encontramos nesses campos são necessariamente inerentes à relação estrutural das várias disciplinas do pensamento entre si e em relação a um determinante comum que, paradoxalmente, faz que elas se oponham uma à outra. Mas como é possível essa relação paradoxal? Como se dá essa dupla alienação?

Antes de podermos fazer uma tentativa de elucidar as enigmáticas respostas de Marx a essas questões, que estão longe de ser fáceis, temos de embarcar numa viagem de volta a alguns princípios do discurso de Marx.

O problema imediato de Marx é: por que existe um abismo tão grande entre a filosofia e as ciências naturais? Por que a filosofia continua tão alheia e hostil a elas, assim como elas em relação à filosofia? Essa oposição é absurda porque:

quanto mais a ciência natural interveio de modo **prático** na vida humana mediante a indústria, reconfigurou-a e preparou a emancipação da humanidade, tanto mais teve de completar, de maneira imediata, a desumanização. A **indústria** é a relação histórica **efetiva** da natureza e, portanto, da ciência natural com o homem; por isso, se ela é apreendida como revelação exotérica das **forças essenciais** humanas, então também a essência **humana** da natureza ou a essência natural do homem é compreendida dessa forma, e por isso a ciência natural perde a sua orientação *abstratamente material*, ou antes *idealista*, tornando-se a *base da ciência humana*, como já se tornou – ainda que em figura estranhada – a base da vida efetivamente humana. Uma base para a vida, uma outra para a ciência é de antemão uma mentira. A natureza que vem a ser na história humana – no ato de surgimento da história humana – é a natureza **efetiva** do homem, por isso a *natureza*, assim como vem a ser *por intermédio da indústria*, ainda que em *figura estranhada*, é a *natureza antropológica* verdadeira.²¹

¹⁸ Ibidem, p. 157.

¹⁹ Ibidem, p. 87-8.

²⁰ Ibidem, p. 143.

²¹ Ibidem, p. 111-2.

Torna-se claro, com essa citação, que em sua crítica da filosofia Marx não é guiado por algum ideal malconcebido de remodelar a filosofia com base na ciência *natural*. De fato, ele critica agudamente tanto a filosofia como as ciências naturais. A primeira, por ser “especulativa”, e a segunda, por ser “abstratamente material” e “idealista”. Na sua opinião, tanto a filosofia quanto as ciências naturais são ambas manifestações do mesmo estranhamento. (As expressões “abstratamente material” e “idealista” indicam que a ciência natural é agora, “numa forma alienada”, a base da “vida humana real”, devido ao fato de estar necessariamente interligada com uma forma alienada de indústria, correspondendo a um modo alienado de produção, a uma forma alienada de atividade produtiva.) É por isso que Marx opõe *tanto* à “filosofia especulativa” *como* à “ciência natural idealista, abstratamente material”, seu ideal de uma “ciência humana”.

O que Marx quer dizer com “ciência humana” é uma ciência de síntese concreta, integrada com a vida real. O ponto de vista dela é o ideal do homem não-alienado, cujas necessidades *reais humanas* – em oposição tanto às necessidades “inventadas especulativamente” como às necessidades “abstratamente materiais”, praticamente desumanizadas – determinam a linha de pesquisa em cada campo particular. As realizações dos campos particulares – guiadas desde o início pela estrutura referencial comum de uma “ciência humana” não-fragmentada – são, então, reunidas numa síntese superior, que por sua vez determina as linhas subseqüentes de investigações nos vários campos.

Essa concepção da “ciência humana”, em sua oposição à ciência natural, “abstratamente material e idealista”, é obviamente dirigida contra a fragmentação e a determinação “inconsciente”, alienada, da ciência. Muitos exemplos da história da ciência atestam que as proporções com que certas linhas fundamentais de pesquisa são levadas à frente são determinadas, em grande parte, por fatores que, rigorosamente falando, estão muito além dos limites da própria ciência natural. (Um exemplo: não pode haver nenhuma dúvida de que a *automação* é um problema no mínimo tão fundamentalmente *social* quanto *científico*.) As linhas de pesquisa realmente seguidas em qualquer época particular são necessariamente *finitas*, ao passo que as linhas da pesquisa possível são sempre, virtualmente *infinitas*. O papel das necessidades e preferências sociais na redução do infinito ao finito é extremamente importante. Mas – e é isto que Marx quer dizer – numa sociedade alienada o processo de redução em si mesmo, já que é “inconscientemente” determinado por uma série de necessidades alienadas, está destinado a produzir maior alienação: a sujeição do homem a instrumentos cada vez mais poderosos de sua própria criação.

A estrutura da produção científica é basicamente a mesma da atividade produtiva fundamental em geral (principalmente porque as duas se fundem em grande medida): uma falta de controle do processo produtivo como um todo; um modo de atividade “inconsciente” e fragmentado, determinado pela inércia da estrutura institucionalizada do modo capitalista de produção; o funcionamento da ciência “abstratamente material” como simples *meio* para fins predeterminados, externos, alienados. Essa ciência natural alienada se encontra entre a cruz e a espada, entre a sua “autonomia” (isto é, a idealização de seu caráter “inconsciente”, fragmentário) e a sua subordinação como simples *meio* para fins externos, alheios (por exemplo, programas militares e quase-militares gigantescos, como os vãos à Lua). Desnecessário dizer que a sujeição da

ciência natural como simples meio para fins alheios não é de modo algum accidental, mas está necessariamente ligada ao seu caráter fragmentado, “autônomo” e, evidentemente, à estrutura da atividade produtiva alienada em geral. Como a ciência se desenvolve de uma maneira fragmentada, compartimentalizada, não pode ter finalidades gerais que, portanto, têm de lhe ser impostas de fora.

A filosofia, por outro lado, expressa uma dupla alienação na esfera do pensamento especulativo: (1) em relação a toda prática – inclusive a prática, por mais alienada, da ciência natural – e (2) em relação a outros campos teóricos, como a economia política, por exemplo. Em sua “universalidade” especulativa, a filosofia se torna um “fim em si mesmo” e “para si mesmo”, oposto de modo fictício à esfera dos meios: um reflexo abstrato da alienação institucionalizada dos meios em relação aos fins. Como separação radical de todos os outros modos de atividade, a filosofia parece ser, aos seus representantes, a única forma de “atividade da espécie”, isto é, a única forma de atividade digna do homem como “ser universal”. Assim, em vez de ser uma dimensão universal de toda atividade, integrada na prática e em seus vários reflexos, ela funciona como uma “universalidade alienada” independente (*verselbständig*), mostrando o absurdo de todo esse sistema de alienações pelo fato de ser essa “universalidade” fictícia realizada como a mais esotérica de todas as *especialidades* esotéricas, rigorosamente reservada aos “sumos sacerdotes” alienados (os *Eingeweihten*) desse comércio intelectual.

Se o caráter “abstratamente material” das ciências naturais particulares está ligado a uma atividade produtiva fragmentada e desprovida de perspectivas, o caráter “abstratamente contemplativo” da filosofia expressa o divórcio radical entre a teoria e a prática, em sua universalidade alienada. Eles representam as duas faces da mesma moeda: a auto-alienação do trabalho manifestada num modo de produção caracterizado por Marx e Engels como “a condição inconsciente da humanidade”.

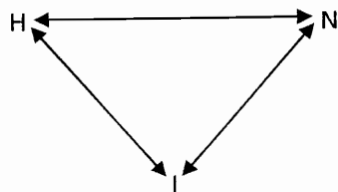
Isso nos leva de volta ao nosso problema original. Por que é que as diferentes esferas teóricas aplicam um “critério distinto e oposto” ao homem? Como é possível que, embora a filosofia e a economia política expressem a mesma alienação, sua “linguagem” seja tão diferente que elas não se podem comunicar mutuamente?

A fim de simplificar um pouco essas questões, vamos tentar ilustrar, ainda que esquematicamente, a inter-relação estrutural dos principais conceitos envolvidos na teoria da alienação de Marx. (As ilustrações esquemáticas desse tipo são sempre problemáticas porque têm de expressar numa forma fixa, “bidimensional”, a complexidade dos intercâmbios dinâmicos. Devemos ressaltar, portanto, que tais ilustrações não pretendem ser substitutos para um entendimento conceitual adequado, mas simplesmente uma ajuda visual para se chegar a ele.)

Os termos de referência fundamentais na teoria da alienação de Marx são o “homem” (H), a “natureza” (N) e a “indústria” ou “atividade produtiva” (I). Para uma compreensão da “essência humana da natureza, ou essência *natural* do homem”²², o conceito de “atividade produtiva” (ou “indústria” – que passamos a usar, em nome da concisão) é de importância crucial. A “indústria” é ao mesmo tempo a *causa* da

²² *Ibidem*, p. 112.

crecente complexidade da sociedade humana (criando novas necessidades ao mesmo tempo em que satisfaz outras mais antigas: “esta *produção de novas necessidades* constitui o primeiro ato histórico”²³) e o *meio* de afirmar a supremacia do homem – como “ser universal” que é ao mesmo tempo um “ser específico” único – sobre a natureza. Ao examinarmos as opiniões de Marx temos de lembrar que, quando ele emprega o termo “real” (*wirklich*) ao homem, ele o está equiparando a “histórico” ou simplesmente deixando implícita a historicidade como condição necessária do destino humano. Ele quer explicar todos os aspectos dos fenômenos analisados em termos inerentemente históricos, o que significa que nada pode ser aceito sem análise e simplesmente suposto como um dado final. Pelo contrário, toda a teoria gira em torno da prova da *gênese* histórica de todos os seus constituintes básicos. Desse modo, Marx retrata a relação entre o “homem” (H), a “natureza” (N) e a “indústria” (I) na forma de uma interação tríplice entre suas partes constituintes. Isso pode ser ilustrado da seguinte maneira:



Como podemos ver, temos no caso uma *reciprocidade* dialética (indicada pelas flechas de duas pontas) entre os três membros dessa relação, o que significa que o “homem” não é apenas o *criador* da indústria, mas também seu *produto*. (De maneira similar, ele é ao mesmo tempo produto e criador da “natureza verdadeiramente antropológica” – acima de tudo em si mesmo, mas também fora de si, na medida em que deixa sua marca sobre a natureza. E como a relação do homem com a natureza é mediada por meio de uma forma alienada de atividade produtiva, “a natureza antropológica” fora do homem traz as marcas dessa alienação de forma cada vez mais acentuada, demonstrada graficamente pela intensidade da *poluição* que ameaça a própria existência da humanidade.)

Falando sobre esse processo de interação recíproca, Marx o chama de “gênese da sociedade humana”. Ao mesmo tempo, ele designa os dois principais aspectos da função mediadora fundamental (de primeira ordem) da indústria pela expressão “essência **natural** do homem” e “essência **humana** da natureza”. Sua expressão: “natureza **real** do homem” – em oposição à natureza biológica ou animal do homem – pretende englobar ambos os aspectos e, com isso, definir a *natureza humana* em termos de uma relação necessariamente tríplice de reciprocidade dialética. A natureza biológica ou animal do homem, ao contrário, só pode ser definida em termos de uma relação *dupla*, ou, para dizê-lo de maneira inversa, retratar a situação ontológica básica simplesmente em termos de uma relação dupla, entre

“homem” e “natureza”, daria conta apenas das características da natureza biológico-animal do homem. Pois a consciência humana já implica uma relação humana específica com a “indústria” (tomada em seu sentido mais geral como “atividade produtiva”). Uma das contradições básicas das teorias que idealizam a reciprocidade *não-mediada* entre o “homem” e a “natureza” está em que elas se colocam no impasse dessa relação animal a partir da qual nenhuma característica do dinamismo da história humana pode ser inferida. Então, numa tentativa de livrar-se dessa contradição – a fim de poder dar conta das características especificamente humanas –, tais teorias são forçadas a assumir uma “natureza humana pré-fabricada”, com todo o *apriorismo* e *teleologismo teológico* que necessariamente acompanham tal concepção de filosofia.

A concepção de Rousseau, *mutatis mutandis*, pertence à última categoria, ainda que de maneira paradoxal. Pois nos termos mais genéricos, Rousseau tem consciência do caráter risível da idealização da natureza. Ele ressalta que:

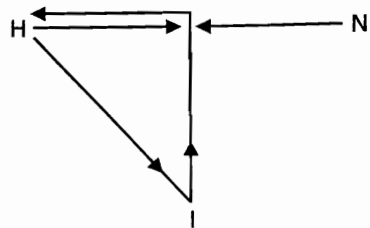
aquele que quiser preservar, na sociedade civil, o primado dos sentimentos naturais, não tem idéia daquilo que deseja. Sempre em contradição consigo mesmo, sempre oscilando entre suas inclinações e seus deveres, não será nem homem, nem *cidadão*; não será bom para si mesmo, nem para os outros. Será uma dessas pessoas de nossa época, um francês, um inglês, um *burguês*: um *nada*.²⁴

No entanto, essa visão não leva Rousseau, em nenhum momento, a desenvolver uma explicação genuinamente histórica do homem e de suas relações. Pelo contrário, apesar de sua visão, ele continua operando com a noção fictícia de “preservar a constituição original do homem”²⁵. (Devemos ressaltar que sua idealização de uma *família* hierarquizada como *modelo antropológico* das relações “naturais” – em oposição ao sistema que produz um “ser artificial” – constitui um enorme retrocesso em sua análise.) Mesmo que ele reconheça que a unidade direta “original” está irrevogavelmente para trás – em termos hegelianos o caráter inerentemente *passado* da “*Er-innerung*” como oposto à realidade *presente* da “*Ent-äusserung*” –, ele continua, ao contrário de Hegel, a postulá-la, com frequência de uma forma negativa, em sua negação sentimental da “civilização”. Na concepção de Rousseau, a “indústria” (civilização) exerce uma função essencialmente *perturbadora*, pondo fim a uma relação “natural”. Uma interpretação como essa pode permitir ao filósofo perceber certas contradições de um estágio dado da sociedade, mas não lhe permite indicar uma solução capaz de suportar a prova do desenvolvimento histórico real. A “indústria” (civilização) entra no quadro como algo “*mau*”, mesmo que Rousseau reconheça, nostalgicamente, que ela não pode ser afastada. Assim seu sistema, em seus próprios fundamentos, é profundamente *a-histórico*. Pode ser ilustrado, em contraste com a concepção de Marx, da seguinte maneira:

²³ Jean-Jacques Rousseau, *Émile ou de l'éducation*, cit., p. 40.

²⁵ Ver, por exemplo, p. 51 da edição Garnier-Flanmarion.

²³ Karl Marx e Friedrich Engels, *The German ideology*, cit., p. 40.



Como podemos ver, há uma espécie de “curto-circuito” nessa descrição, e a interação unilateral entre o homem e a indústria resulta na trágica negatividade de divorciar ou alienar o homem da natureza. (Seria interessante investigar a relação entre a concepção que Rousseau tem do homem e da natureza e a noção kantiana de “das Böse” – o “mal” – e em geral a filosofia kantiana da história, sua visão trágica do homem.) Como as relações ontológicas fundamentais são retratadas por Rousseau nesses termos, seu ideal educacional de preservar a substância “original” do humano, cultivando o que é “naturalmente bom” no homem, está destinado a permanecer não somente utópico mas também tragicamente insolúvel. O “curto-circuito” produz um “círculo vicioso” que não pode ser interrompido, exceto pela temerária suposição de um educador “pré-fabricado”. O próprio Rousseau tem consciência do caráter problemático dessa construção, mas, dados os seus conceitos fundamentais, ele nada pode fazer contra isso.

Quanto mais refletimos, mais reconhecemos as dificuldades crescentes, pois o educador *deveria ter sido* educado para seu pupilo; os servos deveriam ter sido educados para seus senhores, de modo que todos os que estão nas proximidades do pupilo ter-lhe-iam transmitido as coisas certas; deveríamos remontar de educação em educação até não sei que ponto. De outro modo, como poderíamos esperar a educação adequada de uma criança por alguém que não foi, ele mesmo, devidamente educado? Será impossível encontrar um mortal tão raro? [Um educador adequadamente educado.] Não sei. Nessa era de decadência moral, quem sabe o auge de virtude de que a alma humana é ainda capaz? Mas vamos supor que encontramos esse prodígio. Examinando o que ele *deve* fazer, podemos descobrir como ele *deve ser*.²⁶

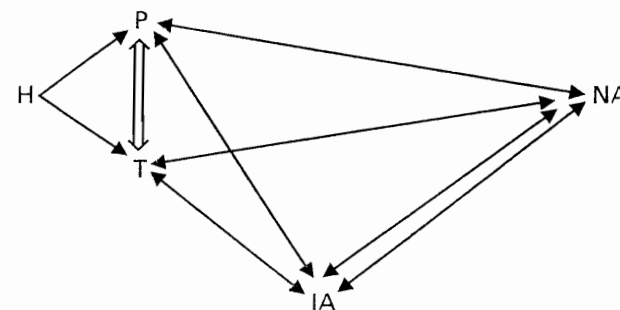
O *ser* deriva, assim, do *dever*, a fim de servir como pivô de todo esse sistema de postulados opostos à realidade da “civilização”. Como a base de toda historicidade – que é também a única base possível de uma “educação do educador” – é negada, o educador deve ser tomado de maneira fictícia, e a ele atribuída a função irreal de proteger o “ser natural” contra as tentações da civilização, do dinheiro, da sofisticação etc., salvando-o assim educacionalmente da perspectiva de se tornar um “ser artificial”. O utopismo trágico de toda essa abordagem é evidente na enorme contradição de que, ao mesmo tempo em que Rousseau nega a mediação ontologicamente fundamental entre o homem e a natureza por meio da “indústria” (não só em sua

polêmica explícita contra a “civilização”, mas principalmente ao postular o “homem natural”), ele *afirma* positivamente as mediações alienadas dessa mediação (1) idealizando o suposto primado antropológico de uma família rigidamente hierárquica; (2) postulando um sistema de educação – igualmente hierárquico – no qual “o servo é educado para o senhor”, e “cada um é educado para o seu posto próprio” etc., e no qual o educador é miraculosamente “posto acima” do resto da sociedade; e (3) afirmando a natureza atemporal e a necessidade ideal das mediações de segunda ordem, institucionalizadas em termos capitalistas – “a troca justa e vantajosa”, a eterna permanência do *meum* e do *tuum* etc. – como já vimos. Não é de espantar, portanto, que a impressão geral da concepção de Rousseau seja *estática*, expressa adequadamente no *pathos* trágico de uma revolta condenada à inércia e à impotência. Um *pathos* que expressa a configuração desfavorável de uma série de contradições, percebidas e retratadas de um ponto de vista sócio-histórico específico por esse grande filósofo e escritor.

A abordagem de Marx é radicalmente diferente. Ele não fala simplesmente da alienação do homem com relação à “natureza” como tal, mas sobre a alienação entre o homem e a *sua própria* natureza, a “natureza antropológica” (tanto dentro como fora do homem). Esse conceito de “natureza própria do homem” *implica necessariamente* a automeiação ontologicamente fundamental entre o homem e a natureza por intermédio de sua própria atividade produtiva (e autoprodutora). Em consequência a “indústria” (ou “atividade produtiva”) como tal adquire uma conotação essencialmente *positiva* na concepção marxista, resgatando o homem do dilema teológico da “queda do homem”.

Se um papel essencialmente positivo como esse é atribuído à “indústria” na concepção marxista, como então podemos explicar a “alienação” como “auto-alienação”, isto é, como a “alienação do trabalho”, como a “alienação dos poderes humanos do homem por meio de sua própria atividade produtiva”.

A fim de antecipar, brevemente e apenas na medida em que é necessário, o ponto central do próximo capítulo, traçaremos aqui um diagrama comparativo. H representa “homem”; P representa a “propriedade privada e seu proprietário”; T representa “o trabalho assalariado e o trabalhador”; NA a “natureza alienada”; e IA a “indústria alienada” ou “atividade produtiva alienada”. Podemos ilustrar as relações entre eles da seguinte maneira:



²⁶ Ibidem, p. 53.

Aqui, em conseqüência da “auto-alienação do trabalho” – da objetivação da atividade produtiva na forma de “trabalho alienado” (ou “atividade essencial estranhada”, para usarmos outra expressão de Marx) – temos uma multiplicidade de inter-relações básicas:

- 1) H é dividido em P e T;
- 2) P e T se opõem antagonicamente;
- 3) A reciprocidade original $H \leftrightarrow I \leftrightarrow N$ é transformada na inter-relação alienada de:
 - (a) $P \leftrightarrow IA \leftrightarrow N$, e
 - (b) $T \leftrightarrow IA \leftrightarrow NA$.

Além disso, como tudo agora está subordinado ao antagonismo básico entre P e T, temos as seguintes inter-relações alienadas adicionais:

- 4) $P \leftrightarrow T \leftrightarrow IA$, e
- 5) $P \leftrightarrow T \leftrightarrow NA$.

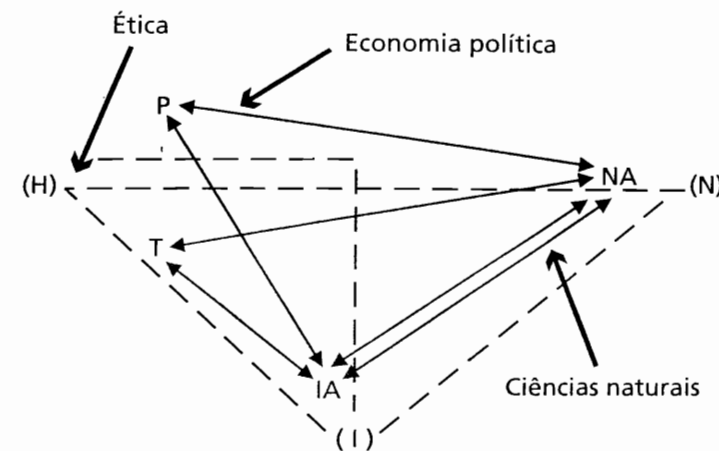
Nessas séries de relações – nas quais as mediações de segunda ordem de P e T tomaram o lugar do “homem” (H) – os conceitos de “homem” e “humanidade” podem parecer simples abstrações filosóficas para todos aqueles que não conseguem enxergar além do imediatismo direto das relações alienadas dadas. (E eles são, de fato, abstrações, se não forem considerados em termos das formas de alienação sócio-historicamente concretas que assumem.) O desaparecimento do “homem” desse quadro, sua supressão prática por meio das mediações de segunda ordem de P e T – (tivemos de omitir as outras mediações institucionalizadas de segunda ordem, como por exemplo *troca*, *dinheiro* etc., em parte porque já estão implícitas em P e T e em parte para simplificar as inter-relações básicas, na medida do possível) – significam não só que há agora uma *separação* em cada elo dessas relações alienadas, mas também que o *trabalho* pode ser considerado como um simples “*fato material*”, em lugar de ser visto como o agente *humano* da produção.

O problema do reflexo dessa “reificação” nos vários campos teóricos é inseparável dessa dupla mediação, isto é, da “mediação da mediação”. O economista político dá uma explicação “reificada”, “fetichista”, das relações sociais reais de produção, quando, do ponto de vista da *propriedade privada* (P) idealizada, ele trata o *trabalho* (T) como um simples fato material da produção, e deixa de relacionar tanto P como T ao “homem” (H). (Quando Adam Smith, como observa Marx, começa a levar o “homem” em conta, ele deixa imediatamente o terreno da economia política e se desloca para o ponto de vista especulativo da ética).

Estamos, assim, em uma melhor posição para compreender agora a afirmação de Marx segundo a qual cada esfera teórica aplica uma medida diferente, oposta na verdade, ao homem, “e cada uma delas mantém uma relação estranhada com a outra”. Se a base das generalizações teóricas não é a relação ontológica fundamental entre $H \leftrightarrow I \leftrightarrow N$ e sim a sua *forma alienada*: a “mediação da mediação” reificada (isto é: $H \leftrightarrow P \leftrightarrow T \leftrightarrow IA \leftrightarrow NA$), então a economia política, por exemplo, que se identifica *diretamente* com o ponto de vista da propriedade privada, está destinada a elaborar seu discurso em termos de P e T, ao passo que a ética, de acordo com seu próprio ângulo, que coincide apenas *indiretamente* com o “ponto de vista da econo-

mia política” (quer dizer, com o ponto de vista da propriedade privada), irá opor especulativamente o conceito abstrato de “homem” a P e T. O fato de que ambas as disciplinas abordam, de diferentes pontos de vista – apesar de diferentes apenas metodologicamente, não socialmente –, os mesmos fenômenos complexos é um fato que permanece oculto tanto aos representantes da filosofia especulativa, moralizante, como aos representantes da economia política empirista.

Poderíamos ilustrar as posições respectivas da ética, da economia política, e das “abstratamente materiais” ciências naturais em relação às relações sociais de produção alienadas e reificadas da seguinte maneira:



Como podemos ver, a “linguagem” da economia política e a da ética – para não falar das ciências sociais – não podem ser comuns porque seus pontos centrais de referências estão longe de serem os mesmos²⁷. Os pontos de referência da economia política são $P \leftrightarrow NA \leftrightarrow T$ e $P \leftrightarrow IA \leftrightarrow NA$, enquanto a ética (e, *mutatis mutandis*, a filosofia especulativa em geral) tem como centro de referência o “homem” abstrato (ou suas versões ainda mais abstratas, como o “espírito universal” etc.), retratado em suas relações com a “natureza” e a “indústria” ou “civilização” com bastante freqüência de uma maneira semelhante à de Rousseau, com todo o apriorismo e o transcendentalismo envolvidos aí. (Os pontos de referência das ciências naturais são, evidentemente, NA e IA, em sua orientação dual com respeito à natureza, ou à “investigação básica”, de um lado, e com relação à tecnologia produtiva, ou “ciência aplicada”, do outro lado. A “alienação da natureza” intensificada – por exemplo a *poluição* – é impensável sem a mais ativa participação das ciências naturais no processo. Elas recebem suas tarefas da “indústria alienada”, na forma de “metas de produção” capitalistas – isto é metas subordinadas às “cegas leis naturais” do mercado – desprezando as implicações e repercussões humanas últimas da realização de semelhantes tarefas.)

²⁷ Cf. Karl Marx, *Manuscritos econômico-filosóficos*, cit., p. 141-3.

Além disso, como Marx enfatiza, a idealização do “homem” abstrato não é mais do que uma expressão abstrata, especulativa, da relação $P \leftrightarrow T$. A natureza das relações reais é tal que para compreendê-las adequadamente é necessário adotar uma atitude radicalmente crítica com relação ao sistema de alienações que “externaliza” (ou “objetiva”) o homem na forma de “trabalho alienado” e “propriedade privada reificada”. O “verdadeiro homem” – a “verdadeira pessoa humana” – não existe realmente na sociedade capitalista salvo em uma forma alienada e reificada na qual encontramos ele como “trabalho” e “capital” (propriedade privada) opondo-se antagonicamente. Em consequência a “afirmação” do “homem” deve proceder mediante a *negação* das relações sociais de produção alienadas. A filosofia especulativa, no entanto, não *nega* a relação $P \leftrightarrow T \leftrightarrow IA \leftrightarrow NA$, mas meramente se *abstrai* dela. E por intermédio do seu conceito abstrato de “homem”, o qual ignora o antagonismo básico da sociedade: a realidade de $P \leftrightarrow T$, a filosofia especulativa retrata as relações sociais de produção alienadas – em concordância com sua própria função ideológica específica – de uma maneira “sublimada”, transformando a “realidade palpável” das contradições sociais efetivas em uma oposição fictícia, e *a priori* insolúvel, entre o “plano do aqui e agora” e a sua contrapartida “transcendental”.

Fica claro a partir da abordagem marxiana que as várias esferas teóricas refletem – de uma forma necessariamente alienada, correspondente a uma série de necessidades alienadas – a alienação e reificação efetivas das relações sociais de produção. Todas elas fixam sua atenção “em um círculo particular da atividade essencial estranhada” (isto é, a economia política na reprodução do ciclo econômico de produção; a filosofia especulativa na “atividade espiritual” e nas normas reguladoras do comportamento humano, em seus termos mais gerais; e as “abstratamente materiais” ciências naturais nas condições de um intercâmbio direto entre o homem e a natureza) e cada uma “se comporta estranhadamente com relação à outra”.

Como nem a economia política nem a filosofia especulativa têm uma verdadeira consciência do dinamismo social inerente ao antagonismo entre propriedade privada e trabalho – e precisamente porque é impossível para elas reconhecer que o caráter objetivo desse antagonismo atua “precipitando sua anulação” –, seus sistemas devem permanecer *estáticos*, correspondendo ao ponto de vista necessariamente a-histórico da propriedade privada, o qual elas representam, direta ou indiretamente. De um tal ponto de vista, elas conseguem perceber – no melhor dos casos – o aspecto *subjetivo* dessa contradição básica: o choque direto entre os indivíduos em torno de “bens” ou “propriedades”, mas elas não podem captar a *necessidade social* desses choques. Ao invés disso, elas os interpretam ou como manifestações da “*natureza humana egoísta*” – o que equivale na prática a uma defesa da propriedade privada sob a aparência de uma “condenação moral” do “egoísmo humano” – ou então, mais recentemente, tratam desses choques como problemas de “falta de comunicação”, como tarefas a serem enfrentadas por uma “engenharia humana” destinada a prover métodos para a minimização dos “conflitos sobre a propriedade”, a fim de assegurar a preservação das relações sociais de produção alienadas.

Marx, ao contrário, compreende toda a complexidade de conceitos inter-relacionados em seu centro estratégico: o dinamismo social *objetivo* da contradição entre **proprie-**

dade e trabalho. Ele reconhece que “a vida humana necessitou da propriedade privada para a sua efetivação”²⁸ porque “só mediante a indústria desenvolvida, ou seja, pela mediação da propriedade privada, vem a ser a *essência ontológica* da paixão humana, tanto na sua totalidade como na sua humanidade”²⁹. Alienação, reificação, e seus reflexos alienados são portanto formas de expressão sócio-historicamente *necessárias* de uma relação ontológica fundamental. Este é o “aspecto positivo” da auto-alienação do trabalho.

Ao mesmo tempo, Marx enfatiza também o aspecto negativo. Este é evidenciado diretamente na contradição social entre **propriedade privada e trabalho**: uma contradição que, contudo, não pode ser percebida do ponto de vista da propriedade privada, nem tampouco por aquele decorrente de uma identificação espontânea com o trabalho em sua parcialidade, mas apenas pelo ponto de vista criticamente adotado do trabalho em sua universalidade autotranscendente. Aos olhos de Marx, a evidência crescente de um antagonismo social irreconciliável entre propriedade privada e trabalho é uma prova do fato de que a fase ontologicamente necessária de auto-alienação e automediação reificada do trabalho – “pelo meio da propriedade privada” etc. – está chegando a seu final. O agravamento da contradição entre propriedade privada e trabalho demonstra a contradição mais interna do sistema produtivo existente, e contribui enormemente para a sua desintegração. Assim a auto-objetivação humana na forma de auto-alienação perde sua justificação histórica relativa e se torna um anacronismo social indefensável.

Uma necessidade ontológica não pode ser oposta de maneira realista exceto por outra necessidade ontológica. A linha de raciocínio de Marx – ao insistir na *relativa* necessidade (histórica) da auto-alienação, bem como no *anacronismo social* destrutivo da auto-objetivação como auto-alienação em um estágio posterior de desenvolvimento – estabelece a *Aufhebung* (a transcendência da alienação) como um conceito denotando *necessidade ontológica*. Marx argumenta que o que está em pauta é a *necessidade* de uma supressão *efetiva* da reificação das relações sociais de produção; a qual foi antes inevitável, porém agora exerce um efeito cada vez mais paralisante (e portanto historicamente insustentável). Também sob esse aspecto, a teoria de Marx traz uma ruptura radical com as visões de seus predecessores, que retratavam a “transcendência” como um simples *postulado moral* (um “Sollen”) ou então como uma *exigência lógica* abstrata de um esquema especulativo desprovido de relevância prática.

Com relação à transcendência da alienação nos campos teóricos, depreende-se do que foi dito até aqui que o ideal marxiano de uma “ciência humana” não pretende ser um programa para a remodelação da filosofia e das humanidades com base nas ciências naturais. Não somente porque estas são também formas específicas de alienação como também, acima de tudo, porque o que nos toca aqui não é uma questão teórica e sim uma questão prática. Pois em qualquer modelo que possamos ter em mente como nosso ideal de atividade filosófica, sua aplicabilidade dependerá da totalidade da prática social, pois é ela que produz, em toda situação sócio-histórica, as necessidades

²⁸ Ibidem, p. 156.

²⁹ Ibidem, p. 157.

intelectuais realizáveis, não menos do que o faz com as necessidades materiais. A realização do ideal de Marx de uma “ciência humana” pressupõe, portanto, a existência auto-sustenada (“positiva”) de tais necessidades no corpo social como um todo. A própria formulação do ideal de Marx, em contraste, corresponde à necessidade de *negar* – em seus aspectos teóricos – a totalidade das relações sociais de produção existentes. A “ciência humana”, portanto, torna-se uma realidade na medida em que a alienação é suprimida *praticamente* e assim a totalidade da prática social perde seu caráter fragmentado. (Nesta fragmentação a teoria é contraposta à prática e os campos particulares da “atividade essencial estranhada” – tanto teórica quanto prática – opõem-se mutuamente.) Em outras palavras, a fim de realizar a “ciência humana”, a filosofia, a economia política, as ciências naturais etc. devem ser *integradas reciprocamente*, o mesmo com respeito à totalidade de uma prática social não mais caracterizada pela alienação e reificação das relações sociais de produção. Pois a “ciência humana” é precisamente essa *integração dual* – como transcendência da *alienação dual* vista anteriormente – dos campos teóricos particulares: 1) entre si mesmos; e 2) com a totalidade de uma prática social não-alienada.

O *übergreifendes Moment* (fator predominante) desse complexo é, evidentemente, a supressão da alienação na prática social propriamente dita. Como, no entanto, a prática social alienada já está integrada, de uma forma “invertida” e alienada, com a ciência “abstratamente material” e com a filosofia especulativa, a transcendência efetiva da alienação na prática social é inconcebível sem superar ao mesmo tempo também as alienações dos campos teóricos. Desse modo Marx concebe o processo efetivo de “Aufhebung” [superação] como um *movimento dialético* entre esses dois pólos – o teórico e o prático – no curso de sua *reintegração recíproca*.

3. ALIENAÇÃO E TELEOLOGIA

Como vimos, tanto a “alienação” como a sua *Aufhebung* denotam uma necessidade ontológica no sistema marxiano. O que temos de considerar agora é o tipo de *teleologia* que opera nos desenvolvimentos retratados por Marx.

Marx é acusado, com frequência, de “determinismo econômico”. Supõe-se que ele tem a ingênua idéia segundo a qual a economia determina, mecanicamente, todos os aspectos do desenvolvimento. Não é preciso dizer que tais acusações não podem ser levadas a sério. Pois – como já dissemos – na visão de Marx o primeiro ato histórico do homem é a *criação* de sua primeira necessidade nova, e nenhuma determinação mecânica pode explicar isso. Na concepção dialética de Marx o conceito-chave é a “atividade humana produtiva”, que *nunca* significa simplesmente “produção econômica”. Já desde o princípio ela é muito mais complexa do que isso, como de fato indicam as referências de Marx à *ontologia*. Defrontamo-nos aqui com uma estrutura extremamente complicada, e as afirmações de Marx sobre a significação ontológica da economia só serão compreendidas se formos capazes de apreender a idéia marxiana das múltiplas *mediações* específicas, nos mais variados campos da atividade humana, as quais não são simplesmente “construídas sobre” uma base econômica, mas também *estruturam* ativamente esta última, por intermédio de sua

estrutura própria enormemente intrincada e relativamente *autônoma*. Só se conseguirmos compreender dialeticamente essa multiplicidade de mediações específicas, poderemos realmente entender a noção marxiana de economia. Pois se esta é o “determinante último”, é também um “determinante determinado”: ela não existe fora do complexo sempre concreto e historicamente mutável de mediações concretas, inclusive as mais “espirituais”. Se a “desmistificação” da sociedade capitalista, devido ao “caráter fetichista” de seu modo de produção e troca, tem de partir da análise da economia, isso não significa de nenhum modo que os resultados dessa investigação econômica possam ser simplesmente transferidos para outras esferas e níveis. Mesmo em relação à cultura, à política, ao direito, à religião, à arte, à ética etc., da sociedade capitalista, ainda é necessário encontrar aquelas complexas mediações, em distintos níveis de generalização histórico-filosófica, que nos permitem chegar a conclusões confiáveis tanto sobre as formas ideológicas específicas em questão como sobre a forma dada, historicamente concreta, da sociedade capitalista como um todo. E isso é ainda mais evidente se tentarmos transferir a investigação para um nível mais geral, como de fato se torna necessário no curso da análise estrutural de qualquer forma particular de sociedade, ou de qualquer forma específica de atividade humana. Não se pode compreender o “específico” sem identificar suas múltiplas interconexões com um determinado sistema de mediações complexas. Em outras palavras: devemos ser capazes de ver os elementos “atemporais” (sistemáticos) na temporalidade, e os elementos temporais nos fatores sistemáticos.

Evidentemente, o “determinismo econômico” nega a inter-relação dialética de temporalidade e atemporalidade, de descontinuidade e continuidade, de história e estrutura. Opõe à concepção dialética marxiana um modelo mecânico no qual uma estrutura atemporal de determinações prevalece. (Alguns dos chamados “marxistas estruturalistas”, com sua rejeição antidialética do “historicismo”, são representativos do “determinismo econômico vulgar”, com um disfarce “estruturalista” culturalmente em moda. Foi essa velha tendência do “determinismo econômico vulgar” que levou Marx a dizer, há muito tempo: “Eu não sou marxista”.) O conceito de *mediações complexas* está ausente da visão dos deterministas econômicos que – ainda que inconscientemente – capitulam ante a “necessidade econômica cega” que parece predominar por meio do caráter fetichista do capitalismo, pela alienação e reificação das relações sociais de produção no capitalismo. (As *Geisteswissenschaften* [“ciências do espírito”] e – *mutatis mutandis* – suas versões estruturalistas modernas são, quanto à sua estrutura conceitual fundamental, uma forma mistificada de determinismo econômico “de cabeça para baixo”, na medida em que lhes falta o conceito crucial de *mediação*. Elas refletem o caráter imediato da reificação capitalista, mesmo que de maneira invertida, afirmando o mesmo tipo de determinações mecânicas diretas sob nomes “espiritualizados”. Conseqüentemente, evidenciam uma negação rígida de toda historicidade, ou então inventam uma pseudo-história do “espírito”, desprovida das transições e mediações dialéticas objetivas que caracterizam uma genuína exposição histórica. É bastante significativo que alguns “estruturalistas marxistas” possam oscilar, com a maior facilidade, entre as categorias de *Geisteswissenschaften* e seus próprios conceitos pseudomarxistas – isto é, conceitos deterministas econômicos vulgares.)

Como tanto a “alienação” quanto a *Aufhebung* devem ser compreendidas, segundo Marx, em termos de necessidade ontológica, uma concepção histórica correta depende da interpretação de tal necessidade. O determinismo econômico como uma hipótese histórica é uma contradição em termos, porque ele implica a negação final da história. Se a história significa alguma coisa, ela tem de ser “aberta”. Uma concepção histórica adequada deve, portanto, estar aberta à idéia de uma ruptura da cadeia de determinações econômicas – “reificadas”, “fetichistas”, “cegas” etc. (Com efeito, uma transcendência da alienação é inconcebível sem o rompimento dessa cadeia.) Obviamente, tal idéia é inadmissível do ponto de vista do determinismo econômico que deve, portanto, negar a história, ao tomar sua própria posição – a-histórica – como absoluta, e transformando-a em uma suposta “estrutura permanente”.

A esta altura, o caráter paradoxal das realizações de Hegel mostra-se particularmente instrutivo. Lukács, em seu ensaio sobre Moses Hess, ressalta que

a extraordinária contribuição intelectual de Hegel consistiu no fato de ele ter feito a *teoria* e a *história* dialeticamente relativas uma à outra, vendo-as numa penetração dialética recíproca. Em última análise, contudo, sua tentativa foi um fracasso. Ele nunca pôde chegar até a unidade genuína de teoria e prática; tudo o que pôde fazer foi preencher a *seqüência lógica* das categorias com um rico material histórico, ou *racionalizar a história*, por meio de uma sucessão de formas, modificações estruturais, épocas etc., que ele elevou ao nível de categorias *sublimando-as* e *abstraindo-as*.³⁰

O que Lukács não podia ver no momento em que escreveu *História e consciência de classe* era o fato de que a concepção histórica hegeliana como um todo – concebida a partir do necessariamente a-histórico “ponto de vista da economia política”, que encerrava a identificação de “alienação” e “objetivação” – acabava por ser totalmente a-histórica, ou, mais exatamente, pseudo-histórica. Pois por mais que as visões históricas particulares de Hegel pudessem ser agudas e sensíveis, devido às suas *suposições* a-históricas – isto é, “objetivação” = “alienação” etc. –, ele precisava negar a história em sua totalidade, atribuindo-lhe um “fim”, de acordo com um “objetivo” *a priori*. Não é que Hegel – a fim de completar seu sistema – tenha incoerentemente abandonado o terreno de sua concepção histórica: desde o início sua concepção era inerentemente a-histórica. Esse é o motivo pelo qual ele *teve* de operar com o método da racionalização da história e da relativização da seqüência lógica de categorias. E por isso teve de “deduzir” uma história humana sublimada a partir das categorias do pensamento, em lugar de esclarecer estas em termos da primeira. (O reconhecimento de um agente da história “humanamente natural e naturalmente humano” – encerrando em si necessariamente uma objetividade específica que só pode ser compreendida em termos de uma ontologia social dialética – o teria impedido de pôr fim à história, convenientemente, no ponto da “reconciliação do espírito universal” com a realidade capitalista, antecipada pelo sistema hegeliano a partir do momento mesmo de sua concepção.) Assim – por mais paradoxal que isso possa parecer – apesar de sua crítica programática (abstrata) do “imediatismo”, Hegel acabou

idealizando o imediatismo do fetichismo capitalista, manifestado na identidade *historicamente determinada* da objetivação capitalista e da alienação capitalista.

As ações humanas não são inteligíveis fora de sua moldura sócio-histórica. Mas a história humana, por sua vez, está longe de ser inteligível sem algum tipo de *teleologia*. Se, porém, esta é de um tipo “fechado”, *apriorístico* – isto é, todas as variedades de *teleologia teológica* –, o sistema filosófico que utiliza essa concepção de teleologia será, ele mesmo, um “sistema fechado”.

O sistema marxiano, ao contrário, é organizado em termos de uma teleologia inerentemente histórica – “aberta” – que não pode admitir “fixidez” em nenhuma fase. Podemos ilustrar isso, de maneira breve, antecipando alguns pontos principais dos capítulos subseqüentes, com referência a duas afirmações marxianas em particular:

1) Segundo Marx, toda necessidade é “necessidade *histórica*”, ou seja, uma “necessidade em desaparecimento” (“eine *verschwindende* Notwendigkeit”³¹). Esse conceito não só torna inteligíveis as múltiplas transformações e transições dos fenômenos sociais em termos de *necessidade* histórica, como também, ao mesmo tempo, deixa a porta bem aberta para o desenvolvimento futuro da sociedade humana. (Mais sobre isso no capítulo VIII.)

2) O “objetivo” da história humana é definido por Marx em termos da *imanência* do desenvolvimento humano (em oposição ao *transcendentalismo a priori* da teleologia teológica), ou seja, como a realização da “essência humana”, da “humanidade”, do elemento “especificamente humano”, da “universalidade e liberdade do homem” etc., por meio da “auto-atividade prática do homem”³², primeiro de uma forma alienada, e mais tarde de uma forma positiva, auto-sustentada de atividade vital, estabelecida como uma “necessidade interior”. O homem, como o “ser automediador da natureza”, tem de desenvolver – por intermédio da dialética objetiva de uma complexidade crescente das necessidades e objetivos humanos – de acordo com as leis objetivas mais fundamentais da ontologia, das quais – e isso é de importância vital – seu próprio papel mediador ativo é uma parte essencial. Assim, o sistema marxiano permanece aberto porque o “objetivo” mesmo da história é definido em termos inerentemente históricos, e não como um alvo fixo. Na concepção de Marx, a história permanece aberta de acordo com a necessidade ontológica específica da qual a teleologia humana automediadora é parte integral: pois não pode haver nenhum modo de predeterminar as formas e modalidades da “*automediação*” humana (cujas complexas condições teleológicas só podem ser satisfeitas no curso dessa mesma *automediação*), exceto reduzindo arbitrariamente a complexidade das ações humanas à crua simplicidade das determinações mecânicas. Nunca se pode alcançar um ponto na história no qual seja possível dizer: “agora a substância humana foi plenamente realizada”. Pois uma tal delimitação privaria o ser humano de seu atributo essencial: seu poder de “*automediação*” e “*autodesenvolvimento*”³³.

³¹ Karl Marx, *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, cit., p. 716.

³² *Manuscritos econômico-filosóficos*, cit., p. 157.

³³ Sobre esses pontos, ver capítulos VI-X.

³⁰ Em Georg Lukács, *Schriften zur Ideologie und Politik*, ed. por Peter Ludz (Neuwied & Berlin, Luchterhand, 1967), p. 286.

ASPECTOS DA ALIENAÇÃO

Mas o uso da força de trabalho, o trabalho, é a própria atividade vital do trabalhador, a manifestação de sua própria vida. E ele vende essa atividade a outra pessoa para conseguir os meios de subsistência necessários. Assim, sua atividade é para ele apenas um meio que lhe permite existir. Ele trabalha para viver. Não considera nem mesmo o trabalho como parte de sua vida, é antes o sacrifício de sua vida. É uma mercadoria, que ele transferiu a outro. Daí, também, não ser o produto de sua atividade o objeto dessa atividade. O que ele produz para si mesmo não é a seda que tece, nem o ouro que arranca do fundo da mina, nem o palácio que constrói. O que ele produz para si são os salários, e a seda, o ouro e o palácio se resolvem, para ele, numa quantidade definida dos meios de subsistência, talvez num paletó de algodão, algumas moedas de cobre e um quarto num porão. E o trabalhador, que durante doze horas tece, fura, drila, constrói, quebra pedras, carrega pesos etc., considera essas doze horas como uma manifestação de sua vida, como vida? Ao contrário, a vida começa para ele quando essa atividade cessa; começa na mesa, no bar, na cama. As doze horas de trabalho, por outro lado, não têm significado para ele como tecelagem, mineração etc., mas como ganho, que o leva à mesa, ao bar, à cama. Se o bicho-da-seda tivesse de tecer para continuar sua existência como lagarta, seria um trabalhador assalariado completo.

Trabalho assalariado e capital

IV

ASPECTOS ECONÔMICOS

I. A CRÍTICA DA ECONOMIA POLÍTICA DE MARX

O caráter geral de uma obra é determinado pelo ponto de vista de seu autor. É importante perguntar, portanto, qual é o ponto de vista de Marx quando ele analisa os vários aspectos da alienação. É relevante, no caso, que Marx tenha desaprovado Proudhon por ter criticado a economia política do ponto de vista da economia política, terminando assim na contradição de abolir o estranhamento político-econômico *no interior* do estranhamento político-econômico¹. De maneira semelhante, Marx caracterizou que Hegel possuía o ponto de vista da moderna economia política².

A questão do ponto de vista do filósofo com relação à alienação é idêntica, em última análise, à questão de sua atitude ante a *superação* (*Aufhebung*) da alienação. Partilhar “do ponto de vista da economia política” significa ser incapaz de desenvolver em termos concretos as condições de uma verdadeira superação. E superar a alienação “no interior da alienação político-econômica” significa simplesmente não superá-la.

Quando Marx escreve sobre a alienação, toma o cuidado de distinguir sua posição de uma crítica utópica da economia política. Com efeito, ele já havia criticado Proudhon na década de 1840 por sua incapacidade de se distanciar da abordagem utópica com respeito à categoria de propriedade feita pelos socialistas franceses como Saint-Simon e Fourier³. Veremos em breve os problemas econômicos concretos envolvidos no utopismo de Proudhon, conforme criticado por Marx nos *Manuscritos econômico-filo-*

¹ Ver, em particular, MEWE, v. II, p. 32, 34 e 44.

² Cf. Karl Marx, *Manuscritos econômico-filosóficos*, cit., p. 124.

³ Para uma avaliação geral da relação entre Marx e Proudhon, ver a carta de Marx a J. B. von Schweitzer, 24 de janeiro de 1865, MEWE, v. XVI, p. 25.

sófico. Foi a incapacidade de Proudhon de solucionar esses problemas que o levou a adotar, contraditoriamente, a despeito de suas intenções programáticas explícitas, o ponto de vista da economia política, “de uma maneira indireta”⁴.

Por que Marx teve de se opor ao ponto de vista da economia política?

Basicamente, porque este estava em contradição com a abordagem histórica que poderia vislumbrar a superação da alienação.

Marx caracteriza a posição da economia política como sendo baseada em uma “condição primordial fictícia”. Essa condição primordial fictícia é uma linha falaciosa de raciocínio: ela exhibe as características de uma *petitio principii*. O economista político “supõe na forma do fato, do acontecimento, aquilo que deve deduzir, notadamente a relação necessária entre duas coisas, por exemplo entre divisão do trabalho e troca. Assim o teólogo explica a origem do mal pelo pecado original, isto é, supõe como um fato dado e acabado, na forma da história, o que deve explicar”⁵. Falácias desse tipo pululam na história do pensamento. Sua variedade é determinada pelo caráter particular das interligações históricas concretas ignoradas em cada caso. (Alguns autores negligenciam ou ignoram as relações existentes; outros afirmam ligações não-existentes; outros, ainda, invertem a ordem das inter-relações efetivas etc.)

Vemos aqui um bom exemplo de uma característica básica do pensamento marxiano; ou seja, a de que a abordagem histórica de tudo é, ao mesmo tempo, uma materialização das categorias da lógica em termos históricos concretos. Nesse sentido, a *petitio principii* é meramente uma *determinação relacional* que exclui a questão do *vir-a-ser* (*Werden*) histórico, supondo um *ser* (*Sein*) a priori, a fim de desvencilhar-se das dificuldades e contradições de um *ser determinado* (*bestimmtes Dasein*).

Nesse sentido, nenhuma relação ou fato social – que é, por definição, uma relação – pode ser aceito como dado. Tudo o que é específico, tudo o que tem uma forma (já que cada forma particular expressa uma *relação* específica com o seu *conteúdo*) deve ser explicado em termos do *vir-a-ser*, e por isso nenhuma condição primordial pode ser suposta. É por isso que Marx começa definindo a relação historicamente primária entre o homem e a natureza como a *relação da natureza consigo mesma*, com o fundamento de que o homem é uma parte específica da natureza. Mesmo em relação à própria natureza, sem uma referência histórica concreta nada pode ser afirmado além de que ela é idêntica a si mesma, ao passo que a afirmação da relação parte-todo (o homem como parte específica da totalidade da natureza) exige uma concepção inerentemente histórica.

A fim de definir o homem como uma parte específica da natureza, é preciso possuir não somente uma concepção histórica ampla da própria natureza, que leve em conta a possibilidade, na verdade a necessidade, de diferenciação no interior da natureza (uma necessidade dependente da geração de condições incompatíveis com o estado de coisas anterior), mas também um fator particular que necessita de uma *forma peculiar de diferenciação*, que resulta na relação intrínseca entre homem e natureza.

⁴ Ibidem, p. 28.

⁵ Karl Marx, *Manuscritos econômico-filosóficos*, cit., p. 80.

O fator que envolve essa forma peculiar de diferenciação (isto é, o fator que reformula a relação parte-todo desta maneira: homem, parte específica da natureza) é a “indústria”, a “atividade com propósito”, a “atividade vital essencial”. Nesse sentido, o conceito de atividade (trabalho) é logicamente (e historicamente) *anterior* ao conceito de homem. Mas essa prioridade é, evidentemente, relativa, pois todos os três membros dessa relação dialética pertencem ao mesmo todo complexo, e nenhum deles pode ser abstraído sem destruir essa relação específica como tal.

Marx opõe à abordagem do economista político⁶, que tem em seu ponto de partida a estrutura lógica de uma *petitio principii*, um método de proceder “a partir de um fato econômico real”. E esse fato é o de que “o trabalho não produz somente mercadorias; *ele produz a si mesmo e ao trabalhador como uma mercadoria*, e isto na medida em que produz, de fato, mercadorias em geral”⁷.

Essa observação sobre o trabalho que se produz a si mesmo e produz o trabalhador como uma mercadoria é da maior importância para o entendimento da posição de Marx sobre a questão da superação. Como a base mesma da existência humana e de todos os atributos humanos é a atividade produtiva dotada de propósito, que tem, como já vimos, uma prioridade relativa sobre o conceito de homem, se não pudermos apresentar o trabalho num marco histórico, mostrando o processo efetivo pelo qual a atividade produtiva dotada de propósito *se torna* trabalho assalariado (ou “trabalho alienado”), não teremos nenhum fundamento para vislumbrar uma superação.

Marx formula esse ponto muito claramente em *O capital*, quando escreve:

É evidente que o capital pressupõe o trabalho como trabalho assalariado. Mas também é claro que, *se o trabalho como trabalho assalariado é tomado como o ponto de partida*, de modo que a identidade do trabalho em geral com o trabalho assalariado pareça ser um truísmo, então o capital e a terra monopolizada também devem aparecer como a forma *natural* das condições de trabalho em relação ao trabalho em geral. O capital surge, então, como a forma natural dos meios de trabalho e, portanto, como o caráter puramente real decorrente de sua função no processo de trabalho em geral. *O capital e os meios da produção produzidos se tornam assim termos idênticos*. [...] O trabalho como tal, em sua simples qualidade de *atividade produtiva segundo uma finalidade, relaciona-se com os meios de produção, não em sua forma social determinada*, mas antes em sua substância concreta, como material e meio de trabalho [...]⁸

Como vemos, o conceito de Marx de “trabalho alienado” (ou trabalho assalariado) é inseparável de sua idéia de que *a forma social determinada* da atividade produtiva que

⁶ Marx compara, com freqüência, os economistas políticos aos teólogos. Em *O capital*, por exemplo, cita o seguinte trecho da edição original francesa de seu trabalho, *Misère de la philosophie* (Paris, 1847): “Les économistes ont une singulière manière de procéder. Il n’y a pour eux que deux sortes d’institutions, celles de l’art et celles de la nature. Les institutions de la féodalité sont des institutions artificielles, celles de la bourgeoisie sont des institutions naturelles. Ils ressemblent en ceci aux théologiens, qui eux aussi établissent deux sortes de religions. Toute religion qui n’est pas la leur, est une invention des hommes, tandis que leur propre religion est une émanation de Dieu. Ainsi il y a eu de l’histoire, mais il n’y en a plus” (v. I, p. 81).

Karl Marx, *Manuscritos econômico-filosóficos*, cit., p. 80.

⁸ Karl Marx, *O capital*, cit., v. III, p. 804.

obtem o “crescente valor do mundo das coisas” ao preço da “desvalorização do mundo dos homens” é passível de ser superada.

O interesse de Marx pelos problemas da economia política está diretamente relacionado com esta questão da superação. Ele enfatiza que “no movimento da propriedade privada, precisamente da *economia*, o movimento revolucionário inteiro encontra *tanto a sua base empírica quanto teórica*, disso é fácil reconhecer a necessidade”⁹; e a maioria das críticas que o jovem Marx dirige a seus companheiros políticos refere-se à relação deles com o problema de uma transcendência prática da alienação humana.

Um dos trechos mais importantes sobre esse ponto, nos *Manuscritos econômico-filosóficos*, diz o seguinte:

A propriedade privada material, imediatamente sensível, é a expressão material-sensível da vida humana estranhada. Seu movimento – a produção e o consumo – é a manifestação sensível do movimento de toda produção até aqui, isto é, realização ou efetividade do homem. Religião, família, Estado, direito, moral, ciência, arte etc., são apenas formas particulares da produção e caem sob a sua lei geral. A supra-sunção positiva da propriedade privada, enquanto apropriação da vida humana é, por conseguinte, a supra-sunção positiva de todo estranhamento, portanto o retorno do homem da religião, família, Estado etc., à sua existência humana, isto é, social. O estranhamento religioso enquanto tal somente se manifesta na região da consciência, do interior humano, mas o estranhamento econômico é o da vida efetiva – sua supra-sunção abrange, por isso, ambos os lados.¹⁰

É bastante evidente que não podemos combater o estranhamento da vida real – isto é, o estranhamento econômico – sem dominar teoricamente os complexos problemas econômico-sociais nele envolvidos. Mas o tipo de investigação econômica que Marx vislumbra não faz nenhum sentido, a menos que a nossa atitude com respeito à questão da “prática” seja essencialmente igual à sua. Assim, a crítica de Marx, no caso, é dirigida não só contra os representantes da filosofia especulativa, mas também contra aqueles que, como Feuerbach, só são capazes de conceber a prática em sua “forma de apresentação impura judaica”¹¹.

Por outro lado, as tentativas dos “reformadores en détail [por partes]”¹² de formularem suas opiniões de forma econômico-institucional estão também condenadas à inutilidade, porque o reformador visa a uma melhoria *no interior* da estrutura dada, e por intermédio dos meios da mesma estrutura, estando portanto sujeito às mesmas contradições que pretende contrapesar ou neutralizar.

Para Marx, em contraposição ao reformador, as investigações econômicas não servem como base teórica para uma ação econômica, mas sim para uma ação política. Ele está interessado pelos problemas da economia apenas na medida em que eles revelam a complexa hierarquia da estrutura que ele deseja ver positivamente transcendida. Ele quer desvelar não os pontos “fracos” do sistema capitalista (que eram em todo caso

bastante óbvios, por conta de suas chocantes repercussões humanas, a muitos críticos moralistas bem antes de Marx), mas seus pontos fortes. Aqueles que convergem no resultado que ele chama de “*triunfo civilizado da propriedade móvel*”¹³, isto é, o triunfo do capitalismo nascente sobre o feudalismo.

As investigações econômicas de Marx o ajudaram a descobrir as contradições internas da força econômica que resultou nesse “triunfo civilizado”, e com isso a abrir o campo para uma ação de tipo bastante diferente. Diferente porque uma ação econômica só poderia atenuar as contradições de uma força dinâmica – aquela detrás da vitória civilizada da propriedade móvel – que tinha, ela mesma, um caráter econômico.

É por isso que Marx se opõe, de maneira tão vigorosa, já nos *Manuscritos de 1844*, à abordagem que Proudhon fez dessa questão. Escreve Marx:

A diminuição do juro monetário – que Proudhon considera como a supressão do capital e enquanto tendência para a socialização do capital – é, por isso e antes [de tudo], imediatamente apenas um sintoma do completo triunfo do capital que trabalha sobre a riqueza esbanjadora, ou seja, a transformação de toda a propriedade privada em capital industrial – o completo triunfo da propriedade privada sobre a aparência de todas as qualidades ainda humanas da mesma e a completa sujeição do proprietário privado pela essência da propriedade privada – o trabalho. [...] O decréscimo dos juros é, por isso, apenas um sintoma da supressão do capital, na medida em que é um sintoma de sua plena dominação, estranhamento que se completa e, por isso, avança para sua abolição. Este é, em geral, o único modo em que o existente confirma o seu contrário.¹⁴

Como podemos ver, o ponto de vista dessa análise econômica não é econômico, mas político, e tudo culmina na referência ao processo “que se completa”, interpretado como um avanço do estranhamento até o ponto em que ele é suprimido.

De fato, a questão de uma transcendência positiva só pode ser colocada em termos políticos na medida em que a sociedade considerada como uma superação real da sociedade criticada ainda está para nascer. É uma característica da política (e, naturalmente, da estética, da ética etc.) *antecipar* (e com isso estimular) a evolução social e econômica futura. A política poderia ser definida como a *mediação* (e, com suas instituições, como um meio dessa mediação) entre o estado *presente* e o estado *futuro* da sociedade. Suas categorias, conseqüentemente, apresentam um caráter adequado a essa função mediadora, e as referências ao futuro são portanto uma parte integral de suas categorias. (A política conservadora apresenta, tanto quanto a política radical, as características dessa função mediadora. Só que as suas categorias são menos explícitas e a ênfase positiva recai, é evidente, sobre a definição de sua relação com o presente. O tipo conservador de mediação política procura maximizar o elemento de continuidade em suas tentativas de ligar o presente com o futuro, ao passo que a política radical dá ênfase à descontinuidade, evidentemente.)

A ciência econômica, ao contrário, não tem essa função de mediação e, portanto, não pode operar com categorias do futuro. Se o fizer, torna-se necessariamente política utópica (ou filosofia social utópica) disfarçada de economia política.

⁹ Karl Marx, *Manuscritos econômico-filosóficos*, cit., p. 106.

¹⁰ Idem.

¹¹ Ver Karl Marx, *Teses sobre Feuerbach*.

¹² *Manuscritos econômico-filosóficos*, cit., p. 30.

¹³ Ibidem, p. 96-7.

¹⁴ Ibidem, p. 148.

Disso decorre que a “superação” não pode ser encarada em termos puramente econômicos, mas com categorias condicionadas *politicamente, moralmente, esteticamente* etc. O tratamento que Marx dá ao assunto não é, de modo algum, uma exceção a esse respeito. Ele só pode usar categorias econômicas quando analisa a forma social existente de atividade produtiva. Quando chega à questão da “transcendência positiva”, da “superação” etc., ele usa expressões como “a **emancipação** completa de todas as qualidades e sentidos humanos”¹⁵. Podemos notar não só que esse ponto tem conotações *morais* muito fortes, mas também o fato de que a palavra-chave – *emancipação* –, sublinhada pelo próprio Marx, é um termo especificamente político.

O termo – aplicado por Marx para caracterizar a “superação” – que mais se aproxima das categorias da economia é “associação”¹⁶. Mas, precisamente devido à sua amplitude, ao seu caráter abrangente, ele não pode ser senão um princípio político geral visto como o centro de referência de uma futura economia socialista. E, para definirmos seu caráter como um princípio econômico *socialista*, ele tem de ser relacionado com questões especificamente políticas e morais. (Tais como “igualdade”, “emancipação de todas as qualidades e sentidos humanos”, “a terra como propriedade pessoal do homem” etc.). A “associação” pode ser de vários tipos, e em suas referências econômicas, tal como usada por Marx, indica apenas:

- 1) Alguma coisa que já pertence à estrutura econômica existente (por exemplo, “vantagem econômica da propriedade agrária em grande escala”);
- 2) Uma *negatividade* (isto é, que a “associação” é uma garantia contra crises econômicas).

É pelas referências às questões políticas e morais que a categoria de “associação” adquire seu significado marxiano – em agudo contraste com a possível interpretação e aplicação corporativa do termo – que o torna adequado para ser o princípio básico da economia socialista. (Essa é uma das principais razões na base do método marxiano de análise, que relaciona intimamente as questões econômicas às políticas, morais etc. Mesmo os problemas estéticos, como veremos no capítulo VII, são analisados de uma maneira que dá relevo às suas ligações com as questões econômicas e políticas mais gerais, e assim ajudam a consubstanciar o caráter especificamente socialista das soluções vislumbradas para essas formulações gerais.) No entanto, se for rompido o vínculo entre os aspectos políticos, morais e econômicos dessas questões, então, em vista das razões mencionadas, elas perdem seu caráter socialista marxiano, e sua relevância para uma transcendência positiva da alienação se torna extremamente duvidosa.

O procedimento de Marx é, então, o de partir de uma *análise econômica* concebida como a base teórica de uma *ação política* desejada. Isso não significa, porém, que ele identifique a “transcendência” com essa ação política. Ao contrário, ele com frequência ressalta que a alienação da atividade produtiva só pode ser superada definitivamente na *esfera da produção*. A ação política só pode criar as condições gerais; as quais não são

idênticas à superação efetiva da alienação, mas sim um pré-requisito necessário a ela. O processo concreto de superação propriamente dito está no futuro, bem à frente do período da ação política que cria as condições necessárias para que se inicie o processo de transcendência positiva. Não podemos dizer a que distância está esse processo no futuro, porque isso depende de muitas condições, inclusive do desenvolvimento científico. De qualquer modo, não pode haver dúvidas de que o velho Marx localizou esse processo de transcendência positiva num futuro ainda mais distante do que o jovem Marx.

Se comparamos essa concepção com a de Proudhon, torna-se claro que o que falta à última é o *elo intermediário* necessário à criação dos pré-requisitos de uma transcendência positiva. O caráter *utópico* da filosofia de Proudhon é determinado pela falta desse elo intermediário, assim como o caráter teológico do conceito de homem de Rousseau é determinado por sua atitude negativa ante a mediação necessária (indústria, ou “civilização”) entre o homem e a natureza, isto é, pela falta desse elo mediador em seu conceito de “estado natural”.

Proudhon imagina uma *medida econômica* direta para atacar os aspectos negativos da situação dada, e assim em última análise ele dissolve a política numa economia utópica. Devido a essa identificação da política com a ação econômica, ele tem de localizar o processo de superação no presente ou no futuro imediato, e também tem de operar com as categorias da economia política.

É isso que Marx chama de “abolir o estranhamento político-econômico *no interior* do estranhamento político-econômico”. Como nos salários do trabalho “o trabalho aparece não como um fim em si, mas como o servidor do salário”, a idéia de Proudhon de “uma violenta elevação dos salários”, argumenta Marx, nada resolve. Pois

Mesmo a **igualdade de salários**, como quer Proudhon, transforma somente a relação do trabalhador contemporâneo com o seu trabalho na relação de todos os homens com o trabalho. *A sociedade é, nesse caso, compreendida como um capitalista abstrato.*

Salário é uma consequência imediata do trabalho estranhado, e o trabalho estranhado é a causa imediata da propriedade privada. Conseqüentemente, com um dos lados tem também de cair o outro.¹⁷

Toda essa crítica leva, mais tarde, à conclusão de que a apropriação do capital pela comunidade não significa o fim da alienação. Pois mesmo se a comunidade é dona do capital e o princípio da igualdade dos salários é levado a cabo, na medida em que a comunidade não é mais do que uma comunidade de *trabalho* (isto é, de trabalho assalariado), toda a relação de estranhamento sobrevive em uma forma diferente. Nessa nova forma, o trabalho é elevado a uma “universalidade **representada**”¹⁸, mas não conquista o nível e a dignidade humanos, “não aparece como um fim em si”, porque é confrontado com outra universalidade representada: “a **comunidade** enquanto o capitalista universal”. Somente se essa relação de confronto com um poder exterior a si, que significa o mesmo que ser um fim em si mesmo, for superada, poderemos falar de uma transcendência positiva da alienação.

¹⁵ Ibidem, p. 109.

¹⁶ Ibidem, p. 76.

¹⁷ Ibidem, p. 88.

¹⁸ Ibidem, p. 104.

2. DA ALIENAÇÃO PARCIAL À ALIENAÇÃO UNIVERSAL

Como já mencionamos, o jovem Marx quer descobrir o segredo do “triumfo civilizado da propriedade móvel”. A economia política lhe serve de guia nessa empresa. Ele com freqüência reconhece e louva os méritos da economia política clássica, por ver nela uma tentativa bem-sucedida de investigar as relações de produção reais na sociedade moderna. Em *O capital*, Marx chama as categorias da economia política de “formas de pensamento que expressam com validade social as condições e relações de um modo de produção definido, historicamente determinado, ou seja, a produção de mercadorias”¹⁹, e essa interpretação está perfeitamente de acordo com sua avaliação da economia política nos *Manuscritos econômico-filosóficos* de 1844.

A observação sobre o triunfo civilizado da propriedade móvel refere-se tanto ao desenvolvimento socioeconômico real quanto à economia política, como conceituação das leis desse desenvolvimento. Segundo Marx, a realização importante foi tratar o *trabalho humano* “enquanto fonte de riqueza”²⁰. Ele descreve o desenvolvimento da economia política em termos de seu grau de consciência do fato de que o trabalho é a fonte da riqueza. Nesse sentido, distingue quatro etapas no desenvolvimento da economia política, das quais as duas primeiras estão muito intimamente relacionadas:

- 1) Sistema monetário;
- 2) Sistema mercantil;
- 3) Fisiocracia;
- 4) Economia política liberal.

Seguindo o jovem Engels, ele chama Adam Smith de Lutero da economia política²¹, e, em contraposição, os partidários do sistema monetário e mercantil são chamados de “fetichistas, [...] católicos”²² e, em outra parte, de “idólatras das moedas”²³. A fisiocracia proporciona a ligação entre as duas primeiras e a quarta etapa no desenvolvimento da economia política, na medida em que realiza “a dissolução nacional-econômica da propriedade feudal”, enquanto ao mesmo tempo realiza a “transformação nacional-econômica, a recomposição” da propriedade feudal, “agora com uma linguagem que se torna econômica, e não mais feudal”²⁴.

A quarta fase, identificada em primeiro lugar com a obra de Adam Smith, não só desvêla o fetichismo do sistema monetário e mercantil, mas também supera as inconsistências e a unilateralidade da fisiocracia, estendendo a todo o campo da economia o princípio do trabalho como fonte universal da riqueza. Para usar as palavras de Marx para caracterizar a realização da economia política liberal, em contraste com a fisiocracia:

¹⁹ *O capital*, cit., v. III, p. 799-800.

²⁰ Karl Marx, *Manuscritos econômico-filosóficos*, cit., p. 97.

²¹ *Ibidem*, p. 99.

²² *Idem*.

²³ *Ibidem*, p. 144.

²⁴ *Ibidem*, p. 101. Nessa passagem, a expressão “nacional-econômica” se refere ao termo “economia nacional” (*National-ökonomie*), sinônimo de economia política. (N. E.)

“o trabalho aparece em primeiro lugar somente enquanto **trabalho de cultivo da terra**, mas se faz valer depois **trabalho em geral**”²⁵.

O que significa tudo isso, com respeito à alienação?

A resposta é dada imediatamente se considerarmos que não podemos nem mesmo discutir a alienação, se permanecermos no reino do fetichismo. Este, segundo o uso que Marx faz do termo, significa simplesmente, nesse caso, ver a riqueza como algo exterior ao homem e independente dele: como algo que possui o caráter de objetividade absoluta.

Se ela possui esse caráter de objetividade absoluta, então é, sem dúvida, “sacrossanta”. É importante lembrar, neste contexto, que as primeiras grandes questões controversas, ligadas à alienação, no final da Idade Média, foram a da “alienabilidade da terra” e a do juro obtido por meio do empréstimo de dinheiro sem a “alienação do capital”. Se a fonte de riqueza – nesse caso a terra – possui essa objetividade absoluta, então obviamente ela não pode ser alienada. E o “triumfo civilizado da propriedade móvel” não poderia ter-se tornado real sem derrotar essa visão. Por outro lado, a propriedade móvel também necessitava de um tipo de estabilidade, embora totalmente diferente da “inalienabilidade da terra”. Esse novo tipo de estabilidade *dinâmica* foi afirmado pela defesa da legitimidade do lucro “sem a alienação do capital”: condição essencial da acumulação. Em conseqüência, muitos hereges foram condenados, ou mesmo queimados pela Igreja católica, por sustentarem que o lucro sobre os empréstimos sem a alienação do capital não era um pecado, e muito menos um pecado capital. É bastante significativo que um representante da fisiocracia, o político e economista francês Turgot, ainda na década de 1760, tivesse de defender os partidários dessa opinião “herética”²⁶.

Considerar a riqueza apenas como um objeto exterior, e não como uma manifestação específica das relações humanas, significa que o problema da alienação não pode nem mesmo ser levantado além da generalidade – e, ao mesmo tempo, do absoluto – da “queda do homem”. E é lógico que, uma vez que a riqueza (o produto dos esforços humanos) adquire esse caráter de objetividade absoluta, então o outro lado da relação – a natureza humana tal como se manifesta nos vários tipos de atividade humana – também aparece sob o aspecto do absoluto e da eternidade metafísica. Isso se expressa graficamente no conceito de queda do homem, tomado, com freqüência, implicitamente, como a base das explicações teóricas relacionadas com essa questão.

A fisiocracia representa uma fase no desenvolvimento da economia política, quando essa aparência de absoluto é questionada com respeito a ambos os lados da relação. A atividade humana é considerada como a fonte da riqueza, pois admite-se não ter a terra valor em si e por si mesma, mas apenas em conexão com o trabalho humano. (Esse é o

²⁵ *Ibidem*, p. 102.

²⁶ “C’est d’après ce point de vue que je hasarde d’entrer ici dans une discussion assez étendue, pour faire voir le peu de fondement des opinions de ceux qui ont condamné l’intérêt du prêt fait sans aliénation du capital, et la fixation de cet intérêt par la seule convention” (Anne-Robert-Jacques Turgot, *Oeuvres*, Paris, 1844, v. I, p. 118).

sentido da expressão bastante obscura de Marx segundo a qual “a essência subjetiva da riqueza já é transferida para o trabalho”²⁷.) Por outro lado a atividade é definida em termos concretos, como *agricultura*, e somente nessa forma específica é reconhecida como fonte de valor.

Mas, numa definição da atividade produtora de riqueza nessa forma *específica*, como diz Marx,

o trabalho não é ainda apreendido em sua universalidade e abstração, ainda está ligado a um *elemento natural* particular como sua matéria, portanto ele também ainda é reconhecido apenas num modo de existência particular determinado pela natureza. O trabalho é, por isso, primeiramente *uma exteriorização [alienação] determinada, particular, do homem*, da mesma maneira que o seu produto também é apreendido como um produto determinado – riqueza que cabe mais ainda à natureza que a ele próprio. A terra ainda é, aqui, reconhecida como uma existência da natureza independente do homem, ainda não como capital, isto é, como um momento do trabalho mesmo. O trabalho aparece antes como momento dela. Mas enquanto o fetichismo da velha riqueza externa, existente apenas como objeto, se reduz a um elemento natural muito simples, e sua essência já é reconhecida dentro de sua existência subjetiva, mesmo que parcialmente e de uma forma particular, o necessário passo a frente é que *a essência universal da riqueza seja reconhecida* e, portanto, o *trabalho*, em sua completa absolutidade, isto é, abstração, seja elevado a princípio.²⁸

Essa revelação da essência universal da riqueza e o estabelecimento do trabalho “em sua completa absolutidade e abstração” (isto é, a despeito de suas formas específicas no interior do modo de produção dado) como o princípio universal da produção e do desenvolvimento não foi, entretanto, realizada pelos representantes da fisiocracia, mas sim pelos da fase seguinte: a economia política liberal.

A fisiocracia não podia compreender que a *agricultura*, como forma particular, tivesse de estar incluída na forma universal: a *indústria* (isto é, a atividade produtiva em geral), e sua manifestação ampla na fase histórica dada, o *trabalho assalariado*. Foi por isso que a fisiocracia, ao contrário da economia política liberal, não pôde desligar-se totalmente do velho fetichismo.

Evidentemente, o fato de que os principais representantes da fisiocracia se encontram na França, e não na Inglaterra, é inseparável do estado geral da economia francesa no século XVIII, caracterizado pelo jovem Marx como a economia de uma “nação monetária ainda não desenvolvida plenamente”. F aqui podemos ver novamente um exemplo concreto do método de Marx, de compreender em uma unidade os elementos sócio-históricos e sistemático-estruturais.

É nesse contexto de fetichismo – tomado como exemplo, para ilustrar um ponto geral – que Marx ressalta a inter-relação íntima da teoria e da prática social. Depois de contrastar uma França “ainda fascinada pelo brilho sensível dos metais nobres” com a nação monetária mais desenvolvida, a Inglaterra, ele escreve que “em que medida a solução dos enigmas teóricos é uma tarefa da práxis e está praticamente mediada, assim como a verdadeira práxis é a condição de uma teoria efetiva e posi-

tiva, mostra-se, por exemplo, no **fetichismo**”²⁹. E analisa, no mesmo espírito, as fases anteriores do desenvolvimento socioeconômico e teórico.

A alienação, nessa argumentação, já é inerente às relações feudais, pois a propriedade da terra é a base do domínio da propriedade privada. A propriedade agrária feudal é considerada como uma manifestação particular da alienação, porque o fato de a terra ser possuída por uns poucos grandes senhores significa que o solo foi estranhado do homem em geral e se opõe a ele como um poder alheio.

Uma vez que a terra foi monopolizada, a grande questão, do ponto de vista da indústria em desenvolvimento, é então evidentemente a da alienabilidade da terra. Porém, no sentido amplo no qual é a primeira condição da existência do homem, a terra é absolutamente *inalienável* do *homem*. De fato, a ideologia feudal (contemporânea das condições nas quais a terra já é alienada por um *grupo* de homens) não podia afirmar seu ponto de vista em termos do “homem”, mas apenas em termos de sua própria *parcialidade*. Essa parcialidade tinha, então, de ser elevada acima do resto da sociedade, pela alegação de uma ascendência *divina*. A ascendência divina alegada lhe conferia uma forma de legitimidade, ainda que fictícia. Como, porém, a alegação de ascendência divina justificava diretamente o domínio absoluto de uma posição *parcial*, não havia necessidade de um apelo ao conceito de “homem” na ideologia feudal. Nem havia nela nenhuma margem para isso.

O conceito de “homem” foi popularizado por aqueles que combateram o poder feudal e sua ideologia. O que é paradoxal, contudo, é que nos escritos desses pensadores antif feudais o conceito de homem não é apresentado para *negar* a alienação, mas para *afirmá-la* e mantê-la, embora de forma diferente. Eles afirmavam o princípio da alienação e alienabilidade numa forma *universal*, estendendo sua esfera a todos os aspectos da vida humana, inclusive a “*auto-alienação*” e a “*auto-alienabilidade*”. E o fizeram em nome do “homem”.

Essa universalização do princípio da alienação e alienabilidade encerra em si, naturalmente, a noção de *igualdade*, no sentido que segue.

Temos de lembrar aqui que, segundo Marx, a tendência original inerente à divisão da terra é a *igualdade*³⁰. E, em outro trecho, ele diz que “o economista nacional – tão bem quanto a política nos seus *direitos humanos* – reduz tudo ao homem, isto é, ao indivíduo, do qual retira toda determinidade, para o fixar como capitalista ou trabalhador”³¹. Esse conceito de homem, em sua forma política ou econômica, não fica, é claro, aquém da afirmação, ainda que apenas abstrata, do princípio da igualdade. A terra é alienável porque todos pertencemos à classe geral de “homem” e nesse sentido somos todos iguais. (Se, contudo, a posse da terra fosse de ascendência divina, ninguém poderia defender a sua alienabilidade. Nem se poderia desafiar a hierarquia social que acompanha o dogma da inalienabilidade da terra.)

²⁹ Ibidem, p. 144-5.

³⁰ Ibidem, p. 76.

³¹ Ibidem, p. 149.

²⁷ Karl Marx, *Manuscritos econômico-filosóficos*, cit., p. 101.

²⁸ Idem.

Porém tão logo essa igualdade é afirmada, é imediatamente negada, porque o conceito de alienação e inalienabilidade implica *exclusão*. De fato, a forma pela qual a terra pode ser alienada é necessariamente uma forma que transfere os *direitos de posse* – embora não em princípio, como na ideologia feudal, mas *de fato* – a um número limitado de pessoas. Ao mesmo tempo – e novamente não em princípio, mas na prática necessariamente implícita à noção de alienabilidade – o resto da população é *excluído* da posse da terra.

Assim, a forma concreta na qual o princípio da igualdade se realiza é legalista-formal: a posse de direitos iguais aos Direitos do Homem. Isso equivale a dizer que, se a idéia de igualdade for relacionada com os *direitos de posse*, ela será necessariamente transformada no princípio formal abstrato de *posse de direitos*. Em outras palavras: ela é privada de seu conteúdo.

O caráter abstrato e legalista-formal dos “Direitos do Homem” é determinado pela contradição irreconciliável entre forma e conteúdo: a nova *parcialidade* do conteúdo motivador e a *universalidade* formal do apelo ideológico. Não se trata de uma abstração conceitual que pudesse ser eliminada ou melhorada. É uma abstração objetivamente necessária, determinada pelas contradições internas de uma situação histórica concreta. É impossível “desmistificar” essa estrutura abstrata sem denunciar a contradição entre o conteúdo parcial efetivo e o apelo ideológico formalmente universal. Mas para isso é necessário um ponto de vista sócio-histórico muito diferente do ponto de vista dos defensores originais dos “Direitos do Homem”.

É por isso que a afirmação da igualdade como um conteúdo (isto é, uma teoria que deseja ir além do ponto marcado pelo formalismo abstrato dos “Direitos do Homem”) deve partir da negação da alienação e da alienabilidade. E, pela mesma razão, essa afirmação da igualdade também deve se opor a todas as formas de posse individualista que possam implicar exclusão.

3. DA ALIENAÇÃO POLÍTICA À ALIENAÇÃO ECONÔMICA

Na propriedade agrária feudal, os laços entre a terra e seu proprietário ainda não estão reduzidos à condição de simples riqueza material. Como diz Marx,

a propriedade rural *individualiza-se* com o senhor, ela tem o seu lugar, é baronial ou condal com ele, tem os seus privilégios, sua jurisdição, sua relação política etc. Ela aparece na condição de *corpo inorgânico* de seu senhor. Daí o provérbio *nenhuma terra sem dono* (*nulle terre sans maître*), no que está expresso o [modo de] ser concrecente da magnificência e da posse fundiária. Ao mesmo tempo, a dominação da propriedade fundiária não aparece diretamente como dominação do mero capital. Os que lhe pertencem estão mais em relação com ela do que com sua pátria. É *uma espécie estreita de nacionalidade*.³²

Esse tipo de individualização e personificação também significa que a relação entre o senhor da terra e os que trabalham em sua propriedade – seus servos – é predominantemente *política*. Em conseqüência, sua negação deve também assumir em primei-

ro lugar uma forma essencialmente política. Assim, no início de sua evolução, o pensamento econômico moderno ainda é uma parte integral da política. Apenas mais tarde, quando a propriedade feudal da terra é derrotada e o novo modo de produção se consolida, é que o pensamento econômico adquire a forma de ciência independente. Encontra, então, um equivalente especificamente econômico para o que estava politicamente formulado nos Direitos do Homem.

O desenvolvimento da economia política, em sua referência ao conceito de homem, assume o curso da negação dessa “espécie estreita de nacionalidade”. Torna-se cada vez mais claro que a economia política visa à universalidade, primeiro em uma escala nacional, e depois em uma escala cosmopolita. O mercantilismo tem ainda um caráter predominantemente nacional. A economia política liberal, porém, deixa bastante claro que suas leis mais gerais não conhecem fronteiras e não estão sujeitas a limitações.

Nessa evolução da parcialidade para a universalidade, da personificação para a impessoalização, das limitações e mediações políticas para a liberdade e imediação econômica, a economia política gradualmente supera o velho fetichismo e formula claramente as condições de uma alienação sem obstáculos. Assim, a evolução da parcialidade política para a universalidade econômica significa que a alienação particular, ou “específica”, é transformada em uma alienação universal.

No início desse desenvolvimento, encontramos a propriedade feudal, que oculta o fato de que a unidade original: homem (H) havia sido dividida no curso do desenvolvimento histórico em propriedade (P) e trabalho (T). As relações de propriedade feudais ocultam essa divisão por intermédio de uma mediação *política*. Essa mediação política cria a falsa aparência de uma unidade que desapareceu historicamente séculos atrás.

Marx, após analisar a individualização e a personificação feudal, em contraposição ao estado posterior em que “somente a bolsa do homem se liga à propriedade, não seu caráter”, afirma que é necessário que a falsa aparência de unidade seja abolida, “que a propriedade fundiária, a raiz da propriedade privada, seja completamente arrastada para dentro do movimento da propriedade privada e se torne *mercadoria*; que a dominação do proprietário apareça como a *pura* dominação da propriedade privada, do *capital, dissociado de toda coloração política*”³³.

Quando isso é realizado, o provérbio medieval *nulle terre sans maître* perde automaticamente sua validade, e com isso as relações básicas passam a caracterizar-se, como diz Marx, pelo novo provérbio: *l'argent n'a pas de maître*. É evidente que o provérbio *nulle terre sans maître* expressa uma relação diretamente política, em contraposição à fase posterior quando a relação entre P e T é essencialmente *econômica*. Ela é despojada não só de qualquer *coloração política*, mas também de todos os resquícios de *personificação*.

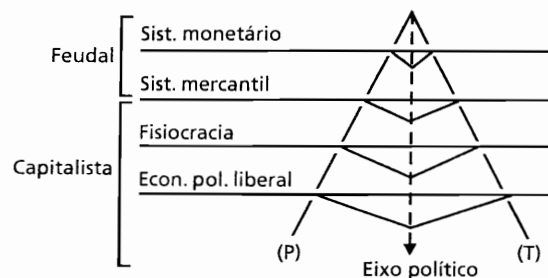
Contudo, no início desses desenvolvimentos, os fatos de que, por um lado, a terra esteja *individualizada* e, por outro, de que o servo (T) *pertença* ao senhor feudal (P), fazem parecer como se houvesse uma *unidade* dos dois. Mas essa “unidade” é apenas exterior. Ela não é mantida viva por uma força coesiva interna de natureza econômica,

³² Ibidem, p. 74.

³³ Ibidem, p. 75.

mas apenas pelo poder de uma instituição política, e pela ausência (ou debilidade) de uma força econômica que pudesse efetivamente questioná-lo.

Mais tarde, quando essa força econômica se torna mais poderosa no interior do sistema feudal, a divisão aparece mais e mais marcada, e a distância relativamente curta de P e T com relação ao “eixo político” que originalmente criou a impressão de uma unidade verdadeira, aumenta consideravelmente. Isso pode ser ilustrado como segue:



Quanto mais aumenta a distância, mais a velha política perde seu poder mediador e deixa essa função ao *dinheiro*. Ou, para dizê-lo de uma outra maneira: quanto mais o dinheiro assume a função mediadora da política, mais evidente se torna a divisão entre a propriedade e o trabalho, e mais diminui o poder e o alcance da política direta. (É claro que estamos falando de uma *tendência* e, portanto, devemos ressaltar que a política direta *nunca* perde completamente sua função e seu poder mediadores.)

Nesse processo de transferência do poder mediador da política para um fator econômico, a propriedade fundiária encontra oposição da propriedade privada móvel, e a libertação do trabalhador em relação aos seus laços políticos é realizada por uma aliança entre o trabalho e o capital industrial. Quando Marx faz essa observação, nota também que a oposição entre a propriedade fundiária e a propriedade móvel não é uma oposição básica, porque ambas pertencem à mesma categoria. A propriedade fundiária, em sua contínua oposição ao capital, é apenas

a propriedade privada, o capital ainda acometido por preconceitos locais e políticos, [o capital] ainda não regressado totalmente a si a partir de seu enredamento com o mundo, *o capital ainda incompleto*. Ele tem, na marcha de sua formação mundial, de chegar à sua expressão abstrata, isto é, *pura*.³⁴

Como vemos, a análise de Marx parte de definir a propriedade privada como capital, e desse ponto de vista contrasta uma de suas formas (propriedade fundiária) com outra (propriedade móvel ou capital industrial). Somente se o capital industrial for compreendido como a “expressão pura” do capital, pode-se definir a propriedade privada como capital, e a propriedade fundiária – em seu contraste com o capital

industrial – como “capital ainda incompleto”. Também aqui podemos notar que os graus de complexidade e abstração *lógica* (da validade limitada da forma localmente afetada até a validade universal da “expressão pura”) correspondem aos graus de maturidade *histórica*.

Mas por que o desenvolvimento do capital (propriedade privada) segue esse curso, caracterizado pela conhecida contradição entre a propriedade do solo e a propriedade móvel, e que conduz ao triunfo civilizado da propriedade móvel? O que torna necessário o desenvolvimento do trabalho como trabalho alienado dessa forma?

Procuraríamos em vão por uma resposta para isso nos *Manuscritos de 1844*. Mas a chave para uma resposta pode ser encontrada em uma passagem de *O capital*, em que Marx diz que toda produção de mais-valia tem como sua *base natural* o caráter produtivo do *trabalho agrícola*.³⁵

É evidente que nenhuma sociedade, nem mesmo de complexidade limitada, pode surgir sem a produção de alimentos básicos que excedam as exigências individuais dos trabalhadores. Mas é igualmente evidente que a existência de um produto excedente agrícola não encerra em si nenhuma determinação *econômica* quanto à maneira de sua apropriação. Ele pode ser apropriado por um grupo limitado de pessoas, mas também pode ser distribuído com base na mais estrita *igualdade*. Ora, a questão é que as exigências mais elementares do modo capitalista de produção (concorrência, crescimento, acumulação etc.) prescrevem, por necessidade *econômica*, uma relação *fixa* entre produção e apropriação (isto é, a propriedade privada).

Para tornar estável a relação entre produção e apropriação, quando o produto excedente agrícola surge pela primeira vez, e para assegurar, desse modo, a acumulação da riqueza e ao mesmo tempo aumentar o poder da sociedade, é necessária uma determinação *política* como princípio regulador fundamental da sociedade em questão. As razões pelas quais essa determinação política passa a existir podem, é claro, ser muito variadas, desde um desafio exterior que ameaça a vida da comunidade, até uma localização geográfica favorável que estimule uma acumulação mais rápida da riqueza; mas seu estudo não cabe aqui. O que nos importa no presente contexto é:

1) Que a primeira fase no desenvolvimento da alienação do trabalho deve ter uma forma *política*;

2) Que uma precondição absoluta da gênese de uma sociedade capitalista baseada num princípio *econômico* inerente é a existência anterior de uma *relação politicamente fixa* entre a propriedade e o trabalho, regulando a distribuição ou alocação de todo produto excedente e tornando a acumulação possível. (Sem a existência de uma tal relação – como no caso das sociedades igualitárias naturais – não pode haver acumulação, e a sociedade está destinada a permanecer estagnada.) Em outras palavras: uma precondição essencial da alienação *universal* (econômica) é a realização da alienação *específica* (afetada politicamente). A alienação universal implica logicamente a alienação parcial e, como já vimos, também historicamente a alienação deve ser primeiro político-parcial antes de se tornar econômico-universal.

³⁴ Ibidem, p. 97.

³⁵ Ver Karl Marx, *O capital*, cit., v. III, p. 766.

4. DIVISÃO E ALIENAÇÃO DO TRABALHO, CONCORRÊNCIA E REIFICAÇÃO

A questão da alienação está diretamente relacionada à questão do produto excedente e da mais-valia; e as várias fases no desenvolvimento da economia política são caracterizadas por Marx de acordo com sua posição com respeito à origem e natureza da mais-valia. Eis uma tabela comparativa para ilustrar suas inter-relações e desenvolvimento:

Forma dominante de propriedade	Forma dominante de trabalho	Estágio correspondente de economia política	Sua esfera de referência e sua visão da mais-valia
<i>Propriedade agrária que atingiu um grau relativamente elevado de acumulação de riqueza</i>	<i>Servidão</i>	<i>Sistema monetário</i>	<i>Circulação; sem visão definida da mais-valia</i>
<i>Propriedade agrária com interesses comerciais e em expansão colonial – portanto, nacionalmente consciente</i>	<i>Trabalho feudal, servil, dando os primeiros passos para emancipação política</i>	<i>Sistema mercantil</i>	<i>Circulação; a mais-valia é identificada com o excedente monetário, o superávit da balança comercial</i>
<i>Propriedade agrária modernizada e profundamente afetada pelas realizações do sistema de manufatura e pelo progresso do capital</i>	<i>Trabalho agrícola ainda sujeito a determinações políticas</i>	<i>Fisiocracia</i>	<i>Produção agrícola; a mais-valia é vista como produto do trabalho agrícola, posto em operação pela propriedade que produz rendimentos</i>
<i>Capital industrial livre de todas as determinações políticas e naturais</i>	<i>Trabalho industrial politicamente emancipado (diarista, trabalho assalariado)</i>	<i>Economia política liberal</i>	<i>Produção em geral; a mais-valia é definida como produzida pelo trabalho em geral, posto em operação pelo capital</i>

Assim, o desenvolvimento da economia política, do sistema monetário até a economia política liberal, corresponde ao desenvolvimento histórico da propriedade agrária feudal até o capital industrial, e da total dependência política do trabalho (servidão) até o trabalho industrial politicamente emancipado.

Como podemos ver, a economia política liberal é a culminação desse desenvolvimento. Sua superioridade é reconhecida por Marx com base nas seguintes considerações:

- 1) Define o capital como “trabalho armazenado”³⁶;
- 2) Mostra que a acumulação de capital aumenta com a divisão do trabalho e que a divisão do trabalho aumenta com a acumulação do capital³⁷;
- 3) Desenvolve de modo agudo e consistente – embora unilateralmente – a idéia de que o trabalho é a única essência da riqueza³⁸;

³⁶ Karl Marx, *Manuscritos econômico-filosóficos*, cit., p. 40.

³⁷ *Ibidem*, p. 154.

³⁸ *Ibidem*, p. 101.

4) Acaba com o misticismo associado à renda da terra³⁹;

5) Prova que o poder governante da sociedade moderna não é político, mas econômico: o poder de comprar do capital⁴⁰; e, finalmente,

6) Estabelece-se como a única política e a única universalidade, tornando evidente seu próprio caráter cosmopolita⁴¹.

Desnecessário dizer que em todas essas características está envolvido o problema da alienação do trabalho, direta ou indiretamente. Mas chegamos agora a um ponto de inflexão na análise.

Já vimos que a economia política liberal se desliga do velho fetichismo. No entanto, de acordo com Marx, ela se torna impotente ao enfrentar o fetichismo numa nova forma, o fetichismo das mercadorias. Esse é o ponto em que as limitações da economia política liberal vêm à tona.

Os principais problemas que temos de examinar nesse contexto referem-se à divisão do trabalho e sua relação com a propriedade privada, o sistema monetário e a forma de valor, concorrência e monopólio.

A principal objeção de Marx à economia política liberal é que esta é incapaz de provar a afirmação de que a essência da propriedade privada é o trabalho⁴². E essa questão está inseparavelmente ligada à avaliação da natureza da divisão do trabalho. A avaliação correta é vital para toda a questão da alienação. É por isso que Marx dedica tanto tempo à análise da divisão do trabalho.

Segundo Marx, os economistas políticos estão todos de acordo não apenas em afirmar a conexão mútua entre divisão do trabalho e acumulação do capital, mas também em observar que só a propriedade privada liberada poderia realizar uma divisão do trabalho realmente ampla e economicamente compensadora. A debilidade, porém, reside em suas tentativas de basear a divisão do trabalho na *natureza humana* (“propensão para a troca e o regateio”, segundo Adam Smith). A essa altura, eles se contrariam uns aos outros⁴³, embora em última análise todos defendam que a divisão do trabalho, baseada na troca, é absolutamente indispensável a uma sociedade civilizada.

Marx não pode aceitar essa avaliação da relação entre propriedade privada–troca–divisão do trabalho, pois uma aceitação equivaleria a admitir que a alienação não pode ser superada na realidade. Ele define a divisão do trabalho como uma expressão econômica que só se aplica às condições de alienação. Na visão de Marx, os economistas políticos confundem “a sociabilidade do trabalho”⁴⁴ – uma condição absoluta da so-

³⁹ A economia política desfere “o golpe de morte à última existência individual, natural, da propriedade privada e fonte da riqueza, existente independentemente do movimento do trabalho – à renda da terra, essa expressão da propriedade feudal tornada inteiramente nacional-econômica e, por isso, incapaz de resistência à economia nacional (Escola de Ricardo)” (*ibidem*, p. 100).

⁴⁰ *Ibidem*, p. 40.

⁴¹ *Ibidem*, p. 100.

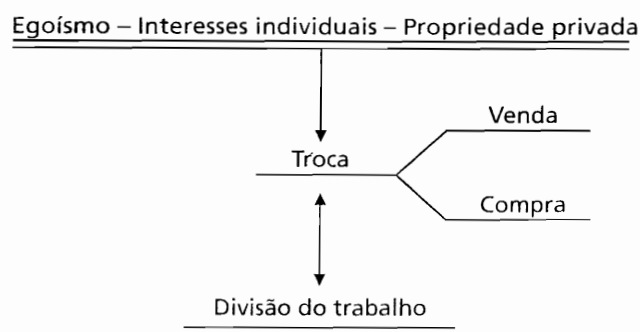
⁴² *Ibidem*, p. 155.

⁴³ *Idem*.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 149.

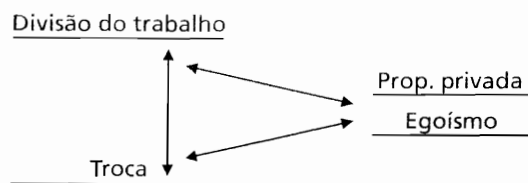
cidade – com a divisão do trabalho. Pode-se pensar na superação da alienação precisamente porque é possível opor o caráter social do trabalho à alienante condição histórica da divisão do trabalho. De acordo com Marx, uma vez que a atividade vital deixa de ser regulada com base na propriedade privada e na troca, ela irá adquirir o caráter de atividade do homem como *ser genérico*. Em outras palavras: o caráter social do trabalho irá manifestar-se diretamente, sem a mediação alienante da divisão do trabalho. Do modo como as coisas estão, porém, a divisão do trabalho torna as condições e os poderes da vida independentes do homem, e faz que eles o governem⁴⁵.

A gênese da divisão do trabalho, da maneira como é concebida pelos economistas políticos, poderia ser ilustrada da seguinte maneira:



Nesta visão o egoísmo é uma condição absoluta, não um produto histórico. Ele também é identificado com a propriedade privada⁴⁶. Ao mesmo tempo, a mútua interação é limitada à esfera da troca e da divisão do trabalho. Reconhece-se que o valor é produzido na esfera dessa interação mútua, mas o egoísmo (propriedade privada) é concebido como a condição absoluta, indispensável para pôr em movimento as outras duas.

Ao contrário, a concepção de Marx poderia ser esquematizada do seguinte modo:



⁴⁵ Marx se ocupou dessa questão desde cedo e anotou certa feita em um caderno: “do que decorre o fato de os poderes vitais do homem se erguerem vigorosamente contra ele? Resposta breve: decorre da divisão do trabalho, cujos graus dependem do desenvolvimento das forças produtivas” (MEW, v. III, p. 540; de um caderno de notas do jovem Marx).

⁴⁶ Cf. Karl Marx, *Manuscritos econômico-filosóficos*, cit., p. 154-5

Temos aqui uma interação *tríplice*, e o egoísmo está mais para um resultado da interação do que para uma causa da mesma.

Uma das categorias mais importantes da economia política liberal é a *concorrência*, em sua oposição radical ao monopólio. Os jovens Marx e Engels, porém, observam que essa oposição é oca. É oca porque a concorrência pressupõe o monopólio: o monopólio básico da propriedade privada. Por outro lado, eles também mostram que o fato de a concorrência pressupor o monopólio é apenas um dos lados da moeda. O outro é que o monopólio alimenta a concorrência, e a concorrência se transforma em monopólio. Eles distinguem dois tipos de concorrência. A concorrência *subjetiva* se dá entre trabalhadores e trabalhadores, de um lado, e capitalistas e capitalistas, de outro. A concorrência *objetiva*, ou fundamental, se dá entre trabalhadores e proprietários.

A concorrência baseada no monopólio da propriedade privada⁴⁷ acompanha um modo de produção que parece ser governado por uma *lei natural*, não pela vontade das pessoas envolvidas. Nessa característica pode-se reconhecer o novo tipo de *fetichismo*. (O termo fetichismo é usado no mesmo sentido que antes, significando que o fenômeno em questão aparece como alguma coisa exterior ao homem, confrontando-o como um poder alheio.)

Os aspectos mais importantes desse modo de produção, diretamente relevantes para o nosso problema, são a “reificação”, o “trabalho abstrato” e os “apetites imaginários”.

Marx cita com aprovação as seguintes palavras de E. Buret, o economista francês: “não é tanto dos homens que procede a miséria, mas da *potência das coisas*”⁴⁸. Mas a potência das coisas para causar miséria é apenas um dos aspectos da reificação. O mais importante deles é que o trabalhador é transformado numa *mercadoria*⁴⁹. Marx também observa que a lei da oferta e da procura governa a produção dos homens, tanto quanto a de qualquer outra mercadoria⁵⁰, e que o trabalhador como “capital vivo” é uma forma especial de mercadoria que tem a infelicidade de ser um capital “carente”. Mas, como resultado da lei da oferta e da procura, “suas propriedades humanas são apenas na medida em que o são para o capital, que lhe é *estranho*”⁵¹. Isso significa que as necessidades humanas só podem ser satisfeitas até o limite em que contribuem para a acumula-

⁴⁷ Em oposição a esse sistema, o jovem Engels escreveu sobre uma futura sociedade socialista: “A verdade da relação de concorrência é a relação do poder de consumo com o poder de produção. Num mundo digno da humanidade, não haverá outra concorrência senão essa. A comunidade terá de calcular o que pode produzir com os meios à sua disposição; e, à luz da relação dessa capacidade produtiva com a massa dos consumidores, ela determinará até onde tem de aumentar ou diminuir a produção, até onde ela precisa desfrutar mais, ou menos, de algo” (*Outlines of a critique of political economy*, cit., p. 197). Apenas alguns elementos dessa concepção são defensáveis. A influência dos socialistas utópicos ingleses e franceses pode ser percebida nessa avaliação da concorrência e o próprio Engels convida o leitor, na mesma página, a “consultar os escritos dos socialistas ingleses, e em parte também os de Fourier”, para ver como se pode esperar um grande aumento da produtividade “de uma situação racional dentro da comunidade”.

⁴⁸ *Manuscritos econômico-filosóficos*, cit., p. 57.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 80.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 24.

⁵¹ *Ibidem*, p. 91.

ção de riqueza. O trabalhador é uma mercadoria porque é reproduzido apenas como *trabalhador*, e é de acordo com as necessidades da propriedade privada – necessidades afirmadas na forma da “lei natural” já mencionada – que essa reprodução tem lugar.

O *trabalho abstrato* é o trabalho unilateral, maquinal, e, evidentemente, é o resultado da divisão do trabalho sob as condições da concorrência. Marx define o sistema fabril como “a essência desenvolvida da indústria, isto é, do trabalho”⁵². Mas o preço desse desenvolvimento é a “redução da maior parte dela [da humanidade] ao trabalho abstrato”⁵³, porque as condições de concorrência sob as quais esse desenvolvimento se realiza são alienantes. A concorrência encerra em si uma racionalização do processo de produção – no sentido de decompor processos complexos em seus elementos mais simples, de maneira que possam ser facilmente executados por meio da produção em larga escala, competitivamente vantajosa – a despeito de suas conseqüências humanas. O resultado é a difusão do maquinário industrial e a mecanização do trabalho humano⁵⁴. Para o trabalhador isso significa não somente que ele não encontra nenhuma satisfação humana em seu trabalho, por estar “corpórea e espiritualmente reduzido à máquina – e de um homem [é reduzido] a uma *atividade abstrata e uma barriga*”⁵⁵, mas significa também que, ao “descer à [condição de] máquina”, ele se encontra perante a máquina como diante de uma “nova concorrência”⁵⁶. Paradoxalmente, quanto maior o poder de barganha do trabalho e mais alto o seu preço, mais profundamente ele é afetado pela capacidade competitiva da máquina. Na difusão da automação, isso é tão importante quanto as virtudes tecnológicas das descobertas científicas que a tornaram possível. Embora esse último ponto não seja mencionado por Marx, ele oferece evidentemente um apoio tópico à sua idéia de que é impossível superar “a alienação político-econômica *no interior* da alienação político-econômica”, isto é, pelo simples aumento da capacidade competitiva do trabalho, pela “elevação violenta dos salários” etc.

A questão dos “*apetites imaginários*” está, é claro, intimamente ligada às outras duas. Pois, se tudo está subordinado à necessidade de acumulação de riqueza, é irrelevante se as necessidades assim criadas são propriamente humanas, ou se são necessidades indiferentes, ou mesmo desumanizadoras. Marx escreve que “cada homem especula sobre como criar no outro uma *nova carência*, a fim de forçá-lo a um novo sacrifício, colocá-lo em nova sujeição”; e escreve que “a expansão dos produtos e das carências o torna escravo inventivo e continuamente calculista de *desejos* não humanos, requintados, não naturais e *pretensiosos*”⁵⁷.

Assim, a divisão do trabalho se transforma no oposto de seu sentido e função originais. Ao invés de libertar o homem de sua dependência da natureza, ela conti-

nua a criar limitações novas e artificiais, desnecessárias. Assim, paradoxalmente, devido à “lei natural baseada na inconsciência dos participantes”, quanto mais a propriedade privada – obedecendo à lei da concorrência – estende seu poder e sua esfera, fornecendo ao homem-mercadoria uma grande abundância de mercadorias, tanto mais tudo se torna sujeito a um poder exterior ao homem. E para tornar a contradição ainda mais aguda, isso se aplica não só ao trabalhador, mas também ao dono da propriedade privada⁵⁸.

5. TRABALHO ALIENADO E “NATUREZA HUMANA”

Todo o debate econômico culmina num novo conceito de homem. Pois, ao discutir os problemas cruciais da divisão do trabalho, Marx questiona radicalmente a explicação da *natureza humana* dada pelos economistas políticos.

Podemos recordar que ele elogiou a economia política liberal por ter-se abstraído das aparências individuais das inter-relações humanas, por ter desenvolvido, de forma tão aguda e consistente, embora unilateral, a idéia do trabalho como a única essência da riqueza, e por ter incorporado a propriedade privada ao próprio homem. Ele elogiou os economistas porque nessas realizações eles superaram efetivamente as limitações dos “idólatras, fetichistas, católicos”. Contudo, esses avanços dos economistas possuem também um outro lado. A abstração coerente das aparências individuais conduziu a um novo estranhamento do homem. E a incorporação da propriedade privada no próprio homem levou a colocá-lo na órbita da propriedade e da alienação⁵⁹.

Marx se opõe apaixonadamente à atitude da economia política, que não considera o trabalhador “como *homem*, no seu tempo livre-de-trabalho, mas deixa, antes, essa consideração para a justiça criminal, os médicos, a religião, as tabelas estatísticas, a política e o curador da miséria social”⁶⁰. Ele recusa a aceitação da reificação pela economia política, sob a forma de considerar o trabalho “abstratamente *como uma coisa*”⁶¹. Ele recusa a prática de levar a extremos uma virtude que resultou, primeiro, na superação do velho fetichismo, mas depois implicou necessariamente uma submissão a um novo tipo de fetichismo: o fetichismo amadurecido em sua forma mais elevada, mais abstrata e universal⁶².

Os economistas políticos insistem, com freqüência, em que há uma interação mútua entre a divisão do trabalho e a acumulação do capital. Entretanto, como eles não estão interessados no trabalhador como um ser humano, são incapazes de compreender essa inter-relação em sua complexidade. Em lugar de examinar todos os seus aspectos principais:

⁵² Ibidem, p. 102.

⁵³ Ibidem, p. 30.

⁵⁴ Ibidem, p. 154-5.

⁵⁵ Ibidem, p. 26.

⁵⁶ Ibidem, p. 27.

⁵⁷ Ibidem, p. 139.

⁵⁸ Ibidem, p. 147.

⁵⁹ Ibidem, p. 100.

⁶⁰ Ibidem, p. 30.

⁶¹ Ibidem, p. 35.

⁶² Ibidem, p. 101.



eles limitam sua atenção à relação entre divisão do trabalho e acumulação de capital. De maneira semelhante, não consideram que o trabalho não produz somente mercadorias e valor, mas também produz-se a si mesmo como mercadoria⁶³, assim como produz a desvalorização do mundo dos homens⁶⁴.

Essa abstração do lado humano dessas inter-relações deriva da concepção básica da economia política, que *supõe* ser a propriedade privada um atributo essencial da natureza humana. Conseqüentemente, a economia política não pode “conceber a interconexão essencial entre a propriedade privada, a ganância, a separação de trabalho, capital e propriedade da terra, de troca e concorrência, de valor e desvalorização do homem, de monopólio e concorrência etc., de todo este estranhamento e o sistema do *dinheiro*”⁶⁵.

Marx indicou o *trabalho alienado* como a conexão essencial entre todo o estranhamento e o sistema do dinheiro. A propriedade privada é considerada somente como o *produto*, a conseqüência necessária do trabalho alienado, isto é, “da relação externa do trabalhador com a natureza e consigo mesmo”⁶⁶.

Essa conclusão é alcançada com base no fato de que o trabalhador não poderia se defrontar com o produto de sua própria atividade como um estranho se ele não se estivesse alienando de si mesmo no próprio *ato da produção*. A atividade não pode ser uma atividade inalienada, se o seu produto é a alienação; pois o produto nada mais é do que o resultado da atividade, da produção⁶⁷.

A economia política não pode chegar a essa conclusão. Do ponto de vista da economia como uma ciência especial, o que importa, naturalmente, não é a avaliação das implicações *humanas* de um processo econômico objetivo, mas a análise das condições necessárias de funcionamento e reprodução sem perturbações do processo dado. É por isso que o economista político só está interessado nas condições do trabalhador na medida em que estas condições são necessárias à produção em geral, isto é, na medida em que são condições do *trabalhador*. O economista político, portanto, só está interessado nas reformas sociais ou porque elas são necessárias ao funcionamento tranqüilo do ciclo de

reprodução, ou então porque, como faz por exemplo Adam Smith em algumas de suas obras, está escrevendo do ponto de vista da filosofia moral, desde que esta não entre em choque com o ponto de vista da economia. (A idéia de que o egoísmo constitui o fator decisivo final nas interações humanas é, evidentemente, comum à economia política liberal e à tendência dominante da filosofia moral da época.)

Toda a abordagem de Marx é caracterizada por uma referência constante ao homem em oposição à condição de trabalhador assalariado. Isso só é possível porque sua abordagem é baseada numa concepção de natureza humana radicalmente oposta à da economia política. Ele nega que o homem seja um ser essencialmente *egoísta*, porque não aceita algo como uma natureza humana *fixa* (e, na realidade, não aceita nada fixo). Na visão de Marx, o homem não é, por natureza, nem egoísta nem altruísta. Ele *se torna*, por sua própria atividade, aquilo que é num determinado momento. E assim, se essa atividade for transformada, a natureza humana hoje egoísta se modificará, de maneira correspondente.

E aqui podemos ver quão decisivo é o fato de que na teoria de Marx não existe elemento estático. As complexas manifestações da vida humana, inclusive suas formas objetivadas e institucionais, são explicadas numa referência última a um princípio dinâmico: a própria *atividade*. Isso contrasta de maneira aguda com as concepções que tentaram *deduzir* as várias características da forma dada de sociedade, inclusive a propriedade privada, de uma concepção estática arbitrariamente *suposta* de uma natureza humana fixa. Na visão de Marx, a propriedade privada e suas conseqüências humanas têm de ser explicadas historicamente, e não supostas ou deduzidas de uma suposição. De acordo com Marx, a propriedade privada é trazida à existência pela atividade alienada e então, por sua vez, afeta profundamente, é claro, as aspirações humanas. Como escreve Marx:

A propriedade privada nos fez tão cretinos e unilaterais que um objeto somente é o *nosso* [objeto] se o temos, portanto, quando existe para nós como capital ou é por nós *imediatamente possuído*, comido, bebido, trazido em nosso corpo, habitado por nós etc., enfim, *usado*.⁶⁸

Essa condenação do “ter”, em oposição ao “ser”, não foi, é claro, levantada pela primeira vez por Marx. Sua abordagem foi diretamente influenciada pelos socialistas utópicos, e por Proudhon e Moses Hess. Mas o que constitui algo novo nele é uma insistência coerente sobre os fundamentos últimos das inter-relações humanas, desenvolvendo em detalhe as implicações de uma abordagem tentada pela primeira vez pelo jovem Engels em seu *Esboço de uma crítica da economia política*⁶⁹.

⁶⁸ Ibidem, p. 108.

⁶⁹ Um dos trechos mais importantes desse trabalho diz o seguinte: “A conseqüência imediata da propriedade privada foi a divisão da produção em seus dois lados opostos – o natural e o humano, o solo sem o qual a fertilização pelo homem é morta e estéril, e a atividade humana, cuja primeira condição é aquele solo mesmo. Vimos, além disso, como a atividade humana, por sua vez, foi dissolvida em trabalho e capital, e como esses dois lados se enfrentaram antagonicamente. Assim, já possuíamos a luta dos três elementos entre eles, em lugar de seu apoio mútuo; para agravar a situação, a propriedade privada traz, em sua esteira, a divisão interna de cada um desses elementos. Um estado confrontado pelo outro, uma unidade de capital por outra, uma unidade de força de trabalho por outra. Em outras palavras, porque a propriedade privada isola todos em sua própria solidão, e porque, não obstante, cada um tem o mesmo interesse que seu vizinho, um proprietário de

⁶³ Ibidem, p. 91-92.

⁶⁴ Ibidem, p. 81.

⁶⁵ Ibidem, p. 80.

⁶⁶ Ibidem, p. 87.

⁶⁷ Ibidem, p. 82.

Essa abordagem – cujo centro de referência é a atividade produtiva ou *práxis* – encerra em si que o que emerge como sendo a “essência da natureza humana” não é o *egoísmo*, mas a *socialidade* (isto é, “o conjunto das relações sociais”, como coloca Marx em sua sexta tese sobre Feuerbach). A “socialidade” como característica definidora da natureza humana é radicalmente diferente daquelas criticadas por Marx. Ao contrário do “egoísmo”, ela não pode ser uma qualidade abstrata inerente ao indivíduo isolado. Só pode existir nas relações dos indivíduos uns com os outros.

Como corolário, a realização adequada da natureza humana não pode ser a *concorrência* – essa “condição inconsciente da humanidade” que corresponde ao egoísmo e ao *bellum omnium contra omnes* hobbesiano –, mas a *associação consciente*. Escreve Marx:

A atividade e a fruição, assim como o seu conteúdo, são também os modos de existência segundo a atividade social e a fruição social. A essência humana da natureza está, em primeiro lugar, para o homem social; pois é primeiro aqui que ela existe para ele na condição de elo com o homem, na condição de existência sua para o outro e do outro para ele; é primeiro aqui que ela existe como fundamento da sua própria existência humana, assim como também na condição de elemento vital da efetividade humana. É primeiro aqui que a *sua existência natural se lhe tornou a sua existência humana* e a natureza [se tornou] para ele o homem. Portanto, a sociedade é a unidade essencial completada do homem com a natureza, a verdadeira ressurreição da natureza, o naturalismo realizado do homem e o humanismo da natureza levado a efeito.⁷⁰

Assim, é de esperar que a natureza humana (“socialidade”) liberada do egoísmo institucionalizado (a negação da socialidade) superará a “reificação”, o “trabalho abstrato” e os “apetites imaginários”. Não é difícil ver que, enquanto a concorrência for o poder governante da produção, ou, em outras palavras, enquanto a “eficiência do custo” for o princípio dominante da atividade produtiva, é impossível considerar o trabalhador *como um homem* nas várias fases e etapas do ciclo de produção. A atividade humana, sob as condições de concorrência, está destinada a continuar sendo trabalho assalariado, uma mercadoria sujeita à “lei natural” das necessidades objetivas, independentes, da concorrência. De maneira semelhante, é fácil ver a relevância da superação da concorrência para o atendimento das exigências humanas de atividade auto-realizadora (em oposição ao “trabalho abstrato” como negação da socialidade) e para a eliminação dos “apetites imaginários”.

A esta altura, vários problemas poderiam ser levantados, com relação à natureza dos desenvolvimentos vislumbrados por Marx. Como, porém, os aspectos morais e políticos, assim como os estéticos, da teoria da alienação de Marx têm de ser sistematicamente explorados antes que possamos abordar tais problemas, a análise deles será deixada para capítulos subsequentes.

terras confronta outro antagonicamente, um capitalista confronta outro, um trabalhador confronta outro trabalhador. Nessa discórdia dos interesses idênticos resultante precisamente dessa identidade, consome-se a imoralidade da condição humana, até aqui; e essa consumação é a concorrência. O oposto da concorrência é o monopólio. Este foi o grito de guerra dos mercantilistas; a concorrência, o grito de batalha dos economistas liberais. É fácil ver-se que essa antítese é, ainda uma vez, perfeitamente oca. [...] A concorrência é baseada no interesse próprio, e este por sua vez fomenta o monopólio. Em suma, da concorrência passamos ao monopólio, [...] Além disso, a concorrência já pressupõe o monopólio – ou seja, o monopólio da propriedade (e aqui a hipocrisia dos liberais vem à luz, mais uma vez)” (*Outlines of a critique of political economy*, p. 193-4).

⁷⁰ Karl Marx, *Manuscritos econômico-filosóficos*, cit., p. 106-7.

V

ASPECTOS POLÍTICOS

1. RELAÇÕES DE PROPRIEDADE

Como vimos no capítulo anterior, a primeira fase no desenvolvimento da alienação do trabalho tinha de assumir uma forma *política*, porque a existência de um produto agrícola excedente não contém nenhuma determinação *econômica* quanto à forma de sua apropriação. Um princípio econômico de apropriação e redistribuição só pode operar em nível bastante elevado de desenvolvimento e pressupõe uma relação já fixada politicamente entre produção e apropriação.

Surge então a questão: se o produto excedente não é distribuído com base na mais estrita igualdade, que medidas devem ser tomadas para assegurar o funcionamento normal da sociedade em discussão? Duas condições devem ser lembradas:

1) Quanto menor a quantidade de produto excedente, mais *exclusivo* deve ser o grupo ou classe que se apropria dele, para que se atenda à finalidade da *acumulação*, isto é, para que a sociedade supere a condição estacionária, como a das sociedades igualitárias naturais.

2) Se, por razões semelhantes, quisermos evitar conflitos violentos (e o desperdício de bens necessariamente associado a eles) na determinação de qual grupo se apropriará do produto excedente em cada ocasião determinada, devemos encontrar um princípio ou instituição reguladora capaz de estabelecer e salvaguardar a continuidade.

Mas onde encontrar esse princípio regulador? Se se tratasse apenas de proteger a continuidade numa base estabelecida, poderíamos enumerar imediatamente várias possibilidades. Mas a questão fundamental é: como *estabelecer* essa continuidade em primeiro lugar? O ponto de partida deve ser a apropriação discriminatória ela mesma. Qualquer outra abordagem teria de partir de algum tipo de suposição totalmente injustificada e a-histórica. Partir da apropriação discriminatória ela mesma não implica nenhuma suposição não-confirmada. Ao mesmo tempo, podemos atingir assim um quadro geral

explicativo. Pois a apropriação original de um dado produto excedente, nas condições que isso gera, está destinada a funcionar como um poder auto-afirmador e autopetruador.

Ainda assim, permanece a questão fundamental: como ocorreu a mudança que resultou no estabelecimento de uma apropriação politicamente fixada – a propriedade privada? Podemos apenas mostrar que há uma relação necessária entre a apropriação original e a posterior apropriação politicamente fixada, contínua.

Evidentemente, a resposta à nossa pergunta só pode ser oferecida por uma análise histórica muito detalhada, a qual é enormemente prejudicada pela escassez de dados disponíveis. O que nos interessa aqui, porém, é que não se pode simplesmente supor uma propriedade privada original estereotipada, uma vez que a investigação histórica registrou uma grande variedade de formas.

Toda forma original de propriedade privada é *sui generis* e não há razão para supor que esse caráter específico não tenha nada que ver com a forma específica da propriedade anterior, sobre cuja base ele se originou. As diferenciações em fases posteriores de desenvolvimento são determinadas, pelo menos até certo ponto, pela série particular de condições que caracterizam as fases anteriores. Isso significa que temos de descartar a idéia ingênua de uma propriedade comunal original idílica e homogênea. A propriedade comunal deve também ela mesma ser concebida como apresentando tipos muito diferentes. Isso ajudará a explicar o caráter específico da propriedade privada que se desenvolveu a partir de tais tipos¹.

Isso não resolve, é claro, o problema de como se originaram as várias formas de propriedade primitiva comunal. É de fato duvidoso que esse problema possa vir a ser resolvido. Para os nossos objetivos, é suficiente enfatizar o caráter *específico* de *todas* as relações de propriedade, seja do tipo comunal seja privado.

Isso se aplica não apenas ao passado remoto, mas também ao presente e ao futuro. Postular uma propriedade comunal homogênea como superação das relações de propriedade capitalistas alienantes é a-histórico. As “relações de propriedade” constituem, evidentemente, um conceito-chave na análise da alienação; mas seria ingênuo supor que a negação direta dessas relações de propriedade específicas não produzirá algo igualmente específico. Assim, a questão da alienação não se resolve de uma vez por todas simplesmente negando as relações de propriedade capitalistas. Não devemos nos esquecer de que estamos tratando de uma série complexa de inter-relações, das quais as “relações de propriedade” são apenas uma parte.

Mesmo assim, a análise das relações de propriedade é muito importante em relação à alienação, porque os problemas fundamentais da *liberdade* humana estão intimamente relacionados com elas. Marx coloca a pergunta: como se emancipa o homem da sujeição às forças cegas da necessidade natural? A resposta: “por sua atividade produtiva”, envolve diretamente as relações de propriedade. Pois, necessariamente, toda produção – primitiva e feudal, capitalista e socialista, igualmente – tem de ser regulada no quadro de relações de propriedade específicas.

Assim, o problema original da liberdade – as relações do homem com a natureza – se modifica. Temos, agora, de perguntar: de que maneira, e até que ponto, uma determinada forma específica de propriedade impõe limitações à liberdade humana? Uma nova complicação surge, porque essas limitações podem ou não aparecer também como restrições político-jurídicas diretas. Portanto, o problema da liberdade tem de ser discutido numa relação *tríplice*:

1) O grau de *liberdade com relação à necessidade natural* alcançado por uma determinada fase da evolução humana. As relações de propriedade devem ser avaliadas, no caso, em função de sua contribuição para esse fim.

2) As formas de ~~propriedade~~ propriedade são expressões de relações humanas determinadas. Portanto, devemos indagar: como a margem de liberdade obtida no sentido (1) – isto é, a liberdade em relação à necessidade natural – é *distribuída* entre os vários grupos reunidos nas relações de propriedade existentes? Em certas condições, pode ocorrer que as condições de qualquer grau de liberdade no sentido (1) privem a grande maioria da população de qualquer gozo da liberdade, que é reservada a pequenos segmentos da sociedade. A liberdade, nesse sentido essencialmente negativo, contrastada com o caráter positivo do sentido (1), não se refere diretamente à relação entre homem e natureza, mas entre *homem e homem*. É a liberdade *em relação* ao poder de interferência de outros homens. (Devemos, porém, ressaltar que há uma inter-relação inerente dos sentidos negativo e positivo de liberdade. Assim, o sentido (2) – esse sentido essencialmente negativo – de liberdade também possui um aspecto positivo, na medida em que encerra, necessariamente, uma referência ao sentido (1).

3) A terceira relação refere-se à “liberdade *para* exercer os poderes essenciais do homem”. Ela possui um caráter *positivo*, e portanto necessita de algo mais do que sanções legais para a sua realização. (Não é preciso dizer que não se pode legislar sobre a liberdade no sentido (1).) De fato, a legalidade é completamente impotente para além da possibilidade de proporcionar um quadro favorável para desenvolvimentos positivos. Só podemos legislar sobre o sentido (2), essencialmente negativo, para eliminar anacronismos e estabelecer proteções contra a sua reaparição.

Mesmo que a liberdade seja realizada no sentido (2) – isto é, se ela for legalmente distribuída segundo o princípio da igualdade – a questão permanece: até que ponto o homem é livre no sentido positivo? Marx descreveu esse sentido como a liberdade de exercer os “poderes essenciais” do homem. A restrição político-jurídica pode, evidentemente, interferir neste livre exercício dos poderes essenciais do homem. Porém, mesmo que essa interferência seja eliminada, a liberdade positiva não é levada à sua realização enquanto houver outros fatores que interfiram nela. Nem podemos esperar uma solução legislativa para o problema: as dificuldades inerentes à liberdade positiva devem ser resolvidas no nível em que surgem. As relações de propriedade, sob esse aspecto, devem ser avaliadas de acordo com o critério do muito (ou do pouco) que promovem o livre exercício dos poderes essenciais do homem.

Assim, os aspectos políticos da teoria da alienação de Marx podem ser resumidos nessa relação tríplice entre a liberdade e as relações de propriedade existentes. A questão central é então: qual a contribuição de uma determinada forma de relações de propriedade para tornar o homem mais livre:

¹ Ver Karl Marx, *O capital*, cit., v. 1, p. 77-8.

- 1) da necessidade natural;
- 2) do poder de interferência dos outros homens; e
- 3) em relação a um exercício mais cabal de seus próprios poderes essenciais.

A questão da alienação, nesse contexto, refere-se a um processo que afeta negativamente a liberdade nessa tríplice relação do homem com a *natureza*, com os “*outros homens*” e “*consigo mesmo*”, isto é, com seus próprios poderes essenciais. Em outros termos: a alienação, sob esse aspecto, é a negação da liberdade humana em seus sentidos negativo e positivo.

2. OBJETIVAÇÃO CAPITALISTA E LIBERDADE

A resposta de Marx à questão de sabermos se as relações de propriedade capitalista tornam o homem mais livre nos sentidos enunciados anteriormente é um Não historicamente fundamentado e qualificado.

À primeira vista poderia parecer que a resposta de Marx aos dois primeiros aspectos seria Sim, e, no que se refere às relações entre o homem e seus poderes essenciais, um Não categórico. Contudo, um olhar mais de perto revela que isso não poderia ocorrer. Marx concebe esses três aspectos como inseparáveis uns dos outros. Inseparáveis não somente num sentido conceitual, no qual as características negativas não podem ser definidas sem alguma referência às positivas; mas também porque a inseparabilidade conceitual é um reflexo de sua inter-relação necessária na realidade.

Em conseqüência, se a análise das relações capitalistas de propriedade revela um avanço no sentido (1), isto é, se vemos que como resultado dos poderes produtivos inerentes a essas relações o homem se torna menos dependente da necessidade natural do que antes, isso tem implicações positivas tanto para o sentido (2) como para o (3). Igualmente: a extensão da liberdade no sentido (2) libera certos poderes e energias humanos que estavam antes subjugados e que agora contribuem para um avanço da liberdade como relação entre o homem e a natureza. Portanto, não é difícil ver que o exercício irrestrito dos poderes essenciais do homem deve também significar, para Marx, que o problema da liberdade nos sentidos (1) e (2) é resolvido de maneira adequada ao alto grau de desenvolvimento da sociedade em questão.

Essa fase pode ser apenas postulada por Marx. Falando sobre o futuro, ele o define como a “*transcendência positiva da propriedade privada*”, como “*naturalismo plenamente desenvolvido*”, e “*humanismo plenamente desenvolvido*”. Essa fase de desenvolvimento em que os poderes essenciais do homem são plenamente exercidos – por isso chamada de “*humanismo plenamente desenvolvido*” – é descrita como “*a verdadeira resolução do conflito entre existência e essência, entre objetivação e autoconfirmação, entre liberdade e necessidade, entre indivíduo e gênero*”². Tudo isso necessita de duas ressalvas:

1. A liberdade do homem com relação à necessidade natural continua sendo sempre uma conquista relativa, por mais alto que seja o grau alcançado.

2. Em decorrência, os poderes essenciais do homem só podem ser exercidos na medida em que isso é possibilitado pela maior ou menor limitação da liberdade humana com relação à natureza.

Os vários aspectos da liberdade são elementos de uma reciprocidade dialética. Portanto, para voltar à questão original, se a análise das relações de propriedade capitalistas mostra que o homem não pode exercer seus poderes essenciais, as restrições e limitações desse tipo estão destinadas a ter repercussões negativas sobre o grau de liberdade alcançado pela sociedade capitalista nos sentidos (1) e (2). E isso se aplica a todos os três membros dessa reciprocidade em suas relações mútuas.

Assim, se considerarmos o primeiro aspecto da liberdade, ao comparar as relações de propriedade capitalistas com as feudais, torna-se claro que o tremendo aumento na capacidade produtiva da sociedade faz avançar muito, potencialmente, a liberdade humana. No entanto, Marx argumenta, essa grande potencialidade positiva é contrabalançada por dois fatores importantes:

Primeiro: as forças produtivas, cada vez maiores, não são governadas pelo princípio da “*associação consciente*”, mas estão sujeitas a uma “*lei natural*” que prevalece cegamente sobre os indivíduos.

Segundo: embora as crescentes forças produtivas pudessem realmente satisfazer as necessidades humanas reais, devido ao caráter irracional do processo como um todo (denominado pelo jovem Engels de “*condição inconsciente da humanidade*”), as necessidades *parciais* da propriedade privada – as necessidades abstratas da expansão da produção e do lucro – prevalecem sobre as necessidades humanas reais. Para usar palavras do próprio Marx: “*Com a massa dos objetos cresce, por isso, o império do ser estranho ao qual o homem está submetido e cada novo produto é uma nova potência da recíproca fraude e da recíproca pilhagem*”³.

Assim, a força libertadora potencial das novas capacidades produtivas é desperdiçada. A esfera dos poderes estranhos a que o homem está sujeito, como diz Marx, é *ampliada*, ao invés de ser reduzida.

A questão já havia aparecido na filosofia kantiana da história: qual a relação entre a satisfação das necessidades humanas e a moral? E o tom moral da análise de Marx é por si só evidente. Trataremos, no próximo capítulo, dos aspectos morais desses problemas. O que temos de sublinhar aqui é que, devido à artificialidade de um grande número de necessidades criadas pelas relações capitalistas de propriedade, a questão de sabermos se a liberdade humana progrediu ou não em relação à natureza teve de ser respondida por Marx com uma negativa.

Com respeito ao segundo aspecto da liberdade, o resultado paradoxal da evolução capitalista já foi mencionado no capítulo anterior, em conexão com a crítica de Marx aos “*Direitos do Homem*”. Vimos que a liberdade com relação aos laços políticos e a certos tipos de restrições foi uma condição elementar do novo desenvolvimento social: tanto no sentido de libertar todos os homens, para permitir-lhes estabelecer relações *contratuais*, como em referência à “*alienabilidade da terra*” e à legitimidade do lucro

² Karl Marx, *Manuscritos econômico-filosóficos*, cit., p. 105.

³ *Ibidem*, p. 139.

sem “alienação de capital”. Mas tão logo o direito à igualdade foi aplicado à aquisição e à posse, ele se tornou necessariamente abstrato (igualdade como mera posse de direitos) porque é impossível possuir uma coisa em termos individualistas (exclusivamente) e ao mesmo tempo também compartilhá-la com alguém.

Sob esse aspecto, assim que a liberdade negativa (sobre as ruínas da legalidade feudal) é obtida, o novo sistema jurídico tem de começar a legislar a fim de codificar as desigualdades efetivas, mantendo sua flexibilidade apenas no nível abstrato anteriormente mencionado.

A falta de liberdade sancionada político-juridicamente, nesse sentido, manifesta-se diretamente como “a oposição entre **sem propriedade e propriedade**”⁴. Todavia, Marx vai além. Ele ressalta que, enquanto essa antítese não é compreendida como um *antagonismo* entre *trabalho* e *capital*, ela “é ainda mais indiferente, não tomada em sua **relação ativa**, em sua **relação interna**; nem como **contradição**”⁵.

Essa última consideração nos leva ao terceiro e mais complexo aspecto da liberdade. Antes, porém, de começarmos a analisá-lo, temos de mencionar que, segundo Marx, dentro da estrutura geral do Estado e do sistema jurídico capitalistas, a atividade humana é realizada como uma “atividade estranha, forçada”⁶, como um “**trabalho obrigatório**”⁷, como uma atividade que está “sob o domínio, a violência e o jugo de um outro homem”⁸. Assim, embora o princípio governante fundamental da nova sociedade seja *econômico* (em oposição ao princípio regulador essencialmente *político* da sociedade feudal), ele não pode ser divorciado da estrutura política na qual opera. Desse modo, a tarefa da “emancipação humana universal” deve ser formulada “na **forma política da emancipação dos trabalhadores**”⁹, o que implica uma “atitude praticamente crítica” com relação ao Estado. Em outras palavras¹⁰, uma transformação radical, e abolição final, do Estado é uma condição essencial para a realização do programa marxiano.

O terceiro aspecto da liberdade pode ser descrito como a síntese dos dois primeiros. Pois a relação do homem com seus poderes essenciais é, ao mesmo tempo, sua relação com a natureza e com o “outro homem”.

A primeira pergunta é então: o que são os “poderes essenciais” do homem? Só depois de respondê-la podemos formular a segunda, que está especificamente ligada às

relações capitalistas de propriedade: como a alienação afeta o exercício dos poderes essenciais do homem?

Na visão de Marx, os poderes essenciais do homem são as características e poderes especificamente humanos, isto é, aqueles que distinguem o homem das outras partes da natureza.

“O *trabalho* é a propriedade ativa do homem”¹¹, e como tal é considerado como propriedade interna que se deve manifestar numa “atividade livre”¹². O trabalho é, portanto, específico no homem como uma atividade livre, sendo contrastado com as “funções animais, comer, beber e procriar”¹³, que pertencem à esfera da necessidade.

O poder do homem de *objetivar* a si mesmo por intermédio de seu trabalho também é um poder especificamente humano. Ele também deveria manifestar-se como a “objetivação da vida genérica do homem” e encerra características inerentemente humanas, na medida em que permite ao homem contemplar “a si mesmo num mundo criado por ele”¹⁴ e não somente no pensamento.

Marx descreve o homem como “um ser *universal*, e por isso livre”, e o poder que lhe permite ser assim é derivado da *socialidade*. Isso significa que existe uma conexão direta entre liberdade, como universalidade do homem, e *socialidade*. Como sabemos, de acordo com Marx, “a essência humana da natureza está, em primeiro lugar, para o homem social”¹⁵, e ele acrescenta que a verdadeira individualidade não pode ser compreendida se nos abstrairmos da socialidade. Nem mesmo se a forma de individualidade que temos em mente for a atividade científica¹⁶, ou mesmo artística, criativa.

Sem dúvida, Hegel tem razão ao dizer que um poder essencial do homem é “desdobrar a si mesmo intelectualmente”. Mas na visão de Marx isso só pode ocorrer com base nos poderes humanos essenciais mencionados anteriormente. Esse segundo desdobramento – intelectual – está intimamente relacionado com os poderes humanos objetivados na realidade, independentemente de o indivíduo considerado ser ou não consciente dessa inter-relação.

O denominador comum de todos esses poderes humanos é a *socialidade*. Mesmo os nossos cinco sentidos não são simplesmente parte de nossa herança animal. São desenvolvidos e refinados humanamente como resultado de processos e atividades sociais. Portanto, a questão crucial é: as novas relações de propriedade estimulam ou obstaculizam o avanço da *socialidade* como base de todos os poderes especificamente humanos?

O jovem Engels responde a essa pergunta com um enfático Não, nas seguintes palavras: “a propriedade privada isola cada um em sua própria solidão brutal”¹⁷; e a resposta de Marx é um Não igualmente enfático.

⁴ Ibidem, p. 103.

⁵ Idem.

⁶ Ibidem, p. 86.

⁷ Ibidem, p. 83.

⁸ Ibidem, p. 87.

⁹ Ibidem, p. 88.

¹⁰ Devemos lembrar que Marx faz objeções a Hegel devido ao “positivismo acético e ao idealismo igualmente acético” de suas últimas obras, vendo elementos dessa atitude acética já na *Fenomenologia* (ver p. 122 dos *Manuscritos econômico-filosóficos*, cit.). Quanto à *Fenomenologia*, a crítica de Marx se relaciona principalmente com o método hegeliano de tratar os problemas como “entidades do pensamento”, ao passo que na crítica das últimas obras de Hegel a avaliação do Estado está diretamente envolvida.

¹¹ Cf. Karl Marx, *Manuscritos econômico-filosóficos*, cit., p. 29.

¹² Ibidem, p. 84.

¹³ Ibidem, p. 83.

¹⁴ Ibidem, p. 85.

¹⁵ Ibidem, p. 106.

¹⁶ Ibidem, p. 107.

¹⁷ Friedrich Engels, *Outlines of a critique of political economy*, cit., p. 193.

O trabalho, que deveria ser uma propriedade *interna*, ativa, do homem, se torna *exterior* ao trabalhador devido à alienação capitalista (“o trabalho é *externo* ao trabalhador, isto é, não pertence ao seu ser [...] O trabalhador só se sente, por conseguinte e em primeiro lugar, junto a si [quando] fora do trabalho e fora de si [quando] no trabalho”¹⁸). Não “atividade de vida”, na qual o homem “se afirma”, mas mero “meio da *vida individual*”, autonegação que “mortifica sua *physis* e arruína o seu espírito”. A alienação transforma a atividade espontânea no “trabalho forçado”, uma atividade que é um simples meio de obter fins essencialmente animais (comer, beber, procriar), e com isso “o animal se torna humano, e o humano, animal”¹⁹. Para piorar as coisas, mesmo essa forma alienada de atividade – necessária que é à mera sobrevivência – é com frequência negada ao trabalhador, porque “o trabalho mesmo se torna um objeto, do qual o trabalhador só pode se apossar com os maiores esforços e com as mais extraordinárias interrupções”²⁰. (Para remediar essa situação, nas constituições socialistas há uma cláusula que garante juridicamente ao homem o direito a trabalhar. Isso talvez pareça contradizer minha observação de que não se podem realizar por meios legislativos os critérios positivos da liberdade. Entretanto, esse direito socialista só pode referir-se ao trabalho como *exterior* ao homem, e como um *meio* para a sua existência. A legislação jamais poderia fazer do trabalho uma *necessidade interna* do homem. Processos sociais – e morais – positivos são necessários para atingir esse resultado.)

A objetivação sob condições em que o trabalho se torna exterior ao homem assume a forma de um poder alheio que confronta o homem de uma maneira hostil. Esse poder exterior, a propriedade privada, é “o produto, o resultado, a consequência necessária, do *trabalho exteriorizado [alienado]*, da relação externa do trabalhador com a natureza e consigo mesmo”²¹. Assim, se o resultado desse tipo de objetivação é a produção de um poder hostil, então o homem não pode realmente “contemplar a si mesmo num mundo criado por ele”²², mas, submetido a um poder exterior e privado do sentido de sua própria atividade, ele inventa um mundo irreal, submete-se a ele, e com isso restringe ainda mais a sua própria liberdade.

Se o homem é alienado dos outros homens e da natureza, então os poderes que lhe pertencem como um “ser universal” não podem, evidentemente, ser exercidos. A universalidade é abstraída do homem e transformada num poder impessoal que o confronta na forma de *dinheiro*, esse “vínculo de todos os vínculos”, “o meio universal de *separação*”, “o verdadeiro meio de *união*, a força *galvano-química* da sociedade”²³.

3. “NEGAÇÃO DA NEGAÇÃO” POLÍTICA E EMANCIPAÇÃO

O quadro que surge da crítica de Marx é o de uma sociedade fragmentada e de um indivíduo empobrecido. Como um tal estado de coisas poderia ser positivamente transcendido? Esta é uma pergunta que subjaz à análise de Marx. Pois sem tentar oferecer uma resposta para ela a própria crítica permaneceria inapelavelmente abstrata, se não completamente destituída de significado.

A destruição do Estado capitalista e a eliminação das restrições jurídicas impostas por ele resolveriam o problema? É claro que não, pois de acordo com Marx mesmo a *anulação do Estado* (de qualquer Estado) ainda deixará partes da tarefa sem solução²⁴.

Conceber a tarefa da transcendência simplesmente em termos políticos poderia resultar em “fixar mais uma vez a ‘sociedade’ como abstração frente ao indivíduo”²⁵, contra o que Marx deu sua advertência. E isso restabeleceria a alienação sob uma forma diferente.

A grande dificuldade consiste nisso, que a transcendência positiva deve começar com medidas políticas, porque numa sociedade alienada não existem agentes sociais que possam efetivamente restringir, e muito menos superar, a alienação.

Se, contudo, o processo começa com um agente político que deve estabelecer as condições da transcendência, seu êxito dependerá da autoconsciência desse agente. Em outras palavras, se esse agente, por uma ou outra razão, não puder reconhecer seus próprios limites e ao mesmo tempo limitar suas próprias ações a esses limites, então os perigos de “fixar mais uma vez a ‘sociedade’ como abstração frente ao indivíduo” serão acentuados.

Nesse sentido, a política deve ser concebida como uma atividade cuja finalidade última é *sua própria anulação*, por meio do preenchimento de sua função determinada como uma fase necessária no complexo processo de transcendência positiva. É assim que Marx descreve o comunismo como um princípio *político*. Ele ressalta sua função como a *negação da negação* e, portanto, limita-o ao estágio “*próximo* do desenvolvimento histórico”, chamando-o de “princípio enérgico do *futuro próximo*”²⁶.

Segundo alguns intérpretes, “Marx se refere, aqui, ao comunismo rude, igualitário, como o proposto por Babeuf e seus seguidores”²⁷. Mas essa interpretação não é de modo algum convincente. Não só porque Marx fala com aprovação desse “comunismo rude, igualitário”, mas principalmente porque podemos encontrar vários outros lugares nos *Manuscritos de Paris* em que ele, em diferentes contextos²⁸, faz a mesma observação.

Sua posição é a de que o comunismo “de natureza política”²⁹ ainda é afetado pelo estranhamento do homem. Como negação da propriedade privada, é uma forma de *mediação*. (Isto é, ele sustenta uma posição mediante a negação de seu oposto. E é a

¹⁸ Karl Marx, *Manuscritos econômico-filosóficos*, cit., p. 82-3.

¹⁹ *Ibidem*, p. 83.

²⁰ *Ibidem*, p. 81.

²¹ *Ibidem*, p. 87.

²² *Ibidem*, p. 85.

²³ *Ibidem*, p. 159.

²⁴ *Ibidem*, p. 105.

²⁵ *Ibidem*, p. 107.

²⁶ *Ibidem*, p. 114.

²⁷ Karl Marx, *Economic and philosophic manuscripts of 1844* (Londres, Lawrence and Wishart, 1959), p. 114.

²⁸ *Manuscritos econômico-filosóficos*, cit., p. 103-6, 132, 145-6.

²⁹ *Ibidem*, p. 105.

“negação de uma negação”, porque nega a propriedade privada, que em si é uma “negação da essência humana”.) Não se trata de uma “posição por si mesma, mas antes [de uma posição] começando a partir da propriedade privada”³⁰, o que significa que, enquanto essa mediação perdurar, alguma forma de alienação existirá com ela.

O trecho mais importante dos *Manuscritos* no que concerne a esse ponto afirma o seguinte:

o ateísmo é o humanismo mediado consigo pela supressão da religião, o comunismo é o humanismo mediado consigo mediante a supra-sunção da propriedade privada. Somente por meio da *supra-sunção desta mediação* – que é, porém, um *pressuposto necessário* – vem a ser o *humanismo positivo*, que positivamente parte de si mesmo.³¹

Porém, como poderia esse “humanismo mediado consigo” ser um “pressuposto necessário do humanismo que positivamente parte de si mesmo”, isto é, uma coisa altamente objetiva, se fosse um “comunismo rude, igualitário”, o qual é uma imagem subjetiva, voluntarista? Essa interpretação, evidentemente, não pode ser mantida sem contradizer a Marx.

Quando o comunismo se transforma num “humanismo positivo que parte de si mesmo”, deixa necessariamente de ser política. A distinção marxiana crucial está entre o comunismo como *movimento político* – o qual se encontra limitado a uma determinada fase histórica do desenvolvimento humano – e o comunismo como uma *prática social* abrangente. Esse segundo sentido é o que Marx tem em vista, quando escreve que “este comunismo é, enquanto naturalismo consumado = humanismo, e enquanto humanismo consumado = naturalismo”³².

Toda política está ligada em maior ou menor medida à parcialidade. Isso está claramente implícito em Marx, quando ele diz que a emancipação da sociedade com relação à propriedade privada é expressa na forma *política* da *emancipação do trabalhador*³³. Esperar, portanto, que a *parcialidade* realize a *universalidade* da transcendência positiva seria, como atitude prática, no mínimo ingênuo e, do ponto de vista teórico, contraditório em si mesmo.

A transcendência positiva simplesmente não pode, portanto, ser vista como a “negação da negação”, isto é, em termos meramente políticos. Sua realização só pode ser concebida na universalidade da prática social como um todo. Ao mesmo tempo, contudo, devemos enfatizar que, como um elo intermediário necessário, o papel de uma política consciente de seus limites, bem como de suas funções estratégicas na totalidade da prática social, é decisivo para o êxito de uma transformação socialista da sociedade.

³⁰ Ibidem, p. 145.

³¹ Ibidem, p. 132.

³² Ibidem, p. 105.

³³ Ibidem, p. 89.

VI

ASPECTOS ONTOLÓGICOS E MORAIS

1. O “SER AUTOMEDIADOR DA NATUREZA”

O tema central da teoria moral de Marx é: como realizar a *liberdade humana*. Isso significa que ele tem de investigar não só os obstáculos criados pelo homem – ou seja, auto-impostos – à liberdade na forma dada de sociedade, mas também a questão geral da natureza e das limitações da liberdade como liberdade *humana*. O problema da liberdade emerge na forma de tarefas práticas no curso do desenvolvimento humano e apenas mais tarde, de fato muito mais tarde, podem os filósofos elevá-lo ao nível da abstração.

Assim, a verdadeira questão é a liberdade *humana*, não um princípio abstrato chamado “liberdade”. E como o caráter específico de tudo é ao mesmo tempo a “*essência*” (poder, potencial, função) daquela determinada coisa bem como o seu *limite*, chegaremos então ao fato de que a liberdade humana não é a *transcendência* das limitações (caráter específico) da natureza humana, mas uma *coincidência* com elas. Em outras palavras, a liberdade humana não é a *negação* daquilo que é especificamente *natural* no ser humano – uma negação em favor do que parece ser um *ideal transcendental* – mas, pelo contrário, sua *afirmação*.

Os ideais transcendentais – no sentido em que transcendental significa a superação das limitações inerentemente humanas – não têm lugar no sistema de Marx. Ele explica seu aparecimento em sistemas filosóficos anteriores como resultado de uma suposição a-histórica, socialmente motivada, de certos absolutos. Para dar um exemplo: se o economista político do século XVIII funda suas teorias na “natureza humana”, identificada com o *egoísmo*, o filósofo moral que é sua contrapartida (o qual, como no caso de Adam Smith, pode ser a mesma pessoa) irá completar o quadro superpondo a esse “homem egoísta” a imagem de um ideal transcendental. Não deixa de ser significativo que Kant tenha sido influenciado por Adam Smith. (Ver o ensaio de Kant “A paz perpétua”, no qual o *Handelsgeist* – “espírito comercial” – é um conceito-chave.)

Criticando esse tipo de abordagem, Marx não se opõe apenas ao transcendentalismo. Ele também rejeita o quadro sobre o qual o ideal transcendental é superposto, isto é, a concepção do homem que é egoísta *por natureza*. Na visão de Marx, esse tipo de superposição é possível somente porque vivemos numa sociedade alienada na qual o homem é *de fato* egoísta. Identificar o homem egoísta (alienado) de uma dada situação histórica com o homem em geral, e assim concluir que o homem é por natureza egoísta, é cometer a “falácia ideológica” de igualar a-historicamente a *parte* (aquilo que corresponde a um interesse *parcial*) com o *todo*. O resultado é, inevitavelmente, um homem fictício, que se presta facilmente a essa superposição transcendental.

Assim, uma crítica do transcendentalismo moral, na visão de Marx, só tem sentido se combinada com a demolição da concepção segundo a qual “o homem é egoísta por natureza”. Se isso não for feito, o transcendentalismo – ou alguma outra forma de dualismo ético – reaparece necessariamente no sistema do filósofo que é incapaz de compreender o “egoísmo” historicamente, nas contradições de uma situação que produz o “homem-mercador” alienado. A crítica do transcendentalismo deve revelar a interdependência da dupla distorção que consiste em inventar *ideais abstratos* para o homem, ao mesmo tempo em que se priva este não só de toda idealidade como de todo caráter humano. Ela deve mostrar que o que desaparece nessa justaposição de esferas do “ser” e do “dever” (na contraposição do homem reduzido a um estado animal e um ser espiritual abstrato, ou na oposição do “ser inferior” ao “ser superior” do homem) é precisamente o ser humano real.

Esse ser humano real existe, para Marx, tanto como *efetividade* (o “homem-mercador” alienado) quanto como *potencialidade* (o que Marx chama de “o rico ser humano”). E assim podemos ver que a rejeição do transcendentalismo e do dualismo ético não encerra em si a rejeição da *idealidade*, sem a qual nenhum sistema *moral* digno desse nome é concebível. Essa rejeição implica, todavia, que deve ser encontrada uma base natural para toda idealidade.

O ponto de partida ontológico de Marx é o de que o homem é uma parte específica da natureza e, portanto, não pode ser identificado com alguma coisa abstratamente espiritual. “Um ser se considera primeiramente como independente tão logo se sustente sobre os próprios pés, e só se sustenta primeiramente sobre os próprios pés tão logo deva a sua existência a si mesmo”¹ – escreve Marx. A questão ontológica da existência e sua origem é uma questão tradicional tanto da teologia como da filosofia. O quadro no qual Marx a levanta – a definição do homem como uma parte específica da natureza, como “o ser-por-si-mesmo da natureza”² – transforma radicalmente essa questão.

Quando formulada num quadro teológico, supondo um ser totalmente espiritual como criador do homem, essa questão traz consigo uma série de ideais morais (e regras correspondentes) que visam libertar o homem de sua “natureza animal”. Assim, a dignidade humana é concebida como *negação* da natureza humana, inspirada pelo *dever* (associada

a um sentimento de *gratidão* etc.) em relação ao ser a quem o homem *deve* sua própria existência. E como a *liberdade*, nesse quadro, está divorciada, por definição, de qualquer coisa natural – a natureza aparece apenas como um obstáculo –, e como o homem, igualmente por definição, não pode separar-se da natureza, a liberdade humana não pode aparecer como *humana*, mas apenas na forma de uma *generalidade abstrata* (“livre-arbítrio”³ etc.) como uma *entidade* misteriosa ou fictícia. Esse tipo de liberdade, desnecessário dizer, existe apenas por graça do ser transcendental.

Na formulação de Marx, o que existe pela graça de outro ser (o que eu lhe *devo*) não é liberdade, mas *negação* dela. Somente um “ser independente” pode ser chamado de ser livre, e os laços da “dívida” implicam necessariamente a dependência, isto é, a negação da liberdade. Se, contudo, o homem “deve” à natureza e a si mesmo (o que é, em última análise, a mesma coisa: é o que Marx chama, de forma bastante obscura, de “o ser-por-si-mesmo da natureza e do homem”) a sua própria existência, não deve nada a ninguém. Nesse sentido marxiano, “dever sua existência” significa simplesmente que “há uma *relação causal* particular em virtude da qual o homem é uma parte *específica* da natureza”. Assim, o “dever” no outro sentido – que encerra a idéia abstrata de dever moral – é rejeitado. E com essa rejeição os ideais e deveres abstratos que poderiam ser impostos externamente ao homem são excluídos do sistema moral de Marx.

O “ser-por-si-mesmo da natureza e do homem” marxiano – o homem que não é a contrapartida animal de uma série de ideais morais abstratos – não é, por natureza, nem bom nem mau; nem benevolente, nem malevolente; nem altruísta nem egoísta; nem sublime nem bestial etc.; mas simplesmente um ser natural cujo atributo é: a “automediação”. Isso significa que ele pode *fazer* com que ele mesmo se torne o que é em qualquer momento dado – de acordo com as circunstâncias predominantes –, seja isso egoísta ou o contrário.

Termos como malevolência, egoísmo, maldade etc. não podem existir sozinhos, ou seja, sem a sua contrapartida positiva. Mas isso também se aplica aos termos positivos desses pares de opostos. Desse modo, não importa qual o lado adotado por um determinado filósofo moral em sua definição da natureza humana como inerentemente egoísta e maldosa, ou altruísta e bondosa: ele acabará necessariamente com um sistema totalmente dualista de filosofia. Não se pode evitar isso sem negar que ambos os lados desses opostos são inerentes à própria natureza humana.

2. OS LIMITES DA LIBERDADE

Isso quer dizer que devemos considerar esses opostos como abstrações sem valor, a serem descartadas por meio de uma reclassificação conceitual? Certamente não. Pois são não apenas abstrações, mas, ao contrário do “livre-arbítrio”, são também fatos da vida humana, tais como a conhecemos até agora. Se o ser “automedador” pode trans-

¹ Karl Marx, *Manuscritos econômico-filosóficos*, cit., p. 113.

² Idem.

³ “Livre-arbítrio” é, rigorosamente falando, uma contradição em termos. Esse conceito *postula* um objeto (necessário ao arbítrio que sobre ele se exerce) e, ao mesmo tempo, *nega* essa relação necessária (chamando o arbítrio de “livre”) para ser capaz de vislumbrar um exercício – fictício – desse “livre-arbítrio”.

formar-se naquilo que é, sob determinadas circunstâncias e de acordo com elas, e se vemos que o egoísmo é, tanto quanto a benevolência, um fato da vida humana, então a tarefa é descobrir quais são as razões pelas quais o homem se transformou num ser de comportamento egoísta.

O objetivo prático dessa investigação é, naturalmente, ver de que modo o processo que resulta na criação de seres humanos egoístas pode ser revertido. Insistir em que o homem é egoísta “por natureza” implica necessariamente a rejeição de tal objetivo, qualquer que seja a motivação por trás dessa atitude negativa. Insistir, por outro lado, em que o homem é “por natureza” benevolente equivale a atribuir nada menos do que poderes míticos a “más influências” – sejam identificadas com a imagem teológica do “mal” ou com a suposta “irracionalidade do homem” etc., a fim de explicar os atos moralmente condenados do homem. Essa última abordagem coloca seus defensores, desde o início, numa posição de derrota, mesmo que ela não lhes seja clara, e mesmo que eles disfarcem a derrota apresentando-a como vitória, sob o manto do *wishful thinking* utópico. (O dualismo é transparente nas concepções utópicas: a solução idealizada é oposta rigidamente à realidade rejeitada. E como a idealidade e a realidade não são concebidas como membros de uma inter-relação dialética, o abismo da oposição dualista, não-dialética, tem de ser atravessado por alguma suposição arbitrária, como, por exemplo, a suposta natureza benevolente do homem.)

A única maneira de evitar o transcendentalismo e o dualismo (vistos por Marx como abdições da liberdade humana) é tomar o homem, sem suposições preconceituosas, simplesmente como um ser natural, que não pode ser tingido de vermelho ou de preto pelos vários sistemas de filosofia moral. Desse modo Marx também pode descartar a noção do “pecado original”, dizendo que o homem nunca perdeu sua “inocência”, simplesmente porque nunca a teve. Nem teve ele nenhuma “culpa” inicial. Culpa e inocência são termos relativos e *históricos*, que só podem ser empregados sob certas condições e de um ponto de vista específico, ou seja, sua avaliação está sujeita a mudança.

Marx ironiza os teólogos que procuram explicar a origem do mal pela queda do homem⁵; isto é, na forma de uma suposição a-histórica. Ele também zomba dos filósofos moralistas que não explicam as características conhecidas do comportamento humano em sua gênese histórica, mas simplesmente as *atribuem* à natureza humana, o que significa que aquilo que eles não são capazes de explicar é tomado por eles como dado *a priori* e fixo. Marx poderia descrever negativamente o “homem natural”, numa polêmica contra essa prática de suposições, como o homem que não foi erroneamente representado pelos filósofos moralistas.

Positivamente, no entanto, o homem deve ser descrito pensando-se em termos de suas necessidades e poderes. E ambos estão igualmente sujeitos a modificações e desenvolvimento. Em conseqüência, não pode haver nada de fixo em relação a ele, exceto o que se segue necessariamente de sua determinação como ser natural, ou seja, o fato de que ele é um ser com *necessidades* – de outro modo não poderia ser chamado de ser natural – e *poderes* para satisfazê-las, sem os quais um ser natural não poderia sobreviver.

O problema da liberdade só pode ser formulado nesse contexto, o que significa que não pode haver outra forma de liberdade que não a *humana*. Se atribuirmos, na alienação religiosa, liberdade absoluta a um ser, estamos apenas projetando, num plano metafísico e de forma invertida, um atributo próprio nosso: a liberdade humana, natural e socialmente limitada. Em outras palavras: postulando um ser não-natural com liberdade absoluta, fechamos os olhos para o fato de que a liberdade tem raízes na natureza. A “liberdade absoluta” é a negação absoluta da liberdade e só pode ser concebida como caos absoluto. Para escapar das contradições envolvidas em um conceito de liberdade absoluta expresso na forma de uma ordem rigorosa, a teologia se refugia no misticismo, ou acrescenta novos atributos humanos à imagem do absoluto – por exemplo, bondade e amor ao homem –, determinando assim, contraditoriamente, o ser que por definição não pode ter determinações sem ser privado de sua liberdade absoluta⁵.

O “retorno com relação à alienação religiosa”, na visão de Marx, só é possível se reconhecermos o caráter fictício da “liberdade absoluta” e se *afirmarmos* as limitações humanas específicas, em lugar de tentar inutilmente *transcendê-las* em nome de uma ficção. Assim, se o homem é um ser natural com uma multiplicidade de necessidades, a plenitude humana – a realização da liberdade humana – não pode ser concebida como uma abnegação ou subjugação dessas necessidades, mas apenas como sua satisfação propriamente humana. A única ressalva é que elas devem ser necessidades inerentemente humanas.

Por outro lado, se o homem como parte da natureza deve trabalhar “para não morrer”, e está portanto, nesse aspecto, sob o encanto da necessidade, a liberdade humana não pode ser realizada voltando as costas às realidades dessa situação. As referências transcendentais serão absolutamente inúteis, porque elas apenas transferem o problema para um plano diferente, atribuindo ao mesmo tempo uma posição inferior à “esfera da necessidade” (ou “mundo fenomênico”, em oposição ao mundo “numinoso” etc.).

Mais uma vez, a solução está em *afirmar* esta limitação como fonte da liberdade humana. A atividade produtiva, imposta ao homem pela necessidade natural, como condição fundamental da sobrevivência e do desenvolvimento humanos, torna-se assim idêntica à plenitude humana, isto é, à realização da liberdade humana. A plenitude, por necessidade lógica, implica limitações, pois só aquilo que é limitado de alguma forma pode ser preenchido. Se um filósofo adota uma opinião diferente quanto a isso, terminará com algo semelhante à noção kantiana de realização num infinito transcendental, e deverá terminar com uma estrutura teológica da moralidade, quer queira, quer não⁶.

Esses problemas mostram por que Marx precisou introduzir uma forte polêmica antiteológica em sua avaliação da moral. As referências antiteológicas nas obras filosóficas de Marx não podem ser explicadas em função do impacto, indubitavelmente signifi-

⁵ Alguns teólogos modernos, sob o impacto da “revolução científica”, introduziram um conceito ambigüamente “reabilitado” de *razão* em suas obras. Nos termos em que operam com tal conceito, entretanto, subordinam a “razão como tal” à “razão dos místicos”, como se vê em Emil Brunner, no livro *Gott und sein Rebell*, de 1958.

⁶ Ver, em particular, suas opiniões sobre nosso “dever de promover o *summum bonum*”, que leva ao postulado da existência de Deus etc.

cativo, da *Essência do cristianismo*, de Feuerbach, sobre os jovens hegelianos radicais. (E ainda menos porque Marx se tornou rapidamente consciente da distância que o separava de Feuerbach.) A principal razão pela qual Marx teve de dedicar tanto esforço à polêmica antiteológica foi porque, se queria descrever o homem como um “ser independente”, como o “ser-por-si-mesmo da natureza e do homem”, ou, em outras palavras, se queria produzir um sistema moral coerente, baseado numa ontologia monista, ele não podia deixar de questionar a imagem teológica dualista, que é a *negação* direta daquilo que ele chama de “essencialidade” e “universalidade” do homem.

É necessário ressaltar, contudo, que essa afirmação antiteológica das limitações humanas, a fim de derivar dela o retrato do homem como ser “essencial” e “universal”, é uma “negação da negação”. E como a negação da negação ainda é dependente daquilo que nega, não podemos falar de uma moral verdadeiramente natural, positiva, enquanto as referências teológicas formarem uma parte integral dela. Há uma situação paralela, aqui, com a negação da propriedade privada (ver seção 3 do capítulo anterior). Tanto a teologia como a propriedade privada são definidas como negações da essencialidade do homem em sua relação “automediadora” com a natureza. Definir o homem como um ser essencial negando a teologia e a propriedade privada, isto é, em termos de referências anticapitalistas e antiteológicas, é uma negação da negação. Uma tal negação da negação não é ainda de modo algum “automediadora”, porque ela afirma a essencialidade e a universalidade do homem por meio de negar a sua negação, tanto pela teologia como pela propriedade privada. Assim, a relação automediadora entre o homem e a natureza não é restabelecida, já que tanto a propriedade privada como a teologia permanecem no quadro, mesmo que em uma forma negada. Por conseguinte, não podemos vislumbrar na realidade uma moral verdadeiramente natural, antes que todas as referências à teologia e à propriedade privada – inclusive as referências negativas – tenham desaparecido da definição do homem como ser essencial e universal.

3. ATRIBUTOS HUMANOS

Como vimos, ao traçar o quadro do agente moral, não podemos supor quaisquer características humanas (como “egoísmo” etc.) como dadas *a priori*, sem nos comprometermos ao mesmo tempo com um sistema dualista de moral. Não podemos tomar nada como dado, exceto o fato de que o homem é parte da natureza, e somente sobre essa base pode-se indagar o que é *específico* no homem como parte da natureza. Nesse contexto, duas perguntas importantes têm de ser formuladas:

1. Quais as características *gerais* de um *ser natural*?
 2. Quais as características *específicas* de um ser natural *humano*?
- “O homem”, escreve Marx, “é imediatamente *ser natural*”:

Como ser natural, e como ser natural vivo, está, por um lado, munido de *forças naturais*, de *forças vitais*, é um ser natural *ativo*; estas forças existem nele como possibilidades e capacidades, como *pulsões*; por outro, enquanto ser natural, corpóreo, sensível, objetivo, ele é um ser que *sofre*, dependente e limitado, assim como o animal e a planta, isto é, os *objetos* de suas *pulsões* existem fora dele, como *objetos* independentes dele. Mas esses

objetos são *objetos* de seu *carecimento*, *objetos* essenciais, indispensáveis para a atuação e confirmação de suas *forças essenciais*.⁷

Marx prossegue dizendo que o conceito de um *ser objetivo* implica necessariamente *outro ser* que é o *objeto* desse ser objetivo. Essa relação não é, porém, de nenhum modo unilateral: o *objeto*, por sua vez, tem o ser objetivo como *seu objeto*. “Tão logo eu tenha um objeto, este objeto tem a mim como objeto”⁸. O que vale dizer, eu sou afetado por esse objeto, ou, em outras palavras, estou de alguma maneira específica sujeito a ele. Considerada nesse nível, minha relação com meus objetos é a mesma que entre objetos naturais não-humanos. “O sol é o *objeto* da planta, um objeto para ela imprescindível, confirmador de sua vida, assim como a planta é objeto do sol, enquanto *externação* da força evocadora de vida do sol, da força essencial *objetiva* do sol”⁹.

Contudo Marx leva essa linha de raciocínio ainda mais longe e enfatiza que *todo* ser natural tem sua natureza *fora de si mesmo*:

Um ser que não tenha sua natureza fora de si não é nenhum ser *natural*, não toma parte na essência da natureza. Um ser que não tenha nenhum objeto fora de si não é nenhum ser objetivo. Um ser que não seja ele mesmo um objeto para um terceiro ser não tem nenhum ser para seu *objeto*, isto é, não se comporta objetivamente, seu ser não é nenhum ser objetivo. *Um ser não-objetivo é um não-ser*.¹⁰

Dai se seguem duas conclusões importantes:

1) Que a “natureza” de *qualquer* ser objetivo não é uma “essência” misteriosamente escondida, mas algo que se define naturalmente como a relação necessária do ser objetivo com seus objetos, ou seja, é uma relação objetiva específica; (somente os “não-seres”, ou “nulidades”, precisam ser “definidos” com referências mistificadoras a essências misteriosas).

2) Que “ter a própria natureza fora de si mesmo” é o modo de existência necessário de *todo* ser natural, e não é de modo algum específico do *homem*. Assim, se alguém quiser identificar *externalização* com *alienação humana* (como fez Hegel, por exemplo), só poderá fazê-lo confundindo o todo com uma *parte* específica dele. Em consequência, a “objetivação” e a “externalização” só são relevantes para a alienação na medida em que ocorrem numa forma *inumana*. (Como se o “poder de despertar a vida” que o sol possui fosse voltado *contra* ele, em condições nas quais o sol pudesse, em princípio, evitar que isso acontecesse.)

Com relação à condição do homem como parte *específica* da natureza, Marx escreve:

Mas o homem não é apenas ser natural, é ser natural *humano*, isto é, *ser existente para si mesmo*, por isso, *ser genérico*, que, enquanto tal, tem de atuar e confirmar-se tanto em seu ser quanto em seu saber. Conseqüentemente, nem os objetos *humanos* são os objetos naturais assim como estes se oferecem *imediatamente*, nem o *sentido humano*, tal como é imediata e objetivamente, é sensibi-

⁷ Karl Marx, *Manuscritos econômico-filosóficos*, cit., p. 127.

⁸ *Ibidem*, p. 128.

⁹ *Ibidem*, p. 127.

¹⁰ *Idem*.

lidade humana, objetividade humana. A natureza não está, nem objetiva nem subjetivamente, imediatamente disponível ao ser humano de modo adequado. E como tudo o que é natural tem de começar, assim também o homem tem como seu ato de gênese a história, que é, porém, para ele, uma [história] sabida e, por isso, enquanto ato de gênese com consciência, é ato de gênese que se supra-sume. A história é a verdadeira história natural do homem.¹¹

Para tornar essa passagem mais clara, comparemos as visões expressas nela com a afirmação de Hume segundo a qual “um envolvimento entre os sexos é uma paixão evidentemente enraizada na natureza humana”¹². Essa afirmação, mesmo que pretenda ter o valor de verdade do truísmo, nada mais é do que uma *suposição* a-histórica que, examinada mais de perto, se revela falsa por duas razões:

1) Na medida em que essa paixão é “enraizada na natureza”, não está limitada aos seres humanos, isto é, não é uma paixão humana.

2) Na medida em que é uma paixão especificamente humana, ela não é absolutamente “enraizada na natureza humana”, mas constitui uma *realização humana*. A característica essencial desta paixão como paixão humana é a de ser inseparável da consciência de o “outro sexo” ser um ser humano particular e ao mesmo tempo também inseparável da consciência do eu, como de um ser humanamente apaixonado. Essa realização humana é aquilo que Marx chama, de modo bastante obscuro, “um ato autotranscendente consciente de vir-a-ser”, no qual a natureza transcende a si mesma (ou “é mediada por si mesma”) e se torna homem, continuando a ser nessa “autotranscendência”, é evidente, um ser natural.

Nada é, portanto, “enraizado na natureza humana”. A natureza humana não é algo fixado pela natureza, mas, pelo contrário, uma “natureza” que é feita pelo homem em seus atos de “autotranscendência” como ser natural. É desnecessário dizer que os seres humanos – devido à sua constituição biológica natural – têm apetites e várias propensões naturais. Mas no “ato autotranscendente consciente de vir-a-ser” eles se transformam em apetites e propensões humanos, modificando fundamentalmente o seu caráter, passando a ser algo inerentemente histórico. (Sem essa transformação, tanto a arte quanto a moral seriam desconhecidas para o homem: elas só são possíveis porque o homem é o criador de seus apetites humanos. E tanto a arte como a moral – ambas inerentemente históricas – estão interessadas nos apetites e propensões propriamente humanos do homem, e não nas determinações diretas, inalteráveis, do ser natural. Ali onde não há alternativa – inerentemente histórica – não há espaço para a arte ou a moral.) Dessa maneira, só é possível falar de “natureza humana” em um sentido: no sentido cujo centro de referência é a mudança histórica, e sua base a sociedade humana. Nas palavras de Marx: “a natureza que vem a ser na história humana – no ato de surgimento da história humana – é a natureza efetiva do homem, por isso a natureza, assim como vem a ser por intermédio da indústria, ainda que em figura estranhada, é a natureza antropológica verdadeira”¹³.

Colocar em relevo o que há de especificamente humano em todas as necessidades naturais do homem não significa, é claro, argumentar em favor de um novo tipo de “eu

superior”, que se ponha como juiz sobre essas necessidades naturais. Não há nada de errado nos apetites naturais do homem, desde que sejam satisfeitos de uma maneira humana. Essa maneira humana de satisfazer os apetites naturais – que, enquanto necessidades e apetites, são transformados no processo de “autotranscendência” e “automediação” – dependerá do grau efetivo de civilização, e da prática social que a ele corresponde, a que se pertence¹⁴. E, quando se diz que as necessidades e apetites naturais primitivos se tornaram humanos, significa apenas ressaltar que se tornaram, agora, especificamente naturais.

É por isso que a realização humana não pode ser concebida em abstração da natureza ou em oposição a ela. Divorciar-se da “natureza antropológica” a fim de encontrar realização na esfera das idéias e ideais abstratos é tão inumano quanto viver a própria vida em sujeição cega às necessidades naturais cruas. Não é por acaso que tantas das piores imoralidades da história da humanidade foram cometidas em nome de altíssimos ideais morais, totalmente divorciados da realidade do homem¹⁵.

Da mesma maneira, o fato de a “autoconsciência” ser uma característica essencial da satisfação humana não pode significar que ela, sozinha, possa ser oposta ao “mundo do estranhamento”, que corresponderia ao mundo dos objetos. A “autoconsciência” que se divorcia do mundo dos objetos (isto é, a consciência cujo centro de referência é o eu abstrato, sem-objeto) não se opõe à alienação, mas, ao contrário, a confirma. É por isso que Marx despreza o filósofo abstrato que “– ele mesmo uma figura abstrata do homem estranhado – se coloca como a medida do mundo estranhado”¹⁶. A objetividade desse filósofo é falsa objetividade, porque ele priva a si mesmo de todos os objetos reais.

Não somos livres para escolher a nossa autoconsciência. A autoconsciência humana – a consciência de um ser natural específico – tem de ser “consciência sensível”, porque é a consciência de um ser natural sensorial (sensível). Contudo, “a consciência sensível não é nenhuma consciência abstratamente sensível, mas uma consciência humanamente sensível”¹⁷. E, como as atividades desse ser natural específico são necessariamente realizadas num quadro social, a verdadeira autoconsciência desse ser é sua consciência de ser um ser social. Qualquer abstração dessas características básicas só poderia resultar numa autoconsciência alienada.

¹¹ Marx escreveu, mais tarde: “Fome é fome. Mas a fome que se satisfaz à mesa, diante de um cozido, com garfo e faca, é diferente da fome que devora a carne crua com as mãos, com as unhas e os dentes” (*Grundrisse*, cit., p. 13-4).

¹² Anatole France, em seu romance *Os deuses têm sede*, representa “Evariste Gamelin, pintor, aluno de David”; como um “cidadão de um povo livre, traçava com vigor a carvão Liberdades, Direitos do Homem, Constituições francesas, Virtudes Republicanas, Hércules populares destruindo a Hidra da Tirania, e punha nessas composições todo o ardor de seu patriotismo”. France mostra com grande vigor não só que esse pintor se torna um dos mais sangrentos líderes do terror, mas também que esse resultado prático está organicamente ligado à abstração inumana dos ideais de Gamelin, com “a irremediável castidade do pintor”. O número de exemplos semelhantes da história moderna é praticamente interminável, desde a Inquisição até a nossa própria época. [A Boitempo prepara, para o segundo semestre de 2006, a publicação de *Os deuses têm sede*. (N. E.)]

¹³ Karl Marx. *Manuscritos econômico-filosóficos*, cit., p. 121.

¹⁴ Ibidem, p. 122.

¹¹ Ibidem, p. 128.

¹² David Hume, *A treatise of human nature*, livro III, parte II, seção I

¹³ Karl Marx, *Manuscritos econômico-filosóficos*, cit., p. 112.

Podemos ver aqui por que Marx teve de corrigir as idéias hegelianas que incorporou ao seu quadro do homem, da forma como as corrigiu:

1) Partindo do fato de o homem ser uma parte específica da natureza, ele não podia limitar o *trabalho* – em sua tentativa de explicar a *gênese* humana – ao “trabalho abstratamente mental”. O que é abstratamente mental não pode gerar sozinho algo inerentemente natural, ao passo que sobre a base natural da realidade pode-se explicar a *gênese* do “trabalho abstratamente mental”.

2) Pela mesma razão, ele não podia aceitar a identificação de “objetivação” com “alienação”. Em relação a um *ser natural objetivo*, o que é chamado de “objetivação” não pode ser simplesmente declarado “alienação” (ou “estranhamento”), porque essa objetivação é seu modo necessário e natural de existência. Por outro lado, se concebermos um “ser abstratamente espiritual” cujo modo de existência adequado seria, é claro, meramente espiritual, então em relação a esse ser “objetivação” e “alienação” se tornam idênticas. Todavia, à parte esse caso – no qual tanto o “natural” como o “objetivo” estão excluídos da definição desse ser meramente espiritual – apenas duas possibilidades estão abertas ao filósofo:

a) Abrir mão da *objetividade* do *ser natural* (a fim de aceitar a necessidade da alienação) e com isso envolver-se numa contradição em termos;

b) Insistir em que a *objetivação* é o único modo de existência possível para um ser natural (como já vimos, o sol também “se objetiva” na planta viva; é claro que o sol não pode pensar sobre si mesmo, mas isso não é razão para privá-lo de seu eu objetivo – “força evocadora de vida” etc. – e para negar sua objetivação); mas *certas formas* de objetivação são *inadequadas* à “essência” = “natureza fora de si” = “modo de existência social” do ser humano.

3) Conseqüentemente: se é a *inadequação* de algumas formas de objetivação que pode ser chamada propriamente de alienação, então não é verdade que a objetividade seja igual às “relações humanas estranhadas”, embora possa ser exato que a objetividade da sociedade civilizada, tal como a conhecemos *até hoje*, traz em si relações humanas estranhadas. Em contraste, uma forma adequada de objetivação humana produziria a objetividade social na forma de relações humanas objetivadas, mas não-alienadas.

4) Segue-se, dos pontos anteriores, que a “superação” da alienação tem de ser vislumbrada em termos da *realidade social* efetiva, isto é, como uma transcendência da alienação na prática social, e não meramente na imaginação.

4. A ALIENAÇÃO DOS PODERES HUMANOS

As considerações feitas anteriormente são essenciais para se decidir “o que é humano” e o que deve ser rejeitado como alienação. Elas não só descartam a “medida” fornecida pelo filósofo abstrato, caracterizando-a como uma materialização particular da atividade alienada, mas também oferecem uma nova medida, dizendo que não pode haver outra *medida do humano* que não o *próprio homem*.

Seria inútil tentar responder à pergunta que surge a esta altura, ou seja: “que homem?”, dizendo: “o homem não-alienado”. Essa resposta equivaleria a um raciocínio circular. O que queremos é, precisamente, descobrir o que é “não-alienado”. Os

fatos a que nos podemos referir, como elementos e fases de uma possível definição, são os seguintes:

- 1) O homem é um ser *natural*;
- 2) Como ser natural, tem *necessidades* naturais e *poderes* naturais para a sua satisfação;
- 3) É um ser que vive em *sociedade* e *produz* as condições necessárias à sua existência de maneira inerentemente *social*;
- 4) Como ser social produtivo, ele adquire *novas necessidades* (“necessidades criadas por intermédio da associação social”¹⁸) e *novos poderes* para sua satisfação;
- 5) Como ser social produtivo, ele transforma o mundo à sua volta de uma maneira específica, deixando nele a *sua* marca; a natureza se torna, assim, “*natureza antropológica*”¹⁹ nessa relação entre homem e natureza; tudo passa a ser, pelo menos potencialmente, parte das relações humanas (a natureza, nessas relações, surge sob uma grande variedade de formas, desde elementos materiais de utilidade até objetos de hipótese científica e de prazer estético);

6) Estabelecendo suas próprias condições de vida sobre uma base natural, na forma de instituições socioeconômicas e seus produtos, o homem “se desdobra” *praticamente*, lançando com isso as bases para “contemplar-se num mundo que ele mesmo criou”;

7) Por meio de seus novos poderes, que são, tal como suas novas necessidades, “criados por intermédio da associação” e da interação social, e com base nesse “desdobramento prático”, recém-mencionado, ele também “desdobra a si mesmo intelectualmente”.

Considerando essas características não de maneira isolada, mas em suas múltiplas inter-relações, veremos que a satisfação das necessidades humanas ocorre numa forma alienada se isso significa a sujeição aos apetites naturais *brutos*, ou o *culto do eu* – ou no caso de o eu ser descrito como uma criatura egoísta por natureza, ou como uma autoconsciência abstrata.

A abordagem do problema da alienação pelo filósofo abstrato é, ela mesma, alienada. Não só porque se limita à capacidade do homem de “duplicar a si mesmo intelectualmente”, ignorando que só as condições enumeradas nos pontos (1) a (6) tornam possível essa duplicação. E não só porque ele não distingue entre a auto-reprodução intelectual *alienada* e a *verdadeira*, mas também porque *opõe*, de um lado, uma auto-duplicação intelectual alienada como verdadeira autoconfirmação, e, de outro, aquelas condições (isto é, a realidade social objetivada) sem as quais nenhuma autoconfirmação é concebível para um ser humano natural (social).

Por outro lado, a sujeição à naturalidade crua de um dado apetite é alienação, porque se opõe, mesmo que inconscientemente, ao desenvolvimento *humano*²⁰. Ela

¹⁸ “Durch die Sozietät geschaffene Bedürfnisse”, *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, cit., p. 15.

¹⁹ Karl Marx, *Manuscritos econômico-filosóficos*, cit., p. 112.

²⁰ Mas não necessariamente inconsciente. Em certas condições, essa oposição pode tornar-se uma oposição consciente, que se afirma na forma do culto dos sentidos, como “a única coisa sensata a fazer”. Isso, porém, não modificaria o fato de que essa autoconsciência alienada está “à vontade na irracionalidade como irracionalidade”. (Todos conhecemos atitudes desse tipo em nossa própria sociedade.) Se o desenvolvimento humano ocorre de uma forma alienada, isso não pode modificar o caráter alienado da negação do desenvolvimento humano como tal. Pode apenas oferecer uma explicação para o aparecimento de formas específicas de oposição alienada à alienação.

nega (prática ou teoricamente) as mudanças sociais em virtude das quais as necessidades originalmente apenas naturais são agora também *mediadas* de uma forma complexa, de modo que perderam seu caráter primitivo. Não é, de modo algum, apenas uma coincidência histórica que o século que realizou o mais alto grau de *sofisticação* em todas as esferas tenha também produzido o mais notável *culto do primitivo*²¹, desde as teorias filosóficas e psicológicas até as práticas sociais e artísticas.

Quando tomamos em consideração a “privatização” à luz das características anteriormente enumeradas, sua natureza alienada torna-se transparente, porque a “privatização” significa abstração (na prática) do *lado social* da atividade humana. Se, porém, a atividade social de produção é uma condição elementar para a existência *humana* do indivíduo (com suas necessidades cada vez mais complexas e socialmente determinadas), esse ato de abstração, qualquer que seja a sua forma, é necessariamente alienação, porque limita o indivíduo à sua “crua solidão”. A sociedade é a “segunda natureza” do homem, no sentido de que as necessidades naturais originais são transformadas por ela e, ao mesmo tempo, integradas numa rede muito mais ampla de necessidades, que são, no conjunto, o produto do homem socialmente ativo. Portanto, abstrair-se desse aspecto do homem no *culto do eu*, em oposição ao homem social, equivale ao culto de um eu alienado supersimplificado, porque o verdadeiro eu do ser humano é necessariamente um *eu social*, cuja “natureza está fora de si mesmo”, isto é, define-se em termos de relações interpessoais, sociais, imensamente complexas e específicas. Mesmo as *potencialidades* do indivíduo só podem ser definidas levando-se em conta relações das quais ele é apenas uma parte. Para que alguém seja “um grande pianista em potencial”, é preciso não só a existência de um instrumento musical – socialmente produzido – como também a atividade, altamente complexa, do gozo musical seletivo.

Em todos esses casos, a alienação surge como um *divórcio* entre o individual e o social, entre o natural e o autoconsciente. Segue-se, em contraposição, que numa relação humana não-alienada, o individual e o social, o natural e o autoconsciente devem estar juntos – e formar uma *unidade complexa*. E isso nos leva a uma outra questão importante: qual a conexão entre a alienação e aquelas necessidades e poderes que são o resultado do intercâmbio social, isto é, o produto da sociedade?

Temos aqui de distinguir, primeiro, entre dois sentidos de *natural* e *artificial*, conforme usados por Marx. No primeiro sentido, natural significa simplesmente “aquilo que é produto direto da natureza”, e em oposição a ele artificial significa “feito pelo homem”. No segundo sentido, porém, o que não é um produto direto da natureza, mas criado por um *intermediário social*, é natural na medida em que seja idêntico à “segunda natureza” do homem, ou seja, à sua natureza tal como criada pelo funcionamento da socialidade. (É importante distinguir entre “socialidade” e “sociedade”. Esta última, em contraste com a imediação sensível – “sensorial” – dos indivíduos, é uma abstração: para percebê-la, é necessário transcender esta imediação dos indivíduos. “Socialidade”, porém, é na realidade inerente a todo indivíduo isolado. É por isso que

uma sociedade jamais pode ser chamada de “natural”, ao passo que a *socialidade* é adequadamente definida como a *segunda natureza do homem*.) O oposto a esse segundo sentido de natural evidentemente não é “feito pelo homem” – pois ele é feito pelo homem – mas “aquilo que se opõe à natureza humana enquanto socialidade”. Apenas esse segundo sentido do termo “artificial” é moralmente relevante. As necessidades e apetites criados pelo homem não são artificiais no segundo sentido, desde que estejam em *harmonia* com o funcionamento do homem como ser natural *social*. Se, porém, estiverem em desarmonia, ou puderem mesmo levá-lo a um ponto de colapso, devem ser rejeitados como *necessidades artificiais*.

Vale a pena comparar a visão marxiana com a classificação de Hume das necessidades e poderes humanos:

Há três diferentes espécies de bens que são possuídos: a satisfação *interna* de nossas mentes; as vantagens *externas* de nosso corpo; e o gozo das *posses* que adquirimos pela nossa indústria e boa sorte. Estamos perfeitamente seguros do gozo da primeira; podemos ser privados das segundas, mas sem nenhuma vantagem para quem nos privar delas; as últimas são as únicas que estão expostas à violência de outros, e podem ser transferidas sem sofrer nenhuma perda ou alteração, ao mesmo tempo em que não há suficiente quantidade delas para atender aos *desejos* e *necessidades* de toda a gente. Como a melhoria desses bens é a principal vantagem da sociedade, a instabilidade de sua posse, juntamente com a sua *escassez*, constitui o principal impedimento.²²

Devemos observar, primeiro, que embora Hume atribua os adjetivos *interno* à classe um, e *externo* à classe dois, é incapaz de atribuir qualquer adjetivo qualificativo à classe três. E não é de surpreender: além do “externo” e do “interno” há apenas a esfera da abstração. A um “gozo abstrato” só pode corresponder uma *necessidade abstrata*; por exemplo, a necessidade de abstrair do fato de que aquilo que para mim é apenas uma necessidade abstrata de posse, sem nenhuma conexão com minhas necessidades humanas efetivas, para outras pessoas pode ser essencial (“necessidade”) à satisfação de suas necessidades humanas efetivas. (Essa consideração representa, entre outras coisas, um argumento *prima facie* para se abordar o problema da justiça e da injustiça em linhas opostas às de Hume.)

Além disso, a questão da *escassez* necessária surge, no caso, apenas em relação à minha necessidade abstrata de posse. As necessidades e apetites humanos efetivos podem, de fato, ser aplacados, ao passo que não há nada que limite uma necessidade *abstrata* – por exemplo, se os objetos de meu apetite são não o alimento ou a poesia, mas a multiplicação de meu dinheiro – exceto a *escassez* dos objetos a que ela se relaciona. Contudo, os apetites abstratos são *inerentemente* insaciáveis – isto é, não há nada em sua natureza que os limite “a partir de dentro”, em contraste com meus apetites mentais e corporais – e portanto seus objetos são tão “escassos” em relação a *uma* pessoa quanto a *qualquer quantidade delas*. Em outras palavras, a *escassez* não é argumento em favor da exclusão de outras pessoas da posse, e muito menos em favor do estabelecimento da “justiça natural” com base nessa exclusão. E menos ainda porque, no único sentido em que podemos falar adequadamente de um problema de *escassez*, ela é uma simples correlação entre as necessidades humanas efetivas existen-

²¹ As raízes desse culto remontam, pelo menos, ao século XVIII.

²² David Hume, *A treatise of human nature*, cit., livro III, parte II, seção II.

tes e os poderes, bens etc., disponíveis para sua satisfação. Mas esta é, evidentemente, uma relação *contingente*, historicamente variável, e não uma *necessidade a priori*, com base na qual fosse possível construir uma estrutura de moral nos moldes da de Hume ou mesmo da de Kant²³.

Como podemos ver, Hume contribui, paradoxalmente, para confirmar a afirmação de Marx de que a “necessidade de posse” é uma necessidade *abstrata e artificial*. Toda necessidade abstrata – já que faz abstração do homem – é, em decorrência, artificial. E assim “abstrato”, “artificial” e “alienado” tornam-se equivalentes, em relação tanto a *necessidades* como a *poderes*. A razão disso é que as necessidades abstratas (artificiais) não podem gerar poderes que correspondem à natureza essencial (social) do homem. Só podem gerar *poderes abstratos*, que estão divorciados do ser humano, e mesmo contrapostos a ele. Ou inversamente: poderes abstratos só podem gerar necessidades abstratas, artificiais.

De acordo com Marx, no curso da auto-alienação o homem “torna-se uma *atividade abstrata* e uma *barriga*”²⁴. Suas funções naturais: comer, beber, procriar – que são “funções genuinamente humanas” – tornam-se, então, *animais*, porque “na abstração que as separa da esfera restante da atividade humana, e faz delas finalidades últimas e exclusivas, são funções animais”²⁵. Ou, para expressar essa contradição em termos mais fortes, em consequência da alienação o “homem (o trabalhador) só se sente como livre e ativo em suas funções animais [...] e em suas funções humanas só se sente como animal. O animal se torna humano, e o humano, animal”²⁶. (O fato de Marx mencionar aqui o trabalhador – devido ao contexto particular – não significa, é claro, que essa alienação afete somente o trabalhador e não o dono do capital. Ele ressalta, com frequência, que há dois lados na *mesma* alienação humana. O trabalho é o “sujeito sem objeto”, ao passo que o capital é o “objeto sem sujeito”).

No entanto, a “existência *abstrata* do homem como um puro *homem que trabalha*”²⁷ significa que, mesmo que o trabalho continue sendo um “sujeito”, não pode ser o “sujeito humano”, porque nenhum “sujeito sem objeto” pode ser chamado de propriamente humano. (Como vimos, a “essência” ou “natureza” do ser humano não pode ser encontrada *no interior* do sujeito, mas *fora* dele, em suas relações objetivadas.) Esse “sujeito sem objeto”, portanto, na medida em que é um ser natural com necessidades reais, só pode ser um “*sujeito físico*”: “O auge desta servidão é que somente como trabalhador ele pode se manter como *sujeito físico* e apenas como *sujeito físico* ele é trabalhador”²⁸.

²³ A incorporação da noção de escassez por Kant ao seu sistema filosófico não é menos problemática. Em suas reflexões sobre a filosofia da história, ele torna o progresso moral da humanidade dependente da expectativa fictícia de que – como as necessidades naturais do homem, cada vez mais complexas e em expansão, devido à escassez, não podem ser satisfeitas – o homem se voltará para a moral.

²⁴ Karl Marx, *Manuscritos econômico-filosóficos*, cit., p. 26.

²⁵ *Ibidem*, p. 83.

²⁶ *Idem*.

²⁷ *Ibidem*, p. 93.

²⁸ *Ibidem*, p. 82.

Por outro lado, “a produção do objeto da atividade humana como *capital*, no qual toda a determinidade natural e social do objeto está *extinta*, em que a propriedade privada perdeu sua qualidade natural e social”²⁹ (isto é, perdeu sua “essência subjetiva”, ou sujeito), é ao mesmo tempo a produção de uma necessidade, por mais abstrata que ela seja. Essa necessidade “é a carência de *dinheiro* [...] a verdadeira carência produzida pela economia nacional e a *única carência* que ela produz”³⁰. Esta é uma observação muito importante, porque indica que, se simplesmente deslocarmos os capitalistas existentes e transformarmos a sociedade naquilo que Marx chama de “capitalista universal”, nenhuma mudança básica terá ocorrido, em relação ao conteúdo da alienação. Uma sociedade onde essa “carência de dinheiro” alienada se manifesta no objetivo de aumentar a “riqueza pública” pode ser outra forma de sociedade alienada, se comparada com aquela na qual esse objetivo está limitado à “riqueza privada”. Não há nada inerentemente humano sobre a acumulação de riqueza. O objetivo deveria ser, segundo Marx, o “enriquecimento do ser humano”, de sua “*riqueza interior*”³¹, e não simplesmente o enriquecimento do “*sujeito físico*”.

Desnecessário dizer que isso não significa que o problema do bem-estar material deva ser ignorado, mas sim que ele não deve ser formulado *em abstração do indivíduo real*. O princípio de “primeiro a acumulação da riqueza pública”, entre outras coisas, oferece uma desculpa ao político para o adiamento de medidas direcionadas a atender importantes necessidades humanas. Além disso: se a necessidade abstrata de “ter” deve ser responsabilizada, em grande parte, pela alienação, a reformulação desse princípio do “ter” não pode por si só realizar o programa de superar a alienação. O que ela pode fazer, contudo, é promover a transformação indesejada de uma prática alienada numa aspiração alienada. Mesmo que uma parcela muito maior da riqueza pública seja distribuída entre os indivíduos, isso não importa, no caso. A verdadeira meta é a “riqueza interior”, que não é um tipo de contemplação abstrata, mas a autoconfirmação na plenitude da atividade vital de cada um. Isto significa que é toda a estrutura da atividade vital que precisa ser transformada – desde o trabalho cotidiano até uma participação real nos mais altos níveis da elaboração de políticas que têm influência na nossa vida – e não simplesmente o potencial da produção material de um país.

O enriquecimento do sujeito físico, sozinho, é o enriquecimento da “mercadoria humana”, que é um “ser *desumanizado* tanto *espiritual* quanto *corporalmente*”³². A luta contra a alienação é portanto, aos olhos de Marx, uma luta para resgatar o homem de um estado no qual “a expansão dos produtos e das carências o torna escravo *inventivo* e continuamente calculista de desejos não humanos, requintados, não naturais e *pretensiosos*”³³. Esse estado alienado que se caracteriza não só pelo “refinamento artificial

²⁹ *Ibidem*, p. 93.

³⁰ *Ibidem*, p. 139.

³¹ *Ibidem*, p. 109.

³² *Ibidem*, p. 92-3.

³³ *Ibidem*, p. 139.

das carências”, mas também pela sua “cruza artificialmente gerada”³⁴, reduz ao ridículo o desejo do homem de ampliar seus poderes a fim de alcançar a realização humana, porque esse aumento de poder equivale ao crescimento do “império do ser estranho ao qual o homem está submetido”³⁵. Assim, o *homem frustra o seu próprio objetivo*.

O que aconteceu nesse processo de alienação com as necessidades e sentidos genuinamente humanos? A resposta de Marx é que o lugar deles foi ocupado pelo “simples estranhamento” de todos os sentidos físicos e mentais – pelo “sentido do ter”³⁶. Esse sentido alienado encontra sua materialização universal no *dinheiro*: essa “capacidade exteriorizada [alienada] da humanidade”³⁷, o que significa que a “natureza genérica” do homem se manifesta de uma forma alienada: como a universalidade do dinheiro.

O dinheiro, graças ao domínio do sentido do ter sobre tudo o mais, se interpõe entre o homem e seu objeto.

O *dinheiro*, na medida em que possui o atributo de tudo comprar, na medida em que possui o atributo de se apropriar de todos os objetos, é, portanto, o objeto enquanto possessão eminente. A universalidade de seu atributo é a onipotência de seu ser; ele vale, por isso, como ser onipotente... O dinheiro é o alcoviteiro entre a necessidade e o objeto, entre a vida e o meio de vida do homem.³⁸

Nessa *mediação*, o dinheiro substitui o objeto real e domina o sujeito. Nele, *necessidades e poderes* coincidem de maneira abstrata: somente são reconhecidas como necessidades reais por uma sociedade alienada aquelas que podem ser compradas com o dinheiro, isto é, que estão ao alcance e sob o poder do dinheiro.

Sob tais condições, as características e qualidades pessoais do indivíduo são secundárias. “Tão grande quanto a força do dinheiro é a minha força. As qualidades do dinheiro são minhas – de seu possuidor – qualidades e forças essenciais. O que eu sou e consigo não é determinado de modo algum, portanto, pela minha individualidade”³⁹. Por meio de seu poder de ser a *medida comum* de tudo, ele “permuta [...] cada qualidade por outra”, mesmo contraditória: “ele é a confraternização das impossibilidades”⁴⁰. “Ele transforma a fidelidade em infidelidade, o amor em ódio, o ódio em amor, a virtude em vício, o vício em virtude, o servo em senhor, o senhor em servo, a estupidéz em entendimento, o entendimento em estupidéz”⁴¹.

‘Que estado de coisas poderia ser mais imoral do que essas condições de uma sociedade alienada? Em tais condições, é um trabalho de Sísifo a tarefa do filósofo abstrato, que limita sua atenção às “ambigüidades” dos conceitos de “vício” e “virtu-

de”, não compreendendo que as dificuldades não surgem do *pensamento*, mas do “poder avassalador” *prático* do dinheiro. Antes de podermos cumprir a tarefa auto-imposta de encontrar exemplos para a nossa própria definição de virtude, ela se transforma, na prática, no seu oposto, e inúmeros exemplos contraditórios podem ser encontrados para refutar qualquer definição. Nada, nessas questões, é resolvido por definições apenas. A tarefa, como Marx a vê, é *prática*: consiste em estabelecer uma sociedade na qual os poderes humanos não estejam alienados do homem e, conseqüentemente, não possam voltar-se contra ele.

5. MEIOS E FINS, NECESSIDADE E LIBERDADE: O PROGRAMA PRÁTICO DA EMANCIPAÇÃO HUMANA

Como a tarefa é prática, as soluções devem ser vislumbradas em termos práticos, isto é, indicando um poder prático capaz de enfrentar a tarefa. Quando Kant apelou esperançosamente para a “escassez natural”, ao imaginar a realização de seu ideal transcendental de moralidade, esperava um milagre da natureza, ainda que de maneira especulativa tivesse perfeita consciência, é claro, da “cadeia de causalidade natural”. Desse modo, se quisermos evitar uma contradição semelhante, devemos compreender que o único poder capaz de superar praticamente (“positivamente”) a alienação da atividade humana é a própria atividade humana autoconsciente.

Isso pode parecer um círculo vicioso. Se a “alienação da autoconsciência” é resultado da atividade alienada (“alienação do trabalho”), como se pode esperar a superação da atividade alienada *por meio* da “atividade humana autoconsciente”, que é o “fim em si mesmo” e não simplesmente “um meio para um fim”? A contradição é óbvia e, apesar disso, apenas aparente. Surge de uma concepção rígida e mecanicista das relações entre “meios e fins”, e de uma visão igualmente mecanicista da causalidade como mera sucessão.

Esse problema é, sob mais de um aspecto, semelhante ao dilema expresso numa das teses de Marx sobre Feuerbach: *como educar o educador*. Numa explicação mecanicista da causalidade, se os homens, enquanto produtos de uma sociedade alienada, necessitam ser educados, isso só pode ser feito por aqueles que estão “fora da sociedade alienada”. Mas os que estão “fora da sociedade alienada” ou “fora da alienação” não estão em parte alguma. Nesse sentido, o “marginal” [“outsider”], de quem tanto se fala, é realmente uma caricatura não-intencional do “educador” feuerbachiano.

Assim, se encaramos o problema da auto-alienação humana, não devemos partir da suposição, autodestrutiva, de que a alienação é uma totalidade inerte homogênea. Se retratarmos a realidade (ou o “ser”) como uma totalidade inerte homogênea, a única coisa que podemos opor a esse pesadelo conceitual é um conceito igualmente assustador de “movimento” e “negação” como “nulidade”. Essa descrição da realidade como “totalidade inerte”, em qualquer forma que se possa expressar, é contraproducente. Surge da suposição de opostos dualistas abstratos e rígidos – como a “necessidade absoluta” e a “liberdade absoluta” – que, por sua própria definição, não podem comunicar-se e interagir um com o outro. Não há nenhuma possibilidade genuína de movimento num retrato como este da realidade.

³⁴ Ibidem, p. 144.

³⁵ Ibidem, p. 139.

³⁶ Ibidem, p. 108.

³⁷ Ibidem, p. 159.

³⁸ Ibidem, p. 157.

³⁹ Ibidem, p. 159.

⁴⁰ Ibidem, p. 161. Ver também p. 159-60 sobre o poder do dinheiro para transformar as coisas em seus opostos.

⁴¹ Ibidem, p. 160.

Fosse a sociedade uma “totalidade inerte de alienação”, nada então se poderia fazer sobre ela. Nem poderia haver qualquer problema de alienação, ou conhecimento dela, pois se a consciência fosse a consciência dessa “totalidade inerte” ela seria parte da alienação. Em outras palavras: seria simplesmente a “consciência da totalidade inerte” – se pudesse haver tal coisa (rigorosamente falando: “a consciência da totalidade inerte” é uma contradição em termos) – e não a “consciência da totalidade inerte enquanto alienação”, isto é, não uma consciência que revela e que se opõe – ainda que da forma mais abstrata – à natureza alienada dessa totalidade inerte.

A alienação é um conceito inerentemente *dinâmico*: um conceito que necessariamente implica *mudança*. A atividade alienada não produz só a “consciência alienada”, mas também a “consciência de ser alienado”. Essa consciência da alienação, qualquer que seja a forma alienada que possa assumir – por exemplo, vendo a autoconfirmação como um “[estar] junto de si na não-razão enquanto não-razão”⁴² – não somente contradiz a idéia de uma totalidade alienada inerte, como também indica o aparecimento de uma *necessidade* de superação da alienação.

As necessidades produzem poderes, tanto quanto os poderes produzem necessidades. Mesmo que na mente do filósofo abstrato essa genuína necessidade humana se reflita, como é natural, de forma alienada, isso não altera o fato de que a necessidade mesma é genuinamente humana, no sentido de que ela está arraigada na realidade mutável. O “educador”, que também necessita educar-se, é parte da sociedade alienada, exatamente como qualquer outra pessoa. Sua atividade, consistindo em uma conceituação mais ou menos adequada sobre um processo real, não é “atividade não-alienada”, em virtude do fato de estar ele, a seu modo, consciente da alienação. Na medida em que é parte da alienação, também ele tem necessidade de ser educado. No entanto, ele não é uma peça inerte em uma totalidade inerte, mas um ser humano, uma parte específica de uma *totalidade interpessoal* imensamente complexa e inerentemente dinâmica, por mais ou por menos que sua autoconsciência possa ser alienada. Hegel não é simplesmente um “educador alienado” – o que sem dúvida ele é, não menos do que Feuerbach – mas é também ao mesmo tempo um “educador antialienação” (isto é, um negador prático, e não meramente conceitual, da alienação), mesmo que esse efeito de sua atividade, realizado por meio de Feuerbach, Marx, e outros, não seja intencional. (Pelo contrário, é um efeito que pressupõe a *negação* direta de suas soluções.)

Essas considerações se aplicam, *mutatis mutandis*, também a Marx. Como o próprio Marx diz, se eu tenho um objeto, este me tem como objeto. Conseqüentemente, se eu tenho um objeto alienado, este me tem como objeto, e com isso estou necessariamente sujeito à alienação. Marx como educador é ao mesmo tempo produto e negador de uma sociedade alienada: seu ensino expressa uma relação específica com um objeto alienado específico, historicamente concreto. A proposição segundo a qual “um reflexo alienado da auto-alienação não é autoconsciência, mas autoconsciência alienada” implica o corolário: “um reflexo verdadeiro da auto-alienação, por mais verdadeiro que seja, não é a autoconsciência de um ser não-alienado, mas a autoconsciência verdadeira de um ser em

estado de alienação”. É por isso que Marx, sendo uma parte específica da complexa teia de uma sociedade alienada, deve definir-se como um ser *prático* em oposição prática às tendências efetivas da alienação na sociedade existente. Como um homem não-alienado, ele é “a verdadeira autoconsciência enquanto *programa prático*” da superação do conteúdo e da forma de alienação historicamente concretos. Mas esse *programa* não deve ser confundido com a realidade não-alienada. Ele é, com efeito, um “reflexo verdadeiro de uma realidade alienada”. (Não devemos esquecer a visão de Marx sobre a “negação da negação”.) Quando o programa se torna realidade, no processo de superação prática, deixa de ser um programa, um reflexo de uma relação histórica específica, isto é, deixa de estar ligado à concepção marxiana da negação da negação. A “verdadeira autoconsciência” de uma realidade da qual a alienação tenha desaparecido *inteiramente* não deve ser confundida com o programa original de Marx, porque este último definiu-se numa relação específica com a alienação (enquanto sua negação) que falta à primeira. A verdadeira autoconsciência de uma tal sociedade não pode ser, então, sua consciência como a de uma “sociedade não-alienada”, mas simplesmente a consciência de uma “sociedade humana”. Ou seja, essa consciência não é a consciência de uma *negação* – condicionada pelo seu objeto negado – mas uma consciência de *positividade*. Se concebemos, portanto, uma sociedade na qual a alienação foi totalmente superada, não há lugar nela para Marx. Ela não teria, é claro, nenhuma necessidade de “educadores”. Prever uma sociedade *totalmente* não-alienada como uma conquista final seria, porém, bastante problemático. A moldura para a avaliação adequada desse problema do desenvolvimento humano deve ser a concepção dialética da relação entre a continuidade e a descontinuidade – isto é, a “descontinuidade na continuidade” e a “continuidade na descontinuidade” –, mesmo que se coloque a maior ênfase possível às diferenças *qualitativas* entre as fases comparadas.

A supressão da atividade alienada por intermédio da prática humana autoconsciente não é uma relação estática de um *meio* com relação a um *fim*, sem nenhuma possibilidade de influência mútua. Nem é uma *cadeia causal mecanicista* pressupondo partes pré-fabricadas que não poderiam ser modificadas na relação – sua posição respectiva está sujeita à mudança, como a de duas bolas de bilhar depois da colisão. Do mesmo modo que a alienação não é um *ato único* (seja uma “queda” misteriosa ou um resultado mecânico), seu oposto, a superação da atividade alienada por meio da iniciativa autoconsciente, só pode ser concebido como um *processo* complexo de *interação*, que produz mudanças *estruturais* em *todas* as partes da totalidade humana.

A atividade é atividade alienada quando assume a forma de uma separação ou oposição entre “meios” e “fim”, entre “vida pública” e “vida privada”, entre “ser” e “ter”, e entre “fazer” e “pensar”. Nessa oposição alienada, “vida pública”, “ser” e “fazer” se tornam subordinados como simples meios para o fim alienado da “vida privada” (“gozo privado”), do “ter”, e do “pensar”⁴³. A autoconsciência humana, em lugar de atingir o nível de verdadeira “consciência genérica”, nessa relação – em que a vida

⁴² Ibidem, p. 130.

⁴³ “A diferença da demande efetiva, baseada no dinheiro, e da carente de efeito, baseada na minha carência, minha paixão, meu desejo etc., é a diferença entre ser e pensar, entre a pura representação *existindo* em mim e a representação tal como ela é para mim enquanto objeto efetivo fora de mim” (ibidem, p. 160).

pública (a atividade vital do homem como ser genérico) é subordinada, como um meio para um fim, à mera existência privada – torna-se uma consciência atomística, a consciência alienada-abstrata do simples “ter”, identificado com o gozo privado. E dessa maneira, já que a marca da *atividade livre* que distingue o homem do mundo animal é a *consciência prática* (não-abstrata) do homem como um ser humano “automediador” (isto é, criativo, não apenas “gozando” passivamente)⁴⁴, a realização da liberdade humana como finalidade do homem torna-se impossível, porque seu fundamento – a atividade vital do homem – se tornou um simples meio para um fim abstrato.

Para encontrar uma solução, não é preciso recorrer à esfera da abstração, porque ela é dada como uma *realidade potencial* – uma potencialidade *efetiva* – na *unidade potencial* dos membros dessa oposição ou contradição prática. Assim, a *negação* da alienação não é uma negatividade “absoluta” (vazia), mas, pelo contrário, a *afirmação positiva* de uma relação de unidade, cujos membros existem realmente em *oposição efetiva* um ao outro.

Segue daí que, se alguém tenta livrar-se de apenas *um* lado da oposição, sua “solução” deve continuar fictícia e alienada. E isso se aplica, é claro, a ambos os lados, tomados separadamente. A simples abolição do “privado” é tão artificial e alienada quanto a “fragmentação”, a “atomização”, a “privatização” do “público”. A absolutização de qualquer um dos dois lados significa ou que o homem está privado de sua *individualidade* e se torna um “produtor público” abstrato, ou que ele está privado de sua *sociabilidade* e é transformado num “consumidor particular” igualmente abstrato. Eles são, ambos, “homens-mercadoria”, com a diferença de que, enquanto um define sua própria essência como “produtor de mercadorias”, o outro encontra autoconfirmação em ser um “consumidor de mercadoria” autocontido.

Quando Marx fala da “riqueza interior” do homem, em oposição à alienação, refere-se ao “homem rico” e à “necessidade humana rica”. Este ser é rico porque é “o homem carente de uma totalidade da manifestação humana de vida. O homem, no qual a *sua efetivação própria existe como necessidade interior, como falta*”⁴⁵. Esse é o critério que deve ser aplicado à avaliação moral de toda relação humana e não há outros critérios além dele. Qualquer acréscimo só poderia ser de um tipo “exterior”, isto é, superposto abstratamente ao homem real. Assim, se quisermos descobrir se uma determinada forma da relação entre *homem e mulher* é ou não “moral” (humana), Marx nos responderá:

Nesta relação [...] fica sensivelmente claro, e reduzido a um factum intuível, até que ponto a essência humana veio a ser para o homem natureza ou a natureza veio a ser essência humana do homem. A partir desta relação pode-se julgar, portanto, o completo nível de formação do homem. [...] Nesta relação se mostra também *até que ponto a carência do ser humano se tornou carência humana para ele, portanto, até que ponto o outro ser humano como ser humano se tornou uma carência para ele, até que ponto ele, em sua existência mais individual, é ao mesmo tempo coletividade*.⁴⁶

⁴⁴ “O homem faz da sua atividade vital mesma um objeto da sua vontade e da sua consciência. Ele tem atividade vital consciente; [...] ele somente é um ser consciente, isto é, a sua própria vida lhe é objeto, precisamente porque e um ser genérico. Eis por que a sua atividade é atividade livre” (ibidem, p. 84).

⁴⁵ Ibidem, p. 112-3.

⁴⁶ Ibidem, p. 104-5.

Em conseqüência, se a outra pessoa é simplesmente um cozinheiro, uma criada e uma prostituta para o homem, sua relação satisfaz apenas suas necessidades animais desumanizadas.

O mesmo critério de humanização – como necessidade interior de uma totalidade de manifestações de vida – decidirá que tipo de relação deve ser moralmente rejeitado na prática. O tom de indignação moral é muito forte quando Marx fala sobre o capital como “*poder de governo sobre o trabalho*”. Não obstante, sua razão não é um apelo abstrato a um conceito abstrato de “justiça”, mas uma referência ao fato de que “o capitalista possui esse poder, não por causa de suas qualidades pessoais ou humanas, mas na medida em que ele é *proprietário* do capital. O *poder de comprar* do seu capital, a que nada pode se opor, é o seu poder”⁴⁷.

O que está em questão aqui não é o tratamento da justiça típico de Hume (ou dos “economistas políticos”), ainda que o contraste seja aqui evidente, e sim a moral em geral. Na visão de Marx, nada é digno de aprovação moral a menos que contribua para a realização da atividade vital do homem como necessidade interior. Se, portanto, a satisfação estiver divorciada da atividade, e com isso as qualidades individuais do homem perderem sua significação, o veredicto óbvio é a condenação moral. Esse princípio continua válido mesmo se não houver um único capitalista. Se é a *posição* que determina a importância (ou significação) do indivíduo, e não o inverso, a relação é de caráter alienado e, por conseguinte, deve ser combatida.

A satisfação humana é inconcebível em abstração do *indivíduo real*. Em outras palavras: a “apropriação humana sensível” ou “autoconfirmação” é inconcebível sem o gozo humano individual. Somente o indivíduo humano real é capaz de realizar a *unidade dos opostos* (vida pública – vida privada; produção – consumo; fazer – pensar; meios – fins), sem a qual não tem sentido falar em superação da alienação. Essa unidade significa não só que a vida privada tem de adquirir a consciência prática de seu embasamento social, mas também que a vida pública tem de ser personalizada, isto é, tem de tornar-se o modo natural de existência do indivíduo real; não somente o consumo passivo deve transformar-se em consumo criativo (produtivo, enriquecedor do homem), mas também a produção deve tornar-se gozo; não só o “ter” abstrato sem sujeito deve adquirir um ser concreto, mas também o ser ou “sujeito físico” não se pode transformar num ser humano real sem “ter”, sem adquirir a “capacidade não-alienada da humanidade”⁴⁸; não só o pensar a partir da abstração deve tornar-se pensamento prático, relacionado diretamente com as necessidades reais – e não-imaginárias ou alienadas – do homem, mas também o “fazer” deve perder seu caráter coercitivo inconsciente e tornar-se atividade livre autoconsciente.

⁴⁷ Ibidem, p. 40. Em outro local: “Enquanto o trabalho é sua propriedade ativa [do homem] [...] o proprietário fundiário e o capitalista – que, enquanto proprietário fundiário e capitalista, são meramente deuses privilegiados e ociosos – sobrepõem por toda parte o trabalhador e lhe ditam leis” (ibidem, p. 29).

⁴⁸ Marx só faz objeções à “satisfação direta, unilateral”; ao simples “ter” como “posse” abstrata, isto é, a uma relação na qual um objeto só é “nosso” se for um objeto de consumo direto, de simples utilização. Nesse tipo de satisfação (unilateral) as múltiplas relações do homem com os objetos de sua experiência são extremamente empobrecidas: só são conservadas as relações adequadas para servir a esse tipo de satisfação limitada, utilitária, motivada em termos capitalistas. Cf. também a seção 5 do capítulo VI.

Tudo isso leva diretamente à questão da resolução da contradição entre *meios e fins*, entre *necessidade e liberdade*, como diz Engels, “a reconciliação da humanidade com a natureza e consigo mesma”. É evidente que quando a atividade vital do homem é apenas um meio para um fim, não se pode falar de liberdade, porque as potências humanas que se manifestam nesse tipo de atividade são *dominadas* por uma necessidade *exterior* a elas. Essa contradição não pode ser resolvida a menos que o trabalho – que é um simples *meio* na presente relação – se torne um *fim em si mesmo*. Em outras palavras: apenas se o trabalho chega a ser uma *necessidade interior* do homem é que será possível referir-se a ele como “atividade livre”.

É o que quer dizer Marx quando fala do “homem rico” cuja “efetivação própria existe *como necessidade interior, como falta*”⁴⁹. Sua definição de *liberdade como uma “necessidade interior”* não exige um “reconhecimento da necessidade”⁵⁰ abstrato e conceitual, mas sim uma *necessidade positiva*. Somente se existir essa necessidade positiva como uma *necessidade interior* de trabalhar é que o trabalho poderá perder seu caráter de *necessidade exterior* ao homem.

Uma vez que apenas enquanto *necessidade positiva*, como *necessidade interior*, o trabalho é *gozo*, então a *auto-realização*, a plenitude humana, é inseparável do aparecimento dessa *necessidade positiva*. A *liberdade* é, assim, a realização da finalidade própria do homem: *a auto-realização no exercício autodeterminado e externamente não-impedido dos poderes humanos*. Como *autodeterminação*, a base desse exercício livre dos poderes humanos não é um “imperativo categórico” abstrato, que permanece *exterior* ao ser humano real, mas uma *necessidade positiva* efetivamente existente de trabalho *humano* auto-realizador. Assim, os meios (trabalho) e fins (*necessidade*) nesse *processo* de humanização transformam-se mutuamente em atividade verdadeiramente humana, feita de gozo e *auto-realização*, por intermédio da qual poder e finalidade, meios e fins, surgem numa unidade natural (humana).

6. LEGALIDADE, MORAL E EDUCAÇÃO

Em tudo isso, é central a importância da moral. A moral, no sentido marxiano, não é uma coleção de prescrições e proibições abstratas, mas uma *função positiva* da sociedade dos indivíduos reais. A “legalidade” é esquadrihada com a medida do “homem médio”, isto é, o “homem público” abstrato; a moral com a do *indivíduo social* particular. Ambas correspondem a *necessidades específicas* da sociedade humana, e nenhuma pode desempenhar as funções da outra, tais como as conhecemos atualmente.

A legalidade institucionalizada só pode relacionar-se externamente com o homem como homem abstratamente público, mas nunca *internamente* com o verdadeiro indivíduo. Sua função se resume em:

⁴⁹ *Manuscritos econômico-filosóficos*, cit., p. 112.

⁵⁰ O “reconhecimento da necessidade” em sua forma abstrata pode ser facilmente oposto às necessidades efetivas do indivíduo real, e com isso transformar-se numa fachada para as piores violações da liberdade, na medida em que a idéia de “liberdade” é postulada como uma aceitação “consciente” de uma necessidade (burocrática), que é totalmente externa ao “indivíduo humano real”.

1) *Formular certas exigências* (por exemplo, educacionais) em conexão com *posições* estabelecidas e regular assim as atividades do indivíduo num quadro meramente institucional (isto é, indivíduo como empregado, contribuinte etc.);

2) *Impor* as regras e normas estabelecidas para o funcionamento normal das instituições sociais existentes por meio de *sanções punitivas*. Mas a legalidade não faz suas próprias *normas*, ela simplesmente as codifica, e desse modo está numa relação externa até mesmo com seu próprio conteúdo. A legalidade pode, portanto, ser definida como a codificação e a imposição de normas previamente estabelecidas. (Essa definição não entra em choque com a capacidade da legalidade de extrapolar algumas normas básicas e, com isso, formular por conta própria os seus corolários, bem como eliminar, no interior de limites bem marcados por essas normas básicas, as incoerências existentes.)

As próprias normas existem, muito antes de qualquer codificação legal, como *necessidades* essenciais ao funcionamento da sociedade. Fossem elas “necessidades interiores” do homem, não haveria nenhuma *necessidade de impô-las externamente* (se todos os homens pagassem satisfeitos os seus impostos – devido a uma “necessidade interior” que não deve ser confundida com um apelo abstrato à idéia superposta externamente de um “dever moral” de fazê-lo – não haveria necessidade de leis contra a sonegação de impostos etc.). A existência da lei é, assim, a prova prática da impotência da moral com respeito a isso. Prova que as necessidades sociais do homem como membro particular da sociedade não se tornaram *necessidades interiores* do indivíduo real, mas permaneceram externas a ele como “necessidades da sociedade”. (A noção do “dever moral”, tal como usada nas várias formas da *Individualethik* [“ética individual”], é uma expressão abstrata e alienada dessa contradição.) Mas a existência continuada da legalidade é, ao mesmo tempo, também, uma prova de sua própria impotência nesse sentido fundamental: ela é totalmente incapaz de transformar essas “necessidades da sociedade” externas em *necessidades internas* do indivíduo real. (A legalidade não pode criar nem mesmo “necessidades artificiais” no homem, como a de “acompanhar o padrão de vida dos vizinhos”. A publicidade realiza essa função, apelando a uma “moral de *status*” alienada, criando assim a nova *necessidade artificial* por meio de associá-la com *necessidades já estabelecidas*.)

No entanto, essa impotência mutuamente condicionante não nos deve levar a conclusões pessimistas. Ao contrário: ela apenas mostra que é absurdo esperar de qualquer uma das duas aquilo que nenhuma delas pode fazer, e isso nos torna mais conscientes das verdadeiras potencialidades de *ambas*. A existência da legalidade é um desafio constante à moral para que se liberte de sua própria impotência. A moral não pode nunca realizar isso num sentido *absoluto* sem abolir totalmente a si mesma. Por outro lado, assim como a moral totalmente divorciada da legalidade fica privada de sua tarefa real desafiadora e reduzida a uma poeirenta abstração de livros filosóficos, também a legalidade separada da moral fica completamente destituída de conteúdo e justificação, e com isso se torna, ao menos potencialmente, um instrumento fácil para as determinações mais arbitrárias. Não basta indicar na lei a aparência “reificada” dos “ideais morais” que se tornaram possibilidades *práticas*, por intermédio do funcionamento complexo dos múltiplos órgãos da moral, para a *vasta maioria* da sociedade – o que faz possível a sua codificação. Devemos também sublinhar que essa “fixação”, por mais reificada que seja, permite à moral não partir novamente do zero, mas começar da média codificada, tomada como novo ponto de partida.

Não poderia haver progresso humano sem essa influência mutuamente condicionante entre as duas. Enquanto a moral sem a legalidade é simples desejo quixotesco, ou uma suposição abstrata transcendental, a legalidade sem seu conteúdo dinâmico é apenas uma moldura arbitrária que permite a substituição das necessidades parciais, voluntaristas, pelas necessidades da sociedade existente. O que deve ser combatido não é a salvaguarda legal de um certo nível de aquisições no plano moral, mas seu divórcio do homem, que resulta de uma forma reificada de “fixação”. (Pode haver muitas formas de instituições legais cujas potencialidades devam ser constantemente exploradas tendo em vista uma crescente humanização da legalidade. Uma dessas formas é a que é chamada de “democracia direta”: virtualmente uma “terra virgem” para os esforços teóricos e práticos desse tipo.)

Aqueles que defendem a abolição de *todas* as normas e sanções confundem “medida” com medida *externa*. Esquecem-se da medida humano-natural e, por isso, *interna*: o próprio homem. Somente com base nessa medida é possível definir adequadamente o *progresso* humano como um recuo sem fim da legalidade externa e um aumento correspondente da autodeterminação interna, ou moral.

Nunca é demais repetir: nada se conquista por meio de simples mudanças institucionais nessas questões, porque a abolição das instituições existentes deixa atrás de si um vazio que de alguma forma deve ser preenchido, e ele não será, certamente, preenchido pelo estabelecimento legal de novas instituições, que são, em si mesmas, apenas uma moldura vazia em busca de um conteúdo. Na mudança institucional formalizada não há nenhuma garantia contra a reprodução, de uma nova forma, das contradições das velhas instituições.

Nenhuma instituição formalizada pode realizar o ideal do homem cuja “efetivação” própria existe como necessidade interior, como *falta*, porque isso implicaria a contradição de tornar *exterior* ao homem a sua própria realização. Essa tarefa, para ser auto-realização de fato, não pode ser, evidentemente, externa, mas somente *interna*. Essa tarefa não pode ser realizada para o homem senão pelo próprio homem. A moral é uma função positiva da sociedade: do homem lutando com a tarefa de sua própria realização. A moral, portanto, só não é externa ao homem se, e na medida em que, ela se relaciona com essa tarefa; mas se torna imediatamente externa ao homem quando se abstrai dele. (Superposições dualistas.)

O órgão da moral como automediação do homem em sua luta pela auto-realização é a *educação*. E a educação é o *único* órgão *possível* de automediação humana, porque a educação – não num limitado sentido institucional – abarca todas as atividades que podem se tornar uma necessidade interna para o homem, desde as funções humanas mais naturais até as mais sofisticadas funções intelectuais. A educação é uma questão inerentemente pessoal, interna; ninguém pode educar-nos sem nossa própria participação *ativa* no processo. O bom educador é alguém que *inspira a auto-educação*. Apenas nessa relação pode-se conceber a superação da mera exterioridade na totalidade das atividades vitais do homem – inclusive, não a abolição total, mas a crescente transcendência da legalidade externa. Mas essa superação, devido às condições necessárias a ela, não pode ser concebida simplesmente como um *ponto* estático da história para além do qual começa a “idade de ouro”, mas somente como um *processo* contínuo, com realizações *qualitativamente* diferentes em suas várias fases.

VII

ASPECTOS ESTÉTICOS

1. SIGNIFICADO, VALOR E NECESSIDADE: UM QUADRO ANTROPOMÓRFICO DE AVALIAÇÃO

A alienação afetou profundamente, e continua a afetar, tanto a criação artística como o gozo estético. São poucos os artistas que deixariam hoje de reconhecê-lo, mesmo que suas atitudes com respeito a isso possam variar enormemente. A influência contemporânea de Marx entre os escritores está intimamente ligada a esse fato. Ele foi o primeiro a disparar o alarme para a alienação artística, em sua poderosa análise das condições que envolvem o artista. Ele concentrou a atenção em certas características do desenvolvimento capitalista que, para os artistas do século XX, são fatos incontornáveis da vida, e o fez numa época em que os sinais da tendência subjacente eram pouco visíveis. Transferir a avaliação dessa tendência da *Urnebel* (névoa primeva) da abstração filosófica para a luz do dia da análise social concreta, elaborando ao mesmo tempo um programa prático para revertê-la, foi uma das grandes realizações de Marx.

Outros antes dele – especialmente Schiller e Hegel – já haviam estudado a oposição entre o “racionalismo” da sociedade capitalista e as exigências da arte. Mas Schiller queria eliminar os efeitos negativos dessa oposição por meio de uma “educação estética da humanidade”, com um mero apelo educacional restringido à consciência dos indivíduos – e Hegel, embora evitando as ilusões de Schiller, aceitou essa tendência como necessariamente intrínseca ao desenvolvimento histórico do *Weltgeist* (espírito do mundo).

Marx levantou a questão de uma maneira qualitativamente diferente. Ele apresentou essa tendência antiartística como uma condenação do capitalismo, vislumbrando medidas – uma transformação radical da sociedade – pelas quais ela deveria ser detida.

As considerações estéticas ocupam um lugar muito importante na teoria de Marx. Estão elas tão intimamente ligadas a outros aspectos de seu pensamento que é impossível compreender adequadamente até mesmo sua concepção econômica sem entender

suas ligações estéticas. Isso pode parecer estranho a ouvidos afinados com o utilitarismo. Para Marx, porém, a arte não é o tipo de coisa que pode ser atribuído à esfera ociosa do “lazer” e, portanto, de pouca ou nenhuma importância filosófica, mas algo da maior significação humana e, portanto, também teórica.

Desnecessário dizer, assim como não é possível apreciar o pensamento econômico de Marx ignorando suas opiniões sobre a arte, é igualmente impossível compreender o significado de seus enunciados sobre as questões estéticas sem levar em conta as suas interligações econômicas. Trata-se, porém, de *interligações* e não de *determinações mecânicas* unilaterais. A estrutura de referência *comum* é o homem como um *ser natural* que é *ativo* a fim de satisfazer suas necessidades, não apenas econômica mas também artisticamente. Em conseqüência, o que temos de discutir antes de mais nada é a concepção de Marx da antropologia.

Os juízos estéticos estão ligados – direta ou indiretamente, explícita ou implicitamente – à questão valorativa crucial do “dever”. Mas como justificar afirmações de valor? Se quisermos evitar a arbitrariedade e sua pseudojustificação por uma suposição igualmente arbitrária – isto é, por uma referência categórica à suposta dicotomia e à separação infranqueável entre “ser” e “dever” – devemos buscar uma base para os valores afirmados.

Na visão de Marx essa base é o próprio homem. Cada conceito pertence a um sistema antropocêntrico. Esse fato é freqüentemente encoberto pelos diferentes padrões e graus de mediação, em virtude dos quais os instrumentos conceituais podem parecer totalmente livres de elos e determinações antropocêntricos. Por outro lado, conceitos como “onipotência”, “onisciência” etc. devem parecer sem sentido ou contraditórios, se não forem considerados numa estrutura antropocêntrica. E há, é claro, inúmeros conceitos cujo caráter antropocêntrico é diretamente evidente. Por mais mediados que sejam em suas ligações com a realidade humana, todos os conceitos adquirem seu significado em última instância por meio desses elos.

Existe, porém, outra ligação que devemos ter em mente: a interligação entre *significado* e *valor*. Para compreendê-la, precisamos, novamente, de uma estrutura antropocêntrica de referência. A estrutura do significado, com todos os seus padrões e graus de mediação, está intimamente ligada à estrutura humana de valores, que por sua vez se baseia na constituição do homem como um *ser natural* “*automedador*” (autoconstituente).

Assim, os valores que afirmamos, com um simples gesto ou por meio de complicados argumentos filosóficos, têm seu fundamento *último* e natural nas necessidades humanas. Não pode haver valores sem necessidades correspondentes. Mesmo um valor alienado deve basear-se numa necessidade – correspondentemente alienada. O ouro é um metal inútil sem a necessidade que o transforma em algo muito apreciado. A mesma consideração se aplica a todos os tipos e formas de valor. A arte também representa valor apenas na medida em que há uma necessidade humana que encontra realização na criação e na apreciação de obras de arte.

Os valores estão, portanto, *necessariamente* ligados a seres que têm *necessidades*, e a natureza dessas necessidades determina o caráter dos valores. Os valores de um ser natural, por mais sofisticados que sejam, devem ter raízes na natureza. Os chamados

valores espirituais do homem são, na verdade, aspectos da plena realização de sua personalidade como um ser natural.

A interligação dialética de significado, valor e necessidade – que será discutida mais à frente, sob outro aspecto – só pode ser compreendida por intermédio do conceito inerentemente *histórico* de “autoconstituição automediadora” do ser natural humano. Tal concepção, ao dar conta da *gênese* dos valores humanos, dissolve a falsa dicotomia entre “ser” e “dever”. Dito de outro modo: essa dicotomia tem de ser *postulada* pelos filósofos abstratos devido à sua incapacidade historicamente condicionada para explicar a *gênese* dos valores humanos. Eles simplesmente *supõem* os valores, de maneira metafísica, e fogem do desafio da justificação, *postulando* uma dicotomia, bem como uma estrutura dualista da realidade correspondente a ela. Eles “resolvem” assim uma *petitio principii*, esquivando-se da questão.

Em contraste, a abordagem de Marx, que explica o aparecimento dos valores pelo desenvolvimento histórico das necessidades humanas, está livre de suposições e postulados arbitrários. Parte de um fato irrefutável: a constituição do homem como ser natural. Porém Marx compreende esse fato em sua complexidade dialética, e portanto não precisa terminar na contradição de uma superposição dualista. Considerado de maneira mecânica, não há nada de “dever” no fato de que o homem, como ser natural, tenha necessidades. A concepção dialética, contudo – que identifica o homem como uma parte *específica* da natureza: o “ser natural *automedador*” –, traz à luz a *gênese do valor* como a “*autoconstituição*” humana. A constituição primitiva do homem é um “fato natural bruto”, e *como tal* não tem nada que ver com o valor. Mas esse “como tal” é uma simples abstração, ligada ou a uma suposição transcendental (por exemplo, o “primado da razão prática” kantiano) ou a uma indiferença mecanicista em relação ao que há de *específico* na natureza como homem; ou então ligada a ambas. A chamada “facticidade natural bruta” na constituição primitiva do homem é *ao mesmo tempo*, em *qualquer* etapa do desenvolvimento humano, uma constituição como “autoconstituição” também: uma “autoconstituição automediadoramente natural”, ou “naturalmente automediadora” do homem. A “autoconstituição” existe simultaneamente como *necessidade* (“ser”) e como *valor* (“dever”) no homem. (Também existe, é claro, como um fato observável, ligado a leis complexas da natureza e da história humana.) A auto-realização autoconstituente do homem no curso de sua confrontação histórica com a natureza e consigo mesmo é tanto a necessidade quanto o valor do homem: e não pode haver nenhum tipo de valor acima dela. Todos os valores e desvalores que foram produzidos no desenvolvimento histórico da humanidade são tanto *derivados* como *constitutivos* desse valor fundamental daquilo que é humano. O valor é uma dimensão inseparável da realidade (“é”, “fato”), mas – desnecessário dizê-lo – somente da realidade *humana*. E as potencialidades do homem – tanto para o “bem” como para o “mal”, isto é, para a auto-realização como para a autodestruição – não podem ser projetadas em nenhum “estado original”, porque as potencialidades humanas também são constituídas no interminável curso da “autoconstituição automediadora” humana.

Deve-se ressaltar, todavia, que essa autoconstituição é inerentemente condicionada pela natureza. O homem é livre apenas na medida em que as condições de desenvolvimento são o resultado da própria autoconstituição. Isso não significa, porém, que a liberdade

possa ser oposta à natureza no homem. Seria um erro aceitar a posição adotada por muitos filósofos de que a *liberdade* e o *valor* não são dimensões da natureza. De acordo com Marx, eles são; mas devem ser compreendidos como dimensões da “natureza *humanamente automeciadora*”. Devemos sempre voltar à base natural do desenvolvimento humano, pois de outro modo nos perderíamos nas nuvens da abstração e do relativismo filosófico.

Se há épocas em que a filosofia postula uma oposição entre natureza e liberdade, fato e valor, “ser” e “dever”, o aparecimento dessas oposições deve ser explicado em termos de análise histórica concreta, que desça às raízes dessas dicotomias. Como veremos, o princípio marxiano que afirma o fundamento natural da auto-realização humana é de crucial importância para entender a natureza da experiência artística – tanto em relação ao artista quanto a seu público – e sua crescente alienação com o avanço do capitalismo.

De maneira característica, à medida que vai se desenvolvendo o “racionalismo” inerente ao desenvolvimento do capitalismo – ou, para sermos mais precisos, a crescente abstração das necessidades humanas em favor das “necessidades” do mercado –, “natureza” e “realismo” se tornam termos pejorativos em todas as esferas. Primeiro – quando essa tendência ainda não é predominante –, a “natureza” é tomada como um ideal romântico e é oposta ao “racionalismo da civilização”, humanamente empobrecedor (Rousseau, Schiller). Mais tarde, a tendência antes criticada é aceita e mesmo idealizada. Enquanto Adam Smith ainda tinha consciência do empobrecimento humano provocado pelo vantajoso sistema de “racionalização” capitalista, seus seguidores perdem, no fim, toda sensibilidade ante esse aspecto da questão. Quanto mais a indústria se desenvolve, mais unilateralmente os economistas políticos descrevem a redução de toda atividade humana ao *movimento mecânico* como o estado ideal de coisas. Marx cita em seus *Manuscritos econômico-filosóficos* um trecho significativo dos *Elements of political economy*, de James Mill, que diz o seguinte:

A atividade do homem pode ser reduzida a elementos muito simples. Na verdade, ele nada mais pode fazer além de *produzir movimento*; pode mover as coisas, para as afastar ou aproximá-las umas das outras; *as propriedades da matéria fazem o resto*. [...] Posto que, em geral, os homens não podem executar muitas operações diferentes com a mesma rapidez e habilidade que o hábito lhes proporciona para a prática de um pequeno número – é sempre *vantajoso*, assim, restringir tanto quanto possível o número de operações confiadas a cada indivíduo. Para a divisão do trabalho e a distribuição das forças dos homens e das máquinas do modo *mais vantajoso* é necessário, num grande número de casos, operar em larga escala ou, por outras palavras, produzir as riquezas em grandes massas. Esta *vantagem* é o fundamento da formação das grandes manufaturas.¹

Nem chegou a ocorrer a James Mill que a “vantagem” podia – e devia – significar alguma coisa além da vantagem competitiva das fábricas capitalistas de grande escala voltadas para o mercado. Uma vantagem que é, na verdade, desvanecida pela “lei natural” da concorrência cega, deixando atrás de si uma desumanização maximizada inerente à maximização da fragmentação e à mecanização “racionalizadora” (isto é, irracional, incontrolada).

Já então a “racionalidade” do capitalismo passou a predominar, suprimindo a consciência dos elos inerentes do homem com a natureza. Não surpreende, portanto, que a natureza emoldurada nesse quadro revisto seja a natureza degradada, desumanizada. O utilitarismo que reflete filosoficamente este estado de coisas opera, de maneira característica, com o conceito de “prazer” como sua categoria central: procura explicar a moral humana com referência a um fenômeno que está longe de ser especificamente humano. Assim, o “naturalismo” dos utilitários expressa uma concepção da natureza que está divorciada e alienada do homem. O fato de essa concepção levar a uma superposição dualista, que assume a forma de uma classificação aristocrática e arbitrária das “qualidades do prazer” expressa no lema desdenhoso “antes um Sócrates descontente do que um porco satisfeito”, só pode representar uma surpresa para aqueles que são incapazes de compreender a tendência subjacente da desumanização.

Por outro lado, as críticas “antinaturalistas” do utilitarismo não são melhores. Elas se opõem não à natureza no homem, mas a uma concepção *alienada* da natureza – sem a menor consciência dessa distinção, é claro. Sua crítica de que “não se pode derivar valores das características naturais” se aplica apenas a uma concepção do “natural” divorciada do *especificamente natural*, isto é, do humano. A moldura desse discurso está impregnada de suposições arbitrárias e afirmações e declarações intuitivas. E a estrutura é, novamente, caracterizada por uma superposição dualista de “valores intrínsecos”, arbitrariamente supostos, sobre a naturalidade bruta do mundo do homem. Assim, as tendências “naturalistas” e “antinaturalistas” da filosofia – diferindo uma da outra apenas na forma – são igualmente expressões alienadas de uma desumanização crescente. São, ambas, incapazes de perceber o especificamente natural como o fundamento humano dos valores afirmados.

2. O CONCEITO DE REALISMO DE MARX

Testemunhamos uma evolução semelhante na arte. Se o utilitarismo é uma filosofia trivial, superficial, sua contrapartida artística, o “naturalismo”, é uma materialização gráfica de trivialidade desconexa e completa superficialidade. Isso é assim porque a natureza retratada pelos artistas naturalistas, com frequência da maneira “fiel” mais tediosamente detalhada, é a natureza desumanizada.

Não há mais do que um sentido no qual a “fidelidade” é relevante para a arte: é a fidelidade na representação da realidade do homem. Na medida em que a natureza é importante, ela já está compreendida na realidade do homem. A realidade do homem, porém, não é dada como imediato natural direto (fenomênico), mas apenas numa totalidade humana, dialeticamente estruturada e imensamente complexa. Em consequência, há uma enorme diferença entre a fidelidade do naturalismo trivial e aquela do *realismo*, que visa à compreensão dessa totalidade dialética do homem.

Na obra de arte realista, todo objeto representado, natural ou feito pelo homem, deve ser *humanizado*, isto é, a atenção deve ser focalizada sobre a sua significação humana, de um ponto de vista histórica e socialmente específico. (A cadeira de Van Gogh é de grande significação artística precisamente devido à poderosa humanização pelo artista de um objeto cotidiano, de outro modo insignificante.) O realismo, em relação aos seus meios,

¹ Citado em Karl Marx, *Manuscritos econômico-filosóficos*, cit., p. 153-4.

métodos, elementos formais e estilísticos, está necessariamente sujeito à mudança, porque reflete uma realidade em constante transformação, e não estática.

O que se mantém inalterado no realismo, e com isso nos permite aplicar esse termo geral à avaliação estética de obras de diferentes épocas, é o seguinte: o realismo revela, com propriedade artística, as tendências fundamentais e conexões necessárias que estão com frequência profundamente ocultas sob aparências enganosas, mas que são de importância vital para um entendimento real das motivações e ações humanas das várias situações históricas. É por isso que os simples meios e aptidões estilísticas não poderiam fazer que alguém se tornasse um artista realista. Pois todos esses meios etc. mudam segundo as exigências e características de cada época, e de acordo com as necessidades concretas do assunto e tema dados, moldadas pelo artista em uma situação concreta. O que determinará se ele é realista ou não é aquilo que ele seleciona de uma massa de experiências particulares para representar a realidade, histórica e socialmente específica. Se ele não for capaz de selecionar particulares *humanamente significativos*, que revelem as tendências e características fundamentais da realidade humana em transformação, mas – por uma ou outra razão – se contentar com o retrato da realidade tal como ela lhe *aparece* de modo imediato, nenhuma “fidelidade de detalhe” o elevará acima do nível do naturalismo superficial.

O que está errado no naturalismo é precisamente sua reprodução das aparências enganosas. O naturalismo aceita sem exame que o significado humano da realidade é dado no plano imediato das aparências, quando na verdade ele está sempre, e em particular numa época tão dilacerada por contradições como a nossa, oculto por pseudovalores e estabilidades não-duradouras. A rejeição violenta do quadro naturalista por tantos artistas modernos é, portanto, perfeitamente compreensível. Mas nos vários outros “ismos” encontramos também uma adoção, formalmente diferente, da prática de tomar as coisas em seu dado imediato, só que associadas com a forte sugestão de que a realidade do homem é destituída de qualquer significado.

Assim, os vários “ismos” (imagismo, expressionismo, dadaísmo, cubismo analítico e sintético, futurismo, surrealismo, construtivismo etc.), tal como as escolas filosóficas antinaturalistas, não melhoram em nada a situação. Eles não conseguem distinguir entre natureza humanizada e desumanizada, e com isso rejeitam a natureza de conjunto, apenas para terminar sendo obrigados, no final, a readaptá-la de uma forma abstrata, igualmente desumanizada. Eles traem a si mesmos ao aceitar a falsa alternativa da abstração contra o naturalismo como a única oposição possível. Assim, ironicamente, capitulam ante a alienação artística a que pretendiam opor-se.

Seria um erro dizer que essas tendências se opõem ao *realismo*. Não obstante, seria pior não ver que, muitas vezes inclusive programaticamente, elas se opõem ao que *supõem* ser o realismo. Seu denominador comum é, na verdade, essa oposição, indireta ou explícita. (Explícita em nomes como “surrealismo”, “construtivismo” etc.) Supõem ser realismo aquilo que é adequado à sua necessidade de estabelecer sua própria identidade por meio da adoção de características puramente estilísticas e formais. Nesse quadro de referência, o realismo é identificado arbitrariamente com uma coleção de aspectos formais e estilísticos bastante triviais que, na verdade, equivalem a nada mais que um naturalismo superficial. (Significativamente, a

investigação das diferenças fundamentais entre realismo e naturalismo não pode encontrar lugar nos escritos teóricos que sustentam a concepção formalista que vê o realismo e a *avant-garde* como opostos entre si). Mostrar o caráter altamente anacrônico desse “realismo” trivial serve para estabelecer o caráter de “vanguarda” de seus próprios esforços.

Essa crise artística tem raízes profundas no poder envolvente da alienação. Conforme esse poder se intensifica, é cada vez mais negada ao artista a possibilidade de identificar-se com as tendências fundamentais da realidade humana historicamente dada. E o que poderia ser mais prejudicial para a arte do que isso? Pois, como escreveu Keats,

Um poeta é o que de menos poético existe, porque ele não tem Identidade, está sempre ocupando algum outro Corpo. O Sol, a Lua, o Mar, os Homens e as Mulheres, que são criaturas de impulso, são poéticos e têm à sua volta um atributo imutável – o poeta não tem nenhum; não tem Identidade – é sem dúvida a menos poética de todas as criaturas de Deus.²

Como o verdadeiro caráter artístico nasce da relação entre o poeta “sem Identidade” e a realidade dos “atributos permanentes” – permanentes, é claro, apenas no sentido dialético da “continuidade na descontinuidade” –, o enfraquecimento progressivo dessa relação torna cada vez mais problemático o caráter e o valor artístico das obras de arte modernas. Os artistas encontram-se cada vez mais atados a preocupações formais abstratas. Em sua tentativa contraditória de encontrar um remédio *formal* para suas dificuldades, eles apenas agravam a situação, contribuindo eles mesmos para um maior enfraquecimento e o colapso final da relação que é a única força que pode conferir valor a uma obra de arte.

À proporção que se intensifica o isolamento do artista, multiplicam-se também as dificuldades de protesto efetivo, para ele. Como as dificuldades de estabelecer identidade artística por meio de uma relação íntima com a realidade humana dada, por mais complexa, são enormes (isto é, as dificuldades de criar a própria identidade por intermédio de um *conteúdo socialmente significativo*), muitos artistas tentam, desesperadamente, resolver esse problema combatendo a forma “tradicional” de auto-identificação artística (tradição, no fim, torna-se uma palavra negativa) e limitam-se às características formais externas. Mas, ao definir sua própria identidade em termos puramente formais, eles se tornam seus próprios carcereiros, impondo a cada experiência particular o mesmo esquema abstrato. Sua prisão é construída a partir de regras formais e padrões estilísticos auto-impostos, com frequência extremamente intelectualmente. Somente os maiores dentre eles são capazes de romper essa prisão por eles mesmos construída, para os quais, como para Picasso, pertencer a um “ismo” é nada mais do que uma fase transitória no caminho das grandes realizações realistas.

O realismo é a noção central da estética marxiana, como Lukács deixou claro em vários de seus escritos³. E não surpreende que esse conceito ocupe uma posição tão

² John Keats, *Letter to Richard Woodhouse*, 27 de outubro de 1818.

³ Cf. em particular dois volumes: *K. Marx und F. Engels als Literaturhistoriker* (Berlim, Aufbau, 1952) e *Probleme des Realismus* (Berlim, Aufbau, 1955).

importante. Não poderia ser diferente, visto que para Marx o realismo não é apenas uma entre as inúmeras tendências artísticas, confinadas a um período ou outro (como “romantismo”, “imagismo” etc.), mas o único modo de reprodução da realidade adequado aos poderes e meios específicos postos à disposição do artista. Os mestres inimitáveis da arte grega são grandes realistas, assim como Balzac. Não há nada, *estilisticamente*, comum a eles. Mas apesar dos séculos, das barreiras sociais, culturais, lingüísticas etc. que os separam, eles podem ser reunidos num denominador comum porque, de acordo com os traços específicos de suas situações históricas, eles alcançam uma descrição artisticamente adequada das relações humanas fundamentais de suas épocas. É por isso que podem ser chamados de grandes realistas.

Assim, “realismo” é equivalente a “adequação artística”, que é a reprodução artisticamente adequada das relações múltiplas e em constante transformação nas quais o homem se encontra. Em conseqüência, qualquer forma de “anti-realismo” – seja um esforço programático seja simplesmente uma prática inconsciente – é necessariamente uma expressão de alienação. (O “racionalismo” e a “abstração”, antes mencionados, da sociedade capitalista evidentemente alimentam essas tendências e esforços anti-realistas. De maneira bastante característica, as manchetes artísticas de nosso século são dominadas por essas tendências.)

A visão de Marx do realismo implica que:

1) Existe algo de significativo – com suas próprias características – a ser retratado, e a incapacidade de captar essas características por intermédio das potencialidades e dos meios específicos da arte leva a uma representação imperfeita ou à deformação, o que é, como tal, esteticamente inaceitável;

2) Devemos ser capazes de aplicar certos padrões aos *órgãos* da representação; do contrário seria impossível levantar a questão da má representação e da deformação;

3) De maneira semelhante, devemos ser capazes de aplicar certos padrões aos *órgãos* da experiência estética, pois do contrário não pode haver julgamento estético;

4) Os padrões de representação criativa, de experiência estética e de juízo crítico devem ter um denominador comum, pois sem isso não há garantia contra a contradição interna que inevitavelmente esvaziaria o conceito de realismo.

Em outras palavras: tanto o objeto representado como a forma artística na qual é apresentado, bem como a própria experiência estética em seus vários aspectos, devem ter critérios objetivos de avaliação.

Mas por que representação? A resposta é simples: porque o homem, como ser natural, “sensível”, é constituído da maneira que é. Como disse Marx, “ser sensível é ser padecente. O homem enquanto ser objetivo sensível é, por conseguinte, um padecedor, e, porque é um ser que sente o seu tormento, um ser apaixonado. A paixão é a força humana essencial que caminha energicamente em direção ao seu objeto”⁵. (Em alemão: *Sinnlich sein ist leidend sein*.)

Temos aqui toda a dialética da “mimese”, identificada como antropomorficamente enraizada na constituição objetiva do homem. Como ser natural, o homem “sofre” (sente) sua própria constituição (necessidades e poderes em suas inter-relações), bem

como os múltiplos efeitos da natureza e da sociedade sobre o seu ser social individual. Assim – para retomar um ponto anteriormente discutido – todo significado é “dependente de valor”, porque se origina por meio dessa complexa relação de sofrimento do sujeito humano com seus objetos. Mas essa relação é qualitativamente diferente de um registro passivo. Este último é um processo mecânico, sendo absolutamente incapaz de originar qualquer tipo de significado. O significado só é possível porque o “homem sente o que sofre” (ou experimenta pelos sentidos), ao contrário da chapa fotográfica que é totalmente indiferente ao objeto cujo reflexo incide sobre ela.

Nesse “sentir o que o homem experimenta” estão estabelecidos os valores primitivos do homem, e todo objeto que o afeta, não importa a maneira e a forma como o faça, ocupa um lugar definido no sistema humano de valores, no qual significado e valor estão inseparavelmente inter-relacionados. Assim o “sofrimento”, tal como discutido por Marx, é criador de valor e, portanto, ativo – por paradoxal que isso possa parecer. Não há “sofrimento” sem sentimento, que seja apenas um registro mecânico. E também não há “sentimento” sem “paixão”, no sentido marxiano, porque o homem, para poder estar em relação com seus objetos, deve “caminhar energeticamente em direção a eles”, o que implica a presença da paixão – embora de intensidade variada – em todas as relações humanas, inclusive as mais mediadas.

Sufrimento, sentimento e paixão constituem, portanto, uma unidade dialética que é inerentemente ativa. O utilitarismo não compreende essa unidade e termina identificando a satisfação humana com o gozo passivo do “prazer”. A situação real é muito mais complexa, “pois o sofrimento, humanamente apreendido, é uma autofruição do ser humano”⁶. O gozo é, dessa forma, a compreensão pelo indivíduo da adequação humana de seus poderes a seus objetos, muito embora essa relação assuma, em muitos casos, a forma de um intenso sofrimento. Essa visão permite a Marx evitar a circularidade do utilitarismo, que explica o prazer em termos do gozo e o gozo em termos do prazer.

O caráter inerentemente ativo da relação entre sofrimento, sentimento e paixão torna as objeções levantadas contra a *mimese* – as quais na verdade a confundem com o registro passivo – grosseiramente infundadas. A *mimese* artisticamente específica e adequada é uma condição *sine qua non* para a arte, porque só por meio dela podem as obras de arte adquirir um significado. (Aqueles que rejeitam a *mimese* devem, ao mesmo tempo, optar pela falta de significado da arte.) E a unidade dialética acima mencionada de sofrimento-sentimento-paixão assegura o caráter ativo, criativo, da *mimese* artisticamente adequada. Isso mostra, mais uma vez, que a alternativa entre a *desumanização naturalista da mimese* e o *abstracionismo* desprovido de significado é uma alternativa falsa, criada pelo avanço da alienação no campo da arte.

3. A “EMANCIPAÇÃO DOS SENTIDOS HUMANOS”

Marx fala da “emancipação completa de todas as qualidades e sentidos humanos”⁶ e isso talvez resuma melhor do que qualquer outra coisa seu programa filosófico. A ênfase recai

⁵ Ibidem, p. 108.

⁶ Ibidem, p. 109.

¹ Karl Marx, *Manuscritos econômico-filosóficos*, cit., p. 128.

sobre o adjetivo *humanos*, o que lança uma luz nova sobre a questão filosófica, alvo de debate interminável, sobre o lugar que a sensibilidade ocupa, e deve ocupar, na escala de valores humanos. Essa questão é, desnecessário dizer, crucial também para a avaliação da significação da arte. Basta pensar nas concepções de numerosos filósofos, de Platão a Hegel e daí para a frente, para vermos a importância dessa questão.

Marx se opõe fortemente à tradição idealista que atribui um lugar inferior àquilo que é sensível e, conseqüentemente, também à arte. “Ao olho”, escreve ele,

um objeto se torna algo diferente do que ao ouvido. A peculiaridade de cada força essencial é precisamente sua essência peculiar, portanto, também o modo peculiar da sua objetivação, do seu ser vivo objetivo-efetivo. Não só no pensar, portanto, mas com todos os sentidos o homem é afirmado no mundo objetivo.⁷

Como podemos ver, a tarefa de emancipação de todos os sentidos e atributos humanos, em termos filosóficos, é em primeiro lugar uma reabilitação dos sentidos e seu resgate da posição inferior atribuída a eles pela distorção idealista. Isso pode ser feito porque eles não são apenas sentidos, mas sentidos *humanos*. “Compreende-se que o olho *humano* frui de forma *diversa da que o olho rude, não humano frui*; o ouvido humano diferentemente da do ouvido rude etc.”⁸

O sentido constrangido à carência prática rude também tem apenas um sentido tacanho. Para o homem faminto não existe a forma humana da comida, mas somente a sua existência abstrata como alimento; poderia ela justamente existir muito bem na forma mais rudimentar, e não há como dizer em que essa atividade de se alimentar se distingue da atividade animal de alimentar-se. O homem carente, cheio de preocupações, não tem nenhum sentido para o mais belo espetáculo; o comerciante de minerais vê apenas o valor mercantil, mas não a beleza e a natureza peculiar do mineral; ele não tem sentido mineralógico algum; portanto, a objetivação da essência humana, tanto do ponto de vista teórico quanto prático, é necessária tanto para fazer *humanos* os sentidos do homem quanto para criar *sentido humano* correspondente à riqueza inteira do ser humano e natural.⁹

Assim, os sentidos humanos não podem ser considerados como simplesmente dados pela natureza. O que é especificamente *humano* neles é uma criação do próprio homem. À medida que o mundo natural se torna humanizado – mostrando as marcas da atividade humana – os sentidos, relacionados com objetos cada vez mais humanamente configurados, tornam-se especificamente humanos e cada vez mais refinados¹⁰.

⁷ Ibidem, p. 110. Outro aspecto desse problema surge na seguinte crítica a Hegel: “Minha verdadeira existência religiosa é minha existência filosófico-religiosa, minha verdadeira existência política é minha existência filosófico-jurídica, minha verdadeira existência natural é a existência filosófico-natural, minha verdadeira existência artística é a existência filosófico-artística, minha verdadeira existência humana, minha existência filosófica. Igualmente, a verdadeira existência da religião, Estado, natureza, arte = a filosofia da religião, natureza, Estado, arte” (ibidem, p. 131).

⁸ Ibidem, p. 109.

⁹ Ibidem, p. 110-1.

¹⁰ “[É] apenas pela riqueza objetivamente destrobada da essência humana que a riqueza da sensibilidade humana subjetiva, que um ouvido musical, um olho para a beleza da forma, em suma as fruições humanas todas se tornam sentidos capazes, sentidos que se confirmam como forças essenciais humanas, em parte recém-cultivados,

Esse processo histórico de refinamento e humanização dos sentidos é um processo inerentemente *social*.

O olho se tornou um olho *humano*, da mesma forma como o seu objeto se tornou um objeto social, *humano*, proveniente do homem para o homem. Por isso, imediatamente em sua práxis, os sentidos se tornaram *teóricos*. Relacionam-se com a coisa por querer a coisa, mas a coisa mesma é um comportamento humano objetivo consigo própria e com o homem, e vice-versa. Eu só posso, em termos práticos, relacionar-me humanamente com a coisa se a coisa se relaciona humanamente com o homem. A carência ou a fruição perderam, assim, a sua natureza *egoísta* e a natureza a sua mera *utilidade*, na medida em que a utilidade se tornou utilidade *humana*.¹¹

Os sentidos humanos são, portanto, de uma imensa variedade e riqueza. Eles são inumeráveis: seu número corresponde à riqueza infinita dos objetos com os quais os sentidos humanos se relacionam. Exemplos como “ouvido musical”, “senso mineralógico”, indicam o caráter múltiplo dos objetos a que se referem. O mesmo objeto apresenta muitas características – por exemplo a beleza do mineral em contraste com as suas propriedades físicas comercialmente exploráveis ou seu valor mercantil – que só se tornam reais para o indivíduo se este possuir a sensibilidade (isto é, o “sentido mineralógico”, o “ouvido musical” etc.) para percebê-las.

Os sentidos verdadeiramente humanos são caracterizados pela mais alta complexidade. A posse de olhos não é suficiente para captar a beleza visual. Para isso, é preciso possuir o sentido da beleza. Os sentidos humanos estão interligados não apenas uns com os outros, mas também cada um deles com todas as outras potências humanas, inclusive, é claro, o poder do raciocínio. Somente em virtude dessas interligações é possível o sentido da beleza. “O homem se apropria da sua essência unilateral de uma maneira unilateral, portanto como um homem total”¹². Separar os sentidos – que se tornaram, na prática, “imediatamente teóricos” – do raciocínio, para subordinar os primeiros ao segundo, é, portanto, artificial e arbitrário. É por isso que o retrato idealista dos sentidos deve ser rejeitado.

No entanto, a tarefa de “emancipar todos os sentidos e atributos humanos” está longe de ser resolvida por uma compreensão correta das complexas inter-relações dos poderes humanos. O problema, como Marx o vê, consiste no fato de que o homem, devido à alienação, *não* se apropria de “sua essência unilateral como um *homem total*”, mas limita sua atenção à esfera da mera *utilidade*. Isso acarreta um extremo empobrecimento dos sentidos humanos.

Se “a essência *humana* da natureza está, em primeiro lugar, para o homem *social*”¹³, a *privatização* inerente ao desenvolvimento capitalista deve significar que a natureza perde

em parte recém-engendrados. Pois não só os cinco sentidos, mas também os assim chamados sentidos espirituais, os sentidos práticos (vontade, amor etc.), numa palavra o sentido *humano*, a humanidade dos sentidos, vem a ser primeiramente pela existência do seu objeto, pela natureza *humanizada*. A formação dos cinco sentidos é um trabalho de toda a história do mundo até aqui” (ibidem, p. 110).

¹¹ Ibidem, p. 109.

¹² Ibidem, p. 108.

¹³ Ibidem, p. 106.

seu caráter *humanizado*, torna-se alheia ao homem. Os objetos com que se defronta o indivíduo isolado lhe aparecem apenas com seus aspectos utilitários (por exemplo, valor comercial e não beleza mineralógica) e essa utilidade não é de uso humano – social – mas de uso limitadamente individual. Assim, necessidade e gozo, numa inversão direta do processo original de humanização automediadora, adquirem uma nova “natureza egoísta” no mundo da fragmentação capitalista. E, como os sentidos só podem ser chamados “teoréticos” em virtude de sua “distância” ante o imediatismo da necessidade animal-natural – isto é, em virtude do fato de a necessidade primitiva ter-se tornado uma necessidade “automediada”; uma necessidade humanamente mediada, humanamente transformada – visto que hoje a mediação *humana* da necessidade está sendo suprimida no processo de privatização e fragmentação egoísta, os sentidos perdem seu caráter “teorético”.

O “gozo *humano*” implica um nível de satisfação superior ao estreitamente individual na espontaneidade da experiência. Esse nível só é alcançável porque o sentido *humanamente* satisfeito está inter-relacionado com todos os outros sentidos e poderes humanos no ato mesmo do próprio gozo. (A base dessa inter-relação é a *gênese* histórica – isto é, a socialização e a humanização automediadora – desses sentidos e poderes.) Se, portanto, a complexa inter-relação social dos sentidos particulares for interrompida pela “solidão bruta” da auto-satisfação egoísta, isso significa inevitavelmente que o próprio gozo perde sua significação humana geral – deixa de ser gozo *humano*, tornando-se a mera auto-satisfação do indivíduo isolado – e seu nível baixa para o imediatismo bruto, ao qual nenhum *padrão* pode ser aplicado.

De maneira bastante significativa: essa evolução anda de mãos dadas com uma crise geral dos valores e padrões estéticos. E não surpreende, pois se a significação geral do gozo humano é substituída pelo imediatismo bruto da auto-satisfação privada, não pode haver *medida comum*, ou padrão, de avaliação. Seu lugar é ocupado, seja por uma descrição superficial dos elementos e respostas mecânicas do processo dado, seja por um monólogo de introspecção, pretensioso e com frequência irracional, sobre a “experiência estética” do indivíduo isolado. Ambos estão a distâncias astronômicas até mesmo das precondições da avaliação estética.

Os dois fenômenos observados – o empobrecimento dos sentidos e de sua satisfação, de um lado, e os intermináveis ataques à objetividade dos padrões e valores estéticos, do outro – estão assim intimamente ligados. Tais ataques, em sua negatividade e repetição triviais, tornam-se um substituto para o pensamento estético, defendendo ou mesmo glorificando os tipos de experiência estética que caracterizam as condições de privatização, fragmentação, “solidão bruta” e auto-satisfação egoísta.

Tudo isso pode ser resumido dizendo-se que o lugar de todos os sentidos físicos e mentais foi ocupado pelo “simples estranhamento de todos esses sentidos, *pelo sentido do ter*”¹⁴. As necessidades que se desenvolvem nessas condições são aquelas que correspondem diretamente ao imediatismo da utilidade privada e da apropriação privada. O resultado geral é o empobrecimento humano em escala maciça, correndo paralelamente ao enriquecimento material do indivíduo isolado.

Como podemos ver, a situação real se assemelha de forma espantosa à sua representação idealista, apaixonadamente rejeitada por Marx. A diferença vital, porém, que tornou sua rejeição necessária, ficará evidente se lembrarmos que, enquanto os idealistas descreveram as características negativas da situação como sendo inerentes aos *próprios sentidos* – excluindo, portanto, a possibilidade de modificações significativas –, Marx ressaltou que estamos lidando com fenômenos *históricos*: um estado de coisas desumanizado devido à alienação capitalista. Nessa definição histórica concreta do problema ele pôde não só afirmar a possibilidade de transcender a desumanização capitalista dos sentidos, mas também, positivamente, identificar na “*emancipação completa de todas as qualidades e sentidos humanos*”¹⁵ a *raison d'être* do socialismo.

Os efeitos negativos sobre a arte da evolução descrita anteriormente têm de ser considerados em relação a: (1) o próprio artista; (2) o assunto-tema de seu trabalho; (3) o “público” da arte moderna.

1) Com o avanço da alienação, o isolamento do artista aumenta. Ele foi libertado de todos os vínculos contra os quais os artistas do Renascimento tiveram de lutar, mas só ao preço de sujeitar-se ao poder impessoal do mercado de arte. Os artistas nas sociedades pré-capitalistas estavam, em seu conjunto, integrados ao corpo social a que pertenciam. Em contraste, os artistas no capitalismo estão condenados a ser “marginais”, ou mesmo “párias”. E o fato de “a força galvano-química da sociedade”¹⁶ (dinheiro) dominar o seu trabalho significa que este último perde seu sentido direto e, sujeito às leis gerais da comercialização, torna-se um simples meio para um fim alheio. Para reconquistar o sentido de seu trabalho o artista tem de romper com a interferência paralisadora do mercado de arte e estabelecer uma relação inerentemente artística com o seu público. O próprio público não é menos afetado pela comercialização generalizada do que o artista, o que torna a tarefa deste último duplamente difícil.

2) O artista tornou-se livre para escolher, sob todos os aspectos, o assunto-tema de suas obras, mas ao preço de dúvidas constantes sobre sua relevância. Um dos temas centrais da arte moderna é, de fato, o caráter problemático de obras criadas numa situação em que o artista é “o alfa e o ômega” – e “mede-se a si por si mesmo”. Assim, ironicamente, a liberdade que o artista tem de escolher o assunto-tema de sua obra se transforma numa restrição extrema, que traz uma repetição interminável de temas e problemas. E, para piorar ainda mais a situação, o caráter “prosaico” da experiência cotidiana induz muitos artistas a procurar artifícios de todos os tipos, desde o *slogan* “l'art pour l'art” [arte pela arte]¹⁷ até as várias formas de “arte abstrata”. Isso torna, novamente, a liberdade temática do artista moderno uma conquista extremamente problemática, na verdade uma vitória de Pirro.

¹⁵ Ibidem, p. 109

¹⁶ Ibidem, p. 159

¹⁷ O jovem Lukács sublinhou vigorosamente o caráter contraditório desse programa: “Os admiradores da ‘forma’ mataram a forma: os sacerdotes supremos de *l'art pour l'art* paralisaram a arte” (*Cultura Estética*, 1910).

¹⁴ Ibidem, p. 108.

3) Quanto ao público, o principal efeito da alienação é o aparecimento de um “público” impedido de participar no processo de criação artística. O artista moderno “livre” apresenta a esse público um *produto* pré-fabricado – uma mercadoria vendável, na realidade. Resta ao público apenas assumir o papel de um *consumidor passivo*. Nessa relação impessoal – em que o “público” recipiente é uma entidade abstrata – só pode haver uma medida de aprovação e sucesso: o dinheiro. O termo *bestseller* expressa, de maneira reveladora, a relação da qual a personalidade – de ambos os lados – desapareceu totalmente. Ficou para trás apenas uma “palavra de valor” vazia, que pode ser aplicada igualmente para o trabalho de um grande gênio artístico ou para o autor esperto de livros populares. A despersonalização dessa relação acarreta, inevitavelmente, o desaparecimento do valor estético, cujo lugar é tomado pelos pseudovalores do tipo do *bestseller*.

4. PRODUÇÃO E CONSUMO E SUAS RELAÇÕES COM A ARTE

Como já vimos, Marx critica a propriedade privada porque nos tornou “tão cretinos e unilaterais que um objeto só é nosso se o temos, portanto, quando existe para nós como capital ou é por nós imediatamente possuído, comido, bebido, trazido em nosso corpo, habitado por nós etc., enfim, usado”¹⁸. Em outro trecho ele observa que “aí, onde a afirmação sensível é o supra-sumir imediato do objeto em sua forma independente (comer, beber, elaborar o objeto etc.), isto é a afirmação do objeto”¹⁹.

Esses aspectos são muito importantes para a avaliação da alienação na arte. Como qualquer outra atividade, a arte envolve o consumo, e a natureza de cada forma particular de consumo revela o caráter específico da atividade em questão. Portanto, se uma obra de arte é consumida como simples objeto de utilidade, isso mostra que há alguma coisa de errado em seu ser específico como obra de arte. Como diz Marx, “o consumo cria o impulso para produzir”²⁰. Isso põe em relevo uma relação de interação com frequência esquecida. Em vista de tal interação, é evidente que, se a obra de arte é consumida como um objeto comercial, o “impulso de produção” criado por esse tipo de consumo será aquele que produz objetos comerciais (isto é, produção de mercadorias).

Nesse contexto, é vital ter em mente a enorme complexidade do problema do consumo, e combater as opiniões unilaterais que encontramos. É hábito tratar o consumo como algo *passivo* e meramente *individualista*. Nesse quadro, o homem é representado como um indivíduo isolado que se defronta com os objetos pré-fabricados de seu consumo, seja nas árvores ou nas cestas dos supermercados. Duas atitudes práticas diferentes, porém igualmente prejudiciais, seguem-se a essa concepção.

A primeira subordina todas as principais funções da sociedade – desde a produção industrial até a educação e a arte – à tarefa de encher esses cestos, ignorando os efeitos anti-humanos desse processo. O tão prolapado “indivíduo” dessa relação é o “homem-

mercadoria”, que é um escravo de seu consumo, e das complicadas instituições que lhe permitem ser um homem-mercadoria passivo.

Ao contrário, a segunda atitude prática *minimiza* a importância do consumo individual e cria instituições capazes de impor as leis que regulam o funcionamento de um sistema de produção com consumo individual restrito. Mas, ironicamente, essa abordagem do consumo individual restrito transforma a visão, antes crítica, do homem-mercadoria alienado em uma idealização dele (não-intencional). (Cf. a problemática medida para as conquistas socialistas: “superar o principal país capitalista na produção *per capita*”.)

As contradições de ambas as abordagens provêm de uma fonte comum: a negligência quanto às profundas implicações estruturais do fato de se tratar o consumo como uma entidade passiva, a ser manipulada. (As causas históricas de tal negligência são, é claro, muito diferentes nos dois casos.) No primeiro caso, as contradições se tornam evidentes na forma da “*afluência crônica*”; no segundo, de “*escassez crônica*”. As relações humanas da primeira atitude são caracterizadas pelo fluxo paralisador da *impessoalização*; no caso da segunda, pela burocratização e pela *interferência administrativa* direta sobre todos os órgãos e processos de tomada de decisão. E uma característica comum é o desperdício tremendo de energias humanas criativas, que só podem ser ativadas por meio da compreensão da relação adequada entre consumo e produção em todas as esferas da atividade humana, da economia à arte.

O consumo não é apenas individualista, nem passivo, mesmo que essa falsa aparência possa ser criada pelo êxito temporário dos esforços de manipulação já mencionados. (As conseqüências desses esforços são de grande alcance e autopropetadoras: isto é, elas dificultam cada vez mais uma abordagem correta.) O aspecto individual do consumo é ressaltado por Marx da seguinte maneira: “no consumo, os produtos se tornam objetos de prazer, de apropriação individual”²¹. Não haveria produção sem necessidade de consumo. (Essa necessidade está relacionada tanto com os produtos existentes quanto com os poderes e energias vitais do homem – um ser da natureza. Os poderes do homem só podem ser experimentados no ato de produção autoprodutivo, auto-consumidor e auto-reprodutor. Assim, a necessidade de consumo é, ao mesmo tempo, também uma necessidade de produção e, inversamente, a necessidade de produção é simultaneamente também uma necessidade de consumo.)

Devemos, além disso, ressaltar que a produção é também uma forma de *consumo social* no curso da qual o homem é “consumido” como simples indivíduo (os poderes dados a ele pela natureza) e reproduzido como *indivíduo social*, com todos os poderes que lhe permitem empenhar-se numa forma *humana* de produção e consumo. Assim, os fatores sociais e individuais estão intimamente interligados, tanto no consumo como na produção. E é precisamente essa inter-relação dialética que permite que o consumo deixe de ser passivo e faz que ele se torne algo criativo, mesmo se – para tomarmos o caso extremo – o que é

¹⁸ Karl Marx, *Manuscritos econômico-filosóficos*, cit., p. 108.

¹⁹ *Ibidem*, p. 157.

²⁰ “Die Konsumtion schafft den Trieb der Produktion” (*Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, cit., p. 13).

²¹ “In der Konsumtion werden die Produkte Gegenstände des Genusses, der individuellen Aneignung” (*ibidem*, p. 10).

produzido é um sistema alienado de atividades humanas. Não devemos esquecer que, junto com esse sistema, também suas condições de superação são criadas.

Quanto mais a produção for concebida e realizada como subordinada ao consumo individual, mais pobre ela está fadada a se tornar (movendo-se no círculo estreito de, talvez, uma meia dúzia de “bens de consumo de massa”). Por outro lado, quanto mais pobre se torna a produção, maior o empobrecimento humano, que, por sua vez, tem seu efeito empobrecedor novamente sobre a produção – e assim por diante.

Parece não haver saída desse círculo vicioso, devido à interação extremamente complexa entre causa e efeito nessa relação dialética. Não se pode introduzir melhoramentos do lado da produção sem ao mesmo tempo enriquecer (embora não apenas em termos de dinheiro) o consumidor individual. Como, porém, ter êxito nesta última tarefa sem promover mudanças estruturais (não apenas legais-institucionais) no conjunto da produção complexa?

É óbvio que nenhum dos dois lados pode ser simplesmente subordinado ao outro sem que ambos sofram distorções, com o inevitável desperdício de energias humanas criadoras, já mencionado. E é nesse ponto que podemos enxergar claramente a importância decisiva dos *ideais* nos esforços que visam melhorar um dado estado de coisas. Já que não podemos contar, para uma modificação na estrutura de produção, com as necessidades empobrecidas do homem-mercadoria, precisamos nos voltar para o ideal de um “*rico indivíduo social*” (Marx), cujas necessidades são capazes de conferir novas finalidades à produção. Semelhante ideal, porém, precisa estar profundamente enraizado na realidade – ao contrário do “herói positivo” do “romantismo revolucionário”, cujo traço distintivo não é um rico arco de necessidades humanas mas uma superação *fictícia* das necessidades de consumo individual –, pois de outro modo ficará sendo apenas uma abstração, tão incapaz de resolver o problema quanto o facilmente manipulável “indivíduo-consumidor”. Não só as necessidades criam os ideais; os ideais também criam necessidades. Mas só conseguem isso os ideais que se encontram latentes nas relações humanas dadas, ou seja, que já existem *potencialmente*. Só da realização de tais ideais é que podemos esperar uma solução para a contradição entre a produção e o consumo.

O caso da arte é particularmente esclarecedor a esse respeito. A obra de arte, por seu caráter específico, exige um modo específico de consumo. A principal razão dos sofrimentos da arte na sociedade capitalista consiste em que é difícil, se não impossível, assegurar as condições necessárias ao modo de consumo adequado à verdadeira natureza da obra de arte. Devemos ter em mente que:

1) A obra de arte não pode ser consumida simplesmente como um *objeto de utilidade*, mesmo que, como objeto natural, possa servir a um propósito útil (por exemplo, a arquitetura, a cerâmica etc.);

2) A *posse* de uma obra de arte como propriedade exclusiva de alguém é completamente irrelevante para o seu consumo estético: a apropriação da obra de arte como propriedade privada individual é um pseudoconsumo;

3) No curso da criação artística, o objeto natural que se reflete na obra de arte não é modificado: o fato de ter sido “trabalhado” não lhe retira o caráter de objeto *natural*;

4) Como consumidores dos objetos úteis básicos, somos motivados por necessidades naturais diretas (comida, abrigo etc.). Ao contrário, é uma *precondição* da arte que o homem tenha conquistado certa *distância* (liberdade) em relação às suas necessidades naturais. Escreve Marx:

É verdade que também o animal produz. Constrói para si um ninho, habitações, como a abelha, castor, formiga etc. No entanto, produz apenas aquilo de que necessita imediatamente para si ou sua cria; produz unilateralmente, enquanto o homem produz universalmente; o animal produz apenas sob o domínio da carência física imediata, enquanto o homem produz mesmo livre da carência física, e só produz, primeira e verdadeiramente, na sua liberdade com relação a ela. [...] O animal forma apenas segundo a medida e a carência da espécie à qual pertence, enquanto o homem sabe produzir segundo a medida de qualquer espécie, e sabe considerar, por toda a parte, a medida inerente ao objeto; o homem também forma, por isso, *segundo as leis da beleza*.²²

Desse modo, já que o consumo da obra de arte não pode ser motivado por uma necessidade natural direta, o consumo artístico só pode se realizar onde existe uma necessidade de algum outro tipo;

5) Após o consumo, a obra de arte continua como antes – mas só em seu ser físico; sua substância estética é constantemente recriada *na atividade de consumo*. A obra de arte não tem um ser estético estritamente “independente”. O veneno continua a ser veneno – por força dos efeitos verificáveis de sua composição química – mesmo se ninguém o ingere. Mas a obra de arte torna-se um mero objeto natural ou utilitário se não existir consumidor artisticamente adequado para ela.

Considerando os pontos (1) e (2), torna-se claro que, quando um objeto é nosso apenas quando é “imediatamente possuído, comido, bebido, trazido em nosso corpo, habitado por nós etc., enfim, *usado*”²³, a obra de arte não pode ser consumida como obra de arte, mas somente como objeto de utilidade. A relação humana subjacente à produção artística é, assim, rompida e o artista é forçado a pensar em si mesmo como o “alfa e o ômega” – ou *produtor e consumidor* – de sua própria obra.

A situação se agrava ainda mais pelas características mencionadas nos pontos (3), (4) e (5). O fato de na produção artística os objetos naturais refletidos não serem “trabalhados” pode criar – sob certas circunstâncias: quando o artista é socialmente isolado – a ilusão de que a relação do artista com o mundo exterior está limitada à pedra, ao metal, à madeira, à tinta, ao som e à palavra, ao passo que sob todos os outros aspectos o artista teria absoluta liberdade de fazer o que deseja. Daí pode nascer tanto o desprezo pela *mimese* como a preocupação excessiva com a manipulação da matéria morta. O fato de que a “*natureza, tomada abstratamente, para si, fixada na separação do homem, é nada para o homem*”²⁴ continua sendo uma verdade, por mais alto que seja o preço que esse nada cheio de

²² Karl Marx, *Manuscritos econômico-filosóficos*, cit., p. 85.

²³ *Ibidem*, p. 128.

²⁴ *Ibidem*, p. 135.

enfeites – matéria morta fixada em seu imediatismo e isolamento do homem – possa alcançar no mercado de arte.

A questão crucial, nesse contexto, está ligada ao *órgão* de consumo artístico. A natureza cuida da reprodução de nossas necessidades de alimento, abrigo etc. Quando isso deixa de ocorrer, chamamos o médico ou o psiquiatra. Mas não podemos recorrer a essa ajuda quando a necessidade de consumo artístico está ausente, ou, pior, quando é substituída por uma necessidade de produção de obras de arte como objetos comerciais: mercadorias comerciáveis. E, é claro, na ausência da necessidade de consumo artístico, a necessária recriação do trabalho artístico em seu ser estético – mencionada no ponto (5) – não pode ocorrer.

5. A IMPORTÂNCIA DA EDUCAÇÃO ESTÉTICA

A solução é sugerida por Marx quando escreve:

a música desperta primeiramente o sentido musical do homem [...] para o ouvido não musical a mais bela música não tem **nenhum** sentido, é nenhum objeto, porque o meu objeto só pode ser a confirmação de uma das minhas forças essenciais, portanto só pode ser para mim da maneira como a minha força essencial é para si como capacidade subjetiva, porque o sentido de um objeto para mim [...] vai precisamente tão longe quanto vai o meu sentido.²⁵

Isso mostra a grande importância da “educação estética”, sem a qual não podemos criar o *órgão* do consumo artístico no homem.

Como já vimos, Marx fazia objeções à “**fruição imediata, unilateral**”, ao simples “ter” como “posse” abstrata, porque em tal caso as múltiplas relações do homem com seus objetos são empobrecidas num duplo sentido:

1) São mantidas apenas as relações adequadas para servir a esse tipo de satisfação;

2) Mesmo essas relações limitadas só são mantidas nas proporções em que podem servir *diretamente* a essa satisfação unilateral. Em outras palavras: o empobrecimento significa ao mesmo tempo o estreitamento da *gama* de objetos humanos de gozo e a perda de riqueza e *intensidade* particulares da limitada gama de objetos que é conservada.

Não é difícil ver que a arte sofre particularmente em consequência desses fatos, porque as obras de arte não são adequadas à satisfação unilateral. O dano infligido à arte equivale a mais do que o simples cancelamento de um item da lista de objetos de satisfação. Gama e intensidade – ou, em outras palavras, “totalidade extensiva e intensiva” – são conceitos dialeticamente inter-relacionados. Quanto mais limitada a gama, mais pobre será a intensidade da satisfação, o que por sua vez resulta num novo estreitamento da gama. Assim, a falta de um consumo estético adequado é um sintoma do empobrecimento humano em geral, que se manifesta na extrema pobreza da satisfação, confinada à limitada gama, unilateralmente apropriada, de objetos de gozo.

A educação estética é crucial para modificar essa situação: para transformar a satisfação limitada e unilateral no gozo auto-realizador da “totalidade extensiva e intensiva” do mundo humano. Sem a educação estética, não pode haver verdadeiro consumidor – apenas o

agente comercial – das obras de arte. E como a obra de arte não pode existir adequadamente sem ser constantemente recriada na atividade de consumo – cuja consciência deve ser materializada na própria criação –, a educação estética, como criadora do *órgão* do consumo estético, é uma condição vital para o desenvolvimento da arte em geral.

A criação artística, em circunstâncias adequadas, é considerada por Marx como uma atividade livre, como uma realização adequada do ser humano em toda a sua riqueza. Só em relação a um ser natural pode a questão da liberdade ser levantada como uma realização que está em harmonia com a determinação interior desse ser, e somente nessa relação pode a liberdade ser definida em termos positivos.

A arte, nesse sentido, é um “fim em si mesmo” e não um meio para um fim que lhe é exterior. Mas a arte, concebida nesses termos, não é uma das especialidades entre as muitas, preservadas para os poucos afortunados, e sim uma dimensão essencial da vida humana em geral. Na forma em que a conhecemos, a arte é profundamente afetada pela alienação, porque a “concentração exclusiva do talento artístico em alguns” está inseparavelmente ligada à “sua supressão nas massas como resultado da divisão do trabalho”. Como afirma Marx:

Logo que o trabalho começa a ser distribuído, cada um passa a ter um campo de atividade exclusivo e determinado, que lhe é imposto e ao qual não pode escapar; o indivíduo é caçador, pescador, pastor ou crítico crítico, e assim deve permanecer se não quiser perder seu meio de vida – ao passo que, na sociedade comunista, onde cada um não tem um campo de atividade exclusivo, mas pode aperfeiçoar-se em todos os ramos que lhe agradam, a sociedade regula a produção geral e me confere, assim, a possibilidade de hoje fazer isto, amanhã aquilo, de caçar pela manhã, pescar à tarde, à noite dedicar-me à criação de gado, criticar após o jantar, exatamente de acordo com a minha vontade, sem que eu jamais me torne caçador, pescador, pastor ou crítico.²⁶

O que importa, no caso, é mostrar que a arte, *na medida em que é afetada negativamente pela divisão do trabalho*, deve ser superada. Dado que “Religião, família, Estado, direito, moral, ciência, arte etc. são apenas formas **particulares** da produção”, e como a produção em geral encontra-se sob o feitiço da alienação, a transcendência positiva do auto-estranhamento humano só pode ser realizada por meio de um “retorno do homem da religião, família, Estado etc., à sua existência **humana**, isto é, **social**”²⁷ (o “etc.”, aqui, inclui claramente a arte, que apareceu mencionada na enumeração anterior, a que o trecho se refere).

Essa passagem não significa que a arte, a ciência etc. devam ser *abolidas* – embora essa impressão possa ser criada pelas referências à religião, ao Estado e ao direito. Não é preciso dizer que, na visão de Marx, a humanidade sem arte e ciência seria uma humanidade enormemente empobrecida, se pudesse ser concebida em termos históricos concretos. Mas, assim como ele insistiu em que a ciência *alienada* deve ser transformada numa “*ciência humana*”, do mesmo modo insiste em que a arte também deve perder seu caráter *alienado*.

²⁶ Karl Marx e Friedrich Engels, *The German ideology* (Nova York, International Publishers Co., 1947), p. 22.

²⁷ Karl Marx, *Manuscritos econômico-filosóficos*, cit., p. 106.

²⁵ *Ibidem*, p. 110.

A questão não é, portanto, a da “diversificação do emprego”. Até mesmo uma sociedade capitalista deveria ser capaz de produzir essa diversificação, numa escala incomparavelmente maior do que conhecemos até agora. (É evidente que sob o capitalismo esses programas só podem ser realizados dentro dos limites estreitos da estrutura social dada; isto é, estendendo ainda mais as operações lucrativas da “indústria do lazer” até cobrir todas as chamadas “atividades artísticas” adequadas a serem comercializadas em alguma forma de kit.) Desnecessário dizer que o pensamento de Marx nada tem que ver com esse tipo de abordagem. O que ele buscava não era uma coleção maior de funções hierarquicamente arranjadas, em lugar de seu número hoje mais reduzido. Pois é simplesmente inconcebível que os indivíduos pudessem dominar até mesmo uma pequena proporção das atividades que caracterizam a sociedade contemporânea, muito menos todas elas. E não é de nenhum modo evidente que o exercício de meia dúzia de funções deva ser, *em si mesmo*, inerentemente mais compensador do que o exercício de um número menor delas.

Se, como é óbvio, não podemos visar sob esse aspecto à realização da “totalidade extensiva”, outros critérios além dos simples números devem ser encontrados para evidenciar a superioridade qualitativa de um sistema sobre o outro. O que Marx ressaltou repetidamente foi a necessidade de libertar as atividades vitais – não importa se muitas ou poucas – das leis férreas da economia capitalista, que afetaram tanto a arte como outras coisas. A limitação que se manifesta nos aspectos numéricos dessa questão – isto é, a distribuição exclusivista de funções: a arte para uns poucos privilegiados e o trabalho mecânico degradante para a grande maioria – é simplesmente a *forma* na qual uma contradição básica da sociedade produtora de mercadorias surgiu, mas não a própria causa. É a causa – a própria produção de mercadorias – que deve ser eliminada, porque ela desumaniza *todas* as atividades – inclusive, é claro, a atividade artística, degradando-a à condição de *meio* subordinado aos fins da economia capitalista de mercado.

Assim, a defesa utópica de uma “redistribuição” das atividades e funções existentes na sociedade capitalista não poderia estar mais longe da questão real, que é o reconhecimento crítico da falta inerente de significado em toda atividade que se acomoda aos estreitos limites da produção de mercadorias. E a “diversificação de empregos”, combinada a *hobbies* pré-fabricados – subordinados às necessidades do capitalismo em geral e da “indústria do lazer” em particular –, apenas intensificaria o sentimento de falta de significação que as pessoas já experimentam. O verdadeiro desenvolvimento das capacidades e inclinações de alguém – num quadro social livre das exigências paralisadoras da produção de mercadorias, que determina *a priori* os números admissíveis para o exercício de qualquer atividade particular, deprimindo a demanda *humana* em favor da necessidade *comercial* – implica necessariamente um *significado* inerente a *todas* as funções e atividades do indivíduo em questão. Por que deveria ele, de outro modo, desejar ampliar a lista de suas atividades? É precisamente essa problemática do significado das atividades humanas – sua liberação de ser um simples meio para fins alienados – que está em jogo na condenação, por Marx, da divisão social hierárquica do trabalho.

Na medida em que isso concerne diretamente à arte, a mensagem de Marx significa que a criação artística tem de ser, em última análise, transformada numa atividade

na qual os indivíduos sociais se engajem tão prontamente como o fazem na produção dos bens necessários à reprodução das condições da sua vida. Significa, acima de tudo, que as relações – alienadas – existentes entre a produção e o consumo devem ser radicalmente modificadas, de modo que o aspecto criativo do consumo estimule e intensifique a criatividade inerente à produção artística. A única forma em que isso pode ocorrer é uma *participação recíproca* de ambos os lados nos vários processos de produção e consumo artístico.

Tal transformação da criação e do gozo artístico – que implica, é certo, uma mudança radical em *todas* as relações humanas – não é concebível sem uma educação estética do homem. (Também é desnecessário dizer que os problemas da educação estética são inseparáveis dos vários outros aspectos da educação.) A concepção de Marx da arte visa acrescentar uma nova dimensão à vida humana, a fim de transformá-la em sua totalidade por meio da fusão dessa nova dimensão com todas as outras atividades vitais do homem. Nessa concepção, a produção e o consumo da arte se tornam aspectos inseparáveis da mesma atividade vital que só pode ser descrita como a *auto-educação* estética *prática* do homem.

SIGNIFICAÇÃO CONTEMPORÂNEA DA TEORIA DA ALIENAÇÃO DE MARX

O reino da liberdade só começa realmente quando cessa o trabalho que é determinado pela necessidade e pelas considerações mundanas; assim, pela natureza mesma das coisas, ele está além da esfera da produção material real. Tal como o selvagem tem de lutar com a natureza para satisfazer suas necessidades, para manter e reproduzir a vida, também o homem civilizado precisa travar essa luta, em todas as formações sociais e em todos os modos possíveis de produção. Com o desenvolvimento da produção, essa esfera da necessidade física se expande, em consequência de suas necessidades; mas, ao mesmo tempo, as forças produtivas que satisfazem essas necessidades também aumentam. A liberdade nesse campo só pode consistir no homem socializado, nos produtores associados, regulando racionalmente seu intercâmbio com a natureza, colocando-a sob seu controle comum, em lugar de serem dominados por ela como por forças cegas; e realizando isso com o mínimo dispêndio de energia possível e nas condições mais favoráveis à sua natureza humana, e dignas dela. Não obstante, ela continua pertencendo à esfera da necessidade. Além dela começa aquela evolução da energia humana que é um fim em si mesmo, o verdadeiro reino da liberdade; o qual, porém, só pode florescer tendo essa esfera da necessidade como sua base. A redução da jornada de trabalho é o seu pré-requisito básico.

O capital

VIII

A CONTROVÉRSIA SOBRE MARX

1. "JOVEM MARX" VERSUS "VELHO MARX"

É impossível tratar das várias interpretações da teoria da alienação de Marx de uma maneira sistemática nos limites deste estudo. Tudo o que podemos fazer é escolher alguns pontos característicos que contribuem para esclarecer certas questões de importância, e com isso levar um passo à frente os principais argumentos desta investigação.

Uma das questões mais controversas é: que lugar deve ser atribuído às primeiras obras de Marx no seu sistema como um todo?

Desde a publicação dos *Manuscritos econômico-filosóficos* de 1844, muitos filósofos sustentaram que o jovem Marx deveria ser tratado separadamente, porque há uma *ruptura* entre o pensador que trata dos problemas da alienação e o "Marx maduro", que aspira a um socialismo científico. E, o que é estranho, os partidários dessa visão pertenciam a campos politicamente opostos. Suas dissensões se limitavam ao seguinte: enquanto um campo idealizava o jovem Marx e opunha seus primeiros manuscritos às obras posteriores, o outro só aceitava estas últimas, rejeitando como idealistas os seus primeiros escritos.

Em seu estudo "The early development of Karl Marx's thought", John Macmurray caracterizou essas abordagens da seguinte maneira:

Os comunistas tendem a interpretar mal essa primeira fase, mesmo quando não a rejeitam totalmente. Inclina-se naturalmente a ler esses escritos a fim de encontrar neles um reflexo de sua própria teoria, tal como existe hoje, e, portanto, rejeitam como aberrações de juventude os elementos que não se enquadram no resultado final. Isso é altamente não-dialético, é claro. Seria igualmente uma incompreensão sobre Marx separar os estágios iniciais de seu pensamento com relação a sua conclusão, ainda que com distintas proporções. Pois eles *são* estágios anteriores, e ainda que só possam ser plenamente compreendidos em função da teoria que é o seu resultado final, eles são historicamente anteriores e a

conclusão não estava explícita na mente de Marx, quando seus primeiros trabalhos foram escritos.¹

Essas palavras foram publicadas em 1935, mas a separação altamente não-dialética do jovem Marx com respeito ao velho Marx não desapareceu nos anos que se seguiram à década de 1930. Ao contrário, a afirmação de uma suposta ruptura tornou-se um lugar-comum aceito em considerável parte da literatura filosófica atual.

É verdade, como se afirma freqüentemente, que a noção de alienação “desaparece” dos escritos posteriores de Marx, e mesmo que ele a trata com ironia, desligando-se com isso de seu próprio passado filosófico? Duas referências são mencionadas habitualmente em apoio dessa tese: uma extraída de *A ideologia alemã* e a outra do *Manifesto Comunista*. A questão é: foram as passagens em questão corretamente interpretadas?

Sem dúvida, existem frases irônicas em *A ideologia alemã* que contêm as palavras “estranhamento” ou “auto-estranhamento”. Há, na realidade, duas frases. A primeira diz que “Esta ‘alienação’ (para usarmos um termo compreensível aos filósofos) só pode ser superada, evidentemente, sob dois pressupostos *práticos*”². E a segunda acrescenta: “O processo inteiro foi, então, apreendido como processo de auto-alienação do ‘Homem’”³. O tradutor do texto para o inglês, Roy Pascal, comenta em suas notas sobre esses trechos: “Em *A ideologia alemã* Marx dá sua *opinião final* sobre esse conceito de ‘auto-estranhamento’”. Essa “opinião final” estaria supostamente em agudo contraste com os *Manuscritos de 1844*, nos quais Marx ainda “luta com esse conceito, e lhe atribui um conteúdo novo”⁴.

Essa contraposição é altamente enganosa. A “opinião final”, em seguida à “luta” anterior, é uma imagem bastante dramática, e combina bem com o prefácio do Instituto Marx-Engels-Lenin à edição de *A ideologia alemã*. Esse prefácio exagera muito as diferenças entre esta obra e os escritos anteriores, e aponta como inovações radicais pontos que haviam, na realidade, sido trabalhados já nos *Manuscritos de 1844*, ou mesmo antes. Não obstante, a verdade simples e sem dramatismo é a de que não há nem uma “opinião final” em *A ideologia alemã*, nem nenhuma espécie de “luta” nos *Manuscritos de Paris* que possam ser interpretadas como inferiores a uma suposta opinião amadurecida. Na verdade, a posição criticando os filósofos idealistas – nossa primeira citação –, e remetendo a questão da alienação à *prática*, foi adotada por Marx muito antes dos *Manuscritos de 1844* (ver especialmente “Crítica da filosofia do direito de Hegel – Introdução”).

Marx deixou claro, mais de uma vez, em seus *Manuscritos econômico-filosóficos*, que toma como ponto de partida a linguagem da economia política a fim de resgatar suas contribuições, que permaneciam ocultas aos próprios economistas políticos, bem como para criticá-los em seus próprios termos. Ele adotou exatamente a mesma atitude em

relação à filosofia idealista. É por isso que jamais poderia “abandonar” o conceito de alienação: isso equivaleria a privar-se de uma conquista *real* (isto é, o “núcleo racional” da filosofia hegeliana) *não obstante* sua formulação mistificadora. Na passagem em questão, Marx deseja apenas mostrar – como faz em numerosas ocasiões nos *Manuscritos de Paris* – que a linguagem do “estranhamento” é mistificadora *sem* as referências necessárias à *prática* social.

Quanto à segunda citação, uma leitura mais cuidadosa deixa claro que ela nada tem que ver com a rejeição do termo “auto-estranhamento”. O trecho, na íntegra, diz o seguinte:

Os indivíduos que não estão mais subsumidos à divisão do trabalho foram representados pelos filósofos como um ideal sob o nome “o Homem”, e todo este processo que aqui expusemos foi apreendido como o processo de desenvolvimento “do Homem”, de modo que “o Homem” foi, em cada fase histórica, furtivamente introduzido por sob os *indivíduos* precedentes e apresentado como a força motriz da história. O processo inteiro foi, então, apreendido como processo de auto-alienação “do Homem”, e isso ocorreu essencialmente porque o indivíduo médio da fase posterior [foi] sempre introduzido sub-repticiamente na fase anterior e a consciência posterior nos indivíduos da fase anterior. Com essa inversão, que desde o início abstrai as condições reais, foi possível transformar a história inteira num processo de desenvolvimento da *consciência*.⁵

Como se pode ver, não há nada que se assemelhe, nem mesmo vagamente, a uma opinião final, mas apenas um argumento bastante familiar, dos próprios *Manuscritos de 1844*. O que Marx ironiza não é o conceito de auto-estranhamento, mas a abstração filosófica que substituiu o *indivíduo real* (histórica e socialmente concreto) pela imagem idealista do *homem abstrato*, e com isso mistifica o estranhamento *efetivo* do *homem real* (o indivíduo social), ao representá-lo como estranhamento da *consciência*. Em outras palavras, ele se opõe à identificação do conceito do *homem* com a *consciência* abstrata, *genérica*. Essa objeção, bem conhecida por nós desde seus escritos anteriores, não faz a noção de “auto-estranhamento do homem real” nem um pouco obsoleta.

A referência ao *Manifesto Comunista* não é mais convincente. Eis o trecho em questão:

Sabe-se que os monges escreveram hagiografias católicas insípidas sobre os manuscritos em que estavam registradas as obras clássicas da antiguidade pagã. Os literatos alemães agiram em sentido inverso a respeito da literatura francesa profana. Introduziram suas insanidades filosóficas no original francês. Por exemplo, sob a crítica francesa das funções do dinheiro, escreveram “alienação da essência humana”; sob a crítica francesa do Estado burguês, escreveram “superação do domínio da universalidade abstrata”, e assim por diante.

A esta interpolação do palavreado filosófico nas teorias francesas deram o nome de “filosofia da ação”, “verdadeiro socialismo”, “ciência alemã do socialismo”, “justificação filosófica do socialismo” etc. Desse modo, emascularam completamente a literatura socialista e comunista francesa. E como nas mãos dos alemães essa literatura tinha deixado de ser a expressão da luta de uma classe contra outra, eles se felicitaram por terem-se elevado acima da “estreiteza francesa”, e terem defendido não verdadeiras necessidades, mas a “necessidade da verdade”; não os interesses do proletário, mas os interesses do ser humano, do homem em geral, do homem que não pertence a nenhuma classe nem a realidade alguma e que só existe no céu brumoso da fantasia filosófica.⁶

¹ John Macmurray, “The early development of Karl Marx’s thought”, em John Lewis, Karl Polányi e Donald K. Kitchin (org.), *Christianity and the social revolution* (Londres, Victor Gollancz, 1935), p. 209-10.

² Karl Marx e Friedrich Engels, *The German ideology*, introd. Roy Pascal (Nova York, International Publishers, 1947), p. 24.

³ *Ibidem*, p. 68.

⁴ *Ibidem*, p. 202.

⁵ *Ibidem*, p. 68.

⁶ Karl Marx e Friedrich Engels, *Manifesto Comunista* (São Paulo, Boitempo, 1998), p. 62-3.

Podemos ver, mais uma vez, que a crítica não está dirigida ao conceito de alienação, mas ao seu *uso idealista*, porque esse uso o “emascula totalmente”, priva-o de seu conteúdo social concreto e do poder de crítica *prática*. Igualmente, o que é atacado aqui não é a noção do *homem* definida por Marx em 1844 como o indivíduo social, mas a abstração “ser humano” e “homem em geral”, tal como era usada pelos seus adversários, porque só existe no “céu brumoso da fantasia filosófica”. Exatamente o oposto de uma *ruptura*: a mais notável *continuidade*. Cada uma das observações feitas nesse trecho podem ser facilmente encontradas até mesmo na “Crítica da filosofia do direito de Hegel – Introdução”, de Marx, que antecedeu, como todos sabemos, não só a *Ideologia alemã*, como também os *Manuscritos de 1844*. Eis algumas citações para provar isso:

Mas o *homem* não é um ser abstrato, acororado fora do mundo. O homem é o mundo do homem, o Estado, a sociedade.

Só a Alemanha poderia produzir a filosofia especulativa do direito – este pensamento extravagante e abstrato acerca do Estado moderno, cuja realidade permanece no além (mesmo se esse além fica apenas do outro lado do Reno) –, o representante alemão do Estado moderno, pelo contrário, que não toma em conta o *homem real*, só foi possível porque e na medida em que o próprio Estado moderno não atribui importância ao *homem real* ou unicamente satisfaz o homem total de maneira ilusória. Em política, os alemães pensaram o que outras nações fizeram.

[...] nenhuma classe da sociedade civil sente a necessidade ou tem a capacidade de conseguir uma emancipação geral, até que a isso é forçada pela situação imediata, pela necessidade material e pelos próprios grilhões.

Onde existe então, na Alemanha, a possibilidade positiva de emancipação?

Eis a nossa resposta: Na formação de uma classe que tenha cadeias radicais, de uma classe na sociedade civil que não seja uma classe da sociedade civil, de um estamento que seja a dissolução de todos os estamentos [...] A dissolução da sociedade, como classe particular, é o proletariado.⁷

Ao ler essas frases, não nos surpreende a identidade básica da abordagem do jovem Marx e a de seus trabalhos posteriores?

Nada poderia estar mais longe da verdade do que afirmar – não importa de que ponto de vista político – que de 1845 em diante Marx já não se interessa pelo homem e por sua alienação, porque sua atenção crítica desviou-se para outra direção, pela introdução dos conceitos de “classes” e “proletariado”. Como já vimos, esses conceitos adquiriram uma importância crucial no pensamento de Marx já em 1843. Devemos ressaltar que se por “homem” entendemos, como fizeram os opositores de Marx, o “homem abstrato”, ou o “Homem em geral” que é “abstraido de todas as determinações sociais”, então isso está totalmente fora de questão. Ele, na verdade, *nunca* esteve interessado por esse “Homem”, nem mesmo *antes* de 1843, e muito menos na época em que escreveu os *Manuscritos econômico-filosóficos* de 1844. Por outro lado, o “homem real”, o “ser intermediador da natureza”, o “indivíduo social”, *nunca* desapareceu de seu horizonte. Mesmo no fim de sua vida, quando estava trabalhando no terceiro

volume de *O capital*, Marx defendia para os seres humanos as “condições mais favoráveis à sua natureza humana, e mais dignas dela”⁸. Assim, a sua preocupação com as classes e com o proletariado em particular continuaram para ele *sempre* idênticas à sua preocupação com a “emancipação humana geral”⁹ – um programa estabelecido claramente na mesma “Crítica da filosofia do direito de Hegel – Introdução”, obra de juventude. E esse programa, formulado nessas palavras, é apenas outra expressão daquilo que ele chamou em outro lugar de “transcendência da alienação”.

Porém, e o conceito de alienação nas obras de Marx que se seguiram aos *Manuscritos de 1844*? Por que ele “abandonou” esse conceito (ou por que abandonou a “palavra”, como dizem outros), se permaneceu fiel ao seu programa de transcender a alienação? A resposta simples é que ele *não* abandonou a palavra e muito menos o conceito. Na verdade, há *amplas* evidências que mostram que Marx continuou usando a palavra “alienação” até o fim de sua vida. Tão amplas são essas evidências que, mesmo se nos limitarmos à palavra *Entfremdung*, tomada – como nos *Manuscritos de Paris* – com suas formas predicativas (isto é, deixando de lado *Entäußerung* e *Veräußerung*: duas outras palavras que significam “alienação”, bem como *Verdinglichung*, *Verselbständigung*, *Fetischismus* etc.), disporemos de pouco espaço para fazer uma seleção das expressões nas quais aparece a palavra em questão. Para uma reprodução *completa* de todas as passagens relevantes contendo também os outros termos intimamente relacionados, seríamos obrigados a multiplicar várias vezes o tamanho deste capítulo. Vejamos, portanto, uma amostra limitada, em ordem cronológica. (Por motivos óbvios, temos de reproduzir esses trechos no original alemão. A tradução é dada entre colchetes, na seqüência de cada citação.)

A sagrada família

Já vimos (capítulo III) que diversos trechos dos *Manuscritos de 1844* foram incorporados a esta obra posterior. Também se mostrou que, ao contrário de algumas afirmações, esses trechos supostamente idealistas que tratam do problema da “alienação” eram conhecidos, e foram citados com aprovação, por Lenin.

A ideologia alemã

solange die Menschen sich in der naturwüchsigen Gesellschaft befinden, solange also die Spaltung zwischen dem besondern und gemeinsamen Interesse existiert, solange die Tätigkeit also nicht freiwillig, sondern naturwüchsig geteilt ist, *die eigne Tat des Menschen ihm zu einer Fremden, gegenüberstehenden Macht wird*, die ihn unterjocht, statt dass er sie beherrscht.

[enquanto os homens se encontram na sociedade natural e, portanto, enquanto há a separação entre interesse particular e interesse comum, enquanto a atividade, por conseqüência, está dividida não de forma voluntária, mas de forma natural, *a própria ação do homem torna-se um poder que lhe é estranho e que a ele é contraposto, um poder que subjuga o homem ao invés de por este ser dominado.*]

⁷ Karl Marx, “Crítica da filosofia do direito de Hegel – Introdução”, em idem, *Crítica da filosofia do direito de Hegel*, cit., p. 145, 151 e 155-6.

⁸ Karl Marx, *O capital*, cit., v. III, p. 800.

⁹ Karl Marx e Friedrich Engels, *On religion*, cit., p. 53.

(Tal como nos bons, ou maus, velhos tempos, a alienação é apresentada como a transformação da própria atividade do homem – os puristas devem notar: *do homem*, e não *dos homens* ou *das classes* – num *poder alheio que o confronta*; como tal, é contrastado à liberdade, ou atividade livre.)

Eben weil die Individuen nur ihr besondres, für sie nicht mit ihrem gemeinschaftlichen Interesse zusammenfallendes suchen, überhaupt das Allgemeine illusorische Form der Gemeinschaftlichkeit, wird dies als ein ihnen *“fremdes”* und von ihnen *“unabhängiges”*, als ein selbst wieder besonderes und eigentümliches *“Allgemein”*-Interesse geltend gemacht, oder sie selbst müssen sich in diesem Zwiespalt bewegen, wie in der Demokratie.

[É justamente porque os indivíduos buscam apenas seu interesse particular, que para eles não guarda conexão com seu interesse coletivo, pois o geral é a forma ilusória da comunidade, que o interesse coletivo é transformado num interesse *“estranho”* aos indivíduos e deles *“independente”*, um interesse *“geral”* especial e peculiar, ou então os próprios indivíduos têm de mover-se em meio a esta discórdia, como na democracia.]

(Dois pontos devem ser observados: (1) Marx não diz que os interesses particulares dos indivíduos são *idênticos* aos seus interesses comuns, mas que eles não deviam buscar *exclusivamente* seus interesses particulares; fazer isso, de fato, frustra seu objetivo, pois então seus verdadeiros interesses comuns se lhes impõem em uma forma alienada, como um *“Interesse Geral”* abstrato. (2) A descrição ilusória dos verdadeiros interesses comuns do homem como um *“Interesse Geral”* abstrato – o que ele denomina, em outro lugar, *“a ilusão legalista”* – e sua representação como algo bem diferente do indivíduo humano real ocultam uma verdadeira alienação: a *auto-alienação* do homem na forma de *“Spaltung zwischen dem besondern und gemeinsamen Interesse”* [uma separação entre o interesse privado e o coletivo]. É sobre essa base que a alienação real pode ser mistificada pelos filósofos como a alienação do *“Homem”*, dando a *“Homem”* o significado de, como comentou Marx: *“Der Mensch = dem ‘denkenden Menschengestalt’*. (*“Homem = o ‘espírito humano pensante’*.”) Na realidade, o *“Interesse Geral”* não é uma *“essência”* à parte que deva ser contrastada e oposta à *“essência individual”* do Homem; é somente uma expressão alienada de um estado real de alienação. O homem verdadeiro é o *“wirklicher historischen Mensch”*, a quem o interesse comum, na verdade, *“pertence”* – ou seja, é inseparável de sua natureza como ser individual social – mesmo que numa determinada situação histórica se lhe contraponha em uma forma alienada. É por isso que podemos pensar na alienação como algo possível de ser superado.)

[...] mit der kommunistischen Regelung der Produktion und der darin liegenden Vernichtung der Fremdheit, mit der sich die Menschen zu ihren eigenen Produkt verhalten, die Macht des Verhältnisses von Nachfrage und Zufuhr sich in Nichts auflöst [...]

[... com a regulação comunista da produção e, ligada a ela, a *supressão da relação alienada dos homens com seus próprios produtos*, o poder da relação de oferta e procura reduz-se a nada ...]

In der bisherigen Geschichte [...] die einzelnen Individuen mit der Ausdehnung der Tätigkeit zur Weltgeschichtlichen immer mehr unter einer ihnen *fremden* Macht geknechtet worden sind.

[Na história que se deu até aqui é sem dúvida um fato empírico que os indivíduos singulares, com a expansão da atividade numa atividade histórico-mundial, tornaram-se *cada vez mais submetidos a um poder que lhes é estranho*.]

[...] Bedingungen, die bisher dem Zufall überlassen waren und sich gegen die einzelnen Individuen eben durch ihre Trennung als Individuen [...] zu einem ihnen fremden Bande geworden war, verselbständigt hatten. [...] In der Vorstellung sind daher die Individuen unter der Bourgeoisie herrschaft *freier als früher, weil ihnen ihre Lebensbedingungen zufällig sind*; in der Wirklichkeit sind sie natürlich *unfreier, weil mehr unter sachliche Gewalt subsumiert*.

[... condições que, até agora, estavam entregues ao acaso e *haviam se autonomizado frente aos indivíduos singulares* justamente por meio de sua separação como indivíduos, por sua união necessária dada com a divisão do trabalho e por meio de sua separação *transformada num vínculo que lhes é alheio*. ... Por conseguinte, na representação, os indivíduos são mais livres sob a dominação da burguesia do que antes, porque suas condições de vida lhes são contingentes; na realidade eles são, naturalmente, *menos livres, porque estão mais submetidos ao poder das coisas*.]¹⁰

Manifesto Comunista

“der Macht über fremde Arbeit” [*“o poder sobre o trabalho alheio”*, isto é, o domínio sobre o trabalho alienado]; *“Der Kommunismus nimmt keinen die Macht, sich gesellschaftliche Produkte anzueignen, er nimmt nur die Macht, sich durch diese Aneignung fremde Arbeit zu unterjochen”* [*“O comunismo não priva ninguém do poder de se apropriar de sua parte dos produtos sociais; apenas suprime o poder de subjugar o trabalho de outros por meio dessa apropriação”*]¹¹

Trabalho assalariado e capital

Je rascher die Arbeiterklasse die ihr *feindliche Macht, den fremden, über sie gebietenden Reichtum* vermehrt und vergrößert, unter desto günstigeren Bedingungen wird ihr erlaubt, von neuem an der Vermehrung des bürgerlichen Reichtums, an der Vergrößerung der Macht des Kapitals zu arbeiten, zufrieden, sich selbst die goldenen Ketten zu schmieden, woran die Bourgeoisie sie hinter sich herschleift.

[Dizer que a condição mais favorável para o trabalho assalariado é o crescimento tão rápido quanto possível do capital produtivo é o mesmo que dizer que quanto mais a classe operária aumentar e fizer crescer *o poder inimigo dela, a riqueza alheia que manda nela*, tanto mais favoráveis se tornarão as circunstâncias em que voltará a trabalhar para o crescimento da fortuna burguesa, para o aumento do poder do capital, contente por ser ela mesma a forjar as correntes de ouro com que a burguesia a arrasta a seu boqueio].¹²

Esboço de uma crítica da economia política (Rohentwurf)

Esse trabalho contém *centenas* de páginas em que os problemas da alienação são analisados de maneira aprofundada. As palavras *Entfremdung, entfremdet* etc. ocorrem nessas páginas *várias centenas de vezes*. Escolhi apenas um trecho. Ele mostrará não só como estão errados os que afirmam ter a *“alienação”* desaparecido das obras posterior-

¹⁰ MEWE, v. 3, p. 33, 34, 49, 42, 35, 37, 75-6.

¹¹ MEWE, v. 4, p. 476-7; *Manifesto Comunista*, cit., p. 53-4.

¹² MEWE, v. 6, p. 416; *Trabalho assalariado e capital* (São Paulo, Global, 1980), p. 37-8.

res de Marx, mas também que sua abordagem aos problemas em questão é essencialmente a mesma dos *Manuscritos de 1844*. O trecho afirma o seguinte:

Der Ton wird gelegt nicht auf das *Vergegenständlichkeitsein*, sondern das *Entfremdet*, Enttäusert, Veräusertsein, das Nicht-dem-Arbeiter, sondern den personifizierten Produktionsbedingungen, i.e. dem-Kapital-Zugehören der ungeheuren gegenständlichen Macht, die die gesellschaftliche *Arbeit selbst sich* als eins ihrer Momente *gegenübergestellt hat*. Soweit auf dem Standpunkt des Kapitals und der Lohnarbeit die Erzeugung dieses gegenständlichen Leibes der Tätigkeit im Gegensatz zum unmittelbaren Arbeitsvermögen geschieht – dieser Prozess der Vergegenständlichung in fact als *Prozess der Entäusserung* vom Standpunkt der Arbeit aus oder der *Aneignung fremder Arbeit* vom Standpunkt des Kapitals aus erscheint –, ist diese Verdrehung und Verkehrung eine wirkliche, keine bloss gemeinte, bloss in der Vorstellung der Arbeiter und Kapitalisten existierende. Aber offenbar ist dieser Verkehrungsprozess bloss historische Notwendigkeit, bloss Notwendigkeit für die Entwicklung der Produktivkräfte von einem bestimmten historischen Ausgangspunkt aus, oder Basis aus, aber keineswegs eine absolute Notwendigkeit der Produktion; vielmehr eine verschwindende, und das Resultat und der Zweck (immanente) dieses Prozesses ist diese Basis selbst aufzuheben, wie diese Form des Prozesses. Die bürgerlichen Ökonomen sind so eingepfercht in den Vorstellungen einer bestimmten historischen Entwicklungsstufe der Gesellschaft, dass die Notwendigkeit der Vergegenständlichung der gesellschaftlichen Mächte der Arbeit ihnen unzertrennbar erscheint von der Notwendigkeit der *Entfremdung* derselben *gegenüber der lebendigen Arbeit*. Mit der Aufhebung aber des unmittelbaren Charakters der lebendigen Arbeit als bloss einzelner, oder als bloss innerlich, oder bloss äusserlich allgemeiner, mit dem Setzen der Tätigkeit der Individuen als *unmittelbar allgemeiner oder gesellschaftlicher*, wird den gegenständlichen Momenten der Produktion diese *Form der Entfremdung* abgestreift; sie werden damit gesetzt als Eigentum, als *der organische gesellschaftliche Leib*, worin die Individuen sich reproduzieren als Einzelne, aber als *gesellschaftliche Einzelne*.

[A ênfase não recai no ser objetivado, mas no ser *alienado*, estranhado, externalizado; sobre o fato de que o imenso poder objetivo criado pelo trabalho social, como um de seus momentos, é usado contra si próprio, não pertence ao trabalhador, mas às condições personificadas de produção, isto é, ao capital. Na medida em que, do ponto de vista do capital e do trabalho assalariado, a produção desse corpo objetivo de atividades se desdobra em oposição à força de trabalho direta, esse processo de objetivação surge, de fato, como um processo de alienação, do ponto de vista do trabalho; surge como apropriação do trabalho alheio, do ponto de vista do capital; essa deformação e transferência é real, não imaginária: não existe apenas na mente dos trabalhadores e capitalistas. Mas evidentemente esse processo de transferência é apenas uma necessidade histórica; é uma necessidade para o desenvolvimento das forças produtivas de um certo ponto de partida, ou base, mas de modo algum uma necessidade absoluta da produção, como tal. É antes uma necessidade em desaparecimento, e o resultado e fim que é imanente a esse processo é a superação dessa base e dessa forma particular de objetivação. Os economistas burgueses estão de tal modo atados às representações de uma fase histórica determinada do desenvolvimento social que aos seus olhos a objetivação necessária dos poderes sociais do trabalho é inseparável da necessária alienação dessa última, em relação ao trabalho vivo. Mas, com a superação do caráter direto do trabalho vivo como trabalho meramente individual – ou como meramente interno, ou apenas externamente universal – o trabalho, com a constituição da atividade do indivíduo como diretamente universal ou social, os momentos objetivos da produção serão liberados dessa forma de alienação; eles serão

constituídos como propriedade, como o *corpo orgânico da sociedade*, na qual os indivíduos se reproduzem como indivíduos, mas como *indivíduos sociais*.]¹³

(Temos aqui até as noções “antropológicas” do jovem Marx, junto com a concepção da superação da alienação como transcendência do caráter mediado abstrato da atividade humana.)

Teorias da mais-valia

Como seria de esperar de uma monografia crítica sobre teorias passadas da mais-valia, essa obra monumental (com quase 2 mil páginas) tem muitas referências à “alienação”. Por exemplo, tratando das teorias de Linguet, Marx escreve:

Die Reichen haben sich aller Produktionsbedingungen bemächtigt; (dies führte zur) *Entfremdung der Produktionsbedingungen*, die in ihrer einfachsten Form die Naturelemente selbst sind.

[Os ricos se apossaram de todas as condições de produção: [da] a *alienação das condições de produção*, que em sua torma mais simples são os próprios elementos naturais.]¹⁴

Mas há trechos de outro tipo também, nos quais termos como *Entfremdung* etc. não ocorrem simplesmente no resumo ou citação do argumento de outro autor, e sim na exposição das próprias idéias de Marx. Por exemplo:

Der Zins an sich drückt also grade das Dasein der Arbeitsbedingungen als *Kapital* in ihrem gesellschaftlichen Gegensatz und ihrer Metamorphose als persönliche Mächte gegenüber der Arbeit und über die Arbeit aus. Er resümiert den *entfremdeten Charakter der Arbeitsbedingungen* im Verhältnis zur Tätigkeit des Subjekts. Er stellt das Eigentum des Kapitals oder das blosse Kapitaleigentum als Mittel dar, die *Produkte fremder Arbeit* sich anzueignen als *Herrschaft über fremde Arbeit*. Aber er stellt diesen Charakter des Kapitals dar als etwas, was ihm *ausser* dem Produktionsprozess selbst zukommt und keineswegs das Resultat der spezifischen Bestimmtheit dieses Produktionsprozesses selbst ist.

[O juro em si expressa precisamente o estado das condições de trabalho como *capital*, em oposição social ao trabalho, e suas metamorfoses como poderes pessoais, em contraposição ao trabalho. Resume o caráter alienado das condições de trabalho em relação à atividade do sujeito. Representa a propriedade do capital – a simples propriedade do capital – como meio de se apropriar dos produtos do trabalho alheio, dominar o trabalho alheio. Mas representa esse caráter do capital como algo que vem de fora do processo de produção, e não como resultado da determinação específica desse processo de produção.]¹⁵

Poderíamos preencher muitas páginas com passagens desse tipo, que podem ser encontradas em *Teorias da mais-valia*, de Marx.

¹³ *Robentwurf*, p. 716.

¹⁴ Parte I, tradução inglesa de Emile Burns, Moscou, s. d., p. 335.

¹⁵ MEWE, v. 26, parte I, p. 321, e parte III, p. 485, respectivamente.

O capital

Die verselbständigte und *entfremdete Gestalt*

[O aspecto de *independência e alienação* que o modo de produção capitalista como um todo dá aos instrumentos do trabalho e ao produto, pondo-os em oposição ao trabalhador]

Da vor seinem Eintritt in den Prozess seine eigne Arbeit *ihm selbst entfremdet*, dem Kapitalisten angeeignet und dem Kapital einverleibt ist, vergegenständlicht sie sich während des Prozesses beständig in fremden Produkt. [...] Der Arbeiter selbst produziert daher beständig den objektiven Reichtum als Kapital, *ihm fremde*, ihn beherrschende und ausbeutende Macht, und der Kapitalist produziert ebenso beständig die Arbeitskraft als subjektive, von ihren eignen Vergegenständlichungs- und Verwirklichungsmitteln getrennte, abstrakte, in der blossen Leiblichkeit des Arbeiters existierende Reichumsquelle, *kurz den Arbeiter als Lohnarbeiter*.

[Como, antes de entrar no processo, seu próprio trabalho já *lhe foi alienado* pela venda de sua força de trabalho, foi apropriado pelo capitalista e incorporado ao capital, ele deve, durante o processo, ser realizado num produto que não lhe pertence ... O trabalhador, portanto, produz constantemente riqueza material, objetiva, mas na forma de capital, de *um poder alheio que o domina*; e o capitalista produz a força de trabalho com a mesma constância, mas na forma de uma fonte subjetiva de riqueza, separada dos objetos nos quais e pelos quais ela se realiza; *em suma, ele produz o trabalhador, mas um trabalhador assalariado*.]

alle Mittel zur Entwicklung der Produktion [...] verstümmeln den Arbeiter in einen Teilmenschen, entwürdigten ihn zum Anhängsel der Maschine, vernichten mit der Qual seiner Arbeit ihren Inhalt, *entfremden ihm die geistigen Potenzen des Arbeitsprozesses* im selben Masse, worin letzterem die *Wissenschaft als selbständige Potenz* einverleibt wird [...]

[Dentro do sistema capitalista todos os métodos para aumentar a produtividade social do trabalho são produzidos às custas do trabalhador individual; todos os meios para o desenvolvimento da produção se transformam em meios de domínio sobre os produtores e exploração deles: eles transformam o trabalhador num *homem fragmentado*, degradam-no ao nível de *apêndice de uma máquina*, destroem todo resto de interesse do seu trabalho e o transformam num sacrifício odiado; *alienam-no do potencial intelectual* do processo de trabalho, na mesma proporção em que *a ciência é incorporada nele como um poder independente*.]

diese Produktionsmittel treten dem Besitzer der Arbeitskraft gegenüber als *fremdes Eigentum*. Andererseits steht der Verkäufer der Arbeit ihrem Käufer gegenüber als *fremde Arbeitskraft* [...]

[Esses meios de produção estão em oposição ao dono da força de trabalho, sendo *propriedade* (alienada) *de outro (fremdes Eigentum)*. Por outro lado, o vendedor do trabalho enfrenta o seu comprador como a *força de trabalho* (alienada) *de outro (fremde Arbeitskraft)*.]

Diese Vorstellungsweise ist um so weniger befremdlich, als ihr der Schein der Tatsachen entspricht, und als das Kapitalverhältnis in der Tat den innern Zusammenhang verbirgt in der vollständigen *Gleichgültigkeit, Ausserlichkeit und Entfremdung*, worin es den Arbeiter versetzt gegenüber den Bedingungen der Verwirklichung seiner eignen Arbeit.

[Essa concepção não é tão surpreendente, porque parece estar de acordo com a realidade, e como a relação do capital na realidade disfarça a ligação interna atrás da *total indiferença, isolamento e alienação*, na qual é colocado o trabalhador frente aos meios de realização do seu trabalho.]

Es bleibt jedoch nicht bei der *Entfremdung* und Gleichgültigkeit zwischen dem Arbeiter, dem Träger der lebendigen Arbeit hier, und der ökonomischen, d.h. rationalen und sparsamen Anwendung seiner Arbeitsbedingungen dort.

[Mas não são apenas a *alienação* e a indiferença que surgem entre o trabalhador, portador do trabalho vivo, e o uso econômico, isto é, racional, das condições materiais de seu trabalho.]

Das Kapital zeigt sich immer mehr als gesellschaftliche Macht, [...] aber als *entfremdete, verselbständigte gesellschaftliche Macht, die als Sache*, und als Macht des Kapitalisten durch diese Sache, *der Gesellschaft gegenübertritt*.

[O capital surge, cada vez mais, como uma força social ... mas se trata de *uma força social alienada, independente, que se opõe à sociedade como um objeto (Sache)* e como um objeto que é a fonte de poder do capitalista.]

Dieser *Entfremdung* der Produktionsbedingung vom Produzenten entspricht hier aber eine wirkliche Umwälzung in der Produktionsweise selbst.

[Mas sob esse sistema, o *estranhamento entre o produtor e os meios de produção (Entfremdung der Produktionsbedingung vom Produzenten)* reflete uma “subversão prática” no próprio modo de produção.]

die wirklichen Produktionsagenten in diesen *entfremdeten und irrationalen Formen* von Kapital – Zins, Boden – Rente, Arbeit – Arbeitslohn, sich völlig zu Hause fühlen, denn es sind eben die Gestaltungen des Scheins, in welchem sie sich bewegen und womit sie täglich zu tun haben.

[Os agentes reais da produção se sentem perfeitamente à vontade nessas *formas alienadas e irracionais* de capital – juros, renda da terra, salário – já que são essas precisamente as formas de ilusão nas quais se movimentam e com as quais convivem em sua ocupação diária.]¹⁶

A leitura dessas citações talvez baste para sugerir uma resposta à pergunta sobre que atenção devemos dar à teoria do “abandono”. Deve estar claro, a esta altura, que *nenhum* dos significados de alienação usados por Marx nos *Manuscritos econômico-filosóficos* desapareceu de seus escritos posteriores. E isso não é surpresa. Pois o conceito de alienação, tal como compreendido por Marx em 1844, com todas as suas complexas ramificações, não é um conceito que pudesse ser abandonado, ou unilateralmente “traduzido”. Como vimos em várias partes deste estudo, o conceito de alienação é um pilar de importância fundamental para o sistema marxiano como um todo, e não apenas um tijolo dele. Abandoná-lo, ou traduzi-lo unilateralmente, equivaleria, portanto, a nada menos do que a demolição total do próprio edifício, e quem sabe a reconstrução de apenas sua chaminé. Não há dúvidas de que algumas pessoas estiveram – ou ainda estão – empenhadas em tais operações, tentando construir suas teorias “científicas” com base em escombros decorados com terminologia marxista. A questão é que os seus esforços não devem ser confundidos com a própria teoria de Marx.

¹⁶ MEWE, v. 23, v. I de *O capital*, p. 455, 596, 674; v. 24, v. II de *O capital*, p. 37; v. 25, v. III de *O capital*, p. 95, 96, 274, 610, 838; ed. bras.: *O capital*, cit., respectivamente: v. I, p. 432; v. I, p. 570-1; v. I, p. 645; v. II, p. 29; v. III, p. 84; v. III, p. 86; v. III, p. 259; v. III, p. 583; v. III, p. 809-10.

2. “FILOSOFIA” VERSUS “ECONOMIA POLÍTICA”

As numerosas versões da abordagem tipo “jovem Marx contra velho Marx” (ou o inverso) têm algo em comum. Trata-se de um esforço para opor a economia política à filosofia, ou a filosofia à economia política, e usar a autoridade de Marx em apoio dessa pseudo-alternativa. Falando em termos gerais, aqueles que desejam evadir os problemas filosóficos vitais – e de modo algum especulativos – da liberdade e do indivíduo se colocam ao lado do Marx “científico”, ou “economista político maduro”, enquanto os que desejariam que o poder prático do marxismo (que é inseparável de sua desmistificação da economia capitalista) nunca tivesse existido exaltam o “jovem filósofo Marx”.

Não é preciso dizer que há algo de extremamente artificial e arbitrário nessa contraposição. Não é, portanto, de surpreender que as construções baseadas nessa oposição pré-fabricada não resistam ao exame. Assim, por exemplo, podemos ler, pela pena de Daniel Bell, sobre uma suposta transmutação nos *Manuscritos econômico-filosóficos* de Marx: “O próprio título é ao mesmo tempo literal e simbólico. Começando como uma *antropologia*, termina como uma *economia política*”¹⁷. O que pensar dessa afirmação? O título é “simbólico” de quê? Não pode ser de nada em Marx, porque ele mesmo nunca deu título a esses manuscritos. (Como fica explícito em uma nota de rodapé, o título foi dado pelos editores do Instituto de Marxismo-Leninismo de Moscou.) E o que dizer da afirmação de que a obra *começa* como uma antropologia e *termina* como uma economia política? *Na realidade*, é assim que o livro começa: “O *salário* é determinado mediante o *confronto hostil* entre *capitalista* e *trabalhador*. A necessidade da vitória do capitalista”. Isso significa que os *Manuscritos de 1844* começam, como nas obras do “velho Marx”, com as noções da economia política. É certo que há um breve “Prefácio” ao volume, no qual há referências a Feuerbach, que talvez pudessem ser interpretadas como um início de conteúdo antropológico. Mas esse “Prefácio” – conforme a mesma nota informa ao leitor – foi escrito *depois da conclusão* do resto dos *Manuscritos*. Assim, se dissessemos que eles começam com economia política e terminam com filosofia, isso refletiria um simples fato cronológico. É algo, porém, que não poderia ser feito numa interpretação que busca afirmar exatamente o oposto e atribuir-lhe uma enorme significação.

Seria um desperdício do tempo do leitor analisar essas interpretações, se elas não fossem significativas *ideologicamente*. Daniel Bell toma emprestadas suas grotescas idéias sobre o jovem Marx de R. C. Tucker, a quem, em suas próprias palavras, “deve muitas visões”¹⁸. Ora, os esforços de Tucker, em seu livro *Philosophy and myth in Karl Marx* [Filosofia e mito em Karl Marx], estão voltados para uma emasculação completa das idéias marxianas, de modo que o leitor crédulo seria levado a acreditar que “O conceito de comunismo de Marx é mais aplicável aos EUA de hoje, por exemplo, do que seu conceito de capitalismo”¹⁹. O objetivo

entendida como um “moralismo do tipo religioso” (p. 21). Como tal, deve ser reconduzida à filosofia alemã – notadamente Kant, Hegel e Feuerbach – que evidencia uma tendência compulsiva ao “auto-engrandecimento” e à “auto-infinitização”, isto é, uma aspiração psicopatológica do homem no sentido de tornar-se Deus. Tucker nos diz que “o que tornou o hegelianismo irresistível, compulsório, para o jovem Marx foi o tema da projeção do homem no plano do ilimitado. Sua própria natureza sombriamente orgulhosa, na qual o seu preocupado pai Heinrich discerniu o que ele chamou de *espírito de Fausto*, foi a chave de sua reação” (p. 74). Tudo isso é dito a sério. Se Heinrich Marx descobre em seu filho um “espírito de Fausto”, deve haver algo de profundamente errado com esse espírito. “O tema de Fausto é o orgulho no sentido da autoglorificação e a resultante busca de auto-engrandecimento” (p. 31). “A principal obra de Marx é um drama interior projetado como drama social” (p. 221). Marx se engana a si mesmo sobre sua verdadeira natureza. Tal como Feuerbach (e Hegel antes dele) não compreendeu que, quando analisava a religião, estava na verdade falando sobre “o fenômeno neurótico da autoglorificação humana ou do orgulho, e da alienação do eu que resulta disso” (p. 93). Marx não tinha idéia de que, em sua análise do capitalismo, pintava inconscientemente algo que se assemelhava ao *Dr. Jeckyll e Mr. Hide*, de Robert Louis Stevenson: um problema puramente psicológico, relacionado com uma “questão individual” (p. 240). “Sendo ele mesmo um sofredor, projetou no mundo exterior um drama íntimo de opressão, que ele via em toda parte” (p. 237). “O conflito íntimo do homem alienado de si mesmo tornou-se, na mente de Marx, um conflito social entre ‘trabalho’ e ‘capital’, e o eu alienado tornou-se a sociedade dividida em classes. A auto-alienação foi projetada como fenômeno social, e o sistema psicológico original de Marx transformado em seu sistema sociológico aparentemente amadurecido” (p. 175).

Tudo isso pode ser resumido numa frase: Marx era um neurótico que – depois de sofrer o drama íntimo de sua personalidade sombriamente orgulhosa e ambiciosa, e depois de expressá-lo em seu sistema psicológico original – sucumbiu ao auto-engano total e projetou miticamente seu drama interior no mundo exterior, levando as pessoas a acreditarem, erroneamente, que a alienação não era uma questão totalmente individual, mas principalmente um problema social, para o qual havia possíveis soluções sociais.

O livro de Tucker está cheio de incoerências e contradições. Uma delas relaciona-se com a questão: “Dois marxismos ou um”. Temos respostas contraditórias a essa pergunta: (1) há dois marxismos: “marxismo original” e “marxismo amadurecido”; (2) há um marxismo apenas, as diferenças são meramente terminológicas; por exemplo, “divisão do trabalho” torna-se a categoria ampla do marxismo maduro correspondente à categoria da “auto-alienação” no marxismo original (p. 185).

O chamado “marxismo original” seria um “sistema abertamente subjetivista, psicológico, original”. A diferença mais notável entre o sistema “original” e o “maduro” é, segundo Tucker, que o “homem auto-alienado, que era o tema central do marxismo original, desaparece de vista na versão final” (p. 165). Em relação à época dessa suposta transformação, também temos respostas contraditórias. Primeiro, aprendemos que ela começou “aproximadamente com a concepção materialista da história, por Marx, em *A ideologia alemã* (1845-1846)” (p. 165) e que “Marx apresentou sua versão totalmente ‘socializada’ do marxismo logo depois de seu trabalho nos manuscritos de 1844” (p. 166). Poucas páginas adiante, porém, somos surpreendidos com a seguinte afirmação: “A transição para o marxismo aparentemente ‘desumanizado’ ocorreu, na verdade, na altura dos manuscritos de 1844 em que Marx resolveu, sem segurança mas de maneira irrevogável, que a auto-alienação do homem podia e devia ser vista como uma relação social, ‘de homem para homem’” (p. 175). Essa afirmação contradiz não só o que foi dito antes, mas também uma referência anterior ao ensaio de Marx *A questão judaica* (1843), onde, depois de citar Marx, Tucker acrescentou: “Marx conclui que a liberação do homem em relação à alienação no Estado, ao contrário de sua liberação da religião, exige uma *autêntica revolução social*” (p. 105). Agora, Tucker quer que acreditemos que um ano depois, em seu “sistema psicológico” de 1844, a preocupação de Marx com a alienação não era absolutamente social, mas simplesmente psicológica (p. 173).

O único trecho em que Tucker faz uma tentativa de apoiar com citações de Marx suas próprias afirmações de que o “homem” significa o “homem genérico” não-social, nos *Manuscritos econômico-filosóficos*, é este: “Marx diz que o homem é um ser natural e deve, como qualquer outro ser natural, sofrer um processo de desenvolvimento, ou ato de vir-a-ser. Esse processo de autodesenvolvimento do homem é o ‘ato da história mundial’. Por ‘homem’, além do mais, Marx, seguindo Feuerbach, entende a humanidade ou a espécie humana. O ato da história mundial é a auto-realização do homem nesse sentido coletivo ou genérico. Marx não ignora, é claro (tal como Hegel) a existência de indivíduos como partes, e participantes, da *vida coletiva das espécies*. Mas o ser que se desenvolve a si mesmo, do qual ele fala em seu sistema, é o Homem em letras maiúsculas, a espécie. *A vida individual e a vida da espécie no homem não são distintas*, diz ele, pois o indivíduo é apenas um ser genérico, determinado. A vida do indivíduo é um microcosmo da vida do homem

¹⁷ Em *Revisionism: essays on the history of marxist ideas*, org. L. Labedz (Londres, Allen & Unwin, 1962), p. 201.

¹⁸ Ver Daniel Bell, *The end of ideology*, ed. rev. (Nova York, The Free Press, 1965), p. 433 [ed. bras.: *O fim da ideologia*, Brasília, UnB, 1980].

¹⁹ Robert C. Tucker, *Philosophy and myth in Karl Marx* (Cambridge University Press, 1961), p. 235. O livro de Tucker merece exame, por ser um esforço ideológico característico. Sua linha de argumentação é a seguinte: é errado dedicar atenção a Marx como economista, sociólogo ou pensador político. Sua filosofia deve ser

em escala genérica. Assim sendo, o 'homem' de quem Marx fala nesses manuscritos é entendido como o *homem em geral*" (p. 129-30).

Entendido por quem? Certamente não por Marx, pois ele afirma, em cada ponto dessa citação, exatamente o oposto do que pretende Tucker. Ele não acha que o homem deva "sofrer" um processo de desenvolvimento "como qualquer outro ser natural". Ao contrário, ele diz que, *diversamente* de todos os outros seres naturais, o homem se desenvolve – cria-se – por meio de seu trabalho na sociedade, e assim ele é o *único* ser com uma *história* própria. Também, como já vimos, Marx não *segue* Feuerbach na compreensão do Homem como um "homem genérico"; ao contrário, afasta-se radicalmente dessa abstração e do dualismo a ela implícito. Nem acredita ele que existam coisas como "vida coletiva da espécie", ou "a vida do homem em escala genérica" (qualquer que seja o significado disso). Num sentido oposto, ele insiste em que a diferença equivale apenas a um "modo de existência", tal como refletido pela consciência humana, e diz que o centro de referência da unidade essencial entre indivíduo e espécie é o "ser *individual* social real".

O trecho citado por Tucker está cheio de expressões como "verdadeira comunidade", "estrutura social", "ser social", "vida social" e "existência social", expressões que são cuidadosamente evitadas pelo nosso erudito autor, para dar uma aparência de autenticidade à afirmação de que o homem significa "o homem genérico" no sistema "psicológico" e "abertamente subjetivo" de Marx. Na verdade, o que interessava a Marx nesse trecho (ver *Manuscritos econômico-filosóficos*, cit., p. 107-8) era mostrar, numa crítica à filosofia abstrata, a unidade do pensamento e da existência, da espécie e do indivíduo, encontrando-a, como já vimos, no "ser social individual real", que é ao mesmo tempo "um ser genérico determinado". Ele não diz que não são "distintos"; pois, de outro modo, como poderiam eles formar uma *unidade* dialética? (A falta de distinções levaria a uma simples *identidade*.) Apenas insistiu em que, como *não são* "coisas diferentes" (cf. op. cit., p. 107), não deviam ser opostos entre si. Em outras palavras, trata-se de uma rejeição da solução hegeliana, segundo a qual o indivíduo tem de aceitar a alienação em sua vida real, pois a sua superação (isto é, a realização da vida da espécie) só deve ocorrer no *pensamento*, não no *ser*: numa "transcendência" fictícia da alienação, que deixa a existência real do indivíduo particular tão alienada quanto antes. É disso que falava Marx, totalmente empenhado na formulação da questão da superação da alienação num programa social centralizado em torno do homem como "um indivíduo social real", em oposição ao caráter genérico abstrato do indivíduo, de um lado, e ao restabelecimento da "*sociedade*" como abstração em relação ao indivíduo", de outro.

Não há espaço para nos estendermos mais na discussão das numerosas incoerências e erros de interpretação que encontramos no livro de Tucker. Aos exemplos até agora mencionados só podemos acrescentar o tratamento que ele dá a dois problemas: (1) divisão do trabalho; e (2) "necessidade egoísta" e "concorrência".

(1) Somos informados de que o conceito de divisão do trabalho, de Marx, nada é senão uma "tradução do termo psicológico original: auto-alienação". O conceito é transposto nos termos mistificados, "aparentemente sociológicos", do "marxismo maduro". Essa interpretação é insustentável não só porque a "auto-alienação" para Marx nunca foi um simples termo psicológico, mas também porque a "divisão do trabalho" já existia e desempenhava um papel extremamente importante nos *Manuscritos econômico-filosóficos*.

(2) Os conceitos "culto do dinheiro" e "necessidade egoísta" são tratados como projeções inconscientes da necessidade psicológica de "auto-engrandecimento", e afirma-se que em *O capital* – como uma *inversão* da posição anterior de Marx – a concorrência é introduzida como uma fonte da "mania aquisitiva". Mas, segundo nos diz o autor, isso é um grande erro, porque "todo o sistema desaba imediatamente sem o lobo da fome da mais-valia como postulado primário subjacente" (p. 216-7).

Poderíamos perguntar: sistema de quem? O sistema de Marx ou a caricatura psiquiátrica que dele fez Tucker? Para termos uma resposta, devemos ler a nota de rodapé da p. 217: "Como dissemos antes (p. 138), Marx afirmou nos manuscritos de 1844 que as únicas rodas que colocam em movimento a economia política são a ambição e a guerra entre os ambiciosos – a concorrência. *Agora* ele sugere que a segunda é que movimenta a primeira, ou que a guerra é a causa da ambição. Ele deve ter percebido, constrangido, que *toda a estrutura baseava-se no postulado da ambição infinita* como a força propulsora da produção capitalista. Sugerir que isso podia derivar-se do próprio mecanismo competitivo foi uma maneira de minimizar a dependência total, em que o sistema se encontrava em relação a um postulado altamente questionável; e, ao mesmo tempo, uma maneira de reforçar o postulado". Na verdade, no trecho mencionado por Tucker, Marx fala da incapacidade da economia política burguesa de ir além das aparências exteriores e chegar às causas. (Ver os *Manuscritos econômico-filosóficos*, p. 79: "As únicas rodas que o economista nacional põe em movimento são a ganância e a guerra entre os gananciosos, a concorrência". E há muitos trechos dos *Manuscritos* onde Marx deixa bastante claro que a acumulação de capital (e, portanto, a "ambição" juntamente com ela) é o *resultado necessário* da concorrência, não a sua causa.

desses exercícios é "demonstrar" a falta de sentido das "abstrações" marxianas, e Daniel Bell contribui de bom grado, com sua parcela de ar quente, para manter o balão de Tucker no ar. Falando sobre o renascimento do interesse pelo jovem Marx, ele escreve:

Na medida em que isso constitui um esforço para encontrar uma nova crítica radical da sociedade, é algo que deve ser encorajado. Mas, na medida em que é uma forma – o que parece muito mais provável – de nova criação de mitos, a fim de se apegar ao símbolo de Marx, está errado. Pois, na medida em se trata do *jovem Marx, não é o Marx histórico*. O Marx histórico, com efeito, *repudiou a idéia da alienação*. [...] A ironia, contudo, é que ao passar da "filosofia" para a "realidade", da fenomenologia para a economia política, o próprio Marx tenha passado *de um tipo de abstração para outro*. Em seu sistema, a auto-alienação se transforma: o homem, como "homem genérico" (isto é, o Homem com maiúscula) é dividido em classes de homens. A única realidade social não é o homem, o indivíduo, mas as *classes econômicas*. *Os indivíduos, e seus motivos, nada representam*.²⁰

As motivações ideológicas, a despeito de todos os esforços para mantê-las ocultas, vêm à tona aqui claramente. Pois enquanto há alguma esperança de que o jovem Marx seja usado contra as "abstrações" do "Marx histórico", a tentativa é considerada como uma estimulante crítica radical da sociedade. Se, porém, não se aceita essa separação antimarxista, mas se reconhece a continuidade essencial do pensamento marxiano, isso

Portanto, a suposta contradição simplesmente não existe em Marx. Ele não se ocupa, no trecho discutido, do "mecanismo competitivo" do capitalismo; ocupa-se do seu *reflexo deformado* nos escritos da economia política burguesa. Não há vestígio de um tratamento psicológico da ambição e da concorrência nos *Manuscritos econômico-filosóficos*; o que há, ao contrário, é a mais clara afirmação possível da rejeição da noção burguesa do "homem egoísta" (que seria egoísta "por natureza"). Assim, toda a estrutura do argumento de Tucker baseia-se numa *incompreensão total* do trecho que deveria confirmar toda a sua argumentação. Sem o seu postulado da "ambição infinita" (de que não há vestígios nem mesmo na sua imperfeita tradução das palavras de Marx), toda essa construção psiquiátrica, bastante amadorista, desaba.

Resumindo: pela leitura das provas apresentadas por Tucker em apoio de sua hipótese psiquiátrica, vemos que toda a construção se baseia em deformações, má tradução e por vezes até uma incompreensão total dos trechos lidos e mencionados. A conclusão inevitável é a de que o sistema não-social, abertamente subjetivista, psicológico, de Marx é um mito que só existe na imaginação de Tucker. *Philosophy and myth in Karl Marx* é construído em torno da afirmação dogmática de que a relação humana fundamental é a relação "intrapessoal", do indivíduo consigo mesmo, e as relações *dos homens com os homens* são secundárias, derivadas etc. Não há nenhuma tentativa de provar tal afirmação, ou mesmo de apresentar um único argumento em seu favor. Tucker supõe simplesmente que tal afirmação é evidente por si mesma e constitui o padrão absoluto de todas as avaliações. Assim, a alienação é apenas uma questão individual: "Não importa quantos homens possam pertencer individualmente a essa categoria, ela é sempre uma *questão individual*" (p. 204). Assim, a "superação" da alienação deve também estar confinada à imaginação do indivíduo: "Só enquanto o homem alienado *pode encontrar em si mesmo* a coragem de reconhecer que o 'poder alheio', contra o qual se rebela, é um *poder dentro dele mesmo*, que a força inumana que faz de sua vida um *trabalho forçado* é uma *força do eu*, que o 'homem alheio, hostil, poderoso' é um *homem interior*, o ser absoluto de sua imaginação, é que ele tem a esperança de transcender essa alienação" (p. 241-2). Podemos ver aqui, também, por que esse livro, apesar de seu padrão intelectual espantosamente baixo, é um dos favoritos de homens como Daniel Bell: porque nesse tipo de "crítica radical da sociedade" nenhuma menção é feita ao *capitalismo*, no sentido negativo. A "crítica radical da sociedade" é, na realidade, uma crítica do "homem interior", do indivíduo isolado que só em si mesmo encontra a causa (meramente psicológica) de sua "auto-alienação", insistindo que mesmo o "trabalho forçado" a que ele está sujeito sob as relações sociais de produção capitalistas reificadas é apenas uma "força do eu", um aspecto de sua própria "imaginação".

²⁰ Daniel Bell, *The end of ideology*, cit., p. 365-6.

deve ser condenado como “uma forma de criação de mitos, a fim de se apegar ao símbolo de Marx”. A construção que opõe o “jovem filósofo” ao “Marx economista político maduro” deve ser mantida a todo custo, mesmo que as provas em contrário sejam esmagadoras²¹. A interpretação mistificadora – e grosseiramente falsificadora – segundo a qual a “expressão filosófica original” das idéias de Marx representava uma “condição sociopsicológica” atemporal²² (sem nenhuma referência a capitalismo, classes, exploração, antagonismos sociais etc.) deve ser mantida, de modo que o “Marx histórico” e os que lhe dão atenção possam ser descartados como culpados de “criação de mitos”.

Desse modo, na visão de Bell as “abstrações” marxianas devem ser distribuídas em duas classes: (1) as categorias do jovem Marx, supostamente relacionadas com condições sociopsicológicas atemporais, e por isso filosoficamente respeitáveis; e (2) as “abstrações econômicas” do velho Marx, que, *horribile dictu*, criticam o capitalismo. E assim, evidentemente, todos são bem-vindos para brincar com as categorias filosófico-psicológicas da “condição humana”²³ – recebendo assim o elogio: “uma crítica radical da sociedade” – contanto que (a) o *capitalismo* não seja nunca mencionado nessa “crítica radical” da “sociedade”, e que (b) as “abstrações econômicas” marxianas sejam condenadas pelos nossos “radicais”, porque tais “abstrações” não se prestam a deformações mistificadoras e falsificações.

Essa análise “imparcial”, “não-ideológica”, do marxismo é levada mais longe – ao ponto da difamação pessoal:

Embora Marx tivesse colhido a maior parte de suas idéias de seus pares – a autoconsciência de Bauer, a alienação de Feuerbach, o comunismo de Moses Hess, as fases sobre a propriedade de Proudhon – não se contentou, simplesmente, em sintetizar essas idéias, mas teve de atacar, e em geral maldosamente, todas essas pessoas, *no esforço determinado para parecer totalmente original*.²⁴

Não é necessário comentar. Nossas citações, reproduzindo as próprias palavras de Daniel Bell, colocadas ao lado do título de seu livro – *O fim da ideologia*, falam por si mesmas.

É verdade que, nos *Manuscritos econômico-filosóficos* de 1844, Marx falou da tarefa de suplantar a economia política. Mas falou, ao mesmo tempo, da abolição prática da filosofia. Essas proposições mantêm-se ou caem juntas, porque estão relacionadas com uma mesma tarefa histórica, tal como foi vista por Marx. É, portanto, bastante arbitrário escolher uma delas e usá-la contra a outra.

Quando Marx falou da tarefa de suplantar a filosofia e a economia política, não se referiu à superação de uma pelo “economismo vulgar” e da outra pela “antropologia”, ou por uma análise “filosófico-psicológica” da “condição humana” etc. Como já vimos no capítulo III, ele se referia ao fato de que a filosofia e a economia política aplicam

“medidas diferentes e opostas ao homem”, ambas de uma maneira igualmente *exclusivista*, mantendo-se “numa relação estranhada uma com a outra”, uma vez que seus pontos de referência são basicamente diferentes. E ele queria superá-las com alguma coisa que não é nem a filosofia tradicional, nem a economia política tradicional.

Ele compreendeu que as medidas diferentes e opostas, como critérios de ordenação de determinados campos teóricos, resultam em tentativas superficialmente “integradoras”, que abarcam apenas os aspectos dos complexos problemas da realidade que podem ser facilmente enquadrados nos esquemas isolados, especiais, excluindo arbitrariamente todos os outros aspectos e opondo-se às disciplinas que desenvolvem suas generalizações com base nesses aspectos excluídos. Foi por isso que Marx opôs ao integralismo arbitrário dos campos teóricos específicos – que ele explicou como um reflexo necessariamente alienado da alienação prática – o ideal de uma “ciência humana”, isto é, a *síntese* não-alienada de *todos os aspectos*. Uma “ciência humana” orientada por uma medida não-artificial e abrangente: o próprio homem. (As expressões próprias de Marx foram: “haverá uma ciência”, “a ciência do homem”).

A superação da filosofia e da economia política nessa concepção não significa a abolição dos problemas da filosofia tradicional ou da economia política, nem uma fuga diante desses problemas. Marx está convencido de que os problemas filosóficos etc. não podem ser “abolidos” (ou “dissolvidos”) no pensamento, mas somente *na prática social*, porque eles são expressões da realidade, por mais mistificados e alienados que possam ser. Do mesmo modo, ele está convencido de que não devemos evadi-los, ou simplesmente declarar que são mistificações e deixar tudo como está; devemos enfrentá-los no nível em que eles se apresentam. Portanto, a crítica da filosofia ou da economia política tradicionais implica a elaboração positiva de alternativas para as velhas e persistentes questões.

Não é necessário dizer que, na visão de Marx, uma tarefa desse tipo não pode ser realizada no interior dos limites da filosofia ou da economia política. Transformar a economia política numa “super-ciência” a que tudo mais deve ser subordinado equivaleria certamente ao “determinismo econômico”. E, como já vimos, nada está mais longe de Marx do que isso. Ele sabe muito bem que a economia política é tão unilateral quanto a filosofia; e mais perigosa, no sentido de que seus representantes possuem, com frequência, acesso direto ao poder.

Assim, quando desenvolve sua crítica da economia política – não importando em que nível de detalhe, ou a quantidade de problemas altamente técnicos que são levados em conta – ele não é o “Marx economista político maduro”. Tampouco é o Marx “jovem filósofo”, ou “antropólogo”, quando critica Hegel. A primeira das idéias gerais do jovem Marx foi a unificação da filosofia com a realidade humana prática, e isso ia muito além do horizonte da filosofia tradicional. Sempre que Marx analisa problemas filosóficos, em sua juventude ou na velhice, procura fazê-lo na forma de síntese – num sentido *aufgehoben* – entre as formulações filosóficas mais gerais e as revelações obtidas por meio da experiência humana concreta, bem como de seus reflexos teóricos e artísticos: da história à economia política, e de Shakespeare e Goethe a Balzac. E, é claro, procede da mesma maneira quando discute os problemas da economia política: mobilizando toda a gama da experiência humana que lhe é conhecida – por exemplo, Shakespeare sobre o

²¹ Em *todos* os trabalhos de Marx, inclusive nos *Manuscritos econômico-filosóficos*, tão mal compreendidos.

²² Daniel Bell, *The end of ideology*, cit., p. 362.

²³ Lemos, caracteristicamente, no livro de Bell: “O estudo mais interessante do pensamento do jovem Marx encontra-se no recente trabalho de Hannah Arendt, *The human condition*” (ibidem, p. 433).

²⁴ Ibidem, p. 364.

dinheiro, nos *Manuscritos de Paris* e em *O capital* – e combinando-a com os conhecimentos fundamentais obtidos no estudo crítico das formulações gerais da filosofia.

Não é, portanto, verdade que o velho Marx não tenha tempo ou interesse para dedicar-se aos problemas da filosofia. Seu interesse pela filosofia *nunca* foi “filosófico”: foi sempre humano e prático. Assim como seu interesse pela economia política nunca foi meramente “científico-econômico”: foi também humano e prático. Para ele, tanto a filosofia como a economia política foram, desde o início, imersas em uma preocupação humana prática. Nos *Manuscritos econômico-filosóficos* de 1844, Marx não estava menos interessado em “economia política” do que em seu *Rohentwurf* ou em *O capital*. Ou, para dizê-lo de outro modo, nesses últimos ele não estava fazendo menos “filosofia” – o seu tipo de filosofia, é claro, tal como nas obras de juventude – do que nos *Manuscritos de Paris*. As pessoas que negam isso tendem a ser ou aqueles que identificam grosseiramente o “humano” com o “econômico”, ou aqueles que, em nome de abstrações psicológicas mistificadoras, tratam com extremo ceticismo a relevância das medidas socioeconômicas para a solução dos problemas humanos. Afirmar, porém, a existência de uma ruptura radical na evolução de Marx, sem levar em conta as provas da unidade da sua obra como um todo, é deduzir um pouco demais a partir de um título que o próprio Marx nunca deu a um manuscrito inacabado.

3. A EVOLUÇÃO INTELECTUAL DE MARX

A rejeição da dicotomia “jovem Marx *versus* Marx maduro” não significa a negação da evolução intelectual de Marx. O que se rejeita é a idéia dramatizada de uma inversão radical de sua posição depois dos *Manuscritos de 1844*.

Não é este o lugar para discutirmos em detalhe os complexos problemas do desenvolvimento intelectual de Marx. Há, porém, alguns aspectos deste – aqueles diretamente relacionados com os problemas suscitados na seção anterior – que devem ser tocados, ainda que de maneira breve, no presente contexto.

1) Como vimos no capítulo II, o conceito de alienação desempenhou um papel menor no pensamento de Marx antes de 1843. Mesmo nesse ano, sua importância foi relativamente pequena em comparação com os *Manuscritos de 1844*. A mudança realmente significativa não se processa entre 1844 e 1845, mas entre 1843 e 1844. (E mesmo essa mudança é muito mais complexa do que os vulgarizadores – que operam apenas com esquemas grosseiros do tipo “idealismo” *versus* “materialismo” etc. – imaginam.)

Para ver o contraste, basta ler um curto trecho da “Crítica da filosofia do direito de Hegel – Introdução”. Diz ele: “a crítica do céu transforma-se deste modo em crítica da terra, a crítica da religião em crítica do direito, e a crítica da teologia em crítica da política”²⁵. Inquestionavelmente, a concepção de Marx sobre a tarefa de unificar a filosofia com a prática pode ser percebida aqui. No entanto, nessa fase de seu desenvolvimento, ela é expressa de uma forma bastante genérica. Se podemos

reconhecer o gênio dessa visão marxista, é porque sabemos de suas implicações elaboradas posteriormente, com todo o seu enorme alcance, graças às chaves que nos foram dadas pelo próprio Marx, nos trabalhos que se seguiram a essa “Introdução”. Se Marx tivesse permanecido no nível programático abstrato de generalização que caracteriza essa “Introdução”, dificilmente poderia ter exercido o tipo de influência que teve sobre os desenvolvimentos intelectuais e sociais posteriores.

O Marx dos *Manuscritos de 1844* deu um grande passo à frente, como já vimos em vários contextos. Ao reconhecer que a chave de toda alienação – religiosa, jurídica, moral, artística, política etc. – é o “trabalho alienado”, a forma alienada da atividade produtiva prática do homem, ele foi capaz de apoiar toda a sua concepção em fundamentos sólidos. Isso foi o que lhe permitiu desenvolver suas idéias da maneira mais concreta, indicando os pontos estratégicos da atividade prática necessária. Como o conceito de “auto-alienação do trabalho” indicava a causa última de todas as formas de alienação, a crítica da economia – isto é, uma compreensão adequada de suas leis e mecanismos – adquiriu uma importância crucial: tornou-se o elo vital no programa de alcançar o domínio sobre os vários fatores causais em questão, servindo ao propósito de superar praticamente a alienação em todas as esferas da vida. Enquanto a “Introdução” limitava-se a ressaltar que a crítica da teologia deve ser transformada na crítica da política, os *Manuscritos de 1844* deram o passo, estruturalmente vital, de transformar a crítica da política na crítica da economia. Assim, o caráter de início abstratamente programático das idéias marxianas foi efetivamente superado. Marx não tinha mais de parar no ponto de *postular* a unidade entre teoria e prática (ver o capítulo II sobre as referências do próprio Marx a um “imperativo categórico” na “Introdução”), ele podia agora demonstrar concretamente *como* realizar na prática social esse programa revolucionário.

E foi assim que o conceito de alienação tornou-se o conceito central de toda a teoria de Marx. Portanto, não é verdade que quando Marx passou a interessar-se pelos problemas da economia política ele tenha voltado as costas ao conceito da alienação: a verdade é exatamente o contrário. Tão logo ele compreendeu que a alienação econômica era o elo comum a todas as formas de alienação e desumanização, foi-lhe impossível *não* adotar o conceito de alienação – esse denominador comum estrutural – como centro de referência de toda a sua concepção. Os *Manuscritos de 1844* oferecem provas maciças em favor dessa interpretação. Também mostram que, enriquecida pelas revelações proporcionadas por seu estudo crítico da economia política, sua crítica filosófica tornou-se mais profunda e ampla do que jamais havia sido.

2) Não pode haver dúvida quanto à influência de Feuerbach sobre Marx: ele mesmo a reconheceu, em mais de uma ocasião. A questão, porém, é: o que realmente representava essa influência em 1844, ou mesmo em fins de 1843? Suposições muito exageradas são feitas a respeito; se fossem verdadeiras, tais suposições reduziriam Marx – até a época em que redigiu suas *Teses sobre Feuerbach* – a um simples epigono deste.

Temos duas importantes cartas dirigidas por Marx a Feuerbach que nos ajudam a dissipar esta lenda. Já a primeira delas – escrita em 3 de outubro de 1843 – revela uma substancial diferença de abordagem. No espírito da linha geral de pensamento de Marx àquela época, ele defende a crítica da sociedade na forma de crítica da política.

²⁵ Karl Marx, “Crítica da filosofia do direito de Hegel – Introdução”, cit., p. 146.

Marx gostaria de ver Feuerbach envolvido ativamente nesse esforço, e pede-lhe sua contribuição nesse sentido:

Schelling conseguiu unir não só a Filosofia e a Teologia, mas também a Filosofia e a Diplomacia. Ele transformou a Filosofia na ciência geral da Diplomacia, numa Diplomacia para todos. Um ataque contra Schelling seria, portanto, um ataque indireto a todo o sistema político prussiano. A filosofia de Schelling é Política Prussiana *sub specie philosophiae*.²⁶

Talvez Marx tivesse ilusões sobre a disposição, ou capacidade, de Feuerbach para empenhar-se em tais batalhas contra a ordem existente, talvez quisesse apenas angariar o apoio de um aliado poderoso e, ao mesmo tempo, como um bom editor, empurrar seu possível colaborador a um maior radicalismo, alinhando-o com a *sua própria* concepção das tarefas da publicação. Não importa de que maneira interpretamos essa questão. O importante, na realidade, é que Feuerbach não poderia oferecer o que Marx esperava ou queria obter dele.

A outra carta é ainda mais importante sob esse aspecto. Escrita no dia 11 de agosto de 1844 – isto é, aproximadamente à época da conclusão dos *Manuscritos econômico-filosóficos* – ela levanta diretamente a questão do significado do “homem”, da “unidade do homem com os outros homens” e da “espécie humana” (*Menschengattung*). Eis como Marx vê esses conceitos, não *depois* de suas *Teses sobre Feuerbach*, não à época do *Manifesto Comunista*, não no curso da elaboração de seu *O capital*, mas bem no meio de 1844:

Em seus escritos, você deu – *não sei se conscientemente ou não* – um fundamento filosófico ao socialismo, e nós comunistas imediatamente *compreendemos os seus trabalhos nesse sentido*. A unidade do homem com os outros homens, que se baseia nas diferenças reais entre os homens, o conceito da *espécie humana* trazido do céu da abstração para o verdadeiro solo terrestre, o que é *isso senão o conceito de sociedade*.²⁷

Essas considerações estão de pleno acordo com o uso que Marx faz dos termos discutidos nos *Manuscritos de Paris*, mas dificilmente poderiam estar mais longe dos conceitos de Feuerbach. Marx apresenta *sua* interpretação desses conceitos a Feuerbach – ao enviar-lhe uma cópia impressa da “Crítica da filosofia do direito de Hegel – Introdução” – com a esperança de iniciar um intercâmbio frutífero de idéias com ele. A distância era, como Feuerbach compreendeu ao ler a carta de Marx e a “Introdução”, grande demais para ser superada, e ele nunca deu seqüência à proposta.

Na verdade, o próprio Marx tinha perfeita consciência da diferença qualitativa entre suas aspirações e as realizações efetivas de Feuerbach. Já na “Introdução”, ele deixou claro que a crítica feuerbachiana era apenas uma *preliminar necessária* à tarefa fundamental, à “crítica da terra”, como ele diz. Nos *Manuscritos de 1844*, Marx estava totalmente empenhado na realização teórica dessa tarefa, que implicava necessariamente um afastamento radical da esfera de Feuerbach, um deslocamento para a sua base socioeconômica real. (Somente em sua crítica da filosofia

²⁶ MEWE, v. 27, p. 420.

²⁷ Ibidem, p. 425.

hegeliana é que Marx conseguiu usar Feuerbach mais extensamente, como um “momento” superado positivamente de sua concepção geral, incomparavelmente mais ampla.)

Do mesmo modo, quase todas as observações feitas por Marx em suas *Teses sobre Feuerbach*, nos primeiros meses de 1845, podem ser encontradas nos *Manuscritos de 1844*, embora sem referências críticas explícitas ao próprio Feuerbach. O fato de ter feito esforços para que Feuerbach se associasse a ele na realização de uma tarefa que ele considerava a continuação lógica das preliminares necessárias daquele filósofo estava perfeitamente de acordo com a perspectiva geral de Marx; tais esforços, portanto, não devem ser considerados como passos meramente táticos. Igualmente, o passo lógico seguinte para Marx – depois de ver o fracasso de seus esforços para angariar o apoio ativo de Feuerbach à causa de uma crítica radical prática da sociedade – foi tornar explícita a crítica (formalmente implícita) também a Feuerbach, sobretudo porque os adversários de Marx utilizavam muito a linha de raciocínio feuerbachiana. (A atitude de Marx em relação a outros de seus contemporâneos foi muito semelhante à que ele adotou com Feuerbach e nem por isso Marx partilhava de suas opiniões e ilusões. Ele sempre tentou arrastá-los consigo pela estrada que *ele* havia escolhido, mas não hesitou em levar a crítica ao extremo quando isso se mostrou impossível, nas vezes em que seus antigos amigos se alinhavam ideologicamente com seus adversários políticos.)

Assim, o ponto de contato entre Marx e Feuerbach, na época em que estavam sendo redigidos os *Manuscritos de 1844*, é mais *terminológico* do que qualquer outra coisa. Terminológico no sentido de Marx, é claro: isto é, no sentido de que até mesmo uma terminologia mistificada reflete um problema da realidade, que deve ser compreendido em seu contexto adequado. Em outras palavras, esse tipo de contato terminológico não deve ser grosseiramente simplificado como sendo “de palavra” ou uma mera “tática”. Do princípio histórico estrutural de Marx decorre que o método de usar os termos disponíveis, mistificados em maior ou menor medida, não somente é admissível como é também necessário. É, na verdade, a única maneira pela qual podemos compreender o movimento dialético das idéias como uma gênese concreta, desde que elas sejam reconduzidas à sua base real no curso de sua desmistificação concreta.

Em *A ideologia alemã* Marx identificou a razão pela qual seus esforços no sentido de conseguir o apoio de Feuerbach tinham de fracassar:

para o *materialista prático*, isto é, para o *comunista*, trata-se de revolucionar o *mundo*, de *enfrentar* e de transformar *praticamente* o *estado de coisas por ele encontrado*. Se, em certos momentos, encontram-se em Feuerbach pontos de vista desse tipo, eles não vão além de *intuições isoladas* e têm sobre sua intuição geral muito pouca *influência* para que se possa considerá-las como algo mais do que *embriões capazes de desenvolvimento*.²⁸

Na época em que escreveu os *Manuscritos econômico-filosóficos*, Marx não compreendia que esses “embriões” não podiam ser desenvolvidos pelo próprio Feuerbach. Mas

²⁸ Kar Marx e Friedrich Engels, *The German ideology*, cit., p. 57.

quem poderia deduzir desse fato a conclusão de que em 1844 o próprio Marx não era um “materialista *prático*” empenhado na realização de seu programa de “enfrentar e de transformar praticamente o estado de coisas” existente? Ele não compreendia, em 1844, que as observações *ocasionais* da filosofia de Feuerbach sobre a “crítica prática do mundo existente” eram apenas “*momentos isolados*”, que não levavam a nenhuma consequência prática. Mas quem poderia deduzir desse fato a conclusão de que, conseqüentemente, para Marx também a idéia de uma “crítica prática da terra” era apenas um “momento isolado”? Feuerbach não poderia aceitar as ofertas de Marx precisamente porque em sua filosofia a idéia de um ataque prático às coisas existentes era periférica e parcial: não abarcava nunca a totalidade do sistema sociopolítico, pois ele simplesmente não tinha o conceito de relações sociais de produção. Para descobrir os limites reais da filosofia feuerbachiana, para descobrir até onde ele seria capaz de desenvolver os “embriões” isolados de seu sistema, era necessário tentar conseguir seu apoio ativo para a tarefa prática de atacar radicalmente a ordem social existente e seus defensores, como o velho Schelling. Não é de surpreender que Feuerbach não pudesse atender às expectativas de Marx, à luz dessas limitações de que agora temos conhecimento. Mas sugerir que Marx compartilhasse, mesmo em grau mínimo, as mesmas limitações em 1844 – ou, na verdade, em 1843, quando ele escreveu pela primeira vez a Feuerbach – significa não tomar conhecimento dos esforços do jovem Marx para superar o atraso desse “materialista contemplativo”, significa ignorar as evidências fornecidas pelas próprias obras filosóficas de Marx.

Pode-se argumentar que Marx tinha ilusões sobre Feuerbach em 1844. Seria, porém, um erro lógico elementar equiparar as ilusões de Marx *sobre* Feuerbach às ilusões do próprio Feuerbach. E é precisamente esse o erro que encontramos, quando lemos que o conceito de “homem” usado por Marx nos *Manuscritos econômico-filosóficos* é o “homem genérico” feuerbachiano.

3) O conceito de alienação é um conceito eminentemente sintético. Isso significa, entre outras coisas, que a palavra “alienação” não é necessária quando a complexa problemática por ela coberta é apresentada ou desenvolvida de forma detalhada. Tomando um exemplo, vejamos o trecho seguinte de *Trabalho assalariado e capital*:

Mas a manifestação da força de trabalho, o trabalho mesmo é a atividade vital própria do operário, a sua maneira específica de manifestar a vida. E é essa atividade vital que ele vende a um terceiro para conseguir os necessários meios de subsistência. Quer isto dizer que a sua atividade vital não é mais do que um meio para poder existir. Trabalha para viver. Para ele, o trabalho não é uma parte da sua vida, é antes um sacrifício da sua vida. É uma mercadoria que outros utilizarão. Por isso também, o produto da sua atividade não é o objetivo da sua atividade. O que o operário produz para si não é a seda que tece, não é o ouro que extrai das minas, não é o palácio que constrói. O que ele produz para si é o salário; e a seda, o ouro, o palácio, reduzem-se para ele a uma certa quantidade de meios de subsistência, talvez a uma camisola de algodão, a uns cobses, a um barraco na favela. E o operário, que durante doze horas tece, fia, perfura, tornea, constrói, cava, talha a pedra e a transporta, etc., considerará essas doze horas de tecelagem, de fiação, de trabalho de torno, ou de pedreiro, cavador ou entalhador, como uma manifestação de sua vida, como sua vida? Muito pelo contrário. Para ele, quando terminam essas atividades é que começa a sua vida, à mesa, no boteco, na cama. Essas doze horas não têm de modo algum para ele o sentido de tecer, de fiar, de perfurar etc., mas representam unicamen-

te um meio de **ganhar o dinheiro** que lhe permitirá sentar-se à mesa, no boteco, deitar-se na cama. Se o bicho-da-seda **fizesse** o fio de seda para manter sua existência de lagarta, seria então um autêntico operário assalariado.²⁹

Temos, aqui, alguns dos aspectos mais fundamentais da alienação, tal como ela é vista nos *Manuscritos de 1844* – desde a “venda da própria atividade vital” até a afirmação de que a “atividade vital se transforma num simples meio de existência”, passando pela idéia de que o mundo perceptível, devido ao caráter exterior do trabalho, não é apropriado pelo homem diretamente, de forma sensível, tal como seria ontologicamente adequado, mas é mediado por “salários” abstratos, em consequência da transformação da força de trabalho numa mercadoria – e, apesar disso, a palavra “alienação” não é mencionada.

Pode ter havido diversas razões particulares para isso, tais como (a) a política deliberada de Marx de evitar qualquer semelhança com o “socialismo verdadeiro”, que abusou da palavra; (b) o fato de que o público a que *Trabalho assalariado e capital* foi apresentado – primeiro como uma série de conferências no Clube dos Operários em Bruxelas e mais tarde na forma de artigos de jornal na *Neue Rheinische Zeitung* – não estava familiarizado com a problemática filosófica, extremamente complexa, da *Entfremdung* e da *Entäusserung*.

No entanto, o que mantém conceitualmente unidos os vários fenômenos nessa análise é o conceito subjacente de alienação, como seu ponto focal ou denominador comum. Devemos distinguir *entre concepção e apresentação*. É simplesmente inimaginável *conceber* a visão marxiana *sem* esse conceito fundamental de alienação. Mas, uma vez concebido em suas linhas *mais* amplas – nos *Manuscritos econômico-filosóficos* –, torna-se possível deixar que o termo geral “recue” na *apresentação*. Além disso, para desenvolver da forma mais concreta os múltiplos aspectos particulares dessa visão global, torna-se também imperativo *encontrar* os termos que expressem adequadamente as características específicas das esferas, níveis, mediações etc. particulares da problemática geral. A articulação *concreta* da visão global não pode ser realizada usando-se sempre o mesmo termo geral: fazer isso resultaria não só em repetições intermináveis, mas, em última análise, também numa tautologia colossal. Assim, o recuo do termo geral no curso da elaboração *concreta* da problemática complexa da alienação não deve ser confundido com um abandono do próprio conceito.

A noção de alienação tem algo que se poderia descrever como um caráter “*estenográfico*”. Pode, legitimamente, abranger muita coisa, e é, portanto, eminentemente adequada ao objetivo de examinar e resumir rapidamente variados aspectos numa ampla síntese. Mas *formular* o esboço geral de uma síntese não é o fim da tarefa, é apenas o seu verdadeiro começo. Esse esboço, ou síntese preliminar, deve tornar-se bastante específico, sob todos os aspectos, pois sem isso a realização prática do programa filosófico inerente a essa síntese não poderia ser contemplada, nem por um momento. É no curso dessa articulação ou “concretização” da síntese preliminar ampla que o termo “alienação” deve ser substituído, em numerosos contextos. É por isso que

²⁹ Karl Marx, *Trabalho assalariado e capital*, cit., p. 18.

não surpreende verificar que nas obras que se seguiram aos *Manuscritos de 1844*, até cerca de 1856 – e escritas para publicação – a palavra “alienação” aparece com uma frequência bem menor do que na síntese inicial.

Se, porém, o leitor tem dúvidas quanto a essa interpretação, deve consultar os *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie – Rohentwurf* [Elementos fundamentais da crítica da economia política – Rascunho] – trabalho escrito entre 1857 e 1858 – e comparar esse trabalho com sua articulação incompleta nos três volumes de *O capital*. O *Rohentwurf* é a segunda síntese ampla de Marx, uma síntese que se tornou necessária em virtude da enorme riqueza do material por ele acumulado entre 1844 e 1856. Quando tentava integrar esse material num todo coerente, a noção da alienação voltou a colocar-se em primeiro plano e manteve sua presença maciça durante todo o manuscrito. (A extensão do *Rohentwurf* é muitas vezes superior à dos *Manuscritos econômico-filosóficos*.) Enquanto no *Rohentwurf* a palavra “alienação” ocorre em inúmeros contextos, em *O capital* ocupa um lugar relativamente modesto. Essa segunda síntese ampla – isso deve ficar bem explícito, a fim de evitar mal-entendidos – não é de forma alguma oposta aos *Manuscritos de 1844*: é apenas incomparavelmente mais rica e mais concretamente abrangente. De fato, o *Rohentwurf* é o equivalente plenamente articulado do sistema anterior *in statu nascendi*. É provavelmente o maior monumento teórico isolado da vida de Marx.

4) Uma das características notáveis da obra de Marx é que, apesar do imenso trabalho nelas empregado, todas as suas obras principais permaneceram inacabadas. Não só os *Manuscritos de 1844*, mas também as *Teorias da mais-valia*; não só o *Rohentwurf*, mas também – como por vezes se esquece – *O capital*. Isso não pode ser explicado simplesmente pelas circunstâncias de sua vida, por mais difíceis que possam ter sido.

A causa é mais profunda, está na natureza mais íntima de seu trabalho, inseparável de sua concepção da superação da filosofia, da economia política etc., por uma “ciência do homem”, globalmente integrada, empiricamente fundamentada e praticamente testada e realizada. Há algo que subjetivamente impele na direção do fracasso, nesse ideal de abrangência. Em suas origens, ele remonta a Hegel, que não só o formulou como um programa, mas também o realizou em sua monumental – ainda que evidentemente especulativa – síntese filosófica. Contudo, realizar essa síntese de forma idealista é uma tarefa radicalmente diferente do objetivo de Marx, de elaborar o quadro geral de uma ciência humana unificada que integre todas as aquisições reais do conhecimento humano com as exigências práticas da vida humana. Se no sistema idealista há lacunas, o “Espírito do Mundo” está sempre à mão, para preenchê-las; e quanto mais convenientemente conseguir preenchê-las, maiores essas lacunas e clivagens se tornarão. Na visão de Marx, porém, segundo a qual toda a tarefa deve ser realizada “na terra”, com meios que possam ser submetidos a provas práticas, a realização do programa exige, entre outras coisas, o mais alto grau de desenvolvimento em todos os campos da ciência. Se, portanto, algumas das condições necessárias das generalizações não-especulativas estiverem ausentes, o pensador não pode legitimamente recorrer a um novo recurso especulativo, mas tem de sentar-se e resolver os problemas por conta própria, por mais tempo de pesquisa que esse esforço signifique. Além disso: quanto mais abrangente sua concepção se torna, mais ele terá noção das inevitáveis lacunas,

devidas às interligações cada vez maiores e mais profundas. E mais: toda nova conquista fundamental nos campos particulares exige a revisão completa do quadro como um todo, que por sua vez amplia os limites anteriores de cada pesquisa. Essa interação mútua e esse enriquecimento recíproco prosseguem indefinidamente, pois só idealmente podem os dois pólos se fundir um com o outro.

A tarefa, nesta visão marxiana, está claramente além do poder de qualquer indivíduo particular, não importa quão grande ele seja. O caráter inacabado do trabalho de síntese decorre inevitavelmente dessa nova visão da própria síntese, e nesse sentido pode ser considerado, subjetivamente, inacabável. Num outro sentido, porém, essa visão proporciona uma tarefa desafiadora às gerações que se seguem. Uma tarefa de aproximar-se mais, no curso da integração recíproca da teoria e da prática, do ideal marxiano: por meio de constantes reformulações e superações dos esforços anteriores, muito embora – pela natureza mesma de toda a tarefa, que implica um intercâmbio prático constantemente renovado com uma prática que se modifica constantemente – sem nunca realizá-lo definitivamente.

4. TEORIA DA ALIENAÇÃO E FILOSOFIA DA HISTÓRIA

A teoria da alienação de Marx é a sua “filosofia da história”. Não no sentido de um ramo especializado da filosofia, operando com conceitos que não têm relevância para nenhuma outra esfera, mas como o reflexo de um movimento dinâmico que está na base de todas elas.

Os conceitos de “alienação” e “transcendência” estão estreitamente inter-relacionados, e assim, se alguém fala de história em termos de alienação, não poderá esquecer o problema de sua transcendência. Tão logo se compreende isso, surge uma questão vital: o que se entende por superação ou transcendência da alienação?

Não existe perigo maior de mal-entendidos e falsas interpretações do que, precisamente, nesse contexto. Em especial se houver – e onde não há? – contingências sociais que possam tentar as pessoas a adotar uma visão deformada autocomplacente. O sonho da “idade de ouro” não teve origem ontem e é pouco provável que desapareça amanhã.

Seria contra o espírito da concepção geral de Marx pretender resolver o problema da *Aufhebung*, de uma vez por todas, na forma de uma idade de ouro utópica, típica de contos de fada. Na visão de Marx – que não pode reconhecer nada como *absolutamente final* – não pode haver lugar para uma idade de ouro utópica, nem “ali na esquina”, nem a uma distância astronômica. Tal idade de ouro seria o fim da história, e com isso o fim do próprio homem.

Mas continua sendo verdade que não só os inimigos de Marx, como também muitos de seus seguidores e vulgarizadores, o identificaram com o profeta de uma terra prometida, e alguns até mesmo pretenderam ter realizado – ou estar muito próximo de realizar – a sua suposta idéia de uma terra prometida. Há, é claro, frases em Marx que, se tomadas isoladamente, podem ser interpretadas como um apoio a essas pretensões. Além disso, há a dificuldade adicional, e mais séria, de que Marx – desprezando a ocupação de sonhar sobre o futuro – não fez pronunciamentos explícitos rejeitando essas abordagens.

Devido a essa falta de explicitação, a resposta à questão de uma transcendência da alienação deve ser “trabalhada” a partir de alguns dos conceitos fundamentais de Marx. Para mencionar apenas dois deles:

1) A *Aufhebung* implica necessariamente não apenas a superação de qualquer forma de alienação, mas também a “preservação” de alguns de seus “momentos”;

2) A *historische Notwendigkeit* [necessidade histórica] significa não só que os fenômenos sociais são estabelecidos historicamente e não podem ser afastados, num devaneio fictício, de seu estágio histórico, mas também que todas as fases particulares da história humana *desaparecem necessariamente*, porque ser uma necessidade histórica é ser uma necessidade que desaparece necessariamente (*eine verschwindende Notwendigkeit*). Não é difícil perceber, portanto, que postular uma “idade de ouro” utópica como uma *verschwindende Notwendigkeit* é uma contradição em termos.

Não obstante, isso não significa que, com uma referência sumária a esse conceito e a outros semelhantes, possam ser considerados resolvidos os complicados problemas que surgem em conexão com a *Aufhebung* da alienação. O importante é separar as dificuldades autênticas de suas mistificações pela filosofia burguesa.

Como vimos, Hegel, representando “o ponto de vista da economia política”, identificou *alienação* com *objetivação*, impedindo assim a possibilidade de uma transcendência efetiva, prática, da alienação. Compreensivelmente, portanto, essa é a única idéia hegeliana que contou com a aprovação apaixonada de todas as tendências da filosofia burguesa no século XX. Como esse foi o ponto crucial de divergência entre Marx e Hegel, a moderna reedição irracionalista da idéia hegeliana pôde ser eminentemente usada contra Marx, ou às vezes de fato em apoio de uma interpretação de Marx mistificada à maneira existencialista. No século XX, Marx não podia mais ser ignorado. A melhor maneira de neutralizar seu impacto intelectual era, portanto, promover uma interpretação existencialista de seu pensamento, que consistiu basicamente na mistificação da concepção historicamente específica – anticapitalista – da alienação. Assim, o conceito de alienação ganhou uma significação incomparavelmente maior nos escritos dos existencialistas do século XX do que nos de seu predecessor, o próprio Kierkegaard³⁰. Heidegger, por exemplo,

define a importância de Marx da seguinte maneira: “Porque Marx, por intermédio de sua experiência da *alienação do homem moderno*, tem consciência de uma *dimensão fundamental da história*, a visão marxista da história é superior a todas as outras visões”³¹. Desnecessário dizer que Marx não vê a alienação como “a alienação do homem moderno”, mas como a alienação do homem na sociedade capitalista. E Marx não considerou a alienação como uma “dimensão fundamental da história”, mas como a questão central de uma determinada *fase* da história. A interpretação que Heidegger dá à concepção da alienação de Marx é, portanto, reveladora; mas não sobre Marx, e sim sobre a sua própria abordagem da questão, muito diferente da deste.

A mesma tentativa é expressa, de forma menos sutil, na análise da relação entre alienação e história feita por Jean Hyppolite. Ele escreve, numa referência direta à crítica de Marx à identificação hegeliana de alienação e objetivação:

O autor da *Fenomenologia*, da *Enciclopédia* e da *Filosofia da história* não confundiu a alienação do espírito humano na história com a objetivação sem, para tanto, dispor de boas razões, além das que se podem descobrir na estrutura econômica da época e no estado do sistema capitalista. Que o homem, objetivando-se na cultura, no Estado, na obra humana em geral, ao mesmo tempo se aliene, se faça outro e descubra nessa objetivação uma alteridade insuperável (e que apesar disso é necessário tentar superar) é uma realidade, uma *tensão inseparável da existência*; e o mérito de Hegel é ter insistido nessa tensão, tê-la reconhecido no centro mesmo da autoconsciência humana. Uma das grandes dificuldades do marxismo é, em contraposição, pretender eliminar essa tensão num futuro mais ou menos próximo, explicá-la um pouco rapidamente demais como uma fase particular da história. [...] Tal como existe, esse conceito não nos parece redutível ao conceito de alienação do homem no capital, como o interpreta Marx. Esse caso de alienação é apenas um caso particular de um problema mais universal, que é o da autoconsciência humana, que, incapaz de se pensar como um *cogito* separado, só se encontra no mundo que ela edifica, nos outros *eus* que o sujeito reconhece e onde por vezes ele se desconhece. Mas essa maneira de encontrar-se no outro, essa objetivação, é sempre mais ou menos uma alienação, *uma perda de si, ao mesmo tempo que uma descoberta de si*. Assim, objetivação e alienação são inseparáveis e sua unidade não pode ser senão a expressão de uma tensão dialética, que percebemos no movimento mesmo da história.³²

Hyppolite interpreta a alienação como uma “tensão inseparável da existência”, como inerente à natureza mesma da “autoconsciência humana” (“la conscience de soi humaine”). Esta é uma mistificação idealista que condena todas as tentativas voltadas

³⁰ É por isso que temos de ler com cuidado a afirmação de Heinemann de que “o existencialismo é, em todas as suas formas, uma filosofia de crise. Expressa a crise do homem de maneira aberta e direta, ao passo que outras escolas, como a dos positivistas lógicos, a expressam indireta e inconscientemente. Por essa razão, a realidade do estranhamento em toda a sua enorme complexidade e multilateralidade torna-se central nele” (Frederick Henry Heinemann, *Existentialism and the modern predicament*, Londres, Adam & Charles Black, 1953, p. 167). Que o existencialismo é uma filosofia de crise pode ser verdade, abstratamente falando. Mas a “crise do homem” é sempre historicamente específica. No próprio existencialismo, foi a natureza mutável da crise que deu origem às muitas formas diferentes do movimento. É muito inexato dizer que a categoria da alienação é *central* para o existencialismo como um todo. Emmanuel Mounier é muito mais preciso quando escreve: “Não se pode discutir o estranhamento fundamental do ponto de vista cristão [...] Esse conceito de estranhamento, que do ponto de vista cristão nega tão categoricamente a Encarnação do Ser Transcendente no ser humano, é uma característica destacada do ramo ateu do existencialismo” (*Existentialist philosophies: an introduction*, trad. ingl. por Eric Blow, Londres, Rockliff, 1948, p. 35-6). (Mounier distingue entre “estranhamento fundamental” e “estranhamento acidental”. Este último também está presente, em vários graus, nas diferentes formas de existencialismo cristão.) A estrutura conceitual geral de uma tendência filosófica é modificada segundo as situações sócio-históricas particulares nas quais os filósofos concebem suas obras. Há grandes diferenças, sob esse aspecto, entre as várias tendências do existencialismo. Nos escritos de Kierkegaard, a “alienação” é mais

periférica, se comparada com sua situação nos escritos de Sartre; e há existencialistas – como Jaspers e Gabriel Marcel, por exemplo – que se situam num ponto entre os dois extremos. Além disso, mesmo quando a noção de alienação desempenha um papel importante no sistema do filósofo, não devemos ignorar as diferenças na significação social de suas várias interpretações. Na década de 1930 e depois da guerra, o conceito de alienação começou a ter um papel maior nas várias abordagens existencialistas dos problemas contemporâneos, refletindo uma situação sócio-histórica mais dinâmica. O próprio Mounier – principal figura do “personalismo” existencial – reformulou nesse sentido o programa de seu movimento, pouco depois da guerra, insistindo em que “Le personalisme est un effort continu pour chercher les zones où une victoire décisive sur toutes les formes d’oppression et d’aliénation, économique, sociale ou idéologique, peut déboucher sur une véritable libération de l’homme” (*L’Esprit*, janeiro de 1946, p. 13).

³¹ Ver Iring Fetscher. “Marxismusstudien”, em *Soviet Survey*, n. 33, julho-setembro de 1960, p. 88.

³² Jean Hyppolite, *Études sur Marx et Hegel* (Paris, Librairie Marcel Rivière & Cie., 1955), p. 101-2.

para a transcendência prática da alienação ao destino de uma empresa quixotesca. A premissa final de Hyppolite é o conceito antidialético, suposto arbitrariamente, de uma chamada “altérité insurmontable” (alteridade insuperável), que ele associa a um “Sollen” [dever] igualmente arbitrário, irracional: “qu’il faut pourtant tenter de surmonter” (que apesar disso é necessário tentar superar). Essa empresa não é mais significativa do que “tentar” reescrever – no último momento de vida – o *Guerra e paz* de Tolstoi. As tentativas não têm nenhum sentido se estão, a priori, condenadas ao fracasso. Como já vimos, o “dever” desempenhou um papel importante também no conceito de alienação de Rousseau. A diferença, porém, não poderia ser mais radical. O “dever” de Rousseau, expressando uma contradição objetiva da qual o próprio filósofo não estava consciente, pretendia ter um impacto real sobre a realidade, a fim de eliminar as alienações existentes. No caso de Hyppolite, ao contrário, a premissa básica é a aceitação voluntária e glorificação de uma suposta “altérité insurmontable” como uma “tension inséparable de l’existence” [tensão inseparável da existência]. Em consequência, o “dever” que entra nesse quadro não pode ser outro senão um “dever” absurdo, irracional, vazio, cuja única função é dar uma “respeitabilidade moral” a uma grosseira apologia das relações sociais de produção capitalistas, alienadas. O que está errado, no caso, não é o uso de uma categoria moral, mas seu abuso mistificador, em apoio da ordem social desumanizada existente.

Desnecessário dizer que há uma partícula de verdade nessas interpretações, pois de outro modo elas dificilmente teriam êxito em sua função mistificadora. Sua metodologia caracteriza-se por exagerar esse elemento de verdade, fora de todas as proporções, de modo que – suprimindo as complexas inter-ligações dialéticas, bem como eliminando as referências sócio-históricas concretas – elas se transformam em graves deformações. O esforço principal vai no sentido de obscurecer até mesmo as linhas de demarcação visíveis, em lugar de visar ao desenvolvimento dos conceitos específicos, que poderiam esclarecer as diferenças objetivas, veladas pela reificação de todas as relações sociais de produção existentes.

Há uma certa verdade quando se afirma que alienação e objetivação são “plus ou moins inséparables” [mais ou menos inseparáveis]. Mas a validade de declarações desse tipo depende totalmente da capacidade que tem o filósofo de especificar, tanto conceitual como sócio-historicamente, seus termos de referência. Não temos, no caso atual, nenhuma concretização. Ao contrário, a vaga generalidade do “mais ou menos” serve ao objetivo de isentar o filósofo da tarefa da concretização e, ao mesmo tempo, de criar a aparência de uma avaliação adequada.

Além disso, a inseparabilidade de alienação e objetivação só se verifica se tratarmos a “objetivação” como uma categoria homogênea, o que ela não é. Devemos distinguir, pelo menos, entre a objetivação que se manifesta na forma de objetos como mesas, cadeiras etc., e a objetivação que toma a forma de instituições humanas. Não há razão pela qual mesas, cadeiras etc. devam ser consideradas inseparáveis da alienação. Objetos desse tipo podem certamente assumir funções institucionais – quando, por exemplo, uma solene escrivãinha administrativa ajuda a realizar a função de manter à distância o homem que cerimoniosamente se senta à sua frente para falar com o seu ocupante. Mas a “alienação” envolvida não se deve à existência

de mesas como objetivações humanas, e sim às suas *funções institucionais*, que podem ser modificadas.

É diferente o caso da objetivação como *institucionalização*. Abolir total e definitivamente a alienação sob esse aspecto implicaria a abolição total das instituições humanas, embora não precisemos abolir mesas para eliminar suas funções institucionais alienadas. Mas a abolição total das instituições humanas equivaleria, paradoxalmente, não à abolição da alienação, mas à *maximização* dela, na forma de total anarquia; com isso, se aboliria o especificamente humano. O “especificamente humano” é o oposto da anarquia: é a *ordem*, que na sociedade humana é inseparável de alguma *organização*. Mesmo a “associação consciente” – não importa seu grau de consciência – é inconcebível sem uma forma específica, e essa forma, para os seres humanos, só pode ser algum tipo de *instituição* criada com base em alguns princípios orientadores. E mesmo se tomarmos o caso ideal – quando o princípio orientador subjacente se protege conscientemente contra qualquer petrificação ou “reificação” possível – ainda continua sendo certo que a forma específica de associação tem de se ocupar de tarefas específicas, que também determinam o caráter da instituição em questão. Mas esse último fato – inevitável – significa que a nova forma da instituição, que acabou de superar uma estrutura reificada, contém – desde o primeiro momento de sua existência e não simplesmente em suas fases de agonia – um elemento de reificação, na medida em que *resiste necessariamente* às tarefas que é *incapaz* de realizar. Para eliminar totalmente essa dificuldade, teríamos de postular seja a finalidade absoluta de certas tarefas (isto é, “tarefas ideais” – o fim da história ou uma “idade de ouro” utópica), seja a finalidade absoluta de uma instituição (isto é, a “instituição ideal” que poderia resolver idealmente todas as tarefas possíveis – uma instituição ideal que não teria, nem poderia ter, qualquer forma específica, e assim não poderia resolver qualquer tarefa específica). Para esses postulados, porém, teríamos também de inventar um ser para se enquadrar neles: um ser cujas necessidades, tarefas, funções etc. nunca se modificassem, ou um ser que não tivesse necessidades, funções etc.

Outro aspecto importante desse problema é que, por mais conscientes que sejam os esforços humanos para a eliminação de todas as contradições possíveis entre o indivíduo e determinada forma de sociedade, um elemento potencial de alienação está sempre presente. Aqui, só podemos nos referir rapidamente a dois aspectos dessa problemática complexa: (1) Uma condição necessária a qualquer indivíduo para adquirir *sua* personalidade é estar numa multiplicidade de relações com *outras* pessoas, usando, para se desenvolver, os meios e ferramentas que lhe são *dados* (pelo menos até certo ponto de independência e maturidade), e experimentando suas *próprias* forças na medida em que é capaz de identificá-las no intercâmbio recíproco com os demais, considerando que elas estejam presentes, de alguma forma, em seus semelhantes. Abolir, de forma absoluta e definitiva, todos os elementos de alienação e reificação é coisa que só seria possível por intermédio da idealização dessas relações a tal ponto que elas entrem em contradição aguda com todas as relações possíveis entre o indivíduo real e a sociedade. (2) Uma das características notáveis desse problema é a de que para o indivíduo – esteja ele consciente disso ou não – sua própria auto-realização é, em primeiro lugar, necessariamente, uma tarefa de enquadramento nos papéis e funções

existentes e disponíveis (mas, é claro, não criados especificamente para ele). Mais tarde, ele pode ser capaz de ampliar ou romper seus limites, se forem incapazes de adaptação e se sua força para isso não encontrar uma resistência capaz de derrotá-la. Não obstante, perdura o problema de que o indivíduo só pode realizar seus próprios poderes se tiver escoadouros para eles, isto é, se seus semelhantes forem capazes, e estiverem dispostos, a receber aquilo que ele tem a oferecer.

Também a relação entre sociedade e tecnologia não está livre de problemas com sérias implicações. Numa carta a Annenkov (28 de dezembro de 1846), Marx estabeleceu uma distinção importante entre a tecnologia e sua aplicação socialmente determinada. Essa distinção, porém, não pode significar que a tecnologia em si seja *totalmente* neutra, sob esse aspecto, pois todos os seus determinantes são, também eles, determinados³³. A tecnologia é neutra *em princípio*, mas uma forma dada de tecnologia, uma vez *estabelecida*, não o é. Toda forma de tecnologia tem seus limites, não somente na quantidade de seus produtos mas também – e este é o ponto relevante, aqui – na *qualidade* das necessidades humanas que está mais capacitada para satisfazer. Isso encerra o perigo de uma deformação de toda a gama das necessidades humanas na direção da “mínima resistência”, ou da “distribuição ótima dos recursos humanos” etc., a qual por sua vez – como o consumo influi novamente sobre a produção – pode aprofundar aqueles elementos potenciais da tecnologia dada que já tendiam a produzir efeitos gravemente distorcidos. Evidentemente, contra tal perigo temos de recorrer a prioridades sociais, que só podem ser fixadas mediante um exame completo de toda a complexidade das necessidades humanas. Nesse tipo de exame e avaliação, as tarefas enfrentadas por qualquer forma de sociedade devem ser formuladas também em termos de uma luta constante contra o potencial alienante da tecnologia.

Todos esses problemas são, no entanto, passíveis de solução, embora, é claro, esta só possa ser de tipo dialético. Em nossa avaliação da transcendência da alienação, é vital encararmos os aspectos “atemporais” dessa problemática em suas perspectivas adequadas. De outro modo, eles podem transformar-se facilmente em munição para os que desejam eternizar a alienação capitalista como uma “tension inséparable de l'existence”.

³³ “É supérfluo acrescentar que os homens não são livres para escolher suas forças produtivas – que são a base de toda a sua história – pois toda força produtiva é uma força adquirida, o produto de uma atividade anterior. As forças produtivas são, portanto, o resultado da energia humana prática; mas essa energia é, em si, condicionada pelas circunstâncias nas quais os homens se encontram, pelas forças produtivas já conquistadas, pela *forma social* que existe antes deles, que eles não criam, que é o *produto da geração anterior*. Devido a este fato simples, de que cada geração sucessiva se vê na posse de forças produtivas conquistadas pela geração anterior, que lhe servem de *matéria-prima* para a nova produção, surge uma *interconexão* na história humana, há uma história da humanidade, que se torna história da humanidade na medida em que as forças produtivas do homem, e portanto suas relações sociais, são ampliadas. Daí decorre, necessariamente: a história *social* dos homens é sempre apenas a história do seu *desenvolvimento individual*, estejam eles conscientes disso ou não. Suas relações materiais são a base de todas as suas relações. Essas relações materiais são apenas a *forma necessária* na qual sua atividade *materiale individual* é realizada” (carta a Annenkov, 28 de dezembro de 1846, em Karl Marx, *The poverty of philosophy*, Martin Lawrence Ltd., s. d., Apêndice, p. 152-3 [ed. bras.: *Miséria da filosofia*, São Paulo, Centauro, p. 176-7]).

Os problemas anteriormente descritos equivalem, na realidade, ao seguinte:

- 1) Não se podem dar garantias *a priori* para uma superação prática da alienação, uma vez que as questões em jogo são, em si mesmas, inerentemente sócio-históricas;
- 2) Existem certos *perigos* de alienação que são inerentes ao *potencial* de reificação de certos instrumentos e instituições de intercâmbio humano;
- 3) Nenhuma conquista a esse respeito (por mais radical e importante) pode ser considerada como uma *Aufhebung absolutamente definitiva* (permanente) de todas as formas possíveis de alienação.

Os perigos, no entanto, podem ser controlados, pelo menos em princípio. E é isso precisamente que é negado pelos mistificadores, que primeiro fazem a história parar arbitrariamente em sua fase capitalista, caracterizada por uma verdadeira falta de controle, para então concluir em seguida que as “objetivações” humanas são, em princípio, incontroláveis. Eles representam de maneira errônea os *perigos* e os *potenciais* alienantes como *necessidades metafísicas* (chamando a alienação de uma “tension inséparable de l'existence”, uma “dimensão fundamental da história” etc.), a fim de justificar como uma *necessidade absoluta*, inescapável, a *realidade* sócio-historicamente específica e passível de ser transcendida da alienação capitalista. Assim, em oposição à ontologia dialética, dinâmica, sócio-historicamente concreta, de Marx, eles oferecem uma pseudo-ontologia congelada, metafísica, anti-histórica, “fenomenológica”. Dizer que a “alienação é uma dimensão fundamental da história” é negar a história como um todo. Uma “ontologia” baseada nos fundamentos dessa negação é apenas uma projeção mistificadora da alienação capitalista numa escala “atemporal”.

O potencial alienador inerente aos instrumentos e instituições da interação entre os homens pode ser controlado, desde que estes sejam reconhecidos *como* instrumentos e conscientemente referidos a *finalidades humanas*. E é este o ponto em que podemos identificar o que está realmente em jogo, e de que maneira está envolvida a alienação sócio-historicamente específica, capitalista. Pois não é da natureza “ontológica” dos instrumentos em si que eles “escapem ao controle” e se transformem, de *meios*, que são, em *fins*. Não é a mediação de primeira ordem, ontologicamente fundamental, entre o homem e a natureza que está em jogo (ou seja, não é o fato de que os seres humanos tenham de produzir para sobreviver, e de que nenhuma produção seja concebível sem algum tipo de instrumento), mas a forma *capitalista* das *mediações de segunda ordem*. Os instrumentos humanos não são incontroláveis sob o capitalismo por serem *instrumentos* (é uma mistificação vulgar dizer que eles representam uma “altérité insurmontable” porque são distintos da “autoconsciência humana”, “la conscience de soi humaine”), mas porque eles são os instrumentos – mediações de segunda ordem específicas, reificadas – do *capitalismo*. Enquanto tais, eles não podem funcionar, a não ser de forma “reificada”; isto é, *controlando* o homem em lugar de serem controlados por ele. Não é, portanto, a característica *universal* de serem instrumentos que está envolvida diretamente na alienação, mas sua *especificidade* de serem instrumentos de um certo tipo. É, na realidade, uma *diferencia específica* dos instrumentos capitalistas o fato de representarem uma “altérité insurmontable” para a “conscience de soi humaine”, a qual é incapaz de controlá-los. Precisamente por serem mediações capitalistas de segunda ordem – o caráter fetichista da mercadoria, troca e dinheiro; trabalho assala-

riado; competição antagônica; contradições internas mediadas pelo Estado burguês; o mercado; a reificação da cultura etc. – é inerente à sua “essência” enquanto “mecanismos de controle” que eles devam escapar ao controle humano. É por isso que têm de ser superados *radicalmente*: “os expropriadores devem ser expropriados”; “o Estado burguês deve ser derrubado”; a competição antagônica, a produção de mercadorias, o trabalho assalariado, o mercado, o fetichismo do dinheiro devem ser eliminados; a hegemonia burguesa sobre a cultura deve ser quebrada etc. Conseqüentemente, o programa de superação da alienação capitalista pode ser concretizado como a substituição dos instrumentos incontrolláveis, reificados, do capitalismo, por instrumentos controláveis do intercâmbio humano. Pois no momento mesmo em que o homem consegue, conscientemente, subordinar seus instrumentos à realização de *seus próprios fins*, sua “altérité insurmontable” é *superada*.

Desnecessário dizer que uma transformação radical dessas proporções não pode ocorrer da noite para o dia. A “expropriação dos expropriadores” não é mais do que o primeiro ato de um processo longo e imensamente complexo de transformação, caracterizado pela dialética da “continuidade na descontinuidade” e da “descontinuidade na continuidade”. Admitindo ser inconcebível superar a alienação numa forma que possa ser considerada como absoluta e definitiva, capaz de erradicar todos os possíveis perigos e potenciais de reificação, a concepção de Marx é perfeitamente compatível com a *Aufhebung* entendida como uma sucessão de conquistas sociais, das quais a seguinte é *menos* (na verdade, *qualitativamente* menos) impregnada de alienação do que a precedente. O que importa não é apenas o volume e as proporções daquilo que combatemos – como os criminologistas sabem muito bem – mas também a *tendência* geral de desenvolvimento do fenômeno em questão. O capitalismo não se caracteriza simplesmente pela alienação e reificação, mas também pela *maximização* da *tendência* à alienação, a tal ponto que é a existência mesma da humanidade que está agora em jogo.

O que dá sentido à opção humana pelo socialismo não é a promessa enganadora de um absoluto fictício (um mundo do qual todas as possíveis contradições estejam eliminadas para sempre), mas a possibilidade real de transformar uma tendência ameaçadoramente *crescente* de alienação numa tranqüilizadora *decrecente*. Isso, em si, já seria uma conquista *qualitativa* no sentido de uma superação efetiva, prática, da alienação e reificação. Mas outras conquistas importantes são possíveis, não só no plano da inversão da tendência geral, mas também em relação ao caráter substancialmente diferente – auto-realizador – das formas específicas da atividade humana, livres da sujeição a meios alienados a serviço da perpetuação das relações sociais de produção reificadas.

A substituição das “mediações de segunda ordem” capitalistas, alienadas e reificadas, por instrumentos e meios de intercâmbio humano conscientemente controlados é o programa sócio-historicamente concreto desta transcendência. Quanto aos aspectos “atemporais” dos perigos inerentes aos próprios instrumentos, já vimos que eles não são absolutamente atemporais, porque simples *potencialidades* não se podem tornar *realidades* sem a intervenção prática dos agentes humanos capazes de efetivá-las, em condições sócio-históricas *sempre* específicas. Se esse potencial permanece ou não simples potencial, ou se transforma em realidade desumanizadora, é coisa que depende inteiramente da natureza específica do agente humano que intervém. Se, portanto, as mediações de se-

gunda ordem alienadas pelo capitalismo – que são, *a priori*, por sua “essência”, incompatíveis com o controle humano – são abolidas e substituídas por instrumentos destinados à realização de objetivos humanos conscientemente adotados, então, quaisquer que sejam os perigos e potenciais de alienação que se possam apresentar em qualquer fase da história, eles devem, em princípio, ser capazes de serem dominados e controlados humanamente.

Portanto, a história, na concepção marxiana, permanece história; o que significa apenas que os instrumentos e formas do intercâmbio humano são vistos por Marx como inerentemente históricos, mutáveis, sócio-historicamente específicos – em *qualquer* fase da evolução humana³⁴.

Marx opõe à mistificação prática, efetiva, do capitalismo – que apenas se *reflete* de forma alienada nas várias racionalizações filosóficas da negação *prática* da história pelo capitalismo – o caráter aberto de sua concepção: a afirmação de uma “historicidade insurmontable” da existência humana. As categorias hegelianas eram, em comparação, meros conceitos, meras abstrações lógicas; – daí que sua “historicidade” também era “especulativa”, isto é, “*terminável*” no ponto onde representava os limites sócio-históricos do ponto de vista do filósofo. (“O ponto de vista da economia política”.) Com efeito, como Hegel estava operando com abstrações lógicas como suas categorias, também sua categoria de historicidade tinha de assumir em sua concepção a forma de uma abstração lógica, de um mero conceito. E com a mesma facilidade – e arbitrariedade – com que se *introduz* a categoria de historicidade em tal sistema, pode-se decretar o fim de todo o processo “abstrato, especulativo, lógico”. É por isso que, no fim, a concepção hegeliana da teleologia deve revelar-se uma versão peculiar da *teleologia teológica*. E uma “ontologia histórica” que se baseia numa teleologia teológica não é apenas um sistema fechado, especulativo, pseudo-histórico, mas também uma ontologia *metafísica*.

Ao contrário, a ontologia marxiana é dinamicamente histórica e objetivamente dinâmica. Marx não “deduz” a sociedade humana a partir das “categorias”, mas, inversamente, vê estas últimas como modos específicos de existência do ser social. Ele não “acrescenta” historicidade a uma visão originalmente *estática*; pois, se a historicidade é simplesmente acrescentada num determinado momento, ela também pode ser retirada em outro. Ao invés disso, Marx define a substância ontológica de sua concepção como “o ser *automedidor* da natureza”, isto é, como um ser *objetivo* que não pode deixar de ser *inerentemente histórico*.

O homem, na concepção marxiana, não é uma “dimensão da história”, mas ao contrário, a *história* humana é uma dimensão do homem enquanto um ser objetivo automedidor da natureza. Somente um ser objetivo pode ser histórico, e um ser objetivo só pode ser histórico. A história é uma abstração sem sentido, a menos que seja relacionada com um ser objetivo. Nesse sentido dual, a história é, portanto, uma dimensão do homem enquanto ser objetivo, automedidor da natureza.

³⁴ Ver as expressões marxianas: “o início da *verdadeira história*” – isto é, uma forma de sociedade na qual os seres humanos controlam a sua vida – em contraposição à “*pré-história*”, caracterizada pela sujeição dos homens às relações sociais de produção alienadas. E aqui podemos ver claramente as implicações *práticas* da diferença entre um sistema “aberto” e outro “fechado”, examinada em termos gerais no final do capítulo III.

Se, porém, a história é uma dimensão do homem, a alienação não pode ser “uma dimensão fundamental da história”. Sendo uma dimensão de um ser objetivo, a história não pode ter qualquer dimensão própria – e muito menos uma dimensão que seja a *negação* direta de toda historicidade. Transformando a alienação numa “dimensão fundamental da história”, Heidegger liquida a historicidade de um ser inerentemente histórico, objetivo. Na medida em que a alienação é uma negação do especificamente humano, ela é característica de uma certa *fase* da história, de um certo *estágio* de desenvolvimento da ontologia social do “ser automediador da natureza”. Uma fase que se *perpetua* por meio da reificação das relações sociais da produção e, na medida em que consegue essa autoperpetuação, *nega praticamente* a história, opondo o poder das instituições reificadas de intercâmbio humano a todos os esforços humanos que visam à substituição dos instrumentos incontroláveis do capitalismo. Essa *negação prática*, efetiva da história pelas relações sociais de produção capitalistas reificadas é mistificada por Heidegger e outros, em sua tentativa de transferir os fenômenos sócio-historicamente específicos da alienação e reificação capitalista para o plano metafísico, eterno, “fundamental”, de uma ontologia congelada, anti-histórica. É por isso que o tempo e a história devem ser “substantificados” e a eles devem ser atribuídas “dimensões fundamentais” fictícias: para que o homem possa ser privado de *sua* dimensão histórica, e confrontado, em lugar dela, com o poder incontrolável de uma “história” mítica, equacionada com uma “eternidade” e “fundamentalidade”, supostamente metafísica, da alienação, na pseudo-histórica *Geworfenheit* (derrelição) da existência humana.

Na concepção marxiana – contra a qual todas essas mistificações estão voltadas – tanto a alienação como a sua transcendência devem ser definidas em termos das necessidades objetivas que caracterizam a *ontologia social objetiva* do “ser automediador da natureza”. A necessidade da alienação é definida como uma necessidade inerente à teleologia objetiva do “autodesenvolvimento e automediação” do homem, numa certa fase de desenvolvimento da atividade produtiva humana, que exige essa alienação para a auto-realização do potencial humano, mesmo submetendo-se à reificação. Como essa necessidade de alienação é uma necessidade histórica, está destinada a ser superada (*angehoben*) por intermédio do desenvolvimento histórico concreto da mesma atividade produtiva, desde que:

- 1) O desenvolvimento das forças produtivas *permita* a negação radical da alienação capitalista;
- 2) O amadurecimento das contradições sociais do capitalismo (no mais íntimo intercâmbio com o desenvolvimento das forças produtivas) *empurre* o homem a mover-se na direção de uma *Aufhebung*;
- 3) Os conhecimentos dos seres humanos sobre as características objetivas de seus instrumentos lhes *capacitem* a elaborar as formas de controle e intercâmbio que impeçam a reprodução das velhas contradições em nova forma;
- 4) A transformação radical da educação, de mero instrumento da hegemonia burguesa num órgão de autodesenvolvimento e automediação consciente, *inspire* os indivíduos a produzirem “segundo as suas verdadeiras capacidades humanas”, unificando conhecimento e ideais, projeto e execução, teoria e prática, bem como *integrando* as aspirações particulares dos indivíduos sociais aos objetivos, conscientemente adotados, da sociedade como um todo.

A transcendência da alienação não pode, dessa forma, ser medida apenas em termos de produção *per capita*, ou algo semelhante. Como a totalidade do processo envolve diretamente o indivíduo, a “medida” do sucesso dificilmente poderá ser outra que não o próprio indivíduo humano real. Em função de tal medida, a transcendência da alienação – sua influência decrescente sobre os homens – está na proporção inversa da auto-realização cada vez mais plena do indivíduo social. Como, porém, a auto-realização do indivíduo não pode ser abstraída da sociedade na qual ele vive, essa questão é inseparável da questão das relações concretas entre o indivíduo e a sociedade, ou dos tipos e formas de instituições sociais nas quais o indivíduo pode ser capaz de integrar-se.

IX

INDIVÍDUO E SOCIEDADE

1. O DESENVOLVIMENTO CAPITALISTA E O CULTO DO INDIVÍDUO

Os filósofos modernos continuam a insistir nos “direitos naturais do indivíduo”: um conceito que seria ininteligível a Aristóteles, que escreveu:

Quando várias aldeias são unidas numa única comunidade completa, grande o bastante para ser quase auto-suficiente, o Estado passa a existir, originando-se nas simples necessidades da vida, e continuando devido à necessidade de uma vida boa. Portanto, se as formas primitivas de sociedade são naturais, também o é o Estado, pois é o fim delas, e a natureza de uma coisa é o seu fim. O que cada coisa é, quando plenamente desenvolvida, é que chamamos sua natureza, quer estejamos falando de um homem, de um cavalo ou de uma família. Além disso, o resultado final de uma coisa expressa o melhor dela; e ser auto-suficiente é o melhor dos resultados. Por isso, é evidente que o Estado é uma criação da natureza, e que *o homem é por natureza um animal político*. [...] A prova de que o Estado é uma criação da natureza, *anterior ao indivíduo*, está em que o indivíduo, quando isolado, não é auto-suficiente; portanto, ele é como uma parte em relação ao todo. Aquele que é incapaz de viver na sociedade, o que não tem necessidade disso, porque é suficiente para si mesmo, deve ser uma besta ou um deus: ele não é parte do Estado. *Um instinto social é colocado em todos os homens pela natureza.*¹

Como resultado da evolução capitalista, a noção de um instinto social “colocado em todos os homens pela natureza” desaparece completamente. As liberdades *individuais* parecem pertencer ao reino da “natureza”, e os laços *sociais*, ao contrário, parecem ser artificiais e impostos, por assim dizer, “de fora” ao indivíduo auto-suficiente.

Na concepção de Aristóteles, existe uma relação *harmoniosa* entre indivíduos e comunidade. Isso é formulado no princípio ético aristotélico segundo o qual “é evidente

¹ Aristóteles, *Ética*, livro I, cap. 2.

que a mesma vida é melhor para cada indivíduo, e para os Estados e para a humanidade coletivamente”². E isso não é de modo algum um simples “dever”. Pelo contrário, é uma expressão filosófica adequada de um certo estágio da evolução histórica, na qual o indivíduo está organicamente integrado na comunidade à qual pertence.

A concepção aristotélica de uma coesão e harmonia natural entre o indivíduo e a sociedade desaparece das teorias modernas, e seu lugar é ocupado pela descrição dessa relação em termos de conflitos e contradições. Expressões como “a multidão solitária” e “privatização forçada” tornaram-se lugares-comuns na recente literatura sociológica. Devemos lê-las, porém, de uma perspectiva adequada: em contraposição ao pano de fundo histórico deste século. De fato, a “solidão”, nos últimos cinqüenta anos, tem sido o tema central das obras de arte, bem como de muitas discussões teóricas³.

A partir do século XVII os filósofos dedicam uma atenção cada vez maior ao problema da “liberdade individual”. Isso contrasta acentuadamente com a opinião predominante até fins da Idade Média quando, como Burckhardt ressalta, “o homem só tinha consciência de si mesmo como membro de uma raça, de um povo, partido, família ou corporação – só por meio de alguma categoria geral”⁴. D. G. Ritchie faz a mesma observação, e acrescenta: “A doutrina aristotélica de que ‘o homem é por natureza um animal político’ havia adquirido a santidade de um dogma, e apartava o filósofo medieval de imaginar os direitos do homem em abstração de alguma sociedade política determinada”.

Não será preciso dizer que a descrição feita por Ritchie é idealista. Os pensadores medievais não tinham as opiniões corretamente evocadas no texto de Ritchie porque a doutrina aristotélica de que o homem é por natureza um animal político “havia adquirido a santidade de um dogma”, e sim porque as condições sociais de vida induziam-nos a isso. Na verdade, se a doutrina aristotélica pôde adquirir a santidade de um dogma, isso ocorreu devido aos mesmos fatores causais. Do mesmo modo, quando esse “dogma” perdeu sua atração especial, e os filósofos começaram a preocupar-se intensamente com os problemas da “liberdade individual”, isso se deveu – como já vimos – ao desenvolvimento dinâmico das relações capitalistas de produção, que exigiam a extensão universal da “liberdade” a todo indivíduo, de modo que ele pudesse estabelecer “relações contratuais livres” com outros indivíduos, com o objetivo de vender e alienar tudo o que lhe pertencia, inclusive a sua própria força de trabalho.

No momento em que alcançamos o século XX, o que adquire a “santidade de um dogma” é a crença de que a “liberdade” é inerente – como se fosse um “direito natural” –

ao indivíduo isolado. As referências políticas e sociais tendem a desaparecer e as circunstâncias, condicionadas sócio-historicamente, da vida atomizada e privatizada do indivíduo são caracterizadas, de maneira a-histórica, como “a condição humana”. Essa tendência é expressa nas reflexões filosóficas dramatizadas de T. S. Eliot, em *The cocktail party*. A certa altura, a heroína, Celia, é tomada pelo medo de “uma consciência da solidão” e ainda mais pela tentação de buscar explicações *fora* de si mesma, o que significaria atribuir a culpa ao mundo em que vive. Ela diz, então:

O que aconteceu me tornou consciente
de que sempre estive só. De que *se está sempre só*.
[...] não que eu queira estar só,
Mas todos estão sós – ou me parecem estar.
Fazem barulho, e acham que estão conversando;
Fazem caretas, e acham que estão se compreendendo mutuamente.
E eu tenho certeza de que não estão.

A alternativa, para o indivíduo isolado, é descrita como “uma ilusória pessoa nova: nós”, e, quando esta última desaparece, o que resta é o sentimento paralisante de que “o sonhador não é mais real do que seus sonhos”. Em condições semelhantes, a alienação – assumindo a forma de uma “solidão real”, oposta ao “nós ilusório” ou alucinatório – aparece como uma salvação. “A condição humana” parece estar em conviver com a inescapável alienação da existência humana, reconciliar-se com ela. Como diz o porta-voz do poeta, o misterioso dr. Reilly:

Posso reconciliá-la com a *condição humana*,
A condição a que alguns, que foram tão longe quanto você,
Conseguiram voltar. Eles podem lembrar-se
Da visão que tiveram, mas deixam de se lamentar,
Mantêm-se pela rotina comum,
Aprendem a evitar as esperanças excessivas,
Tornam-se tolerantes consigo mesmos e com os outros,
Dando e recebendo, nas ações habituais,
O que existe para dar e aceitar. Não se impacientam;
Estão contentes com a manhã que separa
E com a noite que une,
Dispostos à conversa casual ante a lareira;
Duas pessoas que sabem que não se compreendem,
Criando filhos que não compreendem,
E que nunca os compreenderão.
Celia: É isso o melhor da vida?
Reilly: É uma vida boa.

Uma caracterização bastante adequada da rotina alienada da vida burguesa. Contudo, se é essa “a condição humana”, nada pode ser feito contra a alienação na realidade. Na concepção mística e aristocrática de Eliot, a transcendência da alienação pertence à esfera do “além” e só os poucos eleitos podem ter uma visão dela. O “outro modo” de vida, contrastado por Eliot com “a condição humana”, poderia, no fim, “transcender” a alienação – de uma maneira misteriosa. Uma maneira que é:

² Ibidem, livro VII, cap. 3.

³ Devemos lembrar, quanto a isso, não só os incontáveis trabalhos que se referem explicitamente à “alienação do homem”, mas também as expressões mais mediadas dessa problemática – em particular, a “interioridade” da maior parte dos credos artísticos do século XX. Isso é bem ilustrado pelas palavras de Max Jacob: “Le monde dans un homme; tel est le poète moderne” [O mundo num homem; assim é o poeta moderno – *L'Art Poétique*]. E as palavras de Pierre Reverdy são igualmente significativas; segundo ele: “le poète est poussé à créer par le besoin constant et obsédant de sonder la mystère de son être intérieur” (*Le Gant de Crin*) [O poeta é levado a criar pela necessidade constante e obsessiva de sondar o mistério de seu ser interior]

⁴ Jacob Burckhardt, *The civilization of the Renaissance in Italy* (Londres, Phaidon, 1965), p. 81.

⁵ David George Ritchie, *Natural rights* (Londres, 1916), p. 7.

[...] desconhecida, por isso exige fé –
 O tipo de fé que nasce do desespero.
 A destinação não pode ser descrita;
 E até chegar a ela, você pouco saberá;
 Viajará às cegas. Mas o caminho leva à posse
 Daquilo que você buscou no lugar indevido.

A diferença entre as duas maneiras de viver consiste em dois diferentes tipos de consciência. O primeiro supera o mundo da “alucinação” pela via de uma consciência da “condição humana”, ou seja, por uma resignação completa à necessidade cega dessa condição de alienação. Essa maneira permite aos que seguem as primeiras regras do dr. Reilly “esquecer sua solidão”. A segunda maneira de viver é um tipo de “consciência da consciência” – uma consciência permanente do fato de a condição humana ser a solidão – razão pela qual não é possível esquecer nunca a própria solidão. Mas é precisamente esse grau superior de consciência que “libera” o homem da alienação. Se perguntarmos como se pode *viver* da primeira maneira, Eliot ainda pode mostrar a rotina alienada das conversas resignadas ao pé da lareira. Mas se fizermos a mesma pergunta em relação à segunda maneira, ele só pode convidar-nos a um misticismo revelador: partilhar uma fé cujo ponto de partida é a aceitação consciente, sem hesitações, da desumanização na realidade.

Não é de nenhum modo casual que a liberdade individual, como um ideal político e moral, esteja ausente do mundo antigo, e apareça apenas com o Alto Renascimento. Quando a “dependência da natureza” direta é uma preocupação geral de uma comunidade, as aspirações a uma forma distinta de liberdade individual só se podem expressar marginalmente.

Como todos sabemos, essa “dependência direta da natureza” é suplantada pelo desenvolvimento das forças produtivas do capitalismo, implicando a realização da liberdade individual em sua universalidade formal. O avanço vitorioso das forças produtivas do capitalismo cria um modo de vida que coloca uma ênfase cada vez maior na *privacidade*. À medida que avança a liberação capitalista do homem em relação à sua dependência direta da natureza, também se intensifica a escravização humana ante a nova “lei natural” que se manifesta na alienação e reificação das relações sociais de produção. Diante das forças e dos instrumentos incontroláveis da atividade produtiva alienada sob o capitalismo, o indivíduo se refugia no seu mundo privado “autônomo”. É o que ele *pode* fazer, porque o poder hostil da necessidade natural, que antes o unia aos seus semelhantes, agora parece estar sob controle. E isso não é tudo. O *übergreifendes Moment* (fator predominante) está no fato de que ele é *induzido*, ou mesmo *compelido*, a retirar-se para seu pequeno reino privado – e não apenas *capacitado* a fazê-lo pelo desenvolvimento capitalista das forças produtivas – na medida em que, com a extensão da *produção de mercadorias*, o seu papel como *consumidor privado* adquire uma significação cada vez maior para a perpetuação do sistema capitalista de produção.

Nesse reino da *privacidade* – em que o indivíduo afirma a sua “Soberania” ilusória (pesadamente hipotecada, mas grotescamente glorificada por um ingênuo pensamento positivo, expresso em expressões como “o lar do inglês é o seu castelo”) – a liberdade pode parecer completa; pois os objetivos e limites da ação e os meios e poderes da

execução parecem coincidir, estar em perfeita harmonia. A contradição implícita, contudo, é notável. A relativa liberação do homem em relação à sua dependência direta da natureza é realizada por meio de uma ação *social*. No entanto, devido à reificação das relações sociais de produção, tal realização surge numa forma alienada: não como uma independência relativa da necessidade *natural*, mas como uma liberdade em relação às limitações das relações e laços *sociais*, como um culto cada vez mais intenso da “*autonomia* individual”. Esse tipo de alienação e reificação, produzindo uma aparência enganosa de independência, auto-suficiência e autonomia do indivíduo, atribuem um valor *per se* ao mundo do indivíduo, em abstração das suas relações com a sociedade, com o “mundo exterior”. A “autonomia individual” fictícia representa o pólo positivo da moral e as relações sociais contam apenas como “interferência”⁶, como mera negatividade. A realização egoísta é a camisa-de-força imposta ao homem pela evolução capitalista, e os valores da “autonomia individual” representam a sua glorificação ética. A *Individualethik* é a expressão sublimada do egoísmo burguês bruto, que prevalece em consequência da reificação das relações sociais de produção. Mesmo que leve em conta os elos dos homens entre eles, essa ética só pode fazê-lo na forma de um simples “dever”: a suposta manifestação de uma “esfera transcendental”, de uma “esfera absoluta”, uma esfera radicalmente oposta à “contingência” das relações sociais. Nessa ética, o conceito de “natureza humana” – um reflexo mistificado, dessocializado da “lei natural” do capitalismo nas relações humanas de “individualidades autônomas” privatizadas, fragmentadas, isoladas – serve para absolutizar, como inevitabilidade metafísica, uma ordem social que “mantém os homens em sua brutal solidão”, opondo-os uns aos outros como antagonistas, subordinando-os a seus “apetites artificiais” e ao “domínio das coisas mortas sobre o homem”.

Inversamente, antes da evolução capitalista, era inconcebível fazer abstração, em nome da escala autônoma de valores do indivíduo, de uma ordem objetiva da natureza e sociedade. Não precisamos remontar a Aristóteles para ver como as concepções modernas diferem fundamentalmente das anteriores, e até que ponto essa modificação foi consequência da forma capitalista de superação da dependência direta do homem em relação à natureza. Vemos isso claramente, no alvorecer da idade moderna, nas obras de Paracelso. Ele simplesmente não pode, ainda, conceber o homem e a atividade humana exceto na mais íntima relação orgânica com a natureza: “Was ist das Glück anderst denn *Ordnung halten mir der Wissenheit der Natur?* Die Natur, gehet sie recht, so ist das ein Glück, gehet sie unrecht, so ist das ein Unglück. Denn *wir haben unser verordnet Wesen in der Natur*” [Onde poderia estar a fortuna, senão em viver de acordo com a sabedoria da

⁶ Mesmo quando esse processo de reificação assume sua expressão completa, a “liberdade natural” do indivíduo é voluntariamente suspensa de tempos em tempos: por exemplo, no caso de guerras, nas quais a sobrevivência física ou cívica de toda uma comunidade está em jogo. Nessas situações, as relações sociais do indivíduo adquirem a força coesiva de uma “ordem natural”. A liberdade individual e a “autonomia” não parecem, então, ser violadas, mesmo pela interferência mais drástica da sociedade; ou então parece totalmente justificado que a liberdade do indivíduo *deva* ser assim violada. A ficção de um “direito natural” é esquecida por algum tempo, para ser novamente lembrada quando a guerra termina e a “sociedade de consumo” volta a embarcar em seu “curso natural”.

natureza? Se a natureza vai bem, isso é fortuna; se não vai, isso é infortúnio. Porque a nossa essência é determinada na natureza]7. E assim, ser ativo, a fim de encontrar “die Heimlichkeit der Natur” (o segredo da natureza) e “das Licht der Natur” (a luz da natureza) – expressões freqüentemente usadas por Paracelso – é não apenas fisicamente necessário, mas também *moralmente* a única forma adequada de vida humana. A *vita activa* ocupa o ponto mais alto na escala humana de valores. Paracelso fala do “homem interior”, do homem propriamente dito, “o homem da segunda criação”, criado pelo trabalho a que o homem foi obrigado quando foi expulso do Paraíso.

Recebemos todos os membros de nosso corpo na primeira criação, depois de criadas todas as outras coisas. Mas o conhecimento de que o homem precisa não estava ainda em Adão, tendo sido dado a ele apenas quando foi expulso do Paraíso. Então ele recebeu o “conhecimento” por meio do anjo; mas não todo o conhecimento. Pois ele e seus filhos devem aprender uma coisa após outra à luz da natureza, a fim de trazer à luz aquilo que está oculto em todas as coisas. Pois embora o homem tenha sido criado inteiro em relação ao corpo, não foi criado assim em relação à sua “arte”. Todas as artes lhe foram dadas, mas não de uma forma imediatamente reconhecível: ele tem de descobri-las pelo aprendizado.⁸

E em outro ponto:

A *felicidade* não consiste na ociosidade, ou no prazer sensual, ou nas riquezas, ou na conversa, ou na gula. *No trabalho* e no suor, cada homem deve usar os dons que Deus lhe conferiu na terra, seja como camponês nos campos, como trabalhador na forja, nas minas ou nos mares, na medicina, ou como aquele que proclama a palavra de Deus. *A maneira adequada está no trabalho e na ação, em fazer e produzir*; o homem mau não faz nada, mas fala muito. Não devemos julgar o homem pelas suas palavras, mas pelo seu coração. O coração só fala pelas palavras quando elas são *confirmadas pelos fatos*.⁹

A essência humana só se pode tornar manifesta por via do trabalho: “Ninguém vê o que está oculto nele [no homem], mas apenas *o que suas obras revelam*. Portanto, o *homem deve trabalhar continuamente* para descobrir o que Deus lhe deu”¹⁰. É por isso que, segundo Paracelso, o trabalho (*Arbeit*) deve servir como princípio ordenador da sociedade: ele defende até mesmo a expropriação da riqueza dos ricos ociosos, a fim de obrigá-los a levar uma vida produtiva¹¹.

Podemos compreender agora por que Goethe era tão ligado a Paracelso: um modelo real, histórico, do “espírito faustiano”. Paracelso, nos umbrais da idade moderna, não só entoava o canto de cisne de um mundo que terminava, mas também antecipava um futuro longínquo – muito além do horizonte burguês – insistindo

nas grandes potencialidades da humanidade, inerentes ao seu trabalho. Na época, porém, em que Goethe estava completando seu Fausto, a “auto-realização no trabalho” – em consequência da desumanização capitalista do trabalho – se havia tornado um conceito extremamente problemático. Mas Goethe dominou, com suprema engenhosidade, o trágico dilema: se devíamos abrir mão, com ceticismo, do ideal; se devíamos nos resignar, de maneira “positivista acrítica”, à violação desse ideal e sua realização alienada no capitalismo. Goethe afirmou a validade universal (em perspectiva) do *ethos* paracelsiano, apesar de sua desvalorização circunstancial, na realidade existente. Para afirmar, sem retórica, essa dualidade dialética de perspectivas, ele precisou encontrar uma situação na qual a distância necessária das ilusões de Fausto não sugere, nem de longe, uma negatividade cética, nem de fato uma acomodação resignada. Goethe conseguiu realizar isso pela ironia maravilhosamente sutil da cena na qual Fausto – cegado pela *Sorge* (Ansiedade) por se ter recusado a ceder a ela – saúda o ruído dos *Lemurs* que abrem sua cova como o ruído bem-vindo da abertura de canal, na realização do seu grande projeto:

Um pântano ao longo do flanco da montanha
Compromete todas as minhas conquistas anteriores.
Meus feitos, se eu pudesse secar esse pântano,
Culminariam, bem como terminariam:
Abrir para milhões um espaço de vida,
Não à prova de perigos, mas livre, para que todos corram.
Campos verdes e frutíferos: homens e animais vivendo
Dessa terra nova, ao mesmo tempo, e florescendo,
Instalados, desde logo, sob esse morro protetor
Desfrutando uma terra tão celestial,
E unida a esse conceito como uma Resposta;
Encontro a forma final dessa visão:
Só conquista sua liberdade e sua vida
Aquele que as conquista a cada dia.
Por isso o homem, cercado aqui pelos perigos,
Como criança, adulto, velho, passa seus anos.
Oh, ver essa atividade,
Trilhando um chão livre com gente também livre!
Então eu poderia dizer ao momento passageiro:
“Para um instante, és tão belo!”
Os vestígios de meus dias terrenos não poderão nunca
Perder-se no tempo,
E eu, que antecipo essas culminâncias de ventura,
Por fim desfruto meu maior momento – este.
(Fausto morre.)

Assim, o dilema atormentador é resolvido por Goethe numa forma que reafirma a validade do ideal faustiano e o intensifica pelo *pathos* trágico dessa “divina tragédia” (“divina tragédia”) da humanidade. Não obstante o notável contraste entre a realidade existente e o ideal faustiano, o *ethos* da *vita activa* triunfa na ampla perspectiva do desenvolvimento humano como um todo.

⁷ Paracelso, *Leben und Lebensweisheit in Selbstzeugnissen* (Leipzig, Reclam, 1956), p. 132.

⁸ Idem, *Selected writings* (trad. ingl. Norbert Guterman; Londres, Routledge & Kegan Paul, 1951), p. 176-7.

⁹ Ibidem, p. 189.

¹⁰ Ibidem, p. 183.

¹¹ “Der selig Weg der Nahrung des Wirtschaftslebens steht allein in der Arbeit und nit müßig gehn. So wird hiermit all die Nahrung, so nit mit Arbeit gewonnen wird, verworfen und entsetzt. [...] Und unser Arbeit soll gewonnen sein je eins dem andern, und dem der nit arbeitet soll auch genommen werden, was er hat, uff dass er arbeite” (Paracelso, *Leben und Lebensweisheit in Selbstzeugnissen*, cit., p. 134).

Entretanto, onze anos antes de Goethe completar o seu *Fausto*, Schopenhauer publica sua obra principal, *O mundo como vontade e representação*. Esta obra anuncia uma orientação radicalmente diferente, que se torna cada vez mais dominante na filosofia burguesa moderna. Schopenhauer e seus seguidores tratam o *ethos* da *vita activa* com desprezo aristocrático, idealizando a “retirada” e a ociosidade “contemplativa”. A linha dessa abordagem filosófica vai de Schopenhauer e Kierkegaard, passando por Unamuno, Ortega y Gasset, Huizinga, Berdiaiev, Gabriel Marcel e outros, até seus epígonos de hoje, como Hannah Arendt. Esta última encerra caracteristicamente o seu livro, *A condição humana* (!), com estas palavras: “Como estava certo Catão, ao dizer: *Nunquam se plus agere quam nihil cum ageret, nunquam minus solum esse quam cum solus esset* – nunca o homem está mais ativo do que quando nada faz, nunca ele está menos só do que quando está consigo mesmo”¹². A idealização da autonomia individual, levada ao seu extremo, conduz inevitavelmente não só à aceitação da inatividade, mas também a atribuir-lhe o mais alto valor moral.

A desvalorização da *vita activa* e a idealização da “autonomia individual” – ao ponto de opô-la à “liberdade” – pertencem ao mesmo processo de alienação. Como vimos, o desenvolvimento do capitalismo implica necessariamente a abolição dos privilégios feudais e a adoção do pré-requisito contratual da “sociedade civil”: o princípio da “liberdade universal e igual”. Nas primeiras fases do desenvolvimento capitalista a ênfase recaía, inevitavelmente, no aspecto *universal* da liberdade. A adoção da “liberdade igual” como princípio orientador da “sociedade econômica” é a *preocupação comum* do “Terceiro Estado”, em oposição aos interesses dos Estados dominantes da sociedade feudal. Além disso, para fortalecer as pretensões morais do princípio defendido, ressalta-se que a “liberdade” é a preocupação *universal* de todos os homens. Não há, portanto, nenhum sinal de uma concepção da liberdade como “autonomia individual” em oposição “à liberdade universal e igual”.

Mais tarde, porém, quando a “igualdade” envolvida na “liberdade universal” se revela oca – uma igualdade puramente *formal* – e o princípio da liberdade se realiza na forma de uma desigualdade econômica e social gritante, bem como na universalização da “escravidão mercadológica” (isto é, a total negação da liberdade humana pelas relações sociais de produção reificadas; a dominação dos homens por uma “lei natural” que prevalece cegamente, e que é sua própria criação), então, mas só então, o conceito de “autonomia individual” é trazido para o primeiro plano. Agora que as relações de poder da sociedade estão solidificadas e estruturalmente protegidas pela reificação capitalista das relações sociais de produção, o conceito de “liberdade universal e igual” só pode representar um desafio e uma ameaça de “subversão”. A condução dos “assuntos públicos” é, portanto, atribuída aos especialistas dos órgãos burocráticos de representação estabelecidos – na visão de Kierkegaard, à Igreja e à Monarquia: os “baluartes” da sociedade contra a “ralé” – e a “interiorização” é glorificada como o único modo de vida “autêntico”. O culto da “privacidade” e da “autonomia individual” preenche, assim, a dupla função de proteger *objetivamente* a ordem estabelecida contra o “desafio

da ralé” e *subjetivamente* proporcionar a realização espúria de uma retirada escapista para o indivíduo isolado e impotente, que é mistificado pelos mecanismos da sociedade capitalista que o manipulam.

Não é necessário dizer que nessa situação a atividade humana “dirigida para fora” não pode proporcionar uma realização para o indivíduo. A *vita activa* não pode adquirir uma significação moral a menos que se reconheça – como fazem Paracelso ou Fausto – que as suas realizações são uma “preocupação comum”. Essa atividade envolve necessariamente “o outro” e, portanto, não pode ser concebida em termos de “autonomia individual”, em isolamento das relações sociais existentes. Quando, porém, o trabalho é desumanizado e subordinado como simples meio ao objetivo de perpetuar as relações sociais de produção reificadas, a “preocupação comum” torna-se uma palavra vazia, e a “auto-realização” obtida por meio do trabalho como atividade vital do homem é impensável. O que resta, depois da “desvalorização do mundo do homem” pelo capitalismo é simplesmente a ilusão desumanizada de uma realização pela “interiorização”, pela ociosidade “contemplativa”, por intermédio do culto da “privacidade”, da “irracionalidade” e do “misticismo” – em suma, por meio da idealização da “autonomia individual” como contraposta aberta ou implicitamente à “liberdade universal”.

Gabriel Marcel procura resolver essa contradição entre liberdade e autonomia, dizendo que a “*não-autonomia*” é a “*própria liberdade*”¹³. Parece, então, que a ênfase recairia sobre a “liberdade universal”. Mas, se examinamos melhor o argumento de Marcel, vemos que essa “própria liberdade” em oposição à “autonomia” (concebida como a esfera de atividade necessariamente integrada à alienação: o mundo do “*ter*” ligado a uma atividade “autônoma”) não passa de uma conexão direta fictícia entre o *indivíduo abstrato* (“*ego*”) e o *universal abstrato* (“*ser*”). A única maneira possível de alcançar plenamente essa “liberdade da não-autonomia” (“não-autonomia” devida à ligação direta do “*ego*” individual com o “*ser*” universal) – transcendendo assim, na opinião de Marcel, o mundo da alienação – é pela “contemplação” e “adoração”. Em outras palavras, o remédio é, novamente, encontrado no interior das fronteiras do mundo *especulativo* do indivíduo *efetivamente* isolado. O problema, então, é no fim reduzido a simples questão de terminologia, e a “liberdade” concebida nesses termos cobre, de fato, apenas uma parte limitada da esfera designada, em outros pontos, como “autonomia individual”. A desumanização capitalista da atividade – sua subordinação ao “*ter*” etc. – é mistificada como um absoluto metafísico ao qual só se pode opor o misticismo de “outra esfera”. E, tal como em Eliot, mesmo essa forma de transcendência fictícia da alienação não está aberta a todos. O filósofo é “menos autônomo” (e, é claro, “mais livre”) do que o cientista, que é “menos autônomo” do que o técnico, e assim por diante. Essa solução está de pleno acordo com o caráter aristocrático da filosofia de Gabriel Marcel. Ele denuncia a concepção democrática de epistemologia como algo que “nos leva à ruína” e, com esse espírito, volta as costas para “*le on*”, como é designado, com desprezo, o “homem da rua”.

¹² Hannah Arendt, *The human condition* (2. ed., Nova York, Doubleday Anchor Books, 1959), p. 297.

¹³ Gabriel Marcel, *Être et avoir* (Paris, 1935), p. 254.

Da maneira semelhante, em Heidegger, *das Man* (o sujeito indeterminado) é quem recebe a culpa.

O homem pertence ele próprio aos Outros, e contribui para o poder deles. “Os Outros”, assim designados para disfarçar o fato de que o homem pertence essencialmente a eles, são aqueles que em sua maior parte “estão ali” no Ser-um-com-o-outro cotidiano. O “quem” não é este, ou aquele, não o homem em si (*man selbst*), não é alguns (*einige*), e não é a soma de todos eles. O “quem” é o neutro, o “eles” (*das Man*) [...] Esse Ser-um-com-o-outro dissolve completamente o nosso próprio *Dasein* no tipo de Ser dos “Outros”, de tal modo, na verdade, que os Outros, como distinguíveis e explícitos, desaparecem cada vez mais. Dessa forma velada e vaga, a ditadura real do “eles” se desdobra [...] Toda pessoa é o outro, e ninguém é ele mesmo. O “eles”, que dá resposta à pergunta do “quem” do *Dasein* cotidiano, é o “ninguém” a quem todo *Dasein* já se rendeu no Ser-entre-si (*Untereinandersein*) [...] Nesses modos, a maneira de alguém ser é a da *inautenticidade* e incapacidade de *ficar consigo mesmo*. [...] O Eu do *Dasein* cotidiano é o eu-eles, que distinguimos do eu autêntico – isto é, do eu que se incorporou a sua própria maneira (*eigens ergriffenen*). Como o eu-eles, o *Dasein* particular foi disperso no “eles” e deve primeiro encontrar-se. Essa dispersão caracteriza o “sujeito” daquele tipo de Ser que conhecemos como uma *inserção preocupada no mundo* que encontramos mais próximo de nós.¹⁴

Assim, certos fenômenos sócio-históricos específicos do capitalismo moderno são inflados até as proporções “cósmicas” de uma ontologia irracional, atemporal e metafísica. Ao mesmo tempo, o diagnóstico dos fenômenos negativos é cuidadosamente combinado com uma denúncia do único antídoto possível: “a preocupada inserção do indivíduo no mundo”, num esforço comum com os “Outros”, para que possam ter o controle sobre sua própria vida, ora dominada e manipulada pelos complexos mecanismos do “cotidiano” capitalista. A mistificação heideggeriana, que rotula de “inautêntico” o Ser-um-com-o-outro enquanto tal e *opõe* à “inserção preocupada no mundo” a irracionalidade do “modo próprio do Eu”, manipula e desarma, com êxito, o protesto anticapitalista espontâneo dos indivíduos. E ele não está sozinho nesses esforços. Sua metodologia comum é a fusão mistificadora da realidade *negativa* da rotina capitalista com a potencialidade *positiva* de sua superação numa forma enganosa de negação, que deixa a ordem existente inquestionada, e na realidade fortalecida. O desvelamento de sua metodologia revela a substância ideológica de sua ontologia congelada, “atemporal”.

Mas o culto da “autonomia” do indivíduo não está restrito a esses sermões aristocráticos sobre a inevitabilidade metafísica da alienação e reificação capitalistas. Por surpreendente que possa parecer à primeira vista, os intelectuais liberais com frequência se deixam envolver pela mesma mistificação. Um exemplo típico é David Riesman. Ele admite que

é difícil considerar como podemos remover as barreiras da falsa personalização e da privatização forçada. É muito mais difícil perceber, depois de superadas essas barreiras, aquilo que no homem pode levá-lo à *autonomia*, ou inventar e criar meios que o ajudarão a chegar à *autono-*

mia. No fim, nossas poucas sugestões são desprezíveis, e podemos apenas concluir dizendo que uma corrente muito maior de pensamento criativo, utópico, é necessária antes de podermos ver mais claramente a meta que sugerimos obscuramente com a palavra “autonomia”.¹⁵

Mas se perguntamos o que é essa “autonomia”, vemos que ela equivale a muito pouco, se é que equivale a alguma coisa. Na página final do livro, lemos:

de uma coisa estou certo: o enorme potencial de diversidade na natureza e na capacidade humana de diferenciar a experiência *pode tornar-se um valor para o próprio indivíduo*, de modo que ele não será tentado e coagido à adaptação ou, na ausência desta, à anomia. A idéia de que os homens são criados livres e iguais é ao mesmo tempo verdadeira e enganosa: *os homens são criados diferentes*; eles perdem sua liberdade social e autonomia individual ao buscarem tornar-se uns como os outros.¹⁶

As questões que tanto exigem uma resposta ficam, todas, sem solução, ou nem chegam a ser formuladas. Qual a garantia de que a “diferenciação” pode tornar-se “um valor” para o próprio indivíduo, nas condições em que ele vive? Não há muito consolo no fato de que ela “possa” chegar a ser valorizada, dito assim abstratamente. O importante é se pode ou não se tornar valorizada nas condições *reais* de vida a que a análise se refere.

Além disso, não é de nenhum modo evidente que essa “diferenciação” constitua um valor em si mesma. Dizer que “os homens são criados diferentes” é mera retórica altissonante ou a mais superficial das trivialidades. Os homens só podem ser *humanamente* diferentes na medida em que uma dada forma de sociedade permita, ou seja capaz de permitir, uma diferenciação autêntica. Assim, a diferenciação real, longe de igualar-se à “autonomia”, só pode adquirir sentido e valor se for concebida como uma *reciprocidade social*. Ser diferente, apenas por ser diferente, de nada vale. O assassino é, reconhecidamente, “diferente” de sua vítima, mas ninguém o elogiaria por isso. É o *conteúdo* efetivo da diferenciação que importa. Somente pode ser considerada como um valor a diferenciação que é capaz de ser integrada socialmente, contribuindo com isso para o enriquecimento e o desenvolvimento positivo do indivíduo social.

Conseqüentemente, se achamos – como Riesman – que a sociedade interfere sobre a diferenciação desejada, devemos levantar a questão de como mudar a sociedade para realizar os valores que são o ponto focal de nossa crítica. Mas Riesman também não levanta essa questão. Em vez disso, ele pergunta: “É concebível que esses norte-americanos privilegiados acordem algum dia para o fato de que eles se conformam exageradamente?”. E ele responde, de modo bastante pessimista: “Como a *estrutura de caráter* é ainda mais resistente do que a *estrutura social*, esse despertar é *demasiadamente improvável*. [...] Mas colocar a pergunta *pode*, pelo menos, despertar certas *dúvidas* na mente de *alguns*. Ocasionalmente, os *planejadores urbanos* fazem essas perguntas”¹⁷.

O problema com a pergunta de Riesman é que não importa de que maneira ela é

¹⁴ David Riesman (com Nathan Glazer e Reuel Denney), *The lonely crowd: a study of the changing american character* (Nova York, Doubleday, 1953), p. 346.

¹⁶ *Ibidem*, p. 349.

¹⁷ *Ibidem*, p. 348.

¹⁵ Martin Heidegger, *Being and time* (trad. ingl. John Macquarrie e Edward Robinson, Oxford, Basil Blackwell, 1967), p. 164-7 [ed. bras., *Ser e tempo*, Petrópolis, Vozes, 2001, 2 v.].

respondida. Suponhamos que esses norte-americanos privilegiados realmente “despertassem” um dia para o fato de que se conformam exageradamente – e daí? Poderiam eles fechar no dia seguinte as fábricas que *superproduzem*, de maneira incontrolável, todas essas mercadorias, que estão inseparavelmente ligadas a esse “conformismo exagerado”? Dificilmente. Portanto, mesmo o milagre, se acontecesse, não faria nenhuma diferença quanto à possibilidade de realizar a diferenciação desejada. Se é certo que a “estrutura de caráter” é tão persistente quanto Riesman acredita (*opondo* a tenacidade dessa “estrutura de caráter” àquela da estrutura social, em vez de relacioná-la com esta última), então deve haver um poder misterioso que transforma radicalmente aqueles que são “criados diferentes” em indivíduos superconformados. E, se a oposição entre estrutura de caráter e estrutura social for válida, resta apenas uma coisa a fazer: esperar pelo milagre do despertar universal, e pelo milagre seguinte de obter a mudança desejada sem transformar em profundidade aquela estrutura social, também. (Quanto aos prováveis frutos do planejamento urbano, seria pelo menos ingênuo esperar dele alguma coisa, sob o capitalismo. E ainda mais porque – como até mesmo Riesman admite – os poucos planejadores urbanos imaginativos encontram grande resistência de grupos extremamente poderosos e de interesses estabelecidos. A verdade amarga é que as “dúvidas” que poderiam ser suscitadas “na mente de alguns” só podem produzir resultados significativos se a resistência das relações sociais de produção reificadas for, primeiro, superada.)

Buscar o remédio na “autonomia” é estar no caminho errado. Nossos problemas não resultam de uma falta de “autonomia”, e sim, ao contrário, de uma estrutura social – um modo de produção – que impõe ao homem um *culto* dela, isolando-o dos outros homens. A pergunta vital, que deve ser formulada sobre a autonomia, é: o que se pode *fazer* com ela? Se apenas a “temos”, como uma “faculdade psicológica”, um aspecto da “estrutura do caráter”, ou como um direito oco limitado à esfera da “privacidade”, para todas as razões práticas isso equivale à mesma coisa que simplesmente *não* a ter.

Ser capaz de fazer alguma coisa por meio da “autonomia” envolve necessariamente “o outro”. Em conseqüência, a única forma de “autonomia” que vale a pena examinar é a “autonomia” não-autônoma. Em outras palavras: a “autonomia” humanamente significativa não é, na realidade, diferente da *reciprocidade social*, no curso da qual os indivíduos envolvidos uns com os outros adaptam-se *mutuamente* às condições determinadas de intercâmbio e, ao mesmo tempo, conservam o poder de iniciativa. Se tal reciprocidade existe ou não, depende do caráter da estrutura social dada. É, portanto, muito enganoso reduzir esse problema – que envolve muitos fatores econômicos, políticos, sociais, educacionais etc. – ao *slogan* psicológico oco, da “palavra ‘autonomia’ obscuramente sugerida”.

Claramente, o culto do indivíduo – ele mesmo um produto da alienação – não pode oferecer nenhum antídoto contra a alienação e reificação. Só pode ampliar o abismo que separa o homem, no capitalismo, de sua integração social.

2. INDIVÍDUO E COLETIVIDADE

Quando Attila József perguntou: “Como é possível que o *homo moralis*, ou o *homo ideologicus*, se veja em conflito com o *homo economicus*? Ou, em outras palavras, o que impede o julgamento econômico de funcionar como deveria?” – ele estava tentando

encontrar uma explicação para os trágicos acontecimentos do período em que o fascismo triunfou – um triunfo que teria sido impossível se o “julgamento econômico” do homem tivesse sido tão eficiente quanto os protagonistas acreditavam. Nas circunstâncias, o poeta só pôde concluir que “enquanto os poderes emocionais do homem – que tão pouco conhecemos – forem suficientemente fortes para colocar os homens em campos opostos ao seu interesse humano, como acreditar que, motivados pelo seu julgamento econômico, eles se dedicarão à construção de um novo mundo?”¹⁸.

A crítica implícita nas palavras desse grande poeta socialista era dirigida contra a concepção antidialética e burocrática de Stalin. Pois de acordo com Stalin, a derrubada do capitalismo é *ipso facto* uma solução para todos os problemas sociais; e qualquer dificuldade interna que perdure deve ser atribuída aos “remanescentes do capitalismo”. Assim, a possibilidade mesma de uma crítica socialista da sociedade pós-revolucionária é negada. Não é de surpreender, portanto, que as aspirações socialistas que se voltam para o programa marxista de “auto-realização humana” sejam condenadas como meras “moralizações”. (É por isso que até mesmo algumas das obras mais fundamentais de Marx têm de ser rejeitadas como “idealistas”.)

A primeira coisa a observar é que o ponto de vista social que *a priori* condena a idéia de uma crítica socialista da sociedade pós-revolucionária como sendo uma mera “moralização” está destinado a ser *abstrato*. Ele não leva em conta o fato mais importante da situação histórica: os seres humanos reais, que constituem a sociedade depois da revolução tanto quanto antes. E superpõe de maneira voluntarista ao “indivíduo humano, real” (Lenin) as categorias genéricas de uma *fase* sócio-histórica idealisticamente prevista. A “correção” da conduta humana é medida – positiva ou negativamente – pela sua suposta aproximação com lugares-comuns inventados arbitrariamente, como o “herói positivo”, “o vacilante”, “o inimigo” etc., a despeito das circunstâncias sócio-históricas concretas, nas quais o indivíduo age.

Particularmente revelador, sob esse aspecto, é o conceito de “romantismo revolucionário”, que demonstra o caráter burocraticamente “moralizador” do dogmatismo stalinista. Os *slogans* do “romantismo revolucionário” constituem, na verdade, um código ético-jurídico longe de revolucionário, que repudia categoricamente qualquer crítica do *presente*; é adotado o ponto de vista de uma sociedade manipulada de forma burocrática, cuja superioridade moral e social é afirmada em nome do *suposto futuro* do *homo economicus*. Naturalmente, se os julgamentos de valor forem formulados do ponto de vista de um *futuro desejado*, em flagrante oposição às características objetivas do *presente real*, aqueles juízos que não seguem as regras do *wishful thinking* “romântico revolucionário” (isto é, conservador-burocrático), mas se baseiam na realidade presente, devem parecer aos pensadores oficiais meros resquícios “moralizantes” do *passado*. Devem, portanto, ser condenados *a priori*. Assim, as complexas contradições objetivas de uma enorme transformação social são reduzidas de modo voluntarista a termos subjetivos convenientes e se transformam no problema simples de como lidar administrativamente com o “indivíduo

¹⁸ Attila József, *A szocializmus bölselete* [A filosofia do socialismo], 1934.

resistente”, que é um “resquíio do passado”. As questões são suscitadas de forma unilateral e burocrática – de modo a serem passíveis de uma solução administrativa, de acordo com a estrutura institucional stalinista da sociedade pós-revolucionária. O indivíduo é confrontado com órgãos burocráticos que despejam sobre ele sermões românticos. Ele pode comportar-se, sinceramente ou não, como se estivesse de acordo com os modelos subjetivistas abstratos expressos naqueles sermões, ou então sofrer as conseqüências administrativas.

Temos de lembrar, aqui, um trecho dos *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie* no qual o “velho Marx” analisa a relação entre o indivíduo e seu meio social. Ele conclui que a alienação só é transcendida se os “*indivíduos se reproduzem a si mesmos, porém como indivíduos sociais*”. Assim, na visão de Marx, o indivíduo numa sociedade socialista não dissolve sua individualidade nas determinações sociais gerais. Ao contrário, tem de encontrar um escoadouro para a realização plena de sua própria personalidade (*Gesamtpersönlichkeit*). Numa sociedade capitalista, os indivíduos só se podem reproduzir como indivíduos *isolados*. Numa sociedade burocraticamente coletivizada, por outro lado, eles não se podem reproduzir como *indivíduos*, e muito menos como *indivíduos sociais*. Em ambas, a esfera *pública* está divorciada da esfera *privada* e opõe-se a ela, por mais diferentes que possam ser as formas dessa oposição. Segundo Marx, em contraste, a realização da *Gesamtpersönlichkeit* implica necessariamente a reintegração de *individualidade* e *socialidade* na realidade humana concreta do *indivíduo social*.

Quando Marx se referiu a uma transcendência positiva da alienação, fez uma advertência no sentido de “evitar fixar mais uma vez a ‘sociedade’ como abstração frente ao indivíduo”¹⁹. Essa oposição da “sociedade” ao indivíduo – na forma de órgãos coletivos burocratizados – torna impossível a *automediação* do indivíduo social. Isso porque a pretensa “universalidade” da coletividade burocrática não é uma universalidade diretamente humana, mas, ao contrário, uma *abstração* das condições efetivas de vida do “indivíduo humano real”. Assim, em lugar de permitir aos indivíduos transcendereem suas limitações por meio de uma integração social recíproca, de um com outro, a coletividade abstrata os dissolve em sua própria estrutura *genérica*, na qual não pode haver margem para as características *específicas* dos indivíduos reais. Em lugar do *indivíduo isolado*, temos um *universal abstrato* (“*abstrakt Allgemeine*” – por exemplo “membro do Estado Socialista”, “Herói Positivo” etc.) e não o verdadeiro *indivíduo social* que se tenha tornado um “universal concreto” por intermédio da automediação no interior de uma *comunidade* real.

O caráter problemático de tais desenvolvimentos pode ser visto claramente no destino do princípio socialista: “de cada um segundo sua capacidade, a cada um segundo seu trabalho”. Do ponto de vista abstrato da coletividade burocrática, o único obstáculo à realização desse princípio é que os indivíduos solicitados a contribuir “segundo sua capacidade” resistem à tendência natural de se tornarem “heróis positivos” devido à “sobrevivência do capitalismo” neles. Isso equivale a afirmar que a con-

tribuição do indivíduo para com o todo (ou para a “sociedade” colocada em oposição abstrata ao indivíduo) consiste em *moldar-se de acordo a uma norma predeterminada*. Nesse ato de conformidade imposto, o ideal é divorciado do indivíduo (é concebido como algo *acima* dele) e apaga a personalidade particular do indivíduo. Mas, do ponto de vista da coletividade abstrata, não se percebe que trabalhar “segundo a capacidade” significa, acima de tudo, a realização de condições em que as múltiplas habilidades do indivíduo real humano não estão comprimidas no leito de Procusto das exigências burocraticamente predeterminadas.

Desnecessário dizer que os defensores do capitalismo rejeitam a idéia marxiana de uma “transcendência positiva da alienação” como um “sonho utópico” e exploram o fracasso, historicamente condicionado, da era de Stalin como uma “prova” atemporal de que as condições de vida reificadas do capitalismo são “o melhor que o homem pode conseguir”. Por outro lado, a autocomplacência stalinista também põe a culpa de seus próprios fracassos na continuada sobrevivência do capitalismo. Ambas as abordagens são insustentáveis. Desgraçadamente para os adversários do socialismo, este século produziu diferentes *tipos* de sociedade pós-capitalista – isto é, a China, Cuba e o Vietnã, além da Iugoslávia e das Democracias Populares – que, se puderem, estarão longe de repetir o padrão soviético de desenvolvimento. Quanto à autocomplacência stalinista, é claro que os complexos processos históricos não podem ser reduzidos a uma única cláusula. Evidentemente, a existência do capitalismo mundial desempenhou um papel importante nas deformações stalinistas do potencial revolucionário original de outubro de 1917. Mas o padrão real da causalidade sócio-histórica é a *reciprocidade* dialética, não a unilateralidade mecânica. Foram muitos os fatores internos e externos que contribuíram, pela sua inter-relação recíproca, para o resultado final, no interior da estrutura geral de uma situação *global*. Devemos, aqui, limitar-nos – ao comparar os três tipos diferentes de evolução pós-revolucionária, o soviético, o chinês e o cubano – a um exame muito rápido de alguns fatores históricos particularmente importantes.

Devemos lembrar que a evolução soviética sofreu dois retrocessos importantes antes que a linha política de Stalin finalmente triunfasse. O primeiro foi a longa guerra civil, quando as tarefas urgentes de lançar as bases de uma economia socialista num país muito atrasado tiveram de ser subordinadas à tarefa, ainda mais urgente, de defender a revolução contra a intervenção estrangeira. (Alguns dos germes institucionais de uma democracia socialista em potencial, gerados no curso da revolução, foram as baixas óbvias dessa fase.) O segundo retrocesso foi quando, no interesse da simples sobrevivência, a Nova Política Econômica (NEP) teve de ser adotada: uma política que fez sérias concessões ao lucro privado como uma força poderosa de motivação, tentando contrabalançar seus efeitos negativos de longo alcance por medidas *judiciárias*. É o que podemos ver numa carta de Lenin a D. I. Kursky, procurador-geral do Commissariado Popular de Justiça:

Sob o czar, os procuradores eram demitidos ou promovidos com base na porcentagem dos casos que venciam. Conseguimos adotar o pior que havia na Rússia czarista – burocracia e indiferença – e isso nos está praticamente sufocando, mas não conseguimos adotar as suas *boas práticas*. [...] Parece-me que o Commissariado Popular de Justiça está “nadando com a corrente”. Mas a sua tarefa é nadar contra a corrente. [...] Se o Commissariado não conseguir provar, por uma série de

¹⁹ Karl Marx, *Manuscrisos econômico-filosóficos*, cit., p. 107.

juízos modelos, que sabe como pegar os que desrespeitam essa regra, e *puni-los* [...] com *fuzilamento*, então ele não vale nada e considerarei meu dever fazer com que o Comitê Central concorde com uma substituição total de todos os seus funcionários superiores.²⁰

Assim, quando o período da NEP terminou, nada foi mais fácil para Stalin do que estabelecer uma continuidade entre seus próprios métodos autoritários e os julgamentos da NEP. A situação desesperada que impôs a Lenin o método de tentar enfrentar os graves problemas econômicos e políticos por meio de “juízos modelos” só poderia fortalecer as autoridades burocráticas centrais, que, de qualquer modo, desfrutavam uma supremacia incontestável, graças ao seu poder de controle da distribuição dos recursos materiais, então extremamente escassos. Como tanto a justiça como a distribuição de recursos econômicos disponíveis estavam sendo administradas *de cima*, era possível adotar, cada vez mais, um duplo padrão de vida: um para os especialistas e funcionários do partido, outro para a grande maioria da população. E, é claro, paralelamente à intensificação das desigualdades, as formas ideológicas se tornaram cada vez mais dominadas pelas falsas perspectivas do “comunismo ali na esquina”, cultivadas pelo “romantismo revolucionário”, que “transcendeu” de maneira fictícia as desigualdades existentes, substituindo o *presente* real por um *futuro* imaginário.

O contraste entre as perspectivas stalinistas e as de Mao Tsé-tung é notável. Mao Tsé-tung insiste em que, mesmo *depois* de várias décadas de dureza e autooptivação – isto é, mesmo na virada do século XXI – ainda será necessário economizar, pois, como diz ele, a frugalidade é um princípio básico da economia socialista em geral. Devemos acrescentar que a concepção filosófica geral subjacente é também muito realista. Na opinião de Mao Tsé-tung, “A história da humanidade é uma história de contínuo desenvolvimento, da esfera da necessidade para a esfera da liberdade. Esse processo é *interminável*”²¹.

O contraste com a China não é simplesmente ideológico. Ou antes: o maior realismo da perspectiva ideológica chinesa reflete uma situação histórica muito diferente. Na China não apenas não houve uma NEP, mas, o que é mais significativo, um giro do tipo da NEP era simplesmente impensável: a revolução tinha uma *base camponesa*. E também, *antes* que a revolução pudesse tornar-se vitoriosa, teve de resolver na prática muitos problemas sociais, políticos, econômicos e administrativos que na União Soviética só surgiram *depois* de uma revolução politicamente bem-sucedida. Assim, os revolucionários soviéticos viram-se, quase que da noite para o dia, numa situação em que tinham de encontrar resposta para tudo *de uma só vez*, e quando cometeram erros o fizeram numa escala *maciça*, envolvendo todo o Estado, ao passo que os chineses puderam elaborar uma estratégia para assumir o poder ao mesmo tempo em que corrigiam erros cometidos nos conflitos mais localizados, estendendo o raio de sua influência no processo de aprender a enfrentar problemas cada vez maiores de administração social.

Uma questão crucial, assinalada pelo próprio Lenin, era a relação entre os novos órgãos da revolução e a velho aparato estatal. A análise feita por Lenin desse problema, em seu discurso sobre a NEP, é reveladora:

Nós assumimos a velha máquina do Estado, e *foi esse o nosso infortúnio*. Com muita frequência essa máquina funciona contra nós. Em 1917, depois de tomarmos o poder, os funcionários públicos nos abandonaram. Isso nos atemorizou, e nós pedimos: “Por favor, voltem”. Eles todos voltaram, mas *esse foi o nosso infortúnio*. Temos agora um vasto exército de funcionários, mas faltam-nos forças suficientemente educadas *para exercer um controle real sobre eles*. Na prática, ocorre com frequência que, na cúpula, onde exercemos o poder político, a máquina, bem ou mal, funciona. Mas, lá embaixo, os funcionários governamentais têm *controle arbitrário* e com frequência o exercem de maneira a *contrariar nossas medidas*. Na cúpula, temos não sei quantos, mas de qualquer modo creio que não são mais que alguns milhares; e por fora, várias dezenas de milhares de companheiros de nossa própria gente. Lá embaixo, porém, há centenas de milhares de velhos funcionários que recebemos do czar e da sociedade burguesa, e que, em parte deliberada e em parte inconscientemente, trabalham contra nós.²²

A urgência e a magnitude das tarefas repentinamente adquiridas forçaram Lenin e seus camaradas a se resignarem à idéia de ter de recorrer pesadamente a uma maciça e velha máquina estatal burocrática: uma pedra amarrada ao pescoço da revolução. A atitude *subjetiva* desses funcionários para com a revolução era secundária. A maciça máquina burocrática, como tal, com sua própria inércia institucional, opunha-se *objetivamente* às medidas revolucionárias, envolvendo numa hostilidade “inconsciente” até mesmo os funcionários que, subjetivamente, chegavam a simpatizar com a revolução. A velha herança, com sua pesada inércia, foi um fator que pesou muito sobre as fases sucessivas do desenvolvimento soviético.

A evolução chinesa foi historicamente muito mais feliz, sob esse aspecto. Em parte porque a velha máquina estatal era de um tipo muito diferente, e em parte porque os problemas de organização e administração surgiram de uma maneira muito diferente. Embora os números em causa fossem muito maiores, a margem de manobra e a possibilidade de recuo também eram muito maiores. A estrutura organizacional foi elaborada numa base popular muitíssimo ampla. Para que houvesse uma revolução bem-sucedida, sua base teria que ser camponesa, embora a ideologia original se orientasse para a classe operária urbana. Mao Tsé-tung profetizou, no início de 1927:

A atual floração do movimento camponês é um acontecimento colossal. Dentro de pouco tempo, nas províncias centrais, meridionais e setentrionais da China, várias centenas de milhões de camponeses se levantarão como uma tempestade poderosa, como um furacão, uma força tão rápida e violenta que nenhum poder, por maior que seja, será capaz de contê-los. Arrebrantarão todos os laços que os prendem e se precipitarão pelo caminho da liberdade.²³

Essa concepção da revolução – como um movimento camponês colossal de forças elementares – trazia em si o princípio de que “*o povo, e apenas o povo, é a força motriz da*

²⁰ Vladimir I. U. Lenin, *On the tasks of the People's Commissariat for Justice Under the New Economic Policy*, em *Collected works*, v. 36, p. 562-4.

²¹ *Quotations from Chairman Mao Tse-tung* (Pequim, 1967), p. 203.

²² Vladimir I. U. Lenin, *Collected works*, cit., v. 33, p. 428-9.

²³ Mao Tsé-tung, *Report on an investigation of the Peasant Movement in Hunan*, em *Selected works*, v. I, p. 23.

*história mundial*²⁴; e, na prática, colocava a tarefa de desenvolver uma democracia de base para libertar “o poder criativo sem limites das massas”. (O intelectual revolucionário é visto como um instrumento de importância vital para a liberação desse poder criador.) O mecanismo estatal emergente é organizado – inclusive o exército numa situação de guerra – de modo a minimizar o atrito entre o povo e os órgãos governamentais e estimular a auto-suficiência e a ajuda recíproca. Isso é bem ilustrado pelo seguinte exemplo:

Nos últimos anos, as unidades do nosso exército na região da fronteira empreenderam a produção em grande escala para se abastecerem de alimentos e roupas, e realizam, ao mesmo tempo, seu treinamento e seus estudos políticos e de alfabetização, e outros cursos, com muito maior êxito do que antes; e há *uma maior unidade do que nunca no exército, e entre o exército e o povo*.²⁵

Dentro do mesmo espírito, a *recente Revolução Cultural* reafirmou, de forma prática, a validade do princípio de que “só o povo é a força motriz”, em oposição à burocratização, com a participação ativa de centenas de milhões de pessoas.

A liderança cubana foi repetidamente atacada, por vários círculos sectários, pela sua “heresia”. Tanto assim que Fidel Castro teve de ressaltar, nos termos mais claros possíveis: “*Não pertencemos a nenhuma seita; não pertencemos a uma ordem maçônica internacional; não pertencemos a nenhuma Igreja*”²⁶. Reconhece-se que para a sobrevivência de Cuba, diante do poderio maciço e brutal do imperialismo dos Estados Unidos, a ajuda soviética, tanto militar como econômica, teve um papel de enorme importância. Mas nenhum país pode sobreviver apenas com a ajuda externa. O fato de Cuba continuar a existir e o seu progresso são provas irrefutáveis da grande vitalidade positiva de seu próprio tipo de desenvolvimento. As bases foram lançadas nos dias da revolução armada, que estendeu sua esfera de influência, na forma de ativação da *espontaneidade reprimida* das massas, na luta contra o regime de Batista. Para que a revolução sobrevivesse no “hemisfério norte-americano”, essas bases não só tinham de ser mantidas, como também aprofundadas e estendidas. E é precisamente isso que está sendo tentado na Cuba de hoje: basta pensar nos programas de participação popular no desenvolvimento da economia, da política e também da cultura, nos esforços conscientes para manter sob controle a burocracia e, por fim, e tão importante quanto, o *ethos* da igualdade, que caracteriza as relações humanas que emergem, em todas as esferas de vida. No marco dessas perspectivas, não pode haver espaço para os dogmas de uma “ordem maçônica internacional”. O risco é grande, pois Cuba vive permanentemente à sombra de uma ameaça mortal. Nessa situação, quando o “momento da verdade” não é um instante passageiro, mas uma permanência catártica, o que é essencial se separa facilmente do que é dogmático e não-essencial. A “astúcia da história” só pode ajudar aqueles que são capazes de se ajudarem a si mesmos. Num quadro socialista de reciprocidade autêntica, até mesmo a fraqueza militar evidente pode ser superada e transformada de maneira positiva: pois a única forma de operação militar que poderia

conter o agressor, no caso de outra invasão dos Estados Unidos, seria o esforço total, espontâneo, elementar, do povo como um todo, disciplinado *a partir de dentro* e capaz do sacrifício último em nome da causa. Assim, a desvantagem militar é transformada num fator poderosamente dinâmico de coesão social e desenvolvimento. Também não se pode falar em esperar o estabelecimento de relações humanas socialistas, até *depois* de atingidas certas metas econômicas predeterminadas: os objetivos educacionais e os programas econômicos devem ser realizados numa integração mútua. É bastante significativo o fato de a liderança cubana se caracterizar por um raciocínio econômico “herético”, e não só em relação ao programa de industrialização. Mais radicais são os esforços – que afetam as perspectivas gerais de desenvolvimento de uma maneira fundamental – que visam à redução do papel do câmbio e do dinheiro na administração da economia. Assim, o que é diretamente questionado por meio dessas medidas, por mais experimentais que sejam – e têm de ser – a esta altura, é o sistema das “mediações de segunda ordem”, que é a mais pesada de todas as pedras herdadas do passado capitalista. E nenhuma sociedade pós-capitalista pode ter esperanças de realizar o *indivíduo social* sem demolir esse sistema de mediações de segunda ordem e substituí-lo por instrumentos adequados de intercâmbio humano.

Desnecessário dizer que os diferentes tipos de desenvolvimento na direção do socialismo não podem ser compreendidos simplesmente em função das condições locais, mas só se estas forem inseridas no contexto geral de uma situação *global*, da qual são parte integrante. A União Soviética, sendo o “primeiro elo rompido da cadeia do imperialismo”, teve de estruturar-se em meio aos ataques capitalistas-intervencionistas: foi-lhe imperativo construir um poder militar capaz de resistir a um confronto total com o capitalismo mundial. Quando Cuba iniciou o seu caminho de desenvolvimento, o mundo capitalista, em processo de redução, estava sendo desafiado com êxito não só pela existência do sistema soviético, mas também pela revolução chinesa vitoriosa. A emancipação do homem em relação à alienação capitalista é um processo global de enorme complexidade, que exige a *complementaridade objetiva* – a qual não deve ser confundida com uma coordenação central – de todos os movimentos socialistas que enfrentam o sistema mundial do capitalismo. Como Lenin ressaltou, há mais de meio século:

seria um erro fatal declarar que, como há uma discrepância entre nossas “forças” econômicas e nossa força política, “segue-se” que não deveríamos ter tomado o poder. Esse argumento só pode ser apresentado por um filisteu de espírito estreito, conservador, que se esquece de que haverá sempre essa discrepância, pois ela sempre existe no desenvolvimento da natureza bem como no desenvolvimento da sociedade; que somente por *uma série de tentativas* – cada uma delas, considerada em si, sendo *unilateral* e sofrendo de certas inconsistências – será criado o *socialismo completo* pela cooperação revolucionária dos proletários de *todos* os países.²⁷

Assim, não pode haver “modelos” universalmente válidos, nem, na verdade, medidas universalmente compulsórias e medidas centralmente dirigidas por uma “ordem maçônica internacional”. A plena realização do indivíduo social relaciona-se com “o

²⁴ Idem, *On coalition government*, em *Selected works*, cit., v. III, p. 257.

²⁵ Idem, *We must learn how to do economic work*, em *Selected works*, cit., v. III, p. 243.

²⁶ Citado em *Revolution in a revolution*, por Régis Debray (edição Penguin), p. 125.

²⁷ Vladimir I. U. Lenin, *Collected works*, cit., v. 27, p. 34

indivíduo real, humano”, com todos os seus problemas, necessidades e aspirações específicos. Somente se – “de acordo com a capacidade real do indivíduo humano real” – esses problemas, necessidades e aspirações forem transformados no princípio regulador abrangente de todos os esforços sociais, integrando reciprocamente os indivíduos reais dentro da ampla estrutura educacional do corpo social como um todo, só então podemos falar de uma “transcendência positiva da alienação”.

3. AUTOMEDIAÇÃO DO INDIVÍDUO SOCIAL

Marx define o comunismo como “a verdadeira dissolução do *antagonismo* do homem com a natureza e com o homem; a verdadeira resolução do conflito entre existência e essência, entre objetivação e autoconfirmação, entre liberdade e necessidade, entre *indivíduo e gênero*”²⁸. Essa definição não deve ser interpretada como se agora “indivíduo” e “humanidade” se tornassem o mesmo conceito. (Como já vimos, Marx ressaltou repetidamente que o indivíduo nunca se confunde diretamente com suas determinações sociais.) Ao contrário, quando a possibilidade de resolver o antigo conflito entre o indivíduo e a humanidade encontra-se ao alcance dos olhos, somente então torna-se possível traçar adequadamente a linha de demarcação entre a esfera ontológica do indivíduo e a da humanidade. Antes dessa fase histórica, os dois conceitos são definidos de forma vaga, quando definidos, e dentro da moldura do discurso moral perduram suas diferenças básicas, via de regra ocultas.

Não há espaço, aqui, para uma discussão detalhada dessa problemática: podemos apenas mencionar alguns dos seus aspectos mais importantes. Uma citação de Paracelso ilustra bem nosso ponto de partida:

não deveis julgar as pessoas pela sua estatura, mas *honrá-las todas igualmente*. O que existe em vós existe em todos. *Cada um* tem aquilo que também tendes dentro de vós; e o pobre cultiva as mesmas plantas em seu jardim que os ricos. No *homem*, a capacidade de praticar todos os ofícios e artes é inata, mas nem todas essas capacidades saem à luz do dia. Aquelas que devem tornar-se manifestas precisam, primeiro, ser despertadas. [...] A criança é ainda um ser impreciso, e recebe sua forma segundo as *potencialidades* nela despertadas. Se despertais sua capacidade de fazer sapatos, ela será um sapateiro; se despertais nela o trabalho com as pedras, ela será um pedreiro; se estimulardes nela o estudo, ela será um estudioso. E assim pode ser porque *todas as potencialidades são inerentes a ela*; o que despertais nela vem à tona; o resto permanece sem ser despertado, absorvido no sono.²⁹

Assim, Paracelso nos concita a honrar a *humanidade* em *cada* indivíduo particular. É uma esplêndida afirmação do princípio da *igualdade* – no início do século XVI – dentro do discurso moral que, no entanto, surge pela identificação de dois modos fundamentalmente diferentes de ser, como sendo uma afirmação sobre um estado real de coisas. As potencialidades *efetivas* dos *indivíduos particulares* devem, não obstante, ser distinguidas de suas potencialidades *ideais*, isto é, daquelas capacidades que só

podem ser consideradas *efetivas* em relação à *humanidade* como um todo. O discurso moral tradicional, porém, não pode fazer essa distinção, como veremos a seguir.

O que seria preciso examinar aqui é o envolvimento extremamente complexo dos indivíduos reais em situações morais; suas múltiplas obrigações e compromissos, e suas complicadas ligações com a comunidade, em dinâmica transformação, na qual vivem. Há muito a ser separado aqui, já que o discurso moral inevitavelmente apaga as linhas de demarcação objetiva e aplica ao indivíduo as suas próprias categorias e distinções, que tendem a abolir, no pensamento, a distinção vital entre o indivíduo e a humanidade, medindo os esforços e fracassos do indivíduo com uma medida aplicável apenas à humanidade. É claro que nisso tudo há algo de grande e positivo. O caráter absoluto das categorias do império da moral impõe ao indivíduo – de forma inconsciente – a consciência da sua *socialidade objetiva*. Ou, para dizermos a mesma coisa de maneira diferente: a socialidade objetiva do indivíduo permite-lhe ter a dimensão da moral em sua relação dialética autotranscendente com suas limitações. Porém, a menos que mantenhámos em mente o fato de que a moral é um órgão de autodesenvolvimento da humanidade como um todo, a avaliação das relações efetivas de situações interpessoais torna-se inevitavelmente deformada.

Na filosofia de Kant, “o dever implica o poder (moral)”; o que serviu para estabelecer a esfera do *númeno*, que, por sua vez, estabeleceu a *validade absoluta* do *Império Moral*. O “mundo numenal”, a que pertencem os agentes morais de Kant, corresponde na realidade à socialidade objetiva do indivíduo, cujas complexidades não podem ser explicadas simplesmente em termos de “causalidade natural”. A *causação social*, tanto vertical como horizontalmente – isto é, tanto historicamente como em seu funcionamento estrutural num determinado momento – é inteligível sem levarmos plenamente em conta o poder enorme daquele órgão *relativamente autônomo* de autodesenvolvimento da humanidade: a moral. Mas, como estamos tratando de um órgão da humanidade como um todo, é necessário traçar as linhas de demarcação, para podermos avaliar o papel e a responsabilidade do indivíduo.

Embora a moral seja um órgão de autodesenvolvimento da humanidade como um todo, é claro que ela só pode funcionar por intermédio das ações, mais ou menos conscientes, dos indivíduos particulares. É inevitável, portanto, que na consciência dos indivíduos as diferenças sejam diluídas, ou totalmente eliminadas. O indivíduo “assume” todo o peso de representar a capacidade da humanidade na situação moral determinada, independente de que ele seja ou não individualmente capaz de corresponder às expectativas morais. Se assim não fosse, isto é, se a diferença objetiva entre sua capacidade enormemente limitada e os poderes praticamente ilimitados da humanidade não estivessem apagados na sua consciência por meio da linguagem categórica do discurso moral, o *dever* não poderia cumprir sua função: a consciência das limitações objetivas de cada um – que não pode ser divorciada da própria avaliação, por mais inexata que seja, que cada um faz dessas mesmas limitações – tenderia a fortalecer as pretensões do “*não pode ser feito*”, e a solapar aquelas do “*deve ser feito*”. Em conseqüência, a moral tradicional só pode operar se o *deve* se impuser e apagar na autoconsciência do indivíduo todas aquelas diferenças objetivas que poderiam enfraquecer suas pretensões categóricas.

²⁸ Karl Marx, *Manuscritos econômico-filosóficos*, cit., p. 105.

²⁹ Paracelso, *Selected writings*, cit., p. 179.

Devemos acrescentar, porém, que os limites nos quais o indivíduo pode ser emancipado da interferência – em certas situações muito próximas da tirania absoluta – desse órgão de autodesenvolvimento da humanidade constituem uma questão histórica. A forma de consciência na qual os indivíduos percebem seus predicados morais muda de época para época e de sociedade para sociedade. (Voltaremos a esse problema em breve.)

Não obstante, a questão da “transcendência” não pode ser devidamente avaliada se o fundamento ontológico das diferenças entre os indivíduos e a humanidade for ignorado. A diferença mais importante é a de que, enquanto o indivíduo é *inserido* em sua esfera ontológica e parte das formas *dadas* do intercâmbio humano, que funcionam como premissas axiomáticas de sua atividade postuladora de fins, a humanidade como um todo – o ser “autotranscendente” e “automedidor da natureza” – é “criadora” de sua própria esfera ontológica. As escalas temporais são, também, basicamente diferentes. Enquanto as ações do indivíduo estão estritamente circunscritas pelo seu limitado âmbito de vida – e ainda mais, por numerosos outros fatores que limitam o seu ciclo de vida –, a humanidade como um todo transcende essas limitações temporais. Em conseqüência, são muito diferentes as medidas adequadas à avaliação do “potencial humano” – uma expressão que só se aplica, rigorosamente falando, à humanidade como um todo – e à avaliação das ações do indivíduo limitado.

Sob um aspecto diferente e usando uma terminologia familiar à filosofia moral tradicional, poderíamos descrever o predicamento ontológico do indivíduo como uma “fenomenalidade”, em agudo contraste com a “numenalidade” da esfera social. Pois somente uma atividade social interpessoal pode ser uma atividade *postuladora de fins*, na qual as “coisas” – isto é, a “mera fenomenalidade” – adquirem sua “essência” em relação à atividade em questão, e nos termos desta. Como diz Lukács: “Só na atividade produtiva [Arbeit] tem origem necessariamente o conceito das coisas”³⁰. Somente se o indivíduo for considerado em isolamento total, pode ele ser caracterizado como “mera fenomenalidade”. O indivíduo real, no entanto, que se encontra na esfera ontológica na qual é inserido, é um “ser numenal”, na medida em que sua *socialidade* é inseparável dele, em princípio. Mas, na prática, a separação ocorre: por meio da alienação e reificação das relações sociais de produção, que isolam o indivíduo em sua “crua fenomenalidade” e lhe superpõem, de forma mistificada, sua própria natureza efetiva como uma “essência numenal transcendental”. Assim se origina a contradição entre “existência e essência”, entre “indivíduo e gênero”. É essa contradição hostil – esse transcendentalismo inconsciente – que Marx procura resolver pela transcendência da alienação.

A resolução da *contradição hostil*, porém, não significa a supressão das *diferenças* reais. Isso só poderia acontecer na ficção, pela *fusão* do indivíduo e da humanidade num Sujeito Coletivo mítico. Não importa o vigor com que ressaltamos a *socialidade* (“numenalidade”) do indivíduo; não podemos eliminar as linhas objetivas de demarcação sem deformar de maneira grave as relações fundamentais. As diferenças ontológicas básicas existentes tornam inútil atribuir ao indivíduo poderes que ele não poderia

possuir. Pois somente o indivíduo abstrato da filosofia especulativa vive no reino das “possibilidades” – o indivíduo real tem de se contentar com o campo das “probabilidades”, dentro do qual precisa se mover, conscientemente ou não, satisfeito ou não. A oposição entre as categorias de dever (*Sollen*) e ser (*Sein*) só pode ser resolvida se a elevarmos ao nível ontológico da humanidade. O que aparece como “dever”, dirigido ao indivíduo nos termos específicos do discurso moral, expressa na verdade “projetos” *objetivos* e as *tarefas históricas reais* que existem nas estruturas complexas da sociedade humana como *carências* e *tendências* de desenvolvimento: carências, porém, que são *negadas* praticamente por uma necessidade predominante (por exemplo, a “escassez”) e, portanto, devem ser fortalecidas pelo poder do “dever” contra essa negação. No curso do desenvolvimento humano, essas necessidades conflitantes são resolvidas, e “carências”, “tarefas” e “tendências” de desenvolvimento se tornam realidades pelas quais a forma imperativa é superada *praticamente*. No que se refere ao indivíduo particular, essas “carências”, “tarefas” e “tendências” preservam seu caráter axiológico em relação a ele – o indivíduo pode “escolhê-las” como seus “valores” positivos ou negativos, agindo a favor ou contra a sua realização – e os imperativos morais permanecem como “normas” ou “regras” para ele. O indivíduo particular só pode viver de acordo com essas normas e regras, ou então quebrá-las – dentro de certos limites – e com isso contribuir para a constituição de uma nova série de regras e normas.

Em contraste, a humanidade como um todo tende a substituir não só as séries de regras historicamente dadas, mas também o discurso moral – isto é, a expressão de uma consciência moral separada – como um todo. Essa substituição, no entanto, só pode ser compreendida como um conceito *limitador*, uma vez que a situação a que se aplica não é uma *fase histórica* particular (o que seria uma concepção a-histórica, postulando um “fim da história”), mas o desenvolvimento, praticamente sem limites, e a contínua autotranscendência da humanidade. O limite conceitual desse tipo de transcendência só pode ser o infinito. As condições de “verdade absoluta” se aplicam – *mutatis mutandis* – também ao campo da moral:

A soberania do pensamento realiza-se por meio de uma série de seres humanos pensantes muito pouco soberanos; os conhecimentos que podem alegar títulos incondicionais de verdade se impõem depois de uma série de erros relativos; nenhuma soberania pode converter-se em plena realidade a não ser pela via da duração infinita da própria realidade. [...] Essa contradição não se pode resolver senão no decorrer de um processo infinito, na sucessão – para nós, pelo menos, praticamente inacabável – das gerações humanas [...] [O pensamento humano é] soberano e absoluto quanto à sua capacidade, sua vocação, suas possibilidades, sua meta histórica final; não soberano e limitado, quanto à sua aplicação concreta e a realidade de cada caso particular.³¹

O que vale também para o discurso moral: é uma possibilidade ideal da humanidade superá-lo completamente “por intermédio de uma duração *infindável* da existência humana”, por uma “sucessão *infinita* de gerações da humanidade”. Mas essas “possibilidades ilimitadas” não se podem realizar “na realidade” (isto é, em nenhum

³⁰ Hans Heinz Holz, Leo Kofler, Wolfgang Abendroth e Theo Pinkus (org.), *Gespräche mit Georg Lukács* (Hamburgo, Rowohlt, 1967), p. 21 [ed. bras.: *Conversando com Lukács*, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1969].

³¹ Friedrich Engels, *Anti-Dühring* (Moscou, 1959), p. 435-8 [ed. bras.: Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1990, p. 73]. Citado por Vladimir I. U. Lenin em seu *Materialism and Empirio-Criticism*, em *Collected works*, v. 14, p. 133-4.

“momento particular”), exceto na forma de realizações relativas, *limitadas*, sucedendo-se *ad infinitum*. E tanto mais porque o poder do discurso moral que é concebido como superável *no infinito* é uma condição elementar do próprio progresso humano. Conseqüentemente, os dogmáticos burocráticos, que rejeitam as idéias morais de Marx como “conceitos ideológicos”, como “humanismo” e “idealismo juvenil”, postulando falsamente uma “teoria científica” que teria supostamente superado tudo isso, negam alguns elementos fundamentais da dialética marxista.

É evidente que embora o discurso moral esteja sendo transcendido apenas pela via de uma “duração *infindável* da existência humana”, a supressão da alienação capitalista representa uma conquista radical, *qualitativa*, na realização desse processo dialético. A “condição inconsciente da humanidade” é uma forma de sociedade cuja consciência *moral* não pode deixar de ser também *inconsciente*. O sistema das mediações capitalistas de segunda ordem encerra em si uma contradição fundamental: a contradição entre as “*potencialidades*” da humanidade e o campo, estreitamente circunscrito, das “*probabilidades*” dos indivíduos particulares, obrigados a atuar sujeitos aos mecanismos cegos da instrumentalidade capitalista.

Essa contradição não é a manifestação de uma “queda” (*Verfallen*) e “derrelição” (*Geworfenheit*), atemporais, metafísicas, intranscendíveis, como na ontologia congelada de Heidegger, e sim uma característica de uma realidade que se modifica historicamente. Podemos identificar aqui uma característica típica da metodologia heideggeriana de mistificação: apagar a distinção entre o indivíduo e a humanidade, de modo que um sujeito existencial dessocializado, fictício, assumo o lugar tanto da humanidade em processo de desenvolvimento histórico, quanto do indivíduo social real. Se Heidegger afirmasse que o *indivíduo* particular é “derrelido” num “mundo” alienado, isso poderia ser aceito, desde que fossem feitas as ressalvas sócio-históricas necessárias, especificando a natureza capitalista da alienação em questão. Mas uma tal concretização sócio-histórica é precisamente o que Heidegger quer evitar. É por isso que ele “sublima” as relações especificamente alienadas dos indivíduos histórica e socialmente específicos da sociedade capitalista e as transforma em “dimensões ontológicas” da própria “Existência”. Ele fala da “queda” e “derrelição” do *Dasein* (Existência, ou Ser-aí), insistindo em que:

A queda é uma *característica existencial* definida do próprio *Dasein* [...] Entenderíamos mal a *estrutura ontológico-existencial* da queda se atribuíssemos a ela o sentido de uma propriedade má e deplorável, da qual, talvez, as fases mais adiantadas da cultura humana *poderiam* ser capazes de se livrar.³²

A facticidade do *Dasein* é tal que, *enquanto ele for o que é*, o *Dasein* permanecerá no movimento, sendo aspirado pela turbulência da *inautenticidade* do “eles”. A derrelição, na qual a facticidade se deixa ver fenomenicamente, pertence ao *Dasein* para o qual, em seu Ser, aquele mesmo ser é uma característica.³³

Nessa perspectiva deformada, a alienação não é “aquilo que é” na realidade; alienada é qualquer tentativa de fazer alguma coisa contra a alienação efetiva, mesmo que se trate apenas de uma reflexão crítica sobre as condições da alienação, em termos comparativos específicos:

a *alienação* não pode significar que o *Dasein* esteja facticamente afastado de si mesmo. Pelo contrário, essa alienação o leva a um tipo de Ser que se aproxima da mais *exagerada autodissecação*, *tentando a si mesmo com todas as possibilidades de explicação*, de modo que as “caracterologias” e “tipologias” que o *Dasein* provocou já se estão tornando, elas mesmas, algo que não pode ser examinado de uma só vez. Essa alienação *isola* o *Dasein* de sua *autenticidade e possibilidade*, mesmo que seja apenas a *possibilidade genuína de falhar*.³⁴

Assim, as características sócio-históricas da alienação capitalista são “transcendidas” com segurança por intermédio das hábeis mistificações da ontologia heideggeriana, que glorifica a “condição inconsciente da humanidade” como a “estrutura existencial-ontológica do próprio *Dasein*”.

Na realidade, a contradição entre as “potencialidades” da humanidade e as “probabilidades” estreitamente determinadas do ciclo de vida do indivíduo não constitui de nenhum modo uma contradição ontológica eterna, inerente à natureza mesma de duas esferas ontológicas diferentes: uma “universal” e a outra “particular”. Dizer isso é incorrer em petição de princípio, e ao mesmo tempo ignorar as condições sócio-históricas. Pois o *indivíduo social* plenamente realizado é um “*universal concreto*”; se, no entanto, sua dimensão de universalidade (socialidade) é negada pelas relações sociais de produção reificadas sob o capitalismo, sua “esfera ontológica” é, evidentemente, a da mera particularidade. Porém isso não ocorre porque sua esfera ontológica, *como tal*, seja limitada; mas esta é limitada porque, sob o capitalismo, sua universalidade é necessariamente divorciada do homem e o enfrenta de maneira hostil, na forma de relações sociais de produção alienadas.

A contradição mencionada acima não é apenas uma oposição formal entre duas esferas ontológicas diferentes, mas uma contradição *interna* da ontologia social dinâmica, historicamente mutável, da humanidade. Somente porque essa contradição é inerente à esfera ontológica da humanidade sob o capitalismo, é que podemos perceber o caráter contraditório e transcendível das relações vigentes. Como já dissemos, quando a relação entre o indivíduo e a humanidade assume o caráter de uma ordem natural – e não apenas quando o homem é diretamente dependente da natureza, mas também quando a coesão se deve a alguma causa social, como um esforço comum para assegurar a sobrevivência de uma determinada comunidade contra o ataque inimigo –, a contradição é meramente formal, não efetiva. Isso não ocorre sob o capitalismo, já que a relativa justificação histórica da propriedade privada como “desdobramento da essência humana”, por mais alienado que seja, desapareceu. Ora, como todo desenvolvimento futuro deve estar contido – devido à inércia paralisante da ordem estabelecida – no interior dos limites extremamente estreitos da instrumentalidade capitalista, a própria humanidade está *divorciada*

³² Martin Heidegger, *Being and time*, cit., p. 220.

³³ *Ibidem*, p. 223.

³⁴ *Ibidem*, p. 222.

de suas *potencialidades efetivas*, e apenas as suas *potencialidades alienadas* – ou potencialidades de *auto-alienação universal* – podem ser realizadas. As “potencialidades humanas” transformam-se numa frase oca – um *ideal abstrato* – para o indivíduo real, não porque sejam potencialidades da humanidade, mas porque são efetivamente *negadas* pelas mediações capitalistas de segunda ordem, na prática social. As “*potencialidades ideais*” do indivíduo se transformam numa abstração vazia, não por serem “ideais”, mas porque são *anuladas a priori* pela instrumentalidade capitalista, que *necessariamente* subordina a atividade vital humana, como simples *meio*, para os fins dessas mediações de segunda ordem. Assim, ao invés de ampliar a gama de *capacidades efetivas* do indivíduo, o desenvolvimento capitalista termina restringindo e negando também as potencialidades da humanidade. (Por isso Goethe teve de concluir seu *Fausto* da maneira como fez.)

A “resolução do conflito entre *existência e essência*, entre *objetivação e autoconfirmação*, entre *liberdade e necessidade*, entre *indivíduo e gênero*”³⁵, implica necessariamente a superação do caráter *inconsciente* do discurso moral. Esse processo não significa, contudo, a abolição do próprio discurso moral, e sim a transformação qualitativa de sua estrutura e seu quadro referencial: sua superação como forma de *falsa consciência*. No discurso moral tradicional, as necessidades que deram origem ao *dever* permanecem ocultas, em geral, ao homem. A própria forma *dever* é, em si, bastante responsável por isso, na medida em que se apresenta como uma oposição *a priori* à esfera da necessidade e não como a sua expressão específica. Nessa representação necessariamente inexata das relações efetivas, o *dever* evidencia seu caráter de “falsa consciência”. Para chegarmos aos termos efetivos das relações é sempre necessário ir além do imediatismo da forma *dever* do discurso, em direção a uma compreensão das necessidades objetivas subjacentes, por mais profundamente ocultas que possam estar sob as intrincadas camadas da crosta normativa. No curso dessa “desmistificação”, torna-se possível separar o “*dever autêntico*”, que corresponde a uma necessidade real da evolução da humanidade, do “*dever reificado*”, que se tornou independente do homem e a ele se opõe na forma de *prescrições a priori*, cegas e inquestionáveis. (Estas últimas representam uma “negação direta da essência humana”, segundo Marx.) Assim, o exame questionador das necessidades subjacentes do *dever* nos permite traçar a necessária linha de demarcação entre as funções objetivas, positivas, do discurso moral, e seus mitos reificados.

Evidentemente, a substituição do caráter *inconsciente* do discurso moral não pode eliminar as diferenças e conflitos objetivos. Pode apenas contribuir: (1) *negativamente*, para a eliminação de seu poder hostil (que se manifesta na forma de determinações sociais que prevalecem, cegamente, sobre os objetivos e esforços dos indivíduos); e (2) *positivamente*, para a apropriação autêntica das “potencialidades humanas”, sustentando um tipo de desenvolvimento que reduza *objetivamente* a distância entre as “potencialidades ideais” do indivíduo e suas “capacidades efetivas”. E, como a verdadeira ontologia humana é uma ontologia social em constante mutação – em agudo con-

traste com sua mistificação heideggeriana como “estrutura ontológico-existencial do *Dasein*” –, essa redução da distância, por meio da extensão *prática* da gama das capacidades efetivas do indivíduo, é uma potencialidade real de desenvolvimento humano.

Esse processo é inseparável da realização do “*indivíduo realmente social*”. Quanto mais o indivíduo é capaz de “reproduzir-se como indivíduo social”, menos intenso é o conflito entre indivíduo e sociedade, entre indivíduo e humanidade – isto é, nas palavras de Marx, menos intenso é “o conflito entre existência e essência, entre liberdade e necessidade, entre indivíduo e gênero”. Mas o indivíduo não se pode reproduzir como indivíduo social, a menos que participe de maneira cada vez mais ativa na determinação de todos os aspectos de sua própria vida, desde as preocupações mais imediatas até as mais amplas questões gerais de política, organização socioeconômica e cultura.

Assim, a questão prática em jogo é a da natureza específica dos instrumentos e processos efetivos de autmediação humana. Se o indivíduo social se reproduz como um “*indivíduo social*” – ou seja, se ele não se funde diretamente com suas determinações sociais gerais –, isso equivale a dizer que a relação entre indivíduo e sociedade, entre indivíduo e humanidade, continua sempre uma relação *mediada*. Acabar com toda mediação é o mais ingênuo de todos os sonhos anarquistas. Como já se ressaltou repetidamente, não é a mediação em si que está errada, mas a forma capitalista das mediações reificadas de segunda ordem. Segundo Marx, as relações humanas não-alienadas caracterizam-se pela *automediação*, e não por uma identidade direta fictícia com um Sujeito Coletivo genérico, ou com a dissolução do indivíduo nele. O problema, para a teoria e a prática socialistas, é a elaboração concreta e prática de intermediários *adequados*, que permitam ao indivíduo social “mediar-se a si mesmo”, ao invés de ser mediado por instituições reificadas. Em outras palavras, para Marx a tarefa é colocar os instrumentos do intercâmbio humano em harmonia com a *socialidade* objetiva dos seres humanos. O que está realmente implícito no conceito de uma “automediação adequada do indivíduo social” não é o desaparecimento de toda instrumentalidade, mas o estabelecimento de formas socialistas, conscientemente controladas, de mediação, em lugar das relações sociais de produção reificadas sob o capitalismo.

Isso levanta a questão vital da relação entre *meios e fins*. A contradição entre meios e fins surge para o discurso moral no postulado puro, altamente problemático, de acordo com o qual “nenhum homem deve ser usado como meio para um fim”. É um estreitamento moralista de uma questão muito mais ampla, pois a questão não é apenas a de que todos os fins exigem seus meios de realização, que eles determinam, mesmo que isso encerre necessariamente sacrifícios humanos, mas também a de que os fins adotados, cuja realização exigia a *instituição* de certos tipos de meios, criam um “resultado indesejado”: a *institucionalização* dos meios instituídos. Assim, na prática social efetiva, as relações originais são invertidas e os meios se tornam fins em si mesmos, no próprio curso da realização do fim original, isto é, no curso dessa “instituição auto-instituidora” e da auto-institucionalização. Assim o êxito (a realização de uma tarefa particular) se transforma em derrota, com conseqüências de longo alcance, pois a instrumentalidade institucionalizada predomina sobre as ações dos indivíduos, que se transformam em instrumentos da instrumentalidade.

³⁵ Karl Marx, *Manuscritos econômico-filosóficos*, cit., p. 105.

Não é de surpreender, portanto, que o ponto delicado da ideologia seja a definição concreta das relações entre os meios escolhidos e os fins previstos. Postular, simplesmente, que na forma de sociedade prevista para o futuro não pode haver qualquer contradição entre meios e fins seria uma fuga utópica ao problema. Nem é ele resolvido adequadamente pela formulação mesma de “conceitos fundidos” como “revolução”, “auto-realização”, “automediação”, “autotranscendência”, “participação”, “democracia direta”, “revolução permanente”, “revolução cultural” etc., por mais importantes que eles possam ser, no que concerne às perspectivas gerais do desenvolvimento socialista. Eles não resolvem o problema mencionado anteriormente, ainda que meios e fins apareçam neles como uma unidade. (“Revolução” é tanto um fim quanto ao mesmo tempo o seu próprio meio e modo de realização gerais; assim como também o são os demais conceitos.) O que há de notável nessas “conceitos fundidos” é que a substância normativa assume neles uma imagem instrumental, indicando com isso um certo tipo de ação a seguir. Não obstante, eles continuam sendo, essencialmente, normas e fins – indicativos da moldura geral da sociedade visada – cuja realização prática exige, necessariamente, a “desfusão” desses conceitos gerais e sua articulação em termos de tarefas e meios concretos. Mas tão logo ocorre essa “desfusão” específica, o dilema original reaparece no horizonte e ressurgem o perigo de institucionalização da instrumentalidade. (“Revolução cultural”, “antiburocracia” etc. não são simplesmente a reafirmação da validade geral dos “conceitos fundidos” usados originalmente, mas são também uma afirmação nova: a de que a estrutura estabelecida da sociedade pós-capitalista deve, ela própria, ser “periódica” ou “constantemente” submetida a uma “refusão” radical e a um reexame completo, à luz dos ideais gerais do socialismo.)

Contudo, os próprios ideais, mesmo se forem genuinamente socialistas, não são suficientes, por si mesmos. Apesar de decisivos para a determinação da orientação geral dos esforços sociais, eles exigem, para a sua realização prática, o poder objetivo de instituições específicas de auto-realização. O tipo de instituição capaz de realizar essa tarefa é a que funciona com base na autodeterminação recíproca dos indivíduos envolvidos. Um exemplo é a instituição dos Conselhos Operários, analisada por Lukács há cerca de cinquenta anos, nos seguintes termos:

O Conselho Operário é a conquista político-social da reificação capitalista. Na situação após a ditadura, ele deveria superar a separação burguesa entre o legislativo, executivo e judiciário; da mesma forma, na luta pelo poder, é chamado a pôr fim à fragmentação espaço-temporal do proletariado, e também a reunir a economia e a política na verdadeira unidade da atividade proletária, e dessa maneira ajudar a reconciliar a oposição dialética do interesse imediato e do objetivo final.³⁶

Mas este é apenas um exemplo, por mais importante que seja num sentido estratégico. As mediações de segunda ordem reificadas sob o capitalismo abarcam a totalidade da sociedade – hierarquicamente estruturada –, das esferas econômica e política até as manifestações culturais e ideológicas da vida. Conseqüentemente, nenhuma estraté-

gia socialista pode ter esperanças de êxito, a menos que seus princípios gerais de orientação sejam adequadamente traduzidos em instrumentos e instituições sócio-historicamente específicos, dinâmicos e flexíveis, capazes de reestruturar a sociedade como um todo, de acordo com as realidades, em constante mutação, da situação mundial.

Não basta derrubar o Estado burguês: suas funções práticas devem ser reformuladas – no quadro da linha geral (que não deve ser ilusoriamente considerada aquilo que ela não é, ou seja, uma forma de organização historicamente concreta) do “conceito fundido”: “democracia direta” – de acordo com a tarefa estratégica global herdada do capitalismo. Do mesmo modo, no campo da economia, não basta nacionalizar os meios de produção. A tarefa estratégica é a reestruturação radical das relações sociais de produção: a abolição da produção de mercadorias, a eliminação gradativa do dinheiro como “a força galvano-química da sociedade”³⁷; e, acima de tudo, a criação de um ethos radicalmente novo de trabalho, motivado pela autoconfirmação no trabalho como a atividade vital positiva do indivíduo social. E, finalmente, não basta modificar o controle dos instrumentos e instituições tradicionais de cultura e educação: a tarefa estratégica é a sua reestruturação radical de acordo com as tarefas amplas da transformação socialista da sociedade como um todo, inconcebível sem a grande realização educacional pela qual “os indivíduos humanos reais” adquirirem uma consciência adequada à sua individualidade social.

É claro que os problemas envolvidos na realização dessas tarefas estratégicas são imensamente complexos, exigindo o maior senso de realidade e uma rigorosa concretização, em qualquer fase e em todas as situações específicas. Como Marx ressaltou repetidamente, a “negação da negação” – isto é, a negação socialista das mediações capitalistas que praticamente negam “a essência humana”: a realização das potencialidades efetivas dos seres humanos – é ainda condicionada pelo que ela nega. É inconcebível, portanto, realizar essa reestruturação radical da sociedade de um só golpe, por mais amplo e fundamental que seja. Só é possível partir de maneira realista dos instrumentos e instituições existentes, que devem ser reestruturados en route, por meio de múltiplas transições e mediações. Pretender outra coisa é deslizar para um “maximalismo” perigoso, que desarma os combatentes e na realidade se revela não apenas um “minimalismo”, mas também uma política diretamente responsável pela confusão e derrota. As tarefas estratégicas são vitais porque podem dar uma direção e um marco de integração recíproca aos múltiplos esforços específicos – mediados, transitórios – dos indivíduos sociais automeciadores; e não porque sejam (pois não são) adequadas a uma tradução direta em medidas, formas e “modelos” particulares de organização social.

³⁶ Georg Lukács, *Geschichte und Klassenbewusstsein*, cit., p. 93 [ed. port.: *História e consciência de classe*, Porto, Escorpião, 1978].

³⁷ Karl Marx, *Manuscritos econômico-filosóficos*, cit., p. 159.

X

A ALIENAÇÃO E A CRISE DA EDUCAÇÃO

Nenhuma sociedade pode perdurar sem seu sistema próprio de educação. Apontar apenas os mecanismos de produção e troca para explicar o funcionamento real da sociedade capitalista seria bastante inadequado. As sociedades existem por intermédio dos atos dos indivíduos particulares que buscam realizar seus próprios fins. Em consequência, a questão crucial, para qualquer sociedade estabelecida, é a reprodução bem-sucedida de tais indivíduos, cujos “fins próprios” não negam as potencialidades do sistema de produção dominante. Essa é a verdadeira dimensão do problema educacional: a “educação formal” não é mais do que um pequeno segmento dele. Como Gramsci ressaltou:

Não há nenhuma atividade humana da qual se possa excluir qualquer intervenção intelectual – o *Homo faber* não pode ser separado do *Homo sapiens*. Além disso, fora do trabalho, todo homem desenvolve alguma atividade intelectual; ele é, em outras palavras, um “filósofo”, um artista, um homem com sensibilidade; ele partilha uma concepção do mundo, tem uma linha consciente de conduta moral, e portanto *contribui para manter ou mudar a concepção do mundo*, isto é, para estimular novas formas de pensamento.¹

Assim, além da reprodução, numa escala ampliada, das múltiplas *habilidades* sem as quais a atividade produtiva não poderia ser levada a cabo, o complexo sistema educacional da sociedade é também responsável pela produção e reprodução da estrutura de *valores* no interior da qual os indivíduos definem seus próprios objetivos e fins específicos. As relações sociais de produção reificadas sob o capitalismo não se perpetuam *automaticamente*. Elas só o fazem porque os indivíduos particulares *interiorizam* as pressões externas: eles adotam as perspectivas gerais da sociedade de mercadorias como os limites inquestionáveis

¹ Antonio Gramsci, “The formation of intellectuals”, em *The modern prince and other writings* (Londres, Lawrence & Wishart, 1957), p. 121 [a edição brasileira desse artigo pode ser encontrada em *Os intelectuais e a organização da cultura*, trad. Carlos Nelson Coutinho, 7. ed., Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1989].

de suas próprias aspirações. É com isso que os indivíduos “contribuem para manter uma concepção do mundo” e para a manutenção de uma forma específica de intercâmbio social, que corresponde àquela concepção do mundo.

Assim, a transcendência positiva da alienação é, em última análise, uma tarefa educacional, exigindo uma “revolução cultural” radical para a sua realização. O que está em jogo não é apenas a modificação política das instituições de educação formal. Como já vimos, Marx ressaltou vigorosamente a continuidade ontológica objetiva do desenvolvimento do capital, materializado em *todas* as formas e instituições de intercâmbio social, e não apenas nas mediações de segunda ordem, diretamente econômicas, do capitalismo. É por isso que a tarefa de transcender as relações sociais de produção alienadas sob o capitalismo deve ser concebida no quadro global de uma estratégia educacional socialista. Esta última, porém, não deve ser confundida com nenhuma forma de utopismo educacional.

1. UTOPIAS EDUCACIONAIS

O conceito de “educação estética” tornou-se famoso com as *Cartas sobre a educação estética do homem*, de Schiller², escritas em 1793-4 e publicadas em 1795. Evidentemente, a idéia de Schiller – formulada como um possível antídoto à “racionalidade” daninha do desenvolvimento capitalista – continuou sendo apenas uma idéia: não pôde encontrar um lugar significativo nos sistemas de educação predominantes.

Em seu ensaio *A estética de Schiller*, Lukács resalta que a concepção schilleriana da educação estética pretendia oferecer um modelo estético que permitisse à Alemanha obter as conquistas sociais da Revolução Francesa, sem uma revolução. Segundo Lukács, “Schiller resalta *acima de tudo* a transformação interior da vida espiritual do homem”³. Mas, poucos anos depois da publicação de suas *Cartas sobre a educação estética do homem*, a autocrítica de Schiller sobre seu período revolucionário de juventude – expressa no princípio ético-estético de sua idéia de uma educação estética, em lugar de preocupações sociais mais imediatas – torna-se ainda mais radical. Se antes ele insistia “*acima de tudo*” (*vor allem*) na transformação *interior* da vida espiritual do homem, agora formula a mesma observação com *exclusividade* categórica, rejeitando toda possível alternativa à absolutização do mundo interior do indivíduo. Com esse passo, o utopismo pessimista de sua concepção original de uma educação estética do homem se transforma numa forma extrema de pessimismo. Não há mais lugar para um ideal educacional autêntico na concepção de Schiller. O homem já não é considerado membro de uma comunidade. “Homem” torna-se sinônimo do “indivíduo” isolado, confrontado com o “espírito” (*Geist*) e com sua própria “alma” (*Seele*). Podemos ver isso no pessimismo estratégico de *Die Worte des Wahns* [As palavras da loucura] – escrito em 1799:

Há três palavras muito significativas
Nas bocas dos mais sábios e melhores;
Mas ecoam em vão, como sons ao longe,
Sem oferecer conforto ou tranqüilidade.
O homem abandona os frutos que lhe poderiam ser fáceis
Se atrás de uma sombra impalpável se lança.

Ele imagina uma era de glórias,
Regozijando-se na honra e no direito,
Mas essas conquistas certamente dependem
De um inimigo que não se cansa de lutar.
Cumprirá capturá-lo no ar, pois o contato com a terra
Dá às forças do adversário um renovado impulso.

Enquanto pensar que o sucesso virá
Da nobreza de conduta e dos altos objetivos,
Ainda precisará compreender que o mundo aprecia o erro,
Que o mundo rejeita o que é digno.
Andarilho é o homem, seu dever é vagar
Para descobrir em outro lugar um lar imutável.

Enquanto o homem achar, em sonhos, que sua razão
Pode haver-se com todas as verdades,
Verá um abismo que nenhum mortal vence;
Só nos é dado fazer suposições.
Numa palavra, é impossível prender o espírito:
Ele se vai nas asas do vento.

Afasta portanto tua alma das ilusões,
E procura uma religião mais alta.
O que o ouvido nunca ouviu, o olho nunca viu,
Continua sendo o que é belo e verdadeiro!
Não é no exterior, como pretende o tolo,
É dentro de ti, que o encontrarás.⁴

Se é “loucura” e “ilusão” buscar as soluções “do lado de fora”, isto é, nas inter-relações humanas, que sentido pode ter uma “educação estética”, que necessariamente pressupõe essas inter-relações? Significativamente, na síntese final, apenas duas das “três palavras de loucura” surgem: “das Wahre” (o verdadeiro) e “das Schöne” (o belo). A terceira – “das Rechte” (o direito): um termo inerentemente “público” – não pode ser inserida no “mundo interior” imaginário do indivíduo absolutizado. Não que “das Wahre” e “das Schöne” não sejam indicativos de relações objetivas – na verdade, o são. É por isso que Schiller teve de redefini-los como “O que o ouvido nunca ouviu, o olho nunca viu”. (Sua diferença em relação a “das Rechte” está em que este último resiste a essa

² *Über die ästhetische Erziehung des Menschen, in einer Reihe von Briefen.*

³ Georg Lukács, *Zur Ästhetik Schillers*, em *Werke* (Neuwied u. Berlin, Luchterhand, 1969), v. 10, p. 47.

⁴ Traduzido para o inglês por Arnold-Forster.

redefinição quase mística.) Mas a redefinição traz em si o fim do “ideal estético” como possível programa educacional, pouco depois de sua concepção original, no turbilhão criado pela Revolução Francesa.

Teria sido realmente um milagre se essa idéia de uma “educação estética do homem” tivesse encontrado um destino diferente, num mundo dominado pela alienação capitalista. Pois

o sentido constringido à carência prática rude também tem apenas um sentido **tacanho**. [...] O homem carente, cheio de preocupações, não tem nenhum sentido para o mais belo espetáculo; o comerciante de minerais vê apenas o valor mercantil, mas não a beleza e a natureza peculiar do mineral; ele não tem sentido mineralógico algum.⁵

E a “rudeza” não é uma fatalidade da *natureza*; ao contrário, nas condições do capitalismo, esta rudeza é *artificialmente* produzida, pela sobreposição de todos os sentidos físicos e mentais “pelo simples estranhamento de todos esses sentidos, pelo sentido do *ter*”⁶. Em conseqüência, o remédio não pode estar num fictício “mundo interior”, divorciado do mundo real dos homens e a ele oposto. Os tradicionais opostos filosóficos,

subjetivismo e objetivismo, espiritualismo e materialismo, atividade e sofrimento perdem a sua oposição apenas quando *no estado social*; [...] a resolução das oposições teóricas só é possível de um modo **prático**, só pela energia prática do homem e, por isso, a sua solução de maneira alguma é apenas uma tarefa do conhecimento, mas uma efetiva tarefa vital que a *filosofia* não pôde resolver, precisamente porque a tomou apenas como tarefa teórica.⁷

Por isso, a educação estética só é possível numa sociedade autenticamente socialista, que – no quadro global de uma estratégia educacional socialista – já tenha superado a “alienação capitalista de todos os sentidos”, e com isso tenha produzido o homem na “total riqueza da sua essência, o homem **plenamente rico e profundo** enquanto sua permanente efetividade”⁸. Uma educação estética adequada para o ser humano não pode ser limitada a um “mundo interior” imaginário do indivíduo isolado, nem a um abrigo utópico da sociedade alienada. Sua realização envolve necessariamente a totalidade dos processos sociais em sua complexa reciprocidade dialética. É por isso que o programa isolado de uma “educação estética do homem”, como antídoto para a difusão da “racionalidade” capitalista, está condenado ao utopismo sem esperanças, em condições nas quais as mediações de segunda ordem incontroláveis das relações sociais de produção reificadas determinam – numa estrutura estreitamente utilitária – os processos educacionais, tal como todos os outros aspectos da sociedade de mercadorias.

De fato, examinando os problemas intimamente relacionados com o fracasso dos esforços que visavam à “educação estética do homem”, vemos que esse fracasso não pode ser compreendido senão como um aspecto de uma questão mais fundamental: o caráter ine-

rentemente problemático da educação sob o capitalismo. O conceito de “educação estética” é, na verdade, uma tentativa isolada de enfrentar a desumanização dos processos educacionais na sociedade capitalista; e, como tal, é um aspecto de uma crise que se intensifica cada vez mais. É necessário, portanto, investigar, muito rapidamente, a natureza dessa crise, que remonta a um passado distante.

No alvorecer da idade moderna, Paracelso falou nos seguintes termos sobre a educação: “*A aprendizagem é a nossa própria vida*, desde a juventude até a velhice, de fato até quase a morte; ninguém passa dez horas sem nada aprender”⁹. Em meados do século XVIII, porém, as coisas se modificaram significativamente. Adam Smith, embora fosse um grande defensor do “espírito comercial”, assinalou vigorosamente que a divisão do trabalho é duplamente prejudicial à educação. De um lado, ela empobrece o homem a tal ponto que seria necessário um esforço educacional especial para reparar as coisas. Mas nenhum esforço desse tipo é feito. Ao contrário – e esse é o segundo aspecto do impacto negativo do “espírito comercial” sobre a educação –, uma vez que a divisão do trabalho simplifica de forma extrema o processo de trabalho, diminui de muito a necessidade de uma educação adequada, em lugar de intensificá-la. Assim, de acordo com as necessidades do sistema de produção dominante, o nível geral de educação não é melhorado, mas piorado: os processos de trabalho extremamente simplificados possibilitam a difusão do trabalho infantil e, por conseguinte, é negada às crianças a possibilidade de uma educação equilibrada. O “espírito comercial” – isto é, o espírito do capitalismo que avança vitoriosamente –

limita as visões do homem. Na situação em que a divisão do trabalho é levada até à perfeição, todo homem tem apenas uma operação simples para realizar; a isso se limita toda a sua atenção, e poucas idéias passam pela sua cabeça, com exceção daquelas que com ela têm *ligação imediata*. Quando a mente é empregada numa diversidade de assuntos, ela é de certa forma ampliada e aumentada, e devido a isso geralmente se reconhece que um artista do campo tem uma variedade de pensamentos bastante superior à de um cidadão. Aquele talvez seja simultaneamente um carpinteiro e um marceneiro, e sua atenção certamente deve estar voltada para vários objetos, de diferentes tipos. Este talvez seja apenas um marceneiro; esse tipo específico de trabalho ocupa todos os seus pensamentos, e como ele não teve a oportunidade de comparar vários objetos sua visão das coisas que não estejam relacionadas com seu trabalho jamais será tão ampla como a do artista. Deverá ser esse o caso sobretudo quando *toda a atenção de uma pessoa é dedicada a uma dentre dezessete partes de um alfinete ou a uma dentre oitenta partes de um botão*, de tão dividida que está a fabricação de tais produtos. [...] A regra é geral; nas cidades eles não são tão inteligentes quanto no campo, nem tão inteligentes num país rico quanto num país pobre. Outra inconveniência do comércio é que a *educação é muito negligenciada*.¹⁰

E, algumas páginas adiante, Adam Smith conclui:

Essas são as desvantagens de um espírito comercial. As mentes dos homens ficam *limitadas*, tornam-se incapazes de se elevar. *A educação é desprezada, ou no mínimo negligenciada*, e o

⁵ Karl Marx, *Manuscritos econômico-filosóficos*, cit., p. 110.

⁶ Ibidem, p. 108.

⁷ Ibidem, p. 111.

⁸ Idem.

⁹ Paracelso, *Selected writings*, cit., p. 181.

¹⁰ Adam Smith, *Lectures on justice, police, revenue and arms* (1963), em *A. Smith's moral and political philosophy* (org. Herbert W. Schneider, Nova York, Hafner, 1948), p. 318-9.

espírito heróico é quase totalmente extinto. *Corrigir esses defeitos deveria ser assunto digno de uma séria atenção.*¹¹

É evidente que Adam Smith pôde apenas identificar o problema, sem ser capaz de encontrar um remédio adequado para ele. Ele observa que a autoridade do dinheiro solapa a autoridade tradicional do pai na família; entretanto, chega a conclusões unilaterais a partir de sua observação:

Mas além dessa falta de educação há outra grande perda decorrente do fato de os jovens serem postos a trabalhar demasiado cedo. Eles começam a achar que o pai está em dívida para com eles; e, portanto, não mais se submetem à sua autoridade. Quando o rapaz se torna adulto, não tem idéias de como possa se divertir. Portanto, quando estiver fora de seu trabalho é provável que se entregue à embriaguez e à intemperança. Conseqüentemente, concluímos, nos locais de comércio da Inglaterra os comerciantes geralmente se encontram nesse estado desprezível; o que recebem do trabalho de metade da semana é suficiente para seu sustento, e devido à ignorância eles não se divertem senão na intemperança e na libertinagem. Pode-se, portanto, dizer com justeza que as pessoas que vestem o mundo estão, elas próprias, em farrapos.¹²

Podemos ignorar aqui a irrealidade total da sugestão de que, se as pessoas que vestem o mundo estão em farrapos, só têm a culpar, por isso, a sua falta de educação. Mais importante é, nesse contexto, que o ideal educacional surge como um simples meio para o fim de “ter idéias de como os rapazes crescidos possam divertir-se” (em seus “momentos de lazer”, é claro) – de modo que eles se abstenham de “embriaguez e intemperança” e, acima de tudo, se abstenham de desperdiçar todo aquele precioso dinheiro que poderia ser empregado no uso produtivo da acumulação capitalista. O fato de que fatores econômicos se fazem sentir, não só em “serem os jovens postos a trabalhar demasiado cedo”, mas também na exploração da “embriaguez e intemperança” dos trabalhadores, não podia, é claro, ser objeto da atenção do moralista Adam Smith. O “ponto de vista da economia política” impede o reconhecimento da situação real, sob esse aspecto também. Como Adam Smith não pode questionar a estrutura econômica do capitalismo, cujo ponto de vista ele representa, deve procurar os remédios para os efeitos negativos do “espírito comercial” fora da esfera econômica. Acaba, assim, com uma defesa moralizante de um antídoto educacional pouco realista. (Como já vimos, ele não está só, quanto a isso, entre seus contemporâneos, ou mesmo na linha dos pensadores e escritores burgueses que vieram depois dele.)

É aqui uma contradição interna passa ao primeiro plano. Se o diagnóstico de Adam Smith está correto, isto é, se a “negligência” e o “desprezo pela educação” são conseqüências do poder do “espírito comercial” avassalador, como esperar então que um remédio efetivo para todos os efeitos negativos observados possa resultar de um simples apelo a uma “educação como deveria ser”? Precisamente por se tratar de uma contradição interna do ponto de vista burguês – envolvendo necessariamente tanto a negação

como a afirmação acrítica dos fatores causais fundamentais – a “transcendência” dos fenômenos criticados só pode ser vislumbrada na forma de um “dever” utópico.

Robert Owen, em data posterior, descreve com realismo gráfico a forma pela qual tudo é dominado pelo poder do dinheiro:

O homem assim circunscrito vê todos ao redor dele correndo, em alta velocidade, para adquirir riqueza individual, a despeito dele, seu conforto, suas necessidades, ou mesmo de seu sofrimento, exceto por meio de uma *degradante caridade paroquial*, que serve apenas para endurecer o coração do homem contra seus semelhantes, ou formar o tirano e o escravo. Hoje, ele trabalha para um senhor, amanhã para outro, depois para um terceiro e um quarto, até que todos os elos entre empregadores e empregados são reduzidos à consideração dos ganhos imediatos que um possa obter do outro. O empregador vê o empregado como um *mero instrumento de ganho*.¹³

Seria difícil encontrar uma descrição mais adequada de como todas as relações humanas se subordinam à autoridade impessoal do dinheiro e da busca do lucro. E ainda assim, mesmo Owen, embora mais prático em seus esforços de realizar um experimento educacional, espera a cura dos males denunciados por intermédio do impacto da “razão” e do “esclarecimento”:

Devemos então continuar a obstar a instrução nacional dos nossos camaradas, que, como foi mostrado, podem facilmente ser treinados para serem diligentes, inteligentes, virtuosos e membros valiosos do Estado?

De fato, a verdade é que todas as medidas agora propostas são apenas uma transigência com os erros do sistema atual. Mas considerando que esses erros agora existem quase universalmente, e têm de ser ultrapasados apenas por meio da força da razão; e como a razão, para produzir um efeito sobre os objetivos mais benéficos, faz avanços passo a passo, e consubstancia progressivamente verdades de alto significado, uma após outra, será evidente, para mentes abertas e acuradas, que apenas com essas e outras similares transigências pode-se esperar, racionalmente, ter-se sucesso na prática. Pois tais transigências apresentam a verdade e o erro ao público, e sempre que esses são exibidos em conjunto de um modo razoável, no final das contas a verdade tem de prevalecer. [...] Espera-se, confiantemente, que esteja próximo o tempo em que o homem, por ignorância, não mais infligirá um sofrimento desnecessário sobre o homem; porque a maioria da humanidade se tornará esclarecida, e irá discernir claramente que ao agir assim inevitavelmente criará sofrimento a si própria.¹⁴

Essa citação é também altamente significativa sob um outro aspecto. Ela revela a íntima relação entre o utopismo e a defesa da atuação “passo a passo”, “por meio de transigências”, e a defesa da superação dos problemas existentes “apenas por meio da força da razão” (hoje diríamos: por meio da “engenharia social”, da “engenharia humana” e, naturalmente, “pelos acordos formulados em torno da mesa de negociações” etc.). Na verdade, as limitações necessárias do horizonte burguês determinam a metodologia do “gradualismo” e das “transigências” como um axioma do “pensamento crítico”. Como, porém, os problemas em jogo são muito abrangentes, a contradição que existe entre o caráter global dos fenômenos sociais criticados e a parcialidade e o

¹¹ Ibidem, p. 321.

¹² Ibidem, p. 319-20

¹³ Robert Owen, *A new view of society and other writings* (introd. G. D. Cole, ed. Everyman), p. 124.

¹⁴ Ibidem, p. 88-9.

gradualismo das únicas soluções compatíveis com o “ponto de vista da economia política”, deve ser falsamente reconciliada pela generalidade abarcante de algum “dever” utópico. E assim, o *fenômeno social específico*, antes observado de maneira tão arguta (o impacto desumanizador do “espírito comercial”, que transforma os homens em “mero instrumento de ganho” etc.) – agora examinado do ângulo das soluções intelectuais imaginárias – perde seu caráter *social* específico e se transforma em vagos e atemporais “erro” e “ignorância”. De modo que, no final, o filósofo social pode concluir, com circularidade triunfante, que o problema da “verdade contra o erro e a ignorância” – que é o problema da “razão” e do “esclarecimento” – pode ser resolvido “apenas por meio da força da razão”. (A única garantia que ele pode dar para o êxito de seu remédio educacional é, mais uma vez, circular: a afirmação de que “a verdade tem de prevalecer, porque a maioria da humanidade se tornará esclarecida”.)

Os adversários contemporâneos de Marx denunciam, com frequência, o caráter supostamente “utópico” e “ideológico” do seu pensamento – em nome da “engenharia social”, da “atuação por acordos”, “passo a passo” etc. As críticas desse tipo, no entanto, não podem ser levadas a sério; pois a utopia é incompatível com a abrangência dialética da abordagem marxiana, que não atribui poder exclusivo a nenhum fator social particular, já que pressupõe a reciprocidade dialética de todos eles. A utopia é inerente a todas as tentativas que oferecem remédios meramente *parciais* para problemas *globais* – de acordo com as limitações sócio-históricas do horizonte burguês – encurtando a distância entre a parcialidade das medidas *ad hoc* defendidas e os resultados gerais, antecipando arbitrariamente um resultado ao seu próprio gosto. É precisamente isso que caracteriza os esforços ideológicos da “engenharia social”. Como esta, por definição, não pode ter uma estratégia de conjunto, não tem direito a antecipar o impacto geral das medidas particulares. No entanto é isso o que ela faz, defendendo sua própria abordagem em oposição a alternativas amplas, esperando, confiante, que o sistema social estabelecido será capaz de enfrentar seus problemas por meio do gradualismo da “engenharia social”. A utopia velada dessa abordagem consiste no postulado arbitrário da forma existente, capitalista, de sociedade, como a moldura necessária de toda modificação concebível – ou de qualquer modo, “razoável” – e pressupõe uma fé totalmente infundada, utópica, na capacidade de as medidas parciais cabíveis alcançarem o resultado geral desejado. As medidas “racionalis” da “engenharia social gradual” são apresentadas como representações da realidade (“o que é”), com raízes firmes no solo, em oposição ao caráter normativo (“o que deve ser”) das “utopias” e “ideologias” gerais denunciadas. De fato, porém, a defesa do “gradualismo” e das “medidas parciais” é apenas uma *forma negativa da normatividade*, em defesa das posições estabelecidas de poder, contra o crescente desafio sócio-histórico das forças socialistas. Não é de surpreender, portanto, que os ideólogos da “engenharia social” rejeitem o desafio marxiano a suas perspectivas fantasiosas, considerando-o “utópico” e “ideológico”.

É evidente que há diferenças muito substanciais entre o “utopismo heróico” dos primórdios da burguesia – cujos representantes, os Rousseaus, Kants, Goethes, Schillers, Adam Smiths e Owens, são verdadeiramente *Titanenartig* [colossais], em comparação com os atuais defensores da ordem burguesa – e a “utopia velada”, *apologética*, das

várias tendências contemporâneas de “engenharia social”. Não obstante, a estrutura do pensamento burguês em geral é inerentemente utópica e gradualista. Como as bases da sociedade capitalista devem ser aceitas axiomáticamente, sem discussão, os efeitos desumanizadores do “espírito comercial” só podem ser “transcendidos” na forma de um “dever” utópico, que, tão logo traduzido em medidas práticas, revela-se invariavelmente um fracasso: algum tipo de “medida gradual” que – em sua defesa prática da ordem capitalista da sociedade – só pode intensificar as contradições inerentes às relações sociais de produção alienadas, em vez de superá-las. Daí a ironia trágica da morte de Fausto: o ruído da abertura da cova, avidamente saudado, numa realização fantasiosa, como a concretização real do grande sonho faustiano. Isso porque a alienação e reificação capitalista de todo caráter humano “tem de ser ultrapassada apenas pela força da razão” – por uma “razão” estruturada de acordo com as premissas necessárias da sociedade burguesa – e a razão, é claro, não é suficiente. E ainda mais porque uma força social real – desafiando na prática a “razão” do gradualismo utópico – surge no horizonte. Daí o temor e o desespero de um Schiller, que, num poema irmão de “The words of folly” [As palavras da loucura], escrito em 1797 e intitulado “The words of faith” [As palavras da fé], volta as costas à “ralé”, que mostrara seu poder na Revolução Francesa, e se entrincheira no reino *interior* de um “dever” *transcendental*:

*Que o grito da ralé passe por cima de ti
E o grunhir dos porcos extravagantes!
De nenhum homem livre tens medo,
Nem do escravo que conquistou a liberdade.*

*E há um Deus, cuja vontade compele
A mente indecisa do homem;
A lembrança dos céus supera
Toda possibilidade de conhecimento.
Embora o mundo viva em eternas vicissitudes
Há sempre repouso para a alma tranqüila.¹⁵*

O gradualismo utópico de Owen é motivado também pelo medo da alternativa sócio-histórica emergente. Ele insiste em que, nas condições em que vivem, os trabalhadores “adquirem ferocidade de caráter que, sem medidas legislativas judiciosamente concebidas para impedir seu aumento e melhorar a condição dessa classe, *mais cedo ou mais tarde mergulharão o país num estado de emergência formidável e, talvez, insolúvel*. O objetivo direto das nossas observações é o de efetivar a melhoria e *evitar o perigo*”¹⁶.

Tendo isso em vista, não é de surpreender que as grandes utopias educacionais do passado – que originalmente visavam contrabalançar a força do poder alienante e desumanizador do “espírito comercial” – fossem totalmente ineficazes contra a difusão da alienação e da reificação em todas as esferas da vida. Mesmo no campo da educação superior, que por muito tempo se pôde proteger sob a fachada glorificada de sua

¹⁵ Traduzido para o inglês por Arnold-Forster.

¹⁶ Robert Owen, *A new view of society*, cit., p. 124.

própria irrelevância para as necessidades de um capitalismo de *laissez-faire* que se expandia “espontaneamente”, o ideal de criar um “indivíduo multilateral” e “harmonioso” foi gradualmente abandonado e a mais limitada especialização predominou em seu lugar, passando a produzir “conselheiros”, “peritos” e “especialistas” para a máquina burocrática do capitalismo moderno, que cresce como um câncer.

Todos nós temos consciência da desintegração do pensamento e do conhecimento num número crescente de sistemas à parte, cada qual mais ou menos auto-suficiente, com sua própria linguagem, e não assumindo a responsabilidade de saber ou preocupar-se com o que vai além de suas fronteiras [...] A história da Torre de Babel pode ter sido uma visão profética da universidade moderna; e a fragmentação que focalizamos aqui afeta a totalidade da sociedade.¹⁷

O “espírito comercial”, para a sua plena realização, exige a fragmentação, a mecanização e a reificação de todas as relações humanas. É por isso que o destino do ideal de “universalidade”, expresso nas grandes utopias educacionais do passado, teve de ser selado na forma que todos conhecemos. O que decidiu a sorte dessas utopias no momento mesmo de sua concepção foi o fato de pretenderem produzir seus efeitos *no lugar* das transformações sociais necessárias, e não *por meio* delas.

2. A CRISE DA EDUCAÇÃO

Nenhuma pessoa em sã consciência negaria que a educação está, hoje, em crise¹⁸. No entanto, a natureza dessa crise, como é compreensível, está longe de ser objeto da concordância de todos. Os ideólogos profissionais da guerra fria estão perdidos. Como observa Chomsky:

Tendo resolvido a questão da irrelevância política do movimento de protesto, Kristol volta-se para a questão de suas motivações – ou mais em geral, o que levou os estudantes e jovens professores a “irem à Esquerda”, como diz ele, em meio à prosperidade geral e sob a administração de um Estado liberal de bem-estar social. Trata-se, escreve ele, de *“um enigma que nenhum sociólogo solucionou ainda”*. Como esses jovens estão em boa situação, têm bom futuro etc., seu protesto deve ser *irracional*. Deve ser o resultado do tédio, de um excesso de segurança, ou algo semelhante.¹⁹

Outros, embora admitindo a existência de aspectos negativos menores (relacionados com “instalações de pesquisa”, “tamanho das classes” e coisas afins), insistem em que apenas “um punhado de agitadores” e “arruaceiros acadêmicos” são responsáveis pelos distúrbios. A persistência e a intensidade crescente da crise da educação nos principais países capitalistas, sem uma única exceção, apontam, no entanto, para uma conclusão muito diferente. Resumindo-a numa frase: a crise de hoje não é simplesmente

a de uma instituição educacional, mas a crise estrutural de todo o sistema da “interiorização” capitalista, mencionada no início deste capítulo.

Essa “interiorização”, desnecessário dizer, não pode ocorrer sem o efeito combinado de várias formas de “falsa consciência”, que representam as relações sociais alienadas de produção de mercadorias como a expressão direta, “natural”, dos objetivos e desejos dos indivíduos. “Normalmente” – isto é, quando a produção de mercadorias se processa tranqüilamente, apoiada por uma demanda individual em expansão – a “ideologia do consumidor”, refletindo a estrutura material da sociedade, predomina na forma de criação do “consenso” necessário: a fácil aceitação de pseudo-alternativas como escolhas genuínas, com as quais o indivíduo manipulado é confrontado tanto no mercado econômico como no político. Sérias complicações aparecem, no entanto, em épocas de crises econômicas. Nos Estados Unidos, por exemplo, na época da última recessão econômica, os artigos de jornais e as frases publicitárias estavam cheios de referências a um suposto “dever patriótico” de comprar até mesmo os objetos menos desejados, com a admissão implícita – um afastamento claro da prática normal da publicidade cotidiana, baseada no axioma “não-ideológico” da “naturalidade” do capitalismo – de que tais mercadorias eram realmente *indesejadas* e não tinham nenhuma relação com os apetites “espontâneos” do indivíduo. O que se pedia ao público que comprasse eram as “apólices patrióticas”, irredutíveis, do capitalismo norte-americano. A principal função das operações tipo Vietnã para o sistema de incentivos norte-americanos é que a participação militar direta proporciona a moldura para a publicidade “patriótica” e o impulso multimilionário à economia intensifica o apetite do sistema – ao modo autoconsumidor da produção de guerra – sem ter de expandir o apetite, já muito saturado, do consumidor-individual²⁰.

Na verdade, devido às contradições econômicas do capitalismo, a estrutura da economia modificou-se significativamente há muito tempo, no que concerne à relação entre os ramos consumidor e não-consumidor da indústria. Como escreve Robert Heilbroner:

um aspecto central de nossa experiência de crescimento nas duas últimas décadas só é discutido honestamente por poucos porta-vozes do futuro. Trata-se do fato de que nosso grande surto de prosperidade não começou antes do início da Segunda Guerra Mundial; e sua continuação, desde então, esteve sempre ligada a uma procura econômica muito mais militar do que puramente civil.²¹

E S. M. Rosen acrescenta, corretamente: *“A economia das armas foi o principal instrumento keynesiano de nosso tempo. Mas seu uso foi mascarado como ‘interesse nacional’”*²². Todavia, enquanto a participação das indústrias de consumo não surgiu novamente como

¹⁷ Montagu V. C. Jeffreys, *Personal values in the modern world* (Penguin, 1962), p. 79.

¹⁸ As proporções dessa crise são bem ilustradas pelo fato de que centenas de volumes foram publicados sobre o assunto nos últimos anos, em todo o mundo.

¹⁹ Noam Chomsky, “The responsibility of the intellectuals”, em *The dissenting academy* (org. Theodore Roszak, Penguin, 1969), p. 240.

²⁰ Há, é claro, vários outros métodos de “absorção de excedente”. Ver capítulos 4 a 7 de *Monopoly capital*, de Paul A. Batan e Paul M. Sweezy (Nova York/Londres, Monthly Review Press, 1966) [ed. bras.: *Capitalismo monopolista*, 3. ed., Rio de Janeiro, Zahar, 1978].

²¹ Robert Heilbroner, *The future as history* (Nova York, Harper & Row, 1960), p. 133, citado em S. McKee Rosen, “Keynes without Gadflies”, em *The dissenting academy*, cit., p. 79.

²² *Ibidem*, p. 81.

o fator vital para a manutenção do equilíbrio geral, não houve necessidade gritante de modificar a ideologia tradicional do consumidor. Não só porque essa ideologia do consumismo adquiriu uma nova significação como medida da “superioridade” do sistema sobre as economias pós-capitalistas (que tiveram de marchar pelo caminho de uma “acumulação socialista” a partir de um nível muito atrasado), mas também porque as alegações de representar o “interesse nacional” foram sempre parte da ideologia burguesa. Não obstante, à medida que se multiplicam as complicações do sistema econômico, cresce também a necessidade de uma “desmaterialização” significativa do sistema de incentivos individuais, exigindo necessariamente, também, um reajuste maior dos mecanismos de “interiorização”. E ainda mais porque a “distância tecnológica” entre os Estados Unidos e outros países capitalistas importantes está diminuindo, o que intensifica a concorrência e coloca em risco a elevada taxa de lucro, sob a pressão de custos salariais relativamente elevados²³. A isso devemos acrescentar outro fator que, em perspectiva, possui a maior significação: a impossibilidade de buscar a solução da grave crise estrutural da sociedade por meio de uma terceira guerra mundial. O impacto potencial dessa dificuldade, do bloqueio desse caminho, pode ser compreendido lembrando-se que as “Grandes Guerras” do passado: (1) “desmaterializaram” automaticamente o sistema de incentivos, ajustando, dessa forma, também os mecanismos da “interiorização”; (2) impuseram subitamente um padrão de vida radicalmente mais baixo às massas do povo, que o aceitaram voluntariamente, dadas as circunstâncias; (3) também subitamente (em íntima relação com o ponto anterior, é claro) ampliaram radicalmente a margem de lucro; (4) introduziram um elemento vital de racionalização e coordenação no sistema; e, finalmente, (5) deram um enorme impulso tecnológico à economia como um todo, numa ampla frente. A atual demanda militar, embora maciça, simplesmente não pode ser comparada a essa série de fatores econômicos e ideológico-morais-educacionais cuja eliminação o sistema mundial do capitalismo talvez não possa suportar.

A necessidade de reajustar os mecanismos de “interiorização” é grande, e está em expansão. Não há, porém, nenhuma ideologia aceitável para apoiá-la. As “autoridades” tradicionais da democracia burguesa estão hoje no meio de uma crise que faz parecer insignificante a “crise da democracia” que antes provocou o fascismo como “solução” para garantir as necessidades da produção de mercadorias. (Hoje, porém, os grupos de poder capitalistas não podem adotar facilmente a solução fascista; não só porque tal escolha acarretaria necessariamente uma terceira guerra mundial, como também porque a atual estrutura da produção de mercadorias – que exige um *superconsumo* sempre crescente de produtos em grande parte *indesejados* – não o permite. Simplesmente, não é possível provocar o superconsumo sob a mira de um revólver. Os países que, sob a tutela dos Estados Unidos – de Espanha e Portugal até a Grécia e vários países latino-americanos –, puderam adotar um tipo de solução fascista para seus problemas, são, sem uma única exceção, não somente economi-

²³ Ver Ernest Mandel, “Where is America going?”, *New Left Review*, n° 54, p. 3-15.

camente subdesenvolvidos, como também impotentes para afirmar uma política externa independente, que encerraria em si o perigo de provocar uma terceira guerra mundial.) A *burocratização* monstruosa da sociedade, de acordo com as necessidades de um sistema cada vez mais complexo de produção de mercadorias, conseguiu esvaziar as “instituições democráticas” de toda a sua significação anterior, reduzindo até mesmo o Parlamento – esse “pináculo das instituições democráticas” – à condição de uma associação de debates de segunda categoria, graças ao “consenso” (que equivale de fato, se não necessariamente em intenção, ao “conluio” puro e simples) que predomina em todas as questões de política mais importantes. Além disso, as várias estruturas *hierárquicas* da sociedade, que no passado tiveram importância vital na determinação da orientação da geração mais jovem, agora, por várias razões a que voltaremos adiante, mostram-se não só ineficazes em sua função estabilizadora e moralmente orientadora, mas também se constituem em alvos claros para a dissidência ativa e a oposição radical.

Devemos considerar a crise da educação formal no marco desse quadro mais amplo; pois – como Paracelso sabia muito bem – a educação é “nossa própria vida, desde a juventude até a velhice, de fato quase até a morte”, e portanto a sua avaliação adequada não pode ser restringida ao exame de apenas uma fração dos complexos fenômenos em causa. A educação formal está profundamente integrada na totalidade dos processos sociais, e mesmo em relação à consciência do indivíduo particular suas funções são julgadas de acordo com sua *raison d'être* identificável na sociedade como um todo. Nesse sentido, a crise atual da educação formal é apenas a “ponta do *iceberg*”. O sistema educacional *formal* da sociedade não pode funcionar tranqüilamente se não estiver *de acordo* com a estrutura educacional *geral* – isto é, com o sistema específico de “interiorização” efetiva – da sociedade em questão. A crise das instituições educacionais é então indicativa do conjunto de processos dos quais a educação formal é uma parte *constitutiva*. A questão central da atual “contestação” das instituições educacionais estabelecidas não é simplesmente o “tamanho das salas de aula”, a “inadequação das instalações de pesquisa” etc., mas a razão de ser da própria educação. Desnecessário dizer: tal questão envolve inevitavelmente não só a totalidade dos processos educacionais, “desde a juventude até a velhice”, mas também a razão de ser dos instrumentos e instituições do intercâmbio humano em geral. Se essas instituições – incluindo as educacionais – foram feitas para os homens, ou se os homens devem continuar a servir às relações sociais de produção alienadas – esse é o verdadeiro tema do debate. A “contestação” da educação, nesse sentido mais amplo, é o maior desafio ao capitalismo em geral, pois afeta diretamente os processos mesmos de “interiorização” por meio dos quais a alienação e a reificação puderam, até agora, predominar sobre a consciência dos indivíduos.

A educação tem duas funções principais numa sociedade capitalista: (1) a produção das qualificações necessárias ao funcionamento da *economia*, e (2) a formação dos quadros e a elaboração dos métodos de controle *político*. Como Gramsci ressaltou:

No mundo moderno, a categoria dos intelectuais [...] foi excepcionalmente alargada. Eles foram produzidos em números imponentes pelo *sistema social burocrático-democrático*, muito

além do que é justificado pelas necessidades sociais da *produção*, embora em dimensões justificadas pelas *necessidades políticas* da classe dominante fundamental.²⁴

Por isso, a crise da educação também se manifesta com vigor tanto no plano econômico como no político. Robert Owen já havia observado que seus programas educacionais encontraram a resistência tanto dos interesses políticos como dos econômicos. Ele tentou tranquilizá-los, afirmando que as medidas por ele defendidas,

quando não influenciadas por *sentimentos partidários* ou estreitas noções errôneas de *interesse próprio imediato*, mas consideradas *apenas no interesse nacional*, mostrar-se-iam benéficas para os filhos, para os pais, para os empregadores, para o país. Tal como somos hoje educados, entretanto, muitas pessoas não podem separar os objetivos gerais das *considerações partidárias*, enquanto outras só os podem ver pela perspectiva do *ganho pecuniário*.²⁵

Esses fatores econômicos e políticos não mantêm, é claro, relações harmoniosas entre si. Pelo contrário, são manifestações de uma estrutura antagônica da sociedade; a tentativa de síntese – por exemplo, no apelo “racional” de Owen ao “interesse nacional” – só pode proporcionar soluções temporárias, e as medidas propostas só são aceitáveis na medida em que estão de acordo com os interesses *parciais* da burguesia. As questões, porém, se complicam ainda mais por força de uma contradição *no interior* dessa parcialidade. Ou seja: a contradição entre os interesses particulares dos capitalistas individuais (nas palavras de Owen: “as estreitas noções errôneas do interesse próprio *imediatamente*”) e os mais amplos interesses da burguesia enquanto classe. (Esta última é apresentada como “o interesse nacional.”) De modo geral, as “necessidades *políticas* da classe dominante fundamental” são os interesses da burguesia como um todo, ao passo que as necessidades *econômicas* da produção têm uma relação muito mais direta com os interesses dos capitalistas individuais.

Evidentemente, não estamos falando aqui de uma relação *estática*: as várias séries de necessidades políticas e econômicas interagem umas com as outras. De maneira semelhante, deve-se ressaltar também que o impacto de uma série ou outra nem sempre é o mesmo no sistema de determinações sociais gerais. Na época de Gramsci, a *superprodução* de intelectuais, por ele observada, devia-se principalmente “às necessidades políticas da classe dominante fundamental”. A situação é hoje muito diferente. A causa principal da superprodução intelectual é hoje *econômica*, e não *política*; na verdade, ela existe *despeito* da instabilidade política à qual está necessariamente associada.

Essa é uma questão muito importante, porque revela os limites dentro dos quais o capitalismo é capaz de dominar suas contradições internas. Os chamados “interesses nacionais” – os interesses gerais da classe dominante como um todo, desenvolvidos por meio do mecanismo político, muito idealizado, dos “compromissos” – são determinados em sintonia com os interesses imediatos da maioria dos capitalistas individuais. (A palavra “maioria” não significa, é claro, simples maioria numérica de acionistas individuais, mas os representantes dos grupos de interesses econômicos mais poderosos.)

Os interesses econômicos imediatos sempre predominam no capitalismo, e a racionalização final do capitalismo, operando com base nos interesses *gerais* do capital, transcendendo completamente os interesses particulares dos capitalistas *individuais*, implica necessariamente a liquidação efetiva da burguesia como força social, o que só é concebível com a derrubada do Estado burguês²⁶. Assim, por mais agudos que sejam os perigos políticos existentes em certas tendências do desenvolvimento econômico, o capitalismo é em princípio incapaz de encontrar um remédio radical para eles.

Com relação à superprodução estrutural de intelectuais, o fundamental é que uma parte crescente da máquina econômica está sendo ligada ao campo educacional, produzindo não só um número crescente de graduados e pós-graduados, como também toda uma rede de companhias diretamente interessadas na expansão da “cultura”. O fato de que na produção de intelectuais – ao contrário da produção de automóveis – o limite superior não é o céu, mas a disponibilidade de oportunidades significativas de

²⁶ Em princípio, deveria ser possível racionalizar a produção capitalista ao ponto em que *todos* os interesses individuais burgueses ficassem *completamente* subordinados aos interesses da classe como um todo, no quadro de um sistema de produção capitalista “amplamente planejado”. Na realidade, porém, essa racionalização é apenas um desejo, embora algumas pessoas – por exemplo, John Kenneth Galbraith – insistam em que ela está sendo realizada e que com isso, os “dois sistemas” efetivamente “convergem” para uma “tecnologia”, deixando apenas algumas “diferenças ideológicas” anacrônicas a serem resolvidas. (Ver J. K. Galbraith, *The new industrial State*, Londres, Hamish Hamilton, 1967 – e a resenha crítica de Ralph Miliband sobre esse livro, em *The socialist register*, 1968, p. 215-29.) É bastante significativo que a Comissão Presidencial sobre as Metas Nacionais só tenha podido, em suas conclusões, formular os lugares-comuns bombásticos do liberalismo burguês. Por exemplo: “Nossas mais profundas convicções nos levam a estimular a realização individual. Desejamos todos realizar a promessa que existe em nós. Desejamos ser dignos de uma sociedade livre, capaz de fortalecer uma sociedade livre” (*Goals for Americans*, p. 81, citado em Baran e Sweezy, *Monopoly capital*, cit., p. 306). Lendo nas entrelinhas dessa retórica hipócrita, podemos ver que o ideal de “realização individual” é limitado pelo objetivo de “fortalecimento de uma sociedade livre” (isto é, o capitalismo) e a “promessa em cada indivíduo” só é reconhecida como legítima se for “digna de uma sociedade livre”, isto é, se for capaz de fortalecer o capitalismo. Assim, as “metas nacionais”, numa sociedade capitalista, só podem consistir na *realização individual imediata*, de acordo com as exigências do sistema capitalista de produção. Em outras palavras, o sistema capitalista de produção não pode funcionar se não puder proporcionar a realização individual imediata aos membros dos grupos de interesse dominantes. É esse mesmo fator que limita os poderes do Estado burguês. Não importam as idéias que John F. Kennedy possa ter tido quando reuniu o seu “Brains-Trust” – com o objetivo de elaborar as “metas nacionais” e as “políticas nacionais” capazes de implementar os interesses do capitalismo dos Estados Unidos em geral –, na realidade só podiam ser adotadas as políticas que estivessem em perfeito acordo com os *interesses imediatos* da “realização individual” dos membros dos grupos capitalistas dominantes. O Estado burguês zela cuidadosamente por uma estrutura específica de relações nas quais os interesses econômicos imediatos dos grupos mais poderosos predominam. Postular uma sociedade capitalista “amplamente planejada e racionalizada” é, portanto, algo absolutamente absurdo. (Além de ser uma contradição em termos, economicamente falando.) Só a *comunidade como um todo* é capaz de assumir as funções de “*capitalista universal*”. Essa forma de sociedade pressupõe o “trabalho como a determinação na qual cada um está posto, o *capital* enquanto a universalidade reconhecida e como poder da comunidade” (Karl Marx, *Manuscritos econômico-filosóficos*, cit., p. 104). Nenhum Estado burguês é compatível com um sistema de relações desse tipo. Imaginar que a “universalidade” da racionalização capitalista pode ser conseguida simplesmente pela eliminação da concorrência entre os capitalistas por meio de algum tipo de “super tecnologia” é uma teimosia elementar, nascida do solo da especulação fantasiosa. Os que a praticam esquecem (ou ignoram) que a *contradição básica* da sociedade capitalista não é entre capitalistas e capitalistas, mas entre *capital e trabalho*.

²⁴ Antonio Gramsci, “The formation of intellectuals”, cit., p. 125.

²⁵ Robert Owen, *A new view of society*, cit., p. 125.

emprego (o que depende, é claro, da estrutura da sociedade como um todo), é algo que não pode ser inserido no sistema de cálculos da produção de mercadorias. A expansão econômica exige uma produção intelectual em expansão (quaisquer que sejam sua qualidade e seus efeitos gerais) e isso é o bastante para manter as rodas em movimento. (Evidentemente, os autores quixotescos que querem resolver esse problema com medidas políticas e econômicas restritivas não têm idéia do tipo de sociedade capitalista em que vivem.)

O problema se torna ainda mais grave com outra contradição do sistema: a multiplicação do “lazer”, em consequência dos progressos tecnológicos espetaculares que estamos testemunhando. Até certo ponto, o sistema é capaz não só de absorver o “tempo livre” recém-produzido, e o desemprego que ele encerra potencialmente, mas também de transformá-los num instrumento de maior expansão econômica e surto de prosperidade. (A florescente “indústria da cultura”, a expansão dos serviços parasitários etc.) Mas também aqui os limites não devem ser ignorados. Não só porque o ritmo do progresso tecnológico é tumultuado, e não só porque os grupos de poder capitalistas não podem evitar, a longo prazo, as consequências do enfraquecimento estrutural de sua posição competitiva (devido à parcela crescente dos fatores parasitários na economia como um todo) em relação aos sistemas pós-capitalistas que surgem, mas também porque uma expansão tranquila do “lazer” é inconcebível sem uma superação radical do caráter sem-sentido que essa expansão vem assumindo.

Seria ilusório esperar modificações significativas, nesse aspecto. A única forma de contabilidade conhecida do capitalismo é uma estreita contabilidade *monetária*, e o exame sério dos problemas do “tempo livre” (não do “lazer” ocioso) exige uma abordagem radicalmente diferente: a instituição de uma *contabilidade social*, numa sociedade que tenha conseguido emancipar-se das pressões mutiladoras das mediações de segunda ordem da produção de mercadorias. Como vimos, a ideologia burguesa, já desde Adam Smith, só podia examinar o problema da educação e do lazer em termos limitadamente *utilitários*: como “diversão da mente”, destinada em parte a restabelecer as energias do trabalhador para a monótona rotina do dia seguinte, e em parte para mantê-lo longe dos desperdícios da “libertinagem”. A concepção do “tempo livre” como veículo que transcende a oposição entre o trabalho mental e o físico, entre teoria e prática, entre criatividade e rotina mecânica, e entre fins e meios, sempre ficou muito longe do horizonte burguês. Até mesmo Goethe insistiu, em seu *Fausto*, com profunda ambigüidade, em que, “para realizar a Grande Obra, Um Espírito é suficiente para mil mãos”:

Dass sich das grösste Werk vollende,
Genügr Ein Geisr für tausend Hände.

A visão marxiana, em agudo contraste com o “lazer” cegamente subordinado às necessidades da produção de mercadorias, implica não só a substituição da contabilidade monetária “à varejo”, por uma contabilidade social abrangente, mas ao mesmo tempo o aproveitamento prático da cultura adquirida por meio do “tempo livre”, na forma de uma integração entre a “execução” e a elaboração política e tomada de decisões, única forma de lhe dar um senso de finalidade – graças à transcendência positiva das hierarquias sociais existentes.

Quanto à crise da ideologia burguesa de hoje, podemos observar o amadurecimento e o aguçamento de uma velha contradição. Vimos que *utopismo* e *gradualismo* eram apenas os dois lados de uma mesma moeda. Outro aspecto desse problema relaciona-se com a oposição entre *especialização* e *abrangência*. A especialização, orientada de maneira ideologicamente neopositivista, só poderia predominar na estrutura social de uma estabilidade capitalista relativa – realizada por meio do estabelecimento de mecanismos monetários keynesianos e do seu sustentáculo econômico maciço: a indústria de armas do capital monopolista –, a qual tinha como necessidade ideológica imediata a produção de *técnicas manipulatórias* de “engenharia social”, “comunicações”, “engenharia humana”, “relações públicas”, “pesquisa de mercado”, “levantamentos de opinião”, “estruturação de empregos” etc. Indiretamente, esse culto da “especialização” também serviu como uma forma de autopublicidade ideológica, em oposição a “utopia”, “ideologia”, “metafísica”, “messianismo”, “milenarismo” etc. – todos dirigidos maciçamente contra o marxismo, mesmo que as pretensões “científicas” e “meta-ideológicas objetivas” com frequência não tenham permitido aos autores em questão tornar isso explícito. Quando os ideólogos que se ocuparam do “fim da ideologia” acusaram o marxismo de prometer o milênio, estavam na verdade ocultando sua própria rejeição de toda historicidade, disfarçando com isso um culto deformado e hipócrita do milênio capitalista. Como observou Marx, o campeão da “democracia vê o milênio da república democrática e não desconfia que é precisamente nessa última forma de Estado da sociedade burguesa que a luta de classes tem de ser travada até a sua conclusão”²⁷.

A diferença em relação aos apologistas atuais da “democracia” burguesa é que eles não podem deixar de, pelo menos, ter algumas suspeitas quanto à realidade da luta de classes. Contudo, no recente período de expansão e relativa estabilidade interna do capitalismo, a glorificação da especialização manipuladora como “ciência social” e “ciência política” (e só Deus sabe quantas outras: em certas universidades dos Estados Unidos há mesmo um departamento de “ciência apiária” e de “ciência mortuária”, ensinando criação de abelhas e serviços funerários) foi para eles uma forma conveniente de tratar “objetivamente” do adversário ideológico e, ao mesmo tempo, criar também a impressão, “cientificamente fundamentada”, de permanência absoluta para a sociedade capitalista. Não obstante, como diz com acerto S. M. Rosen,

a ênfase no cientificismo é, ela própria, uma forma de ideologia; sugere que os valores centrais da tradição econômica no Ocidente – mercados livres, eficiência, crescimento – são ainda suficientemente válidos em nossos tempos para não exigir um exame mais sério. São aceitos como a base sobre a qual se devem construir todas as técnicas eficientes.²⁸

Numa época de instabilidade e crise, porém, as técnicas manipulatórias, por mais “científicas” que sejam consideradas, não bastam. Daí que são necessários novos esforços para desenvolver “teorias gerais”, “modelos abrangentes”, “metáforas flexíveis” etc. – por meio da Comissão Presidencial sobre as Metas Nacionais, de instituições de

²⁷ Karl Marx, *Critique of the Gotha Program*, em *Selected works*, cit., v. II, p. 31.

²⁸ S. M. Rosen, “Keynes without Gadflies”, cit., p. 83.

Estudos Estratégicos, de empresas como a Rand Corporation e assim por diante. E, o que é bastante significativo, há até mesmo tentativas de “reabilitar”, e com isso salvar para uso “objetivo”, uma forma *respeitável* de utopia, também. Na edição revista de seu livro, Daniel Bell escreve:

O fim da ideologia não é – e não deve ser – o fim da utopia, também. Só podemos recomençar o estudo da utopia tendo consciência da armadilha da ideologia: [A nova utopia *empírica*] tem de especificar *aonde* queremos ir, *como* chegar lá, o custo do empreendimento, e uma certa compreensão, bem como uma justificativa, da determinação de *quem* vai pagar [...] Os problemas que enfrentamos internamente, e no mundo inteiro, resistem aos velhos termos do debate ideológico entre “esquerda” e “direita”; e, se a “ideologia” é hoje, com boas razões, uma palavra irremediavelmente comprometida, não é necessário que a “utopia” venha a ter a mesma sorte.²⁹

A espécie de “utopia”, que pode ser semanticamente resgatada do estado de “comprometimento irremediável da ideologia” é a “utopia empírica do custo-benefício” do capitalismo norte-americano. (Vimos como ele aplaudiu a afirmação tranquilizadora de Tucker, de que o conceito de comunismo, de Marx, está sendo realizado nos Estados Unidos de hoje.) Os critérios que apresenta para distinguir as “utopias empíricas” das “ideológicas” são igualmente reveladores: (1) a rejeição da “retórica da revolução” da Nova Esquerda (a “velha” é considerada como definitivamente enterrada, juntamente com seus “conceitos ideológicos”); (2) a condenação do “pan-africanismo ou qualquer outra ideologia” dos Estados africanos independentes; e (3) a denúncia do “ódio, intolerância e destruição do terreno intermediário”, que supostamente caracterizaria o desenvolvimento de Cuba. É um critério mais “objetivo, científico e meta-ideológico” do que o outro. Na verdade, é um critério mais digno da “Grande Sociedade”, das “Novas Fronteiras”, da excelente utopia empírica do custo-benefício do capital monopolista; um critério que demonstra sua superioridade não só no Vietnã, mas também em outros 48 países³⁰.

Mas, quando se trata de desenvolver concretamente as “teorias gerais”, e não só denunciar o adversário “ideologicamente amarrado” por oferecer “pouca definição do futuro”³¹, os resultados são na realidade muito reduzidos. Como disse Chomsky sobre um “clássico” muito festejado dessa nova onda de “pensamento estratégico”, o livro de Herman Kahn *On thermonuclear war* (considerado por muitos como “uma das grandes obras de nossa época”):

é, sem dúvida, uma das obras mais ocas de nossa época. [...] Kahn não oferece nenhuma teoria, nenhuma explicação, nenhuma suposição baseada em fatos, ou hipóteses que possam ser testadas na prática, como fazem as ciências que ele está tentando imitar. Simplesmente sugere uma terminologia e improvisa uma fachada de racionalidade. Quando chega a conclusões politicamente elaboradas, elas são apoiadas apenas por observações *ex cathedra*, para as quais

nenhuma fundamentação é sequer sugerida. [...] O notável é que pessoas sérias prestem atenção a esses absurdos; sem dúvida isso acontece devido à aparência de ponderação e pseudociência.³²

Seria surpreendente, na verdade, se os resultados fossem diferentes, pois as condições que determinam a parcialidade do ponto de vista ideológico burguês são muito mais agudas hoje – quando o capital monopolista é vigorosamente contestado, interna e internacionalmente – do que na época do fracasso das grandes “utopias heróicas”. Uma teoria sócio-histórica abrangente e dinâmica é inconcebível sem uma força, interessada positivamente na transformação social, como seu terreno prático de apoio. A parcialidade do interesse burguês, que evidentemente não está interessado em uma tal transformação, pode oferecer apenas variações sobre um modelo *estático*: a projeção da ordem social estabelecida como um tipo de “milênio empírico”, sujeito a “melhorias graduais”, e “reformas setoriais”, aplicadas aos seus detalhes menores.

A crise ideológica de hoje é apenas uma expressão específica da crise estrutural geral das instituições capitalistas. Não temos espaço, aqui, para um exame detalhado desse assunto complexo. Devemos limitar-nos a simplesmente observar alguns de seus aspectos mais importantes. A questão mais importante é que as instituições do capitalismo são inerentemente violentas e agressivas; são construídas sobre a seguinte premissa: “guerra, se os métodos ‘normais’ falharem”. A cega “lei natural” do mecanismo de mercado, a realização do princípio do *bellum omnium contra omnes*, significa que os problemas sociais não são nunca *solucionados*, mas apenas *adiados*; ou, na verdade – como o adiamento não pode prosseguir indefinidamente – transferidos ao plano *militar*. O “sentido” das instituições hierarquicamente estruturadas do capitalismo é dado, portanto, nesse recurso final à solução violenta dos problemas, na arena internacional, pois as unidades socioeconômicas – seguindo a lógica interna de seu desenvolvimento – tornam-se cada vez maiores e seus problemas e condições cada vez mais intensos e graves. Crescimento e expansão são necessidades internas do sistema capitalista de produção; e, quando os limites locais são atingidos, não há outra saída a não ser o rearranjo violento da relação de forças existente. A relativa estabilidade interna dos principais países capitalistas – Grã-Bretanha, França e Estados Unidos – foi, no passado, inseparável da capacidade de eles *exportarem* a agressividade e a violência, geradas internamente pelos seus sistemas. Os membros mais fracos do sistema – Alemanha, Itália e outros – depois da Primeira Guerra Mundial viram-se em meio a uma grave crise social, e só a promessa fascista de um reajuste radical da relação de forças estabelecida pôde representar uma solução temporária aceitável à burguesia, desviando as pressões da agressividade e da violência internas para a preparação de uma nova guerra mundial. Por outro lado, os pequenos países capitalistas simplesmente tiveram de subordinar-se a uma das grandes potências e seguir a política por ela ditada, mesmo ao preço de instabilidade crônica.

Por mais “irracional” que esse mecanismo de adiamento possa parecer, levando inevitavelmente a colisões periódicas, ele foi um modelo de “racionalidade”, se comparado com a situação atual. Ele era racional nos sentidos limitados de: (1) oferecer aos indivíduos

²⁹ Daniel Bell, *The end of ideology*, cit., p. 405-6.

³⁰ “O poder dos combatentes norte-americanos é visível em 48 países, o poder de nossos investidores é sentido em várias dezenas de outros” (Paul Booth, “The crisis of cold war ideology”, em *The new student left*, org. Mitchell Cohen e Dennis Hale, Boston, Beacon Press, 1967, p. 323).

³¹ Daniel Bell, *The end of ideology*, cit., p. 405.

³² Noam Chomsky. *The responsibility of the intellectuals*, cit., p. 241-2.

certos objetivos específicos a serem atingidos, por mais monstruosos que eles possam ter sido (por exemplo, a política fascista); (2) estruturar as várias instituições do capitalismo num padrão hierárquico funcional, atribuindo-lhes as tarefas definidas de perseguir os objetivos gerais de crescimento e expansão. Hoje – já que o sistema foi decapitado com a eliminação de sua sanção final – uma guerra total contra seus adversários reais ou potenciais – até mesmo a aparência de racionalidade desapareceu. A exportação da violência interna já não é possível na escala maciça exigida. (As tentativas de fazê-lo em escala limitada – por exemplo, a guerra do Vietnã – não só não são substitutivos para o velho mecanismo, como até mesmo aceleram as explosões internas inevitáveis, agravando as contradições internas do sistema.) Nem é possível apelar indefinidamente para as mistificações ideológicas que representaram o desafio *interno* do socialismo (a única solução possível para a crise atual) como um inimigo *externo* (uma “subversão” dirigida do exterior por um inimigo “monolítico”). Pela primeira vez na história o capitalismo é confrontado globalmente por seus próprios problemas, que não podem ser “adiados” por muito mais tempo, nem transferidos para o plano militar, a fim de serem “exportados” na forma de guerras totais³³. Tanto as instituições quanto a ideologia do capitalismo monopolista são estruturalmente incapazes de resolver esse problema radicalmente novo. A intensidade e a gravidade da crise educacional-ideológica do capitalismo de hoje é inseparável desse grande desafio histórico.

BIBLIOGRAFIA

- ABBAGNANO, Nicola et. al. *Studi sulla dialettica*. Torino, 1958.
- ACTON, H. B. *The illusion of the epoch: Marxism Leninism as a philosophical creed*. London, Cohen & West, 1955.
- ADAMS, H. P. *Karl Marx in his earlier writings*. London, 1940.
- ADORNO, T. W. *Prismas: crítica cultural e sociedade*. São Paulo, Ática, 2001.
- _____. *Aspekte der Hegelschen Philosophie*. Berlin-Frankfurt, 1957.
- _____. *Drei Studien zu Hegel*. Frankfurt, 1963.
- _____. *Negative Dialektik*. Frankfurt, 1966.
- ADORNO, T. W.; HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento*. Rio de Janeiro, Zahar, 1985.
- ALTHUSSER, Louis. *A favor de Marx*. 2. ed. Rio de Janeiro, Zahar, 1979.
- ALTHUSSER, Louis et al. *Ler o capital*. Rio de Janeiro, Zahar, 1979.
- ANNALI dell'Istituto Feltrinelli. Ed. Giuseppe Bel Bo. Milano, 1963. (Dedicado à análise do “hegelianismo de esquerda” e do desenvolvimento intelectual de Marx. Estudos de Pierre Aycoberry, Bronislaw Baczko, Emile Bottigelli, Gian Mario Bravo, Claudio Cesa, Auguste Cornu, Jacques Droz, Kurt Koszyk, Sergio Carlo Landucci, Vera Macháková, Alexandre Malych, Wolfgang Mönke, Karl Obermann, Guido Oldrini, Edmund Silberner, Jerzy Szacki, G. A. van den Bergh van Eysinga, Andrej Walicki.)
- ANNALI dell'Istituto Feltrinelli. Ed. Giuseppe Bel Bo. Milano, 1965. (Dedicado ao jovem Marx, com estudos e bibliografias de Bert Andrés, Rolf Bauermann, Gerhard Drekonja, Camillo Dresner, Ivan Dubský, Walter Euchner, Iring Fetscher, Roger Garaudy, Lucien Goldmann, Enrique Gonzalez Pedrero, Veljko Korác, Henri Lefebvre, L. M. Lombardi Satriani, György Márkus, István Mészáros, Ambrus Oltványi, John O'Neill, Titos Patrikios, Adam Schaff, Rudolf Schlesinger, Andrija B. Stojkovi, Shiuro Tohara, Predrag Vranicki.)
- ANTONI, Carlo. *Considerazione su Hegel e Marx*. Napoli, 1946.
- ARENDT, Hannah. *A condição humana*. 10. ed. Rio de Janeiro, Forense Universitária, 2005.

³³ É claro que essa guerra *pode ocorrer*; mas seu planejamento real e sua preparação ativa já não podem funcionar abertamente como um estabilizador interno.

- ARON, Raymond. *Dezoito lições sobre a sociedade industrial*. Brasília/São Paulo, Martins Fontes, 1981.
- ASVELD, Paul. *La pensée religieuse du jeune Hegel: liberté et aliénation*. Louvain/Paris, 1953.
- AVINERI, Shlomo. *The social and political thought of Karl Marx*. Cambridge, 1968.
- AXELOS, Kostas. *Marx penseur de la technique*. De l'alienation de l'homme à la conquête du monde. Paris, 1961.
- BAAS, Emile. *Introdução crítica ao marxismo: perspectivas marxistas, perspectivas cristãs*. Rio de Janeiro, Agir, 1958.
- BADALONI, Nicola. *Marxismo come storicismo*. Milano, 1962.
- BANFI, Antonio. *Luomo copernicano*. Milano, Mondadori, 1950.
- BARTH, Hans. *Wahrheit und Ideologie*. Zürich, 1945.
- BELL, Daniel. *Fim da ideologia*. Brasília, UnB, 1980.
- BEKKER, Konrad. *Marx's philosophische Entwicklung, sein Verhältnis zu Hegel*. Zürich, 1940.
- BENJAMIN, Walter. Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit. Frankfurt, 1955. [ed. bras.: A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica. In: _____. *Obras escolhidas I: magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. 10. ed. São Paulo, Brasiliense, 1996].
- BERLIN, Isaiah. *Karl Marx: sua vida, seu meio e sua obra*. São Paulo, Siciliano, 1991.
- BIGO, Pierre. *Marxisme et humanisme: introduction à l'oeuvre économique de Karl Marx*. Paris, PUF, 1953.
- BLOCH, Ernst. *Subjekt-Objekt*, I-III. Berlin, 1952-1959.
- _____. *Das Prinzip Hoffnung*. Berlin, 1954 [ed. bras. *O princípio esperança*. v. 1. Rio de Janeiro, Eduerj/Contraponto, 2005; *O princípio esperança*. v. 2. Rio de Janeiro, Eduerj/Contraponto, 2006].
- _____. *Naturrecht und menschliche Würde*. Frankfurt, 1961.
- BOBBIO, Norberto. Prefazione. In: Marx, Karl. *Manoscritti economico-filosofici del 1844*. Torino, 1949.
- BOCKMÜHL, K. *Leiblichkeit und Gesellschaft*. Studien zur Religionskritik und Anthropologie von Feuerbach und Marx. Göttingen, 1961.
- BOTTIGELLI, Emile. Présentation. In: Marx, Karl. *Manuscripts de 1844*. Paris, 1962.
- BOTTOMORE, T. B. Introduction. In: Marx, Karl. *Early writings*. London, 1963.
- BUBER, Martin. *Le problème de l'homme*. Paris, 1962.
- CAIRE, Guy. *L'alienation dans les oeuvres de jeunesse de Karl Marx*. Aix-En-Provence, La Pensée Universitaire, 1957.
- CALVEZ, Jean-Yves. *La pensée de Karl Marx*. Paris, Éditions du Seuil, 1956.
- CANTIMORI, Delio. *Interpretazioni e studi intorno al pensiero di Marx e di Engels, 1919-1939*. Pisa, 1947.
- CARBONARA, Cleto. *Materialismo storico e idealismo critico*. Napoli, 1947.
- CASES, Cesare. *Marxismo e neopositivismo*. Torino, 1958.
- CAUTE, David. *Essential writings of Karl Marx*. London, 1967.
- CERRONI, Umberto. *Marx e il diritto moderno*. Roma, 1962.
- CHATELET, François. *Logos e práxis*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1972.
- CHIODI, Pietro. *Sartre e il marxismo*. Milano, 1965.
- COLLETTI, Lucio. *Il marxismo e Hegel*. Bari, 1969.
- COOPER, David (Org.). *Dialética da libertação*. Rio de Janeiro, Zahar, 1968.
- CORNFORTH, Maurice. *Dialectical materialism*. London, 1954.
- CORNU, Auguste. *Karl Marx: de l'hégélianisme au matérialisme historique*. Paris, 1934.
- _____. *Karl Marx et la pensée moderne*. Paris, Éditions Sociales, 1948.
- _____. *Essai de critique marxiste*. Paris, Éditions Sociales, 1951.
- COTTIER, Georges M. *L'athéisme du jeune Marx. Ses origines hégéliennes*. Paris, 1956.
- DAHRENDORF, Ralf. *Marx in Perspektive*. Die Idee des Gerechten im Denken von Karl Marx. Hannover, 1952.
- DAL PRA, Mario. *Il pensiero filosofico di Marx dal 1835 al 1848*. Milano, 1959.
- _____. *La dialettica in Marx*. Bari, 1965.
- DAWYDOW, J. N. *Freiheit und Entfremdung*. Berlin, 1964.
- DELLA VOLPE, Galvano. *La teoria marxista dell'emancipazione umana*. Saggio sulla trasmutazione marxista dei valori. Messina, 1945.
- _____. *Per la teoria di un umanismo positivo*. Studi e documenti sulla dialettica materialistica. Bologna, 1949.
- _____. *Rousseau e Marx e altri saggi di critica materialistica*. Roma, 1957. [ed. port. *Rousseau e Marx: a liberdade igualitária*. 4. ed. Lisboa, Edições 70, 1982.]
- _____. *Logica come scienza positiva*. Messina/Firenze, 1956. [ed. port. *Lógica como ciência histórica*. Lisboa, Edições 70, 1984.]
- DUNAYEVSKAYA, Raya. *Marxism and freedom from 1776 until today*. New York, 1958.
- DUPRÉ, Louis. *The philosophical foundations of Marxism*. New York, 1966.
- EASTON, L. D.; GUDDAT, K. H. *Introduction to Writings of the young Marx on philosophy and society*. New York, 1967.
- FALLOT, Jean. *Marx et le machinisme*. Paris, Éditions Cujas, 1966.
- FETSCHER, Iring. *Von Marx zur Sovietideologie*. Frankfurt/Berlin/Bonn, 1957.
- FORTINI, Franco. *La verifica dei poteri*. Milano, 1965.
- FRIEDRICH, Manfred. *Philosophie und Ökonomie bei jungem Marx*. Berlin, Duncker & Humblot, 1960.
- FROMM, Erich. *Conceito marxista do homem*. 6. ed. Rio de Janeiro, Zahar, 1975.
- _____. (Ed.) *Socialist humanism*. Garden City, 1965.
- GABEL, Joseph. *La fausse conscience*. Paris, Éditions de Minuit, 1962.
- GARAUDY, Roger. *Humanisme marxiste*. Paris, Éditions Sociales, 1957.
- _____. *Perspectivas do homem: existencialismo, pensamento católico, marxismo*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1965.
- _____. *Qu'est-ce que le monde marxiste*. Paris, 1963.
- _____. *Karl Marx*. Rio de Janeiro, Zahar, 1967.
- GODELIER, Maurice. *Racionalidade e irracionalidade na economia*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, [197-?].
- GOLDMANN, Lucien. *Ciências humanas e filosofia: que é a sociologia?* 12. ed. Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 1993.
- _____. *Recherches dialectiques*. Paris, 1959.
- GORZ, André. *La morale de l'histoire*. Paris, Éditions du Seuil, 1959.
- _____. *Estratégia operária e neocapitalismo*. Rio de Janeiro, Zahar, 1968.
- _____. *O socialismo difícil*. Rio de Janeiro, Zahar, 1968.
- GRAMSCI, Antonio. *La formazione dell'uomo*. Ed. G. Urbani. Roma, 1967.
- GRÉGOIRE, Franz. *Aux sources de la pensée de Marx: Hegel, Feuerbach*. Louvain, Institut Supérieur de Philosophie, 1947.

- GURVITCH, Georges. *La vocation actuelle de la sociologie*. Paris, 1950. [ed. port. *Vocação atual da sociologia*. Lisboa, Cosmos, 1968.]
- _____. *Dialética e sociologia*. São Paulo, Vértice, 1987.
- HABERMAS, Jürgen. *Theorie und Praxis*. Neuwied/Rhein, 1963.
- HAUSER, Arnold. *Philosophie der Kunstgeschichte*. München, 1958.
- _____. *Mancirismo: a crise de Renascença e a origem da arte moderna*. 2. ed. São Paulo, Perspectiva, 1993.
- HAVADTÖY, Alexander. *Arbeit und Eigentum in den Schriften des jungen Marx*. Basel, 1951.
- HEINEMANN, F. H. *Existentialism and the modern predicament*. London, 1953.
- HEISS, Robert. *Wesen und Formen der Dialektik*. Köln/Berlin, 1959.
- _____. *Die grossen Dialektiker des 19. Jahrhunderts: Hegel, Kierkegaard, Marx*. Köln/Berlin, 1963.
- HILLMAN, G. *Marx und Hegel*. Von der Spekulation zur Dialektik. Frankfurt, 1966.
- HOBBSAWM, Eric. Introduction. In: MARX, Karl. *Pre-capitalist economic formations*. London, 1964.
- HOMMES, Jakob. *Der technische Eros*. Das Wesen der materialistischen Geschichtsauffassung. Freiburg, 1955.
- HOOK, Sidney. *From Hegel to Marx: studies in the intellectual development of Karl Marx*. New York, 1936.
- HYPOLITE, Jean. *Introduction à la philosophie de l'histoire de Hegel*. Paris, Marcel Rivière, 1948.
- _____. *Etudes sur Marx et Hegel*. Paris, Marcel Rivière, 1955.
- KAEGI, Paul. *Genesis des historischen Materialismus*. Zürich/Wien, 1965.
- KAMENKA, Eugene. *The ethical foundations of Marxism*. London, Routledge, 1962.
- KLAGES, Helmut. *Technischer Humanismus*. Philosophie und Soziologie der Arbeit bei Marx. Stuttgart, 1964.
- KOFLER, Leo. *Geschichte un Dialektik*. Zur Methodenlehre der dialektischen Geschichtsbetrachtung. Hamburg, 1955.
- _____. *Marxistischer oder ethischer Sozialismus*. Bovenenden, 1955.
- KORSCH, Karl. *Marxismus und Philosophie*. 2. Aufl. Leipzig, 1930. [ed. port. *Marxismo e filosofia*. Porto, Afrontamento, 1977.]
- _____. *Karl Marx*. London, 1938.
- LABEDZ, Lèopold (Ed.). *Revisionism*. London, 1962.
- IACROIX, Jean. *Marxismo, existencialismo, personalismo: presença da eternidade no tempo*. 2. ed., Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1972.
- LANDSHUT, Siegfried. *Kritik der Soziologie*. Neuwied/Berlin, 1969.
- LAPIN, N. J. *Der junge Marx im Spiegel der Literatur*. Berlin, 1965.
- LEFÈBVRE, Henri. *Pour connaître la pensée de Karl Marx*. Paris, 1956.
- _____. *Sociologia de Marx*. Rio de Janeiro, Forense, 1979.
- LEFE, Gordon. *The tyranny of concepts: a critique of Marxism*. London, 1961.
- LEWIS, John. *The life and teaching of Karl Marx*. London, 1965.
- LICHTHEIM, George. *Marxism: an historical and critical study*. London, 1961.
- _____. *Marxism in modern France*. London, 1966.
- LOBKOVICZ, Nicholas. *Theory and practice from Aristotle to Marx*. Notre Dame, 1967.
- LÖWTH, Karl. *Von Hegel zu Nietzsche*. Der Revolutionäre Bruch im Denken des 19. Jahrhunderts. Marx und Kierkegaard. Stuttgart, 1950.
- LUKÁCS, Georg. *História e consciência de classe*. São Paulo, Martins Fontes, 2003.
- _____. *Moses Hess und die Probleme der idealistischen Dialektik*. Leipzig, 1926.
- _____. *Der junge Hegel*. Über die Beziehungen von Dialektik und Ökonomie. Zürich/Wien, 1948.
- _____. *Die Zerstörung der Vernunft*. Berlin, 1954.
- _____. Zur philosophischen Entwicklung des jungen Marx. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*. n. 2, 1954.
- _____. *Conversando com Lukács*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1969.
- MAC INTYRE, Alasdair. *Marxism: an interpretation*. London, 1953.
- MAC MURRAY, John. The early development of Karl Marx's thought. In: LEWIS, John et al. (Orgs.). *Christianity and the social revolution*. London, 1935.
- MAIHOFER, Werner. *Demokratie im Sozialismus: Recht und Staat im Denken des jungen Marx*. Frankfurt, 1968.
- MALLET, Serge. *La nouvelle classe ouvrière*. Paris, Éditions du Seuil, 1963.
- MANDEL, Ernest. *A formação do pensamento econômico de Karl Marx: de 1843 até a redação de O capital*. 2. ed. Rio de Janeiro, Zahar, 1980.
- MANNUCCI, Cesare. *La società di massa: Analisi di moderne teorie sociopolitiche*. Milano, 1967.
- MARCUSE, Herbert. Transzendentaler Marxismus. *Die Gesellschaft*. n. 7:1, p. 304-26, 1930.
- _____. Neue Quellen zur Grundlegung des historischen Materialismus. *Die Gesellschaft*. n. 9, p. 136-74, 1932.
- _____. *Razão e revolução: Hegel e o advento da teoria social*. 5. ed. São Paulo, Paz e Terra, 2004.
- _____. *Eros e civilização: uma interpretação filosófica do pensamento de Freud*. 8. ed. Rio de Janeiro, LTC, 1999.
- _____. *One-dimensional man*. London, 1964.
- _____. *An essay on liberation*. London, 1969. [ed. port.: *Um ensaio para a libertação*. Lisboa, Livraria Bertrand, 1977.]
- MAREK, Franz. *Philosophie der Weltrevolution*. Wien, 1966.
- MASCOLO, Dionys. *Le communisme*. Révolution et communication ou la dialectique des valeurs et des besoins. Paris, Gallimard, 1953.
- MAYO, Elton. *The human problems of an industrial civilization*. New York, 1960.
- Mc LELLAN, David. *The young Hegelians and Karl Marx*. London, 1969.
- MENDE, George. *Karl Marx's Entwicklung vom revolutionären Demokraten zum Kommunisten*. Berlin, 1960.
- MERLEAU-PONY, Maurice. *Les aventures de la dialectique*. Paris, Gallimard, 1955.
- MÉSADVENTURES de l'anti-marxisme. (Contribuições de M. Caveing, G. Cogniot, J. T. Desanti, R. Garaudy, J. Kanapa, V. Leduc, H. Lefèbvre), Paris, 1956.
- MÉSZÁROS, István. Il problema dell'alienazione. *Nuova Presenza: Rivista Trimestrale di Cultura*. Varese, 1961.
- _____. L'individuo e l'alienazione. *Nuova Presenza: Rivista Trimestrale di Cultura*. Varese, 1961.
- _____. Collettività e l'alienazione. *Nuova Presenza: Rivista Trimestrale di Cultura*. Varese, 1962.
- _____. Attualità e problematicità dell'educazione estetica. *Nuova Presenza: Rivista Trimestrale di Cultura*. Varese, 1963.
- _____. Alienazione ed educazione moderna. *Nuova Presenza: Rivista Trimestrale di Cultura*. Varese, 1963.
- MILLIBAND, Ralph. *The state in capitalist society*. London, 1969.
- MILLER, Alexander. *The Christian significance of Marx*. London, 1946.
- MILLS, Charles Wright. *Marxistas*. Rio de Janeiro, Zahar, 1968.

- MONDOLFO, Rodolfo. *Sulle orme di Marx*. Bologna, 1948.
- _____. *Il materialismo storico di F. Engels*. Firenze, 1952.
- _____. *Umanismo di Marx*. Studi filosofici 1908-1966. Torino, 1968.
- MORE, Otto. *Das Verhältnis von Wirtschaftstheorie und Wirtschaftsgeschichte bei Karl Marx*. Bern, 1951.
- NAVILLE, Pierre. *De l'aliénation à la jouissance*. Paris, 1957.
- NERI, Guido D. *Prassi e conoscenza*. Milano, 1967.
- NIZAN, Paul. *Ecrits et correspondance 1926-1940*. Paris, 1967.
- OISERMANN, T. I. *Die Entfremdung als historische Kategorie*. Berlin, 1965.
- PACI, Enzo. *Funzione delle scienze e significato dell'uomo*. Milano, Il Saggiatore, 1963.
- PAPPENHEIM, Fritz. *Alienação do homem moderno*. São Paulo, Brasiliense, 1967.
- PASCAL, Roy. *Karl Marx: his apprenticeship to politics*. London, 1943.
- _____. *Karl Marx: political foundations*. London, 1943.
- PENNATI, Eugenio. *Letica e il marxismo*. Firenze, La Nuova Italia, 1948.
- PEPERZAK, Adrien T. B. *Le jeune Hegel et la vision morale du monde*. La Haye, Nijhoff, 1960.
- PETROVI, Gajo. *Marx in the mid-twentieth century*. New York, 1967.
- PIETTRE, André. *Marxismo*. Rio de Janeiro, Zahar, 1969.
- PISCHEL, Giuliano. *Marx giovane (1819-1949)*. Milano, 1948.
- POIÁNYI, Karl. *Origins of our time. The great transformation*. London, 1945.
- POPITZ, Heinrich. *Der Entfremdete Mensch. Zeitkritik und Geschichtsphilosophie des jungen Marx*. Basel, 1953.
- POULANTZAS, Nicos. *Poder político e classes sociais*. 2. ed. São Paulo, Martins Fontes, 1986.
- PRESTIPINO, Giuseppe. *La dialettica materialistica e le categorie della prassi*. Messina/Firenze, 1957.
- PRETI, Giulio. *Praxis e empirismo*. Torino, 1957.
- QUARTA, Giuseppe; CIPRIANO, Luigi. *Karl Marx e il concetto di classe sociale*. Roma, 1961.
- RAPHAEL, Max. *Zur Erkenntnistheorie der konkreten Dialektik*. Paris, 1934.
- RIESMAN, David et al. *The lonely crowd*. New Haven, Yale University Press, 1950.
- ROSDOLSKY, Roman. *Gênese e estrutura de O capital de Karl Marx*. Rio de Janeiro, Eduerj/Contraponto, 2001.
- ROSENBERG, D. I. *Die Entwicklung der ökonomischen Lehre von Marx und Engels in den 40er Jahren des 19. Jahrhunderts*. Berlin, 1958.
- ROSSI, Mario. *Introduzione alla storia delle interpretazioni di Hegel*. Messina, 1959.
- RUBEL, Maximilien. *Karl Marx. Essai de biographie intellectuelle*. Paris, Marcel Rivière, 1957.
- SABETTI, Alfredo. *Sulla fondazione del materialismo storico*. Firenze, 1962.
- SARTRE, Jean-Paul. *O ser e o nada: ensaio de ontologia fenomenológica*. 13. ed. rev. Petrópolis, Vozes, 2005.
- _____. *Critique de la raison dialectique, précédé de Questions de méthode*. Paris, Gallimard, 1960.
- SCHAFF, Adam. *Marxismo e o indivíduo*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1967.
- SCHLAWIN, H. *Grundzüge der Philosophie des jungen Marx*. Basel, 1957.
- SCHLESINGER, Rudolf. *Marx: his time and ours*. London, Routledge, 1950.
- SCHMIDT, Alfred. *Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx*. Frankfurt, 1962.
- SCHUFFENHAUER, Werner. *Feuerbach und der junge Marx*. Berlin, 1965.
- SCHWARZ, J. *Die anthropologische Metaphysik des jungen Hegel*. Hildesheim, 1931.
- _____. *Hegels philosophische Entwicklung*. Frankfurt, 1938.
- SEBAG, Lucien. *Marxisme et structuralisme*. Paris, Payot, 1964.
- SOMERHAUSEN, Luc. *L'humanisme agissant de Karl Marx*. Paris, 1946.
- THAO, Tran Duc. *Phénoménologie et matérialisme dialectique*. Paris, 1951.
- THIER, Erich. *Die Anthropologie des jungen Marx nach den Pariser ökonomisch-philosophischen Manuscripten*. Köln/Berlin, 1950.
- _____. *Das Menschenbild des jungen Marx*. Göttingen, 1957.
- TILLICH, Paul. *Der Mensch im Christentum und im Marxismus*. Stuttgart, 1953.
- TUCKER, Robert C. *Philosophy and myth in Karl Marx*. Cambridge, 1961.
- VENABLE, Vernon. *Human nature: the marxian view*. New York, 1945.
- VRANICKI, Predrag. *The development of Karl Marx's thought (in Croat)*. Zagreb, 1954.
- WACKENHEIM, C. *La faillite de la religion d'après Karl Marx*. Paris, 1963.
- WEINSTOCK, Heinrich. *Arbeit und Bildung: Die Rolle der Arbeit im Prozess um unsere Menschenwerdung*. Heidelberg, 1954.
- WETTER, G. A. *Der dialektische Materialismus: Sein Geschichte und sein System in der Sowjetunion*. Freiburg, 1952.

ÍNDICE ONOMÁSTICO

A

Abendroth, Wolfgang, 254
Alexandre [da Macedônia], 56
Althusser, Louis, 18
Annenkov, P. W., 226
Arendt, Hannah, 212, 240
Aristóteles, 41, 42, 233, 237
Arnold-Forster, E. P., 265
Aveling, Edward, 46

B

Babeuf, François Noël, 147
Balzac, Honoré de, 36, 180, 213
Baran, Paul A., 273, 277
Bauer, Bruno, 72, 92, 212
Bell, Daniel, 208, 211, 212, 280
Berdiaiev, Nicolas, 240
Beugnot, A. A., 37
Blow, Eric, 222
Booth, Paul, 280
Bottomore, T. B., 33, 39, 73
Brunner, Emil, 153
Bruno, Giordano, 71
Buber, Martin, 72
Burekhardt, Jacob, 234
Buret, Antoine-Eugène, 133
Burke, Edmund, 49
Burns, Emile, 206

C

Cabot, Etienne, 72
Campanella, Tommaso, 62, 69
Cases, Cesare, 16
Castro, Fidel, 250
Chevalier, Michel, 97
Chomsky, Noam, 272, 280, 281
Cohen, Mitchell, 280
Cole, G. D. H., 52, 59, 269
Considérant, Pierre, 72
Copérnico, 69
Croce, Benedetto, 71

D

Dashkoff, princesa, 44
David, J. L., 157
Debray, Régis, 250
Denney, Reuel, 243
Diderot, Denis, 44, 45, 51, 62
Dühring, Eugen, 255

E

Eliot, T. S., 235, 236, 241
Engels, Friedrich, 12, 19, 22, 38, 68, 69, 73, 77,
81, 92, 93, 99, 100, 122, 133, 137, 143,
145, 170, 191, 198, 199, 201, 217, 255
Epicuro, 68
Epimênides, 41

F

- Ferguson, Adam, 40
 Fetscher, Iring, 223
 Feuerbach, Ludwig, 10, 19, 31, 43, 45, 46, 74, 83, 84, 118, 138, 154, 165, 166, 208, 209, 210, 212, 215, 216, 217, 218
 Fénelon, François de Salignac de la Mothe, 32
 Fichte, Johann Gottlieb, 62, 69
 Fisch, M. H., 44
 Forbes, Duncan, 40
 Fourier, Charles, 72, 115, 133
 Foxley, Barbara, 53
 France, Anatole, 157

G

- Galbraith, John Kenneth, 277
 Glazer, Nathan, 243
 Goethe, J. W. von, 39, 84, 213, 238, 239, 240, 258, 270, 278
 Gramsci, Antonio, 12, 263, 275, 276
 Grotius, Hugo, 69
 Guterman, Norbert, 238

H

- Hale, Dennis, 280
 Hauser, Arnold, 16
 Hegel, G. F. W., 11, 22, 23, 31, 40, 43, 45, 50, 62, 63, 68, 69, 70, 73, 74, 76, 78, 79, 82, 84, 85, 86, 88, 89, 94, 101, 110, 115, 144, 145, 155, 166, 173, 182, 198, 200, 201, 209, 213, 214, 216, 220, 222, 223, 229
 Heidegger, Martin, 222, 223, 230, 242, 256
 Heilbroner, Robert, 273
 Heine, Heinrich, 71
 Heinemann, Frederick Henry, 222
 Herder, Johann Gottfried, 44
 Hess, Moses, 72, 76, 110, 137, 212
 Hobbes, Thomas, 37, 68, 69, 80
 Holz, Hans Heinz, 254
 Home, Henry (lord Kames), 48
 Homero, 38, 41, 67
 Huijzinga, J., 240
 Hume, David, 54, 156, 161, 162, 169
 Hyppolite, Jean, 223, 224

J

- Jacob, Max, 234
 Jaspers, Karl, 223
 Jeffreys, Montagu V. C., 272
 József, Attila, 244, 245

K

- Kafka, Franz, 72
 Kahn, Herman, 280
 Kant, Immanuel, 38, 53, 54, 55, 61, 62, 149, 162, 165, 209, 253, 270
 Keats, John, 179
 Kennedy, John F., 277
 Keynes, John Maynard, 273, 279
 Kierkegaard, Søren, 63, 71, 222, 240
 Kitchin, Donald K., 198
 Kofler, Leo, 254
 Kristol, Irving, 272
 Kursky, D. I., 247

L

- Labedz, Leopold, 208
 Lenin, Vladimir Ilitch, 12, 91, 92, 93, 198, 201, 245, 247, 248, 249, 251, 255
 Leroux, Pierre, 72
 Lewis, John, 198
 Linguet, S. N. H., 205
 Lucrécio, 67
 Lukács, Georg, 9, 11, 12, 16, 62, 71, 110, 179, 185, 254, 260, 264
 Lutero, Martinho, 37, 122

M

- Maquiavel, Nicolau, 69
 Macmurray, John, 197, 198
 Macquarrie, John, 242
 Mandel, Ernest, 274
 Mao Tsé-tung, 248, 249
 Marcel, Gabriel, 223, 240, 241
 Marx, Heinrich, 209
 Marx, Karl
O capital, 11, 46, 81, 95, 117, 122, 129, 140, 195, 201, 206-7, 210, 214, 216, 220
 Comentários aos *Elementos of political economy*, de James Mill, 88, 95
Critique of the Gotha Program, 279
 tese de doutorado, 67
Manuscrisos econômico-filosóficos, 70, 75, 76, 77, 78, 79, 81, 83, 86, 89, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 105, 111, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 150, 152, 155, 156, 157, 159, 162, 163, 164, 166, 167, 168, 169, 170, 176, 180, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 189, 190, 191, 197, 198, 199, 200, 201, 204, 207, 208, 209, 210, 211, 212, 214, 215, 216, 217, 218, 219, 220, 246, 252, 258, 261, 266, 277
 De um caderno de notas do jovem Marx, 132

- "Crítica à filosofia do direito de Hegel – Introdução", 73, 74, 75, 76, 198, 200, 201, 214, 216
Crítica da filosofia do direito de Hegel 23, 69, 70, 74, 79, 200

Carta a P. W. Annenkov, 226

- Cartas a Feuerbach, 215, 216
Manifesto Comunista, 198, 199, 203, 216
A questão judaica, 33, 36, 72, 73, 74, 76, 79, 209
Outlines of a critique of political economy (Grundrisse), 38, 133, 138, 145
A ideologia alemã, 68, 100, 191, 198, 200, 201, 209, 217
A sagrada família, 92, 93, 201
Teorias da mais-valia, 205, 220
Miséria da filosofia, 226
Teses sobre Feuerbach, 84, 118, 215, 216, 217
Trabalho assalariado e capital, 113, 203, 218, 219

Miliband, Ralph, 277

Mill, James, 88, 95, 176

Milligan, Martin, 77

Milton, John, 32

Moore, Samuel, 46

Mounier, Emmanuel, 222, 223

Münzer, Thomas, 37, 41

O

- Ortega Y Gasset, José, 240
 Owen, Robert, 269, 270, 271, 276

P

- Paracelso, 237, 238, 241, 252, 267, 275
 Pascal, Roy, 198
 Paulo, o Apóstolo, 32
 Picasso, Pablo, 179
 Pinkus, Theo, 254
 Platão, 182
 Polányi, Karl, 198
 Proudhon, Pierre-Joseph, 92, 93, 115, 116, 119, 121, 137, 212
 Proust, Marcel, 72

R

- Rapetti, P. N., 37
 Reverdy, Pierre, 234
 Ricardo, David, 97, 131
 Riccobini, Madame, 62
 Riesman, David, 242, 243, 244
 Rieu, E. V., 38

- Ritchie, David George, 234
 Robinson, Edward, 242
 Rosen, S. McKee, 273, 279
 Roszak, Theodore, 272
 Roth, Georges, 44
 Rousseau, Jean-Jacques, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 69, 71, 79, 82, 101, 102, 103, 105, 121, 176, 224, 270
 Ruge, Arnold, 72

S

- Saint-Simon, Henri, 115
 Sartre, Jean-Paul, 12, 223
 Schelling, Fr. W. J. von, 216, 218
 Schiller, Friedrich von, 62, 173, 176, 264, 265, 270, 271
 Schneider, Herbert W., 267
 Schopenhauer, Arthur, 240
 Schweitzer, J. B. von, 115
 Shakespeare, William, 213
 Smith, Adam, 37, 38, 87, 97, 104, 122, 131, 137, 149, 176, 267, 268, 270, 278
 Sócrates, 71, 177
 Solger, K. W. F., 84
 Spinoza, Baruch de, 69, 71, 72
 Stalin, Josef V., 10, 245, 246, 247, 248
 Steuart, sir James, 20
 Stevenson, Robert Louis, 209
 Sweezy, Paul M., 273, 277

T

- Tolstói, Leon, 224
 Tönnies, Ferdinand, 37
 Tucker, Robert C., 17, 208, 209, 210, 211, 280
 Turgot, Anne-Robert-Jacques, 123

U

- Unamuno, Miquel de, 240

V

- Van Gogh, Vincent, 177
 Vernière, Paul, 44
 Vico, Giambattista, 43, 44, 71

W

- Wieland, Christoph Martin, 38
 Wittgenstein, Ludwig, 71
 Woodhouse, Richard, 179

COLEÇÃO
Mundo do Trabalho

Coordenação Ricardo Antunes

O DESAFIO E O FARDAMENTO DO TEMPO HISTÓRICO

O socialismo no século XXI

István Mészáros

O EMPREGO NO DESENVOLVIMENTO DA NAÇÃO

Marcio Pochmann

FILOSOFIA, IDEOLOGIA E CIÊNCIA SOCIAL

Ensaio de negação e afirmação

István Mészáros

MAIS TRABALHO!

Sadi Dal Rosso

A PERDA DA RAZÃO SOCIAL DO TRABALHO

Terceirização e precarização

Graça Druck e Tânia Franco (orgs.)

A SITUAÇÃO DA CLASSE TRABALHADORA DA INGLATERRA

Segundo as observações do autor e fontes autênticas

Friedrich Engels

A DESMEDIDA DO CAPITAL

Danièle Linhart

FORÇAS DO TRABALHO

Beverly J. Silver

RIQUEZA E MISÉRIA NO MUNDO DO TRABALHO

Ricardo Antunes (org.)

SHOPPING CENTER

Valquíria Padilha

ALÉM DA FÁBRICA

Trabalhadores, sindicatos e a nova questão social

Marco Aurélio Santana e José Ricardo Ramalho (orgs.)

A CÂMARA ESCURA

Alienação e estranhamento em Marx

Jesus Ranieri

O CARACOL E SUA CONCHA

Ensaio sobre a nova morfologia do trabalho

Ricardo Antunes

CRÍTICA À RAZÃO INFORMAL

A imaterialidade do salariado

Manoel Malaguti

DA GRANDE NOITE À ALTERNATIVA

O movimento operário europeu em crise

Alain Bihr

A DÉCADA NEOLIBERAL E A CRISE DOS SINDICATOS NO BRASIL

Adalberto Moreira Cardoso

DO CORPORATIVISMO AO NEOLIBERALISMO

Estado e trabalhadores no Brasil e na Inglaterra

Angela Araújo (org.)

A EDUCAÇÃO PARA ALÉM DO CAPITAL

István Mészáros

O EMPREGO NA GLOBALIZAÇÃO

A nova divisão internacional do trabalho e os caminhos que o Brasil escolheu

Marcio Pochmann

FORDISMO E TOYOTISMO NA CIVILIZAÇÃO DO AUTOMÓVEL

Thomas Gounet

HOMENS PARTIDOS

Comunistas e sindicatos no Brasil

Marco Aurélio Santana

LINHAS DE MONTAGEM

O industrialismo nacional-desenvolvimentista e a sindicalização dos trabalhadores (1945-1978)

Antonio Luigi Negro

O MISTER DE FAZER DINHEIRO

Automatização e subjetividade no trabalho bancário

Nise Jinkings

NEOLIBERALISMO, TRABALHO E SINDICATOS

Reestruturação produtiva na Inglaterra e no Brasil

Huw Beynon, José Ricardo Ramalho, John McIlroy e Ricardo Antunes (org.)

NOVA DIVISÃO SEXUAL DO TRABALHO?

Um olhar voltado para a empresa e a sociedade

Helena Hirata

O NOVO (E PRECÁRIO) MUNDO DO TRABALHO

Reestruturação produtiva e crise do sindicalismo

Giovanni Alves

PARA ALÉM DO CAPITAL

Rumo a uma teoria da transição

István Mészáros

POBREZA E EXPLORAÇÃO DO TRABALHO NA AMÉRICA LATINA

Pierre Salama

O PODER DA IDEOLOGIA

István Mészáros

O ROUBO DA FALA

Origens da ideologia do trabalho no Brasil

Adalberto Paranhos

O SÉCULO XXI

Socialismo ou barbárie?

István Mészáros

OS SENTIDOS DO TRABALHO

Ensaio sobre a afirmação e a negação do trabalho

Ricardo Antunes

TERCEIRIZAÇÃO: (DES)FORDIZANDO A FÁBRICA

Um estudo do complexo petroquímico

Maria da Graça Druck

TRANSNACIONALIZAÇÃO DO CAPITAL E FRAGMENTAÇÃO DOS TRABALHADORES

Ainda há lugar para os sindicatos?

João Bernardo