

JESUS JOSÉ RANIERI

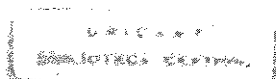
ALIENAÇÃO E ESTRANHAMENTO EM MARX

DOS MANUSCRITOS ECONÔMICO-FILOSÓFICOS DE 1844 À IDEOLOGIA ALEMÃ

Tese de Doutorado apresentada ao Departamento de Sociologia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas, sob orientação do Prof. Dr. Ricardo Luiz Coltro Antunes.

UNICAMP
BIBLIOTECA CENTRAL
SEÇÃO CIRCULANTE

Campinas, abril de 2000



JESUS JOSÉ RANIERI

ALIENAÇÃO E ESTRANHAMENTO EM MARX

DOS *MANUSCRITOS ECONÔMICO-FILOSÓFICOS DE 1844 À IDEOLOGIA ALEMÃ*

Este exemplar corresponde à redação final da Tese defendida
e aprovada pela Comissão Julgadora em ___/___/___

Banca Examinadora:

Prof. Dr. Ricardo Luiz Coltro Antunes (DS) - Orientador

Prof. Dr. Márcio Bilharinho Naves (DS)

Prof. Dr. Marcos Severino Nobre (DF)

Prof. Dr. Sérgio Afrânio Lessa Filho (UFAL)

Prof. Dr. Wolfgang Leo Maar (UFSCar)

UNIDADE	B.C.
N.º CHAMADA:	T/UNICAMP
	R 164a
V.	Ex.
TOMBO BC/	42008
PROC.	16-278/00
C	<input type="checkbox"/>
D	<input checked="" type="checkbox"/>
PRECº	R\$ 11,00
DATA	3/10/00
N.º CPD	

CM-00144803-B

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA
BIBLIOTECA DO IFCH - UNICAMP

R 164 a **Ranieri, Jesus José**
Alienação e estranhamento em Marx: dos manuscritos econômico-filosóficos de 1844 à ideologia alemã / Jesus José Ranieri. - - Campinas, SP : [s. n.], 2000.

Orientador: Ricardo Luiz Coltro Antunes.
Tese (doutorado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Marx, Karl, 1818-1883. 2. Trabalho. 3. Alienação (Filosofia). 4. Teoria do conhecimento. I. Antunes, Ricardo Luiz Coltro . II. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

SUMÁRIO

Agradecimentos	I
Introdução	01
Primeiro capítulo – <i>Manuscritos de Paris</i>	
1. O trabalho como categoria mediadora na absorção marxiana dos sistemas de Hegel e Feuerbach – o lugar das categorias alienação e estranhamento nos escritos de 1844	29
2. Alienação e estranhamento como produtos da atividade humana: o trabalho e sua apropriação	80
Segundo capítulo – <i>A sagrada família</i>	
A crítica interna da dialética especulativa – a categoria estranhamento como manifestação do ideário teórico de Hegel e dos jovens hegelianos	99
Terceiro capítulo – <i>A ideologia alemã</i>	
1. Primeiro esboço sistematizado da concepção materialista da história. A supressão da categoria estranhamento como a condição para a emancipação do homem	155
2. A individualidade autodeterminada em contraposição ao egoísmo: a crítica de Marx à concepção stirneriana de homem	217
Considerações Finais	239
Bibliografia	253

Agradecimentos

Para a consecução deste trabalho, muitas pessoas contribuíram, algumas de modo fundamental. Registro aqui minha dívida para com aquelas que mais de perto acompanharam esse desenvolvimento.

Agradeço, em primeiro lugar, ao professor Ricardo Antunes, cuja disponibilidade e abertura permitiram que eu trabalhasse com uma autonomia no mínimo incomum para a elaboração de um texto acadêmico deste gênero. É sabido que, na Universidade, nem sempre as intenções do orientando convivem em harmonia com as perspectivas do professor responsável pela sua orientação. Não foi este o meu caso, e atesto aqui minha dívida para com o professor Antunes.

O professor Márcio Naves franqueou-me acesso a material imprescindível para o texto. Sou-lhe grato, também e sobretudo, pela amizade e pela participação na Banca de Qualificação, cujas observações valeram-me seguidas horas de reflexão.

Pela participação na Banca de Qualificação e leitura atenta do texto preliminar, agradeço ao professor Héctor Benoit.

Ao companheiro Eduardo Mei, que revisou o texto e ajudou-me a esclarecer muitas das idéias aqui desenvolvidas.

Ao CNPq, cujo auxílio financeiro permitiu dedicação exclusiva à realização deste trabalho nos primeiros anos do doutorado.

Aos colegas da Faculdade de Arquitetura, Artes e Comunicação, da UNESP, Campus de Bauru, pelo empenho na compatibilização de minhas atividades discentes e docentes, principalmente aos chefes do Departamento de Ciências Humanas.

Aos amigos, professores e funcionários do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, da UNICAMP, pela disponibilidade e apoio.

À Suze, por agüentar meu mau-humor e proporcionar a infra-estrutura doméstica necessária à redação do texto.

À Lia, por suportar minha ausência e, simplesmente, por existir. Sem ela, certamente o mundo teria outro colorido.

Introdução

Neste trabalho, tentaremos traçar um perfil da teoria da alienação em Marx¹, esboçada durante um período específico da constituição de seu sistema. Mais precisamente, nossa intenção é procurar delinear a distinção entre alienação (*Entäusserung*) e estranhamento² (*Entfremdung*) nos escritos compreendidos entre 1844 (*Manuscritos econômico-filosóficos*³) e 1845-6, com *A ideologia alemã*⁴, passando por *A sagrada família*⁵ (redigida em fins de

¹ Das obras aqui trabalhadas, lembramos que tanto *A sagrada família* quanto *A ideologia alemã* são em co-autoria com Engels, sendo que somente os *Manuscritos de Paris* são de exclusiva autoria de Marx. Ainda que não sejam feitas referências exaustivas às especificidades da produção de Engels em cada uma das duas obras citadas, uma vez que o material sobre o qual nos debruçamos mais intensamente foi certamente redigido, na sua maioria, por Marx, as tentativas de reflexão analítica presentes neste nosso trabalho não deixam de considerar que os resultados da produção teórica que se sedimentaram no chamado materialismo histórico só puderam se dar em virtude da colaboração entre os dois autores.

² Trataremos mais adiante da distinção entre alienação e estranhamento (especificamente na primeira nota do primeiro capítulo). Aqui nos deteremos em dizer o seguinte: aparentemente, a noção que Marx tem de alienação (ou exteriorização, extrusão, *Entäusserung*) é distinta da de estranhamento (*Entfremdung*). A primeira está carregada de um conteúdo voltado à noção de atividade, objetivação, exteriorizações históricas do ser humano; a segunda, ao contrário, compõe-se dos obstáculos sociais que impedem que a primeira se realize em conformidade com as potencialidades do homem, entaves estes que fazem com que, dadas as formas históricas de apropriação e organização do trabalho por meio da propriedade privada, a alienação apareça como um elemento concêntrico ao estranhamento. Na verdade, e isto veremos adiante com mais vagar, a partir do momento em que se tem, na história, a produção sendo alvo da apropriação por parte de um determinado segmento social distinto daquele que produz, tem-se também o estranhamento, na medida em que este conflito entre apropriação e expropriação é aquele que funda a distinção socioeconômica e também política entre as classes.

³ MARX, Karl. *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*, MEGA, 1, 2, Berlim: Dietz Verlag, 1982.

⁴ MARX, Karl & ENGELS, Friedrich. *Die deutsche Ideologie. Kritik der neuesten deutschen Philosophie in ihren Repräsentanten Feuerbach, B. Bauer und Stirner, und des deutschen Sozialismus in seinen verschiedenen Propheten*, Werke, 3, Berlim: Dietz Verlag, 1990.

⁵ MARX, Karl & ENGELS, Friedrich. *Die heilige Familie oder Kritik der kritischen Kritik*.

1844, e publicada em 1845). Escolhemos este período em virtude de que é no seu decorrer que Marx mais fez incursões nesse tema, ao menos no segmento que se convencionou atribuir a sua “juventude”. Porém, como é sabido, não foi aí que primeira e necessariamente Marx debruçou-se sobre o assunto, embora seja nos *Manuscritos de Paris*, que, pela primeira vez, Marx sistematiza, a partir dos primeiros esboços críticos à economia política (juntamente com os extratos sobre James Mill) e da crítica à *Fenomenologia* hegeliana, sua compreensão a respeito das características do estranhamento humano. Por outro lado, a escolha de *A ideologia alemã* como momento final deste estudo, ocorre por conta de se dar, nesta obra, a primeira articulação a respeito do materialismo marxiano como uma concepção de história, uma exposição pormenorizada da produção e reprodução da vida humana a partir do conceito, ou, mais que isso, da categoria *produção*.

Apesar de boa parte, talvez a maior, da bibliografia sobre o tema *alienação* ter sido dedicada ao estudo de seu desenvolvimento por Marx e pelos marxistas, é verdade que o termo não está restrito somente a esta elaboração teórica. Consagrou-se, pelo menos nesse sentido que é atribuído a Marx, a compreensão de estranhamento (*Entfremdung*) como um ato, ou uma ação maior no tempo e no espaço, em que o homem, tomado genericamente

Gegen Bruno Bauer und Consorten, Werke, II, Berlim: Dietz Verlag, 1957.

(portanto como ser social), se torna alheio, isolado, estranho aos resultados ou produtos de sua própria atividade, assim como à atividade mesma, além de estar isolado ou alheio à natureza a partir da qual produz e vive em conjunto com outros seres humanos. Igualmente, este processo de estranhamento aparece nas relações estabelecidas entre os próprios homens enquanto insuficiência do processo de reconhecimento societário, na medida em que estão fundamentalmente comprometidas as possibilidades humanas de emancipação historicamente engendradas. Por este motivo é que a perspectiva do “desestranhamento” é aquela que toma como ponto de partida o trabalho humano, pois o estranhamento manifesta-se historicamente como objetivação e apropriação. O proletariado encontra-se então, no interior desta perspectiva, como aquele elemento que não somente se opõe ao poder do capital, mas como o que *transcende* a si mesmo e a este último, na medida em que emancipa o trabalho do seu jugo.

Num outro sentido, se considerarmos a relação alienação-estranhamento do ponto de vista do lugar que os referidos conceitos têm na história, pode-se afirmar, de uma parte, que se combinam em virtude do vínculo que os acompanha na exposição das situações humanas de *separação* e de *traspassagem de um estado a outro*; de outra parte, do ponto de vista do auto-estranhamento, que é fundamentalmente diferente da auto-alienação ou

auto-externalização humana, esta combinação aparece como o *não-reconhecimento de si mesmo* por parte do ser humano em situações históricas específicas, notadamente aquelas em que o estranhamento objetivo cinde as possibilidades de conscientização do papel da subjetividade humana.

Alguns exemplos podem ser dados sobre esta combinação entre alienação e estranhamento⁶. A concepção platônica, que via o mundo natural como uma projeção imperfeita do mundo das idéias pode ser concebida como uma das primeiras reflexões que tomava o fenômeno como central. Na tradição judaico-cristã, a doutrina do pecado original e da redenção, assim como a exteriorização e o estranhamento do ser divino ao materializar-se em homem, que é um momento de separação de seus atributos sagrados; da mesma forma, a privação humana da obtenção da graça, em virtude da queda em pecado. Na tradição contratualista, o termo tem a ver com a transferência para outra pessoa da autoridade soberana do homem sobre si mesmo, ou seja, a traspassagem de um direito a outro, situação esta que tem a ver com *Entäusserung*, na medida em que se trata de uma posição jurídica qualitativamente nova; também no interior do contratualismo, Rousseau

⁶ Utilizamos para este parágrafo os seguintes textos: SCHAFF, Adam. *La alienación como fenómeno social*, tradução de Alejandro Venegas, Barcelona: Editorial Crítica, 1979, especialmente p.43-55; MÉSZÁROS, István. *Marx: a teoria da alienação*, tradução de Waltensir Dutra, Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1981, especialmente p.29-62 e também PETROVIC, Gajo. “Alienação”. In BOTTOMORE, Tom (ed.), *Dicionário do pensamento marxista*, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1988.

estabelece um bom exemplo da oposição entre o homem estranhado e o não-estranhado ao sugerir a distinção entre o homem social e o homem natural; por outro lado, também para Rousseau, a superação do estranhamento pode ser alcançada na medida em que se supera, igualmente, a contradição entre a vontade particular e a vontade geral. No interior do idealismo alemão, alguns autores (especialmente Fichte, Schiller e Schelling) se ocuparam do tema, mas foi Hegel, sem dúvida, que levou sua reflexão às últimas conseqüências ao integrar logicamente *Entäusserung* e *Entfremdung* nas objetivações do espírito (*Geist*) no seu trajeto em direção ao absoluto. Também pode-se atribuir primeiramente a Hegel o sentido da exteriorização do trabalho como um momento desta constituição do absoluto, na medida em que ela é uma fase intermediária na constituição da idéia, posto que é levada a efeito pela atividade do espírito finito (homem). Na psiquiatria e medicina, o termo tem a ver com o desvio da personalidade, sendo, portanto, tomado como sinônimo de insanidade. Por último, na tradição marxista, alienação (geralmente atribuída à identidade entre *Entäusserung* e *Entfremdung*) refere-se à não oportunidade do homem em ter acesso aos produtos de sua atividade; ao fato destes produtos submeterem o próprio ser humano ao seu controle e à impossibilidade de, em função destes obstáculos, os homens se reconhecerem mutuamente enquanto produtores da história.

Podemos afirmar, então, que existe entre as categorias alienação e estranhamento (*Entäusserung* e *Entfremdung*) uma unidade conceitual que concerne a uma situação de saída de um determinado estado (*Entäusserung*) e o estranhamento (*Entfremdung*) no momento de entrada em outro, em decorrência do caráter de alcance, chegada ou atribuição da referida situação.

Sob o ponto de vista da relação entre alienação e estranhamento em Marx, faremos, em primeiro lugar, uma breve incursão pelas reflexões deste autor sobre o lugar das referidas categorias nos *Manuscritos econômico-filosóficos de 1844*, ou *Manuscritos de Paris*⁷. É bastante provável que o conteúdo do sistema de Marx, considerando a questão referente a estas categorias e suas conseqüências para a elaboração de um arcabouço teórico mais amplo, inclusive em obras que foram produzidas mais tarde, somando-se as de “maturidade”, tenha sido iniciado nesses *Manuscritos*, uma vez que, ali, fundou-se o lugar da negação e também da supressão do auto-estranhamento do trabalho como o projeto de realização da supressão (*Aufhebung*) do atual estado de coisas (a miserabilidade da condição humana). Em outras palavras, nesta obra está pela primeira vez presente a idéia, que dá sustentação ao conjunto dos *Manuscritos*, de que o estranhamento do trabalho humano

⁷ Trabalhamos, em outra oportunidade, com a especificidade das categorias alienação e estranhamento nos *Manuscritos econômico-filosóficos de 1844*: RANIERI, Jesus J. “Alienação e estranhamento nos *Manuscritos de 1844*, de Karl Marx”, Tese de mestrado em Sociologia, IFCH-UNICAMP, março de 1995.

está presente e é responsável pela extensão desta situação a todo o quadro da atividade humana. Poderíamos mesmo afirmar, sem temer o equívoco, que as incursões feitas por Marx nos temas presentes nos *Manuscritos de Paris* são, certamente, a base da continuidade de reflexões posteriores, fundamento este que conservará sua estrutura no desenvolvimento das obras de maturidade.

É claro que esta sedimentação do sistema marxiano presente nos *Manuscritos de Paris* tem profunda originalidade, mas é também verdade que sem o diálogo e apreensão dos desenvolvimentos do idealismo e do materialismo de então, as características deste imenso sistema não teriam podido estruturar-se. Dizemos isso em função das influências exercidas por Hegel e por Feuerbach nas elaborações de Marx. Sem dúvida, o primeiro destes autores exerceu grande influência nos escritos marxianos, em virtude da iniciativa, retomada por este último, de, por um lado, vincular exteriorização e atividade e, por outro, exteriorização e história, ficando, aí sim, a partir das sugestões idealistas mas genéticas de Hegel, a articulação alienação-estranhamento como a grande contribuição marxiana para o desvelamento das contradições da história do homem a partir do estranhamento do trabalho.

Em Hegel, atividade e história são indissociáveis e fundantes do trajeto do espírito em direção à sua emancipação, ao seu tornar-se *absoluto*, ou seja, fundantes do processo de passagem da *autoposição* do eu à *autoprodução* do

homem⁸. Ao contrário de Feuerbach, para quem somente a essência humana era garantia da verdade, mas uma verdade restrita aos supostos predicados humanos desvinculados de qualquer historicidade, Hegel tomava a história como um desenvolvimento em si mesmo racional, passível de ser compreendido, mas que, de toda forma, precisava ser desvendado, ainda que esse desvendamento dependesse quase que exclusivamente de pressupostos, ao mesmo tempo lógicos e ontológicos, ideais. A bem da verdade, e Marx seguramente já o sabia desde a redação dos *Manuscritos de Paris*, Feuerbach, apesar de ter realizado, segundo o próprio Marx, a primeira e mais significativa crítica ao sistema de Hegel, crítica esta extremamente importante para a própria composição da reflexão marxiana, nunca foi totalmente capaz de, mediante a recusa da abstratividade própria do exercício do pensamento, romper inteiramente com o idealismo hegeliano, uma vez que não fora possível para ele encontrar uma disciplina que estivesse à altura de realizar, tal qual a própria filosofia hegeliana, as interpretações teóricas do mundo de acordo com a possibilidade de total revolução do existente. Da mesma forma que a tradição hegeliana, a intenção de Feuerbach era situar-se com relação ao pensamento que o antecedeu, estabelecer-se como a verdade de seu desenvolvimento e também de sua história, portanto, aparecer como o

⁸ Cf. SANTOS, José Henrique. *Trabalho e riqueza na Fenomenologia do Espírito de Hegel*, São Paulo: Edições Loyola, 1993, *passim*.

portador da nova filosofia e também do novo mundo, tarefa essa que se traduz na tentativa de tornar, cada vez mais, Deus uma entidade humana, transformando, para isso, a teologia em antropologia. Para Feuerbach, enfim, até o aparecimento de sua filosofia o homem não tinha ainda alcançado a consciência do significado genérico de sua própria vida⁹.

Defendemos que a dívida de Marx para com Hegel, e isso se expressa fortemente nos *Manuscritos de Paris*, é de raiz metodológica, e a restrição feuerbachiana às mutações histórico-materiais do objeto aproximavam o primeiro autor do segundo, afastando-o deste último¹⁰. O objeto, em Marx, precisava ser compreendido do ponto de vista de sua própria lógica interna, o que refletia o movimento de sua verdade como algo necessariamente ligado, enquanto concreto pensado, à sua forma de exposição, na medida em que somente nesta exposição as determinações podiam se tornar categorias, uma

⁹ Cf. GIANNOTTI, José Arthur. *Origens da dialética do trabalho*, São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1966, especialmente p.31-32 e 64. Nas *Teses provisórias para a reforma da filosofia*, Feuerbach afirma que, apesar de ter de ser negada, a filosofia de Hegel era a única que já havia abarcado tudo o que era passível de conhecimento, e que a essência humana, esse elemento que reúne o conjunto dos predicados humanos responsáveis pela composição do gênero na esfera de suas objetivações, era a verdade da filosofia especulativa. Certamente, Marx tinha plena consciência das conseqüências desta vinculação do sistema de Feuerbach ao de Hegel para a realização autônoma do materialismo, apesar de ressaltar a todo momento a importância da crítica feuerbachiana ao hegelianismo. A identidade de um sistema idealista com uma categoria que prescindia da historicidade já mostra, em termos da arquitetura da produção juvenil de Marx, a diferença para com o conteúdo destas teorias. A respeito, verificar FEUERBACH, Ludwig. *Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie, Sämtliche Werke*, vol. II, Stuttgart: Friedrich Frommann Verlag, 1959, especialmente p.227.

¹⁰ Cf., a respeito, MÉSZÁROS, I. Op. cit., p.80-82.

vez que se faziam legíveis segundo a legalidade da hierarquia interna entre elas próprias e o objeto. Mas esta era uma verdade que só podia vir à tona quando a consciência humana se encontrasse no seu interior, ou seja, estivesse à altura da maturidade daquilo que se quer conhecer. Em Marx, esta consciência se mostra como a apreensão do poder societário, plasmador e regulatório do trabalho, que nada tem a ver com suposições meramente subjetivas que põem de lado a constituição ontológica do ser. E é esta a consciência própria da época da oposição entre capital e trabalho.

O que temos aqui, portanto, é “uma vasta e abrangente concepção do conjunto das experiências humanas em todas as suas manifestações”¹¹, concepção que será, em certo sentido, melhor desenvolvida em *A ideologia alemã*, em virtude das conexões teórico-práticas efetuadas por Marx, mas que já surgiam aqui, nos *Manuscritos de Paris, in statu nascendi*¹². Como suporte desta concepção, o estranhamento (*Entfremdung*) aparece, em primeiro lugar, como a relação do homem com o mundo exterior dos sentidos, os objetos da natureza, na qual o ser humano é compreendido como indivíduo estranhado desta última, ou seja, trata-se de um estranhamento com relação à coisa exterior¹³; em segundo lugar, o estranhamento aparece também como

¹¹ MÉSZÁROS, I. Op. cit., p.17.

¹² *Ibidem*.

¹³ A respeito das formas de manifestação do estranhamento, cf. MARX, K. *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*, cit., especialmente p.369-370.

expressão da relação de trabalho com o ato de produzir no interior do processo de trabalho, ou seja, a relação do trabalhador com sua atividade como sendo, esta, uma atividade estranha, alheia, que a ele não oferece qualquer satisfação, a não ser no momento de vendê-la a alguém. Este é o estranhamento de si mesmo. Em terceiro lugar, o estranhamento aparece como algo que se vincula ao objeto do trabalho, objeto que é sinônimo de objetivação de vida do gênero humano, da efetividade das forças essenciais humanas (*menschlichen Wesenskräfte*).

Para Marx, se a efetividade se torna, em função dessa objetivação, efetividade humana, todos os objetos tornam-se, para o homem, objetivação de si mesmo, objetos que realizam e confirmam sua individualidade enquanto objetos seus, isto é, o homem mesmo torna-se objeto¹⁴. O trabalho estranhado transforma, porém, este ser genérico do homem em algo estranho a ele, cuja única potencialidade é a garantia de sua existência individual. Trata-se do estranhamento do homem com relação a si mesmo enquanto pertencente a um gênero, assim como acontece com o estranhamento de sua existência (natureza) exterior e o estranhamento de sua existência espiritual. Mesmo a fundamentação metodológica que não leva em consideração este conjunto de objetividades corre o risco de tornar o seu objeto um ser desentificado, ou

¹⁴Cf. MARX, K. *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*, cit., p. 393.

seja, corrobora a cisão, provocada pelo estranhamento socioeconômico, entre o homem e o seu produto social no plano da interpretação teórica:

“um ente que não tenha sua natureza fora de si não é um ente *natural*, não experimenta a essência da natureza. Um ente que não tenha nenhum objeto fora de si não é um ente objetivo. Um ente que não seja ele mesmo objeto para um terceiro não tem nenhum ente como seu *objeto*, isto é, não se comporta objetivamente, seu ser não é objetivo. Um ente não-objetivo é um *não-ente*”¹⁵.

Um quarto aspecto do estranhamento, estreitamente vinculado ao terceiro (que é, como vimos, aquele que leva em consideração a condição humana como um todo), é apontado por Marx: trata-se do estranhamento do homem com relação ao próprio homem, estranhamento do homem com relação ao produto da atividade de outro homem e também de seu produtor. É o coroamento do estranhamento do homem com relação tanto à natureza quanto a si mesmo, que é o estranhamento do homem na sua relação com a humanidade, assim como com relação ao seu semelhante.

Por causa destes aspectos da teoria do estranhamento em Marx é que podemos afirmar, seguramente, que, tanto nos *Manuscritos de Paris*, quanto nas obras posteriores, o fundamento da sua teoria enquanto um sistema é o conceito de trabalho. Toda a crítica dirigida por Marx à filosofia especulativa e à economia política advém exatamente da constatação de que existe todo um conjunto de questões concernentes à lógica da produção e reprodução da vida

¹⁵ Cf. MARX, K. *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*, cit., p.408-409.

humana que estas disciplinas não foram capazes de enfrentar adequadamente, sendo verdade, inclusive, que as próprias fundações materiais destas disciplinas contribuíram largamente para a preservação e justificativa do caráter ideológico do estranhamento teórico de corte burguês¹⁶. É também por

¹⁶ Num sentido até mesmo trágico (na medida em que provocou um verdadeiro desserviço para o enfrentamento das questões contemporâneas acerca da crise do capital e de como esta crise se manifesta como expressão estranhada da produção e do pensamento do conjunto da sociedade, seja do ponto de vista do enfrentamento teórico de tais questões, seja do ponto de vista da manipulação dos desejos e necessidades humanos) para os resultados da produção marxista, a insistência em apontar momentos teóricos distintos em Marx, que seriam “filosóficos”, por um lado, e “científicos”, por outro, acabou por introduzir um questionamento que ficou restrito à ordem puramente epistemológica do debate acerca das raízes teóricas marxianas, ocultando a unidade do conjunto da obra. Mais importante do que reconhecer que esta ou aquela categoria não tem mais uso na teoria de Marx, talvez seja saber o porquê, a partir de seu conteúdo, delas terem sido utilizadas e com qual objetivo, além de procurar notar que, no desenvolvimento das reflexões marxianas, estas categorias podem muito bem continuar presentes sem que sejam, todavia, expostas nominalmente. Uma incursão mais rigorosa pelos escritos “econômicos” (os *Grundrisse* e *O capital*, por exemplo) de Marx deixa entrever na forma de exposição da lógica do capital estruturas nitidamente filosóficas, admitidas e nomeadas pelo próprio Marx, sem as quais a demonstração destas articulações seria simplesmente impossível. Sem dúvida, a apropriação ontológica do objeto não permite muitas especulações subsumidas à pura vontade interpretativa do sujeito, mas exige, pelo contrário, que não se confunda aquilo que o pensamento sintetiza como produto do processo real com a produção do real pelo próprio processo do pensar, procedimento típico do idealismo. A operação metodologicamente correta somente pode se dar, do ponto de vista da objetividade, considerando a abstração como um *momento* da investigação, cujo papel é o de sintetizar elementos da realidade segundo suas conexões causais. Acreditamos que este procedimento metodológico está presente no conjunto da obra de Marx, o que lhe permitiu, a partir da gênese do trabalho, desvendar os nódulos da existência social e individual a partir da combinação de categorias filosóficas e, claro, socioeconômicas. Sobre esta questão, diz Ollman: “A opinião segundo a qual as idéias de Marx devem dividir-se conforme o período em que surgiram, considerando cada período como uma ruptura radical com o anterior, exige certos tipos de provas que até agora não foram apresentadas. Em primeiro lugar, é preciso demonstrar que Marx estava consciente de tal ruptura e que, real e claramente, qualificou como sendo incorretas suas opiniões anteriores. Em segundo, deve-se mostrar que aquilo que aprova ou desaprova em suas primeiras obras merece dele um juízo oposto nas posteriores. E, em terceiro, é necessário demonstrar que um número significativo de seus conceitos anteriores para nada servem em seus trabalhos subseqüentes”. OLLMAN, Bertell. *Alienación. Marx y su concepción del hombre en la sociedad capitalista*, tradução de Leandro Wolfson, Buenos Aires: Amorrortu editores, 1973, p.15. Já a respeito da cisão entre o “jovem” Marx

isso que consideramos que a tematização sobre o estranhamento sofre uma continuidade consciente no interior do conjunto da obra de Marx, uma vez que a orientação de sua proposição teórica é a supressão definitiva do trabalho estranhado, que será manifesto conceitualmente mais tarde como trabalho abstrato, coisificação e fetiche sem, no entanto, deixar de ser reconhecido como trabalho estranho ao homem no interior de um processo de exteriorização (*Entäusserung*) do ponto de vista da atividade e, ao mesmo tempo, como apropriação, do ponto de vista do capital¹⁷.

Se compararmos os *Manuscritos de Paris* com *A ideologia alemã* (obra sobre a qual nos deteremos no terceiro capítulo deste trabalho), apesar de tratar-se, este último, do primeiro texto descritivo dos fundamentos das categorias do materialismo marxiano, notaremos que a continuidade entre os dois é praticamente evidente, na medida em que se trata da extensão de um projeto iniciado naqueles *Manuscritos*, mas com indicações e contribuições muito melhor acabadas e resolvidas na obra de 1845-6. A influência da ciência

e o Marx “maduro”, ver especialmente ALTHUSSER, Louis. *La revolución teórica de Marx*, tradução e introdução de Marta Harnecker, México, D.F.: Siglo Veintiuno Editores, 1981; BELL, Daniel. “The ‘rediscovery’ of alienation”, in *The Journal of Philosophy*, VI, no. 24, 1959; NAVILLE, Pierre. *De l’alienation à la jouissance. La gènese de la sociologie du travail chez Marx et Engels*, Paris, 1967; O’NEILL, John. “The concept of estrangement in the early and later writings of Karl Marx”, in *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. XXV, 1964, no.1, e também BOTTIGELLI, Émile. *A gènese do socialismo científico*, tradução de Mário de Carvalho, São Paulo: Edições Mandacaru, 1989.

¹⁷ A respeito, verificar: MARX, Karl. *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, MEGA, II, 1.2, Berlim: Dietz Verlag, 1981, especialmente p.697-698, e também *Das Kapital*, I, MEGA, II, 6, Berlim: 1987, especialmente p.417 e 577.

(*Wissenschaft*) hegeliana é ainda evidente (pois parece que Marx, não somente em *A ideologia alemã*, mas mesmo nas obras de maturidade, jamais conseguiu isolar de todo o método de construção hegeliano), mas um anti-hegelianismo bastante intenso acompanha, ao mesmo tempo, essa elaboração. É como se Marx, nos *Manuscritos de Paris*, fizesse uma exposição geral de um sistema no nascedouro para, depois, em *A ideologia alemã*, enfrentar com fôlego e autonomia as expressões filosóficas vinculadas às elaborações de Hegel e seus discípulos, além de estabelecer as bases orgânicas de uma teoria materialista da história.

Em *A ideologia alemã* a questão sobre o estranhamento humano ocupa um lugar menor do ponto de vista de sua nomenclatura e exposição sistemática, ao mesmo tempo que muito maior no que concerne a sua demonstração prática. Ali, o estranhamento (*Entfremdung*) está remetido ao caráter histórico de produção de excedente do trabalho, à apropriação deste último, à forma de propriedade e à concorrência, uma vez que a tematização da alienação e do estranhamento toma como princípio a essencialidade do trabalho sob a perspectiva genérica do ser humano já nos primórdios de regulação do produto e divisão do trabalho. Aliás, em *A ideologia alemã* o entendimento que tem Marx a respeito da importância histórica da divisão do trabalho é um dos fundamentos críticos ao estranhamento. Uma vez que o

núcleo central de todo seu corpo teórico vincula-se à produção material – portanto, às bases históricas de apropriação do trabalho –, a reflexão sobre a divisão do trabalho coincide com sua percepção acerca da emergência da propriedade privada. No capitalismo, a tríade propriedade privada-troca-divisão do trabalho preconizada pela economia política como sendo uma relação “natural”, não é aceita por Marx em virtude de não se poder confundir divisão do trabalho com o caráter *social* do trabalho. A superação deste estranhamento reside justamente na possibilidade de se opor o caráter social do trabalho ao estranhamento intrínseco à divisão social do trabalho, a qual ocupa o seu lugar neste mesmo estranhamento a partir do momento em que sintetiza a divisão entre trabalho intelectual e trabalho material¹⁸.

Para Marx, a reposição do ser genérico (ainda que ele não use essa expressão, a coletividade emancipada – comunista – à qual faz referência só pode efetivar-se a partir do gênero humano que, por sua vez, não se põe como elemento emancipado sem a concorrência do indivíduo autodeterminado) só pode se dar a partir da suplantação da divisão do trabalho, da propriedade privada e da troca, ou seja, somente por meio da superação da divisão social do trabalho é que se pode concebê-lo a partir de seu caráter social genérico:

“Na época atual, a dominação das formas materiais sobre os indivíduos, a opressão da individualidade pela causalidade instaurou sua forma mais aguda e mais universal, impondo com isso uma tarefa

¹⁸ Cf. MARX, K. & ENGELS, F. *Die deutsche Ideologie*, op. cit., p.31.

determinada aos indivíduos existentes. Funda diante deles a tarefa de substituir a dominação das relações e da causalidade sobre os indivíduos pela dominação dos indivíduos sobre a causalidade e as relações (...) Esta tarefa imposta pelas condições atuais coincide com a tarefa de organizar de um modo comunista a sociedade (...) Pusemos de manifesto (...) que a abolição da independência das relações frente aos indivíduos e da sujeição da individualidade à causalidade, da subsunção de suas relações pessoais sob as relações gerais de classe, etc., está condicionada pela supressão da divisão do trabalho”¹⁹.

Tal como ocorrera antes nos *Manuscritos de Paris*, estabelece-se novamente aqui a indicação de Marx acerca dos aspectos da relação concernente ao estranhamento vinculado à atividade humana: em primeiro lugar, o aparecimento (ou a transformação) deste produto como sendo uma potência estranha que subjuga o homem; em segundo, a transformação deste poder (ou potência, *Macht*) num elemento objetivo, que é exterior a ele; em terceiro, um produto que não mais está sob o controle humano, o que leva o homem a estranhar, privando-se, os momentos ou finalidades genéricas da sua vida cotidiana; em quarto, o estranhamento do homem com relação a si mesmo e do outro como estranhamento que o priva da sociabilidade em geral²⁰.

¹⁹ Cf. MARX, K. & ENGELS, F. *Die deutsche Ideologie*, op. cit., p.423-424.

²⁰ *Ibidem*, p.17-77. O trecho em questão é amplo (trata-se da primeira parte do livro, aquela dedicada a Feuerbach) e se o sugerimos na totalidade é porque, diferentemente do que acontece nos *Manuscritos de Paris*, em *A ideologia alemã* não há qualquer tipo de sistematização sobre o estranhamento, mas é o próprio desenlace da argumentação de Marx que recoloca a questão, sendo que, por outro lado, as bases para a instauração orgânica de uma teoria materialista e dialética da história estão também colocadas justamente aí, nesta primeira parte.

O intuito de *A ideologia alemã* tem, todavia, um alcance ainda maior. Em primeiro lugar, a obra mostra que Marx e Engels não eram discípulos comunistas de Feuerbach, tal como os considerava Max Stirner, mas críticos do materialismo não-histórico daquele, assim como do criticismo de Bruno Bauer, além do culto ao egoísmo preconizado pelo próprio Stirner. Neste sentido, não podemos nos esquecer, e este era o ponto nevrálgico atacado por Marx e também por Engels desde *A Sagrada família*, que os jovens hegelianos acreditavam que, em si mesmas, as idéias filosóficas seriam capazes de levar à conquista da autenticidade humana.

Isto significa que o interessante no livro é que a articulação que faz Marx das premissas do materialismo histórico dinamiza o entendimento das críticas dirigidas aos jovens hegelianos e ao próprio Hegel, ou seja, faz com que a parte do livro com maior possibilidade de ser bem compreendida seja justamente aquela dedicada a Feuerbach, pois é a única realmente sistematizada, apesar de incompleta, pois trabalha, em primeiro lugar, com uma abordagem materialista da história em contraste com a abordagem dos jovens hegelianos; em segundo, com uma análise histórica que emprega este mesmo método, e, em terceiro, com uma descrição crítica do atual estado da sociedade e seu futuro, a revolução²¹. É somente a partir desta articulação que

²¹ Cf. McLELLAN, David. *Karl Marx. Vida e pensamento*, tradução de Jaime A. Clasen, Petrópolis: Vozes, 1990, p.159.

se torna possível compreender tanto a crítica a Stirner quanto a Bruno Bauer, pois a elaboração inicial dá subsídios para a crítica posteriormente gestada.

O conteúdo da crítica a Max Stirner é especialmente importante para o acompanhamento e análise pormenorizada do conteúdo da teoria do estranhamento de Marx, uma vez que se trata da oposição entre o indivíduo egoísta e a comunidade emancipada. Aquela parte do livro dedicada a Stirner é bastante ampla, e nosso objetivo será reestudar a crítica marxiana à teoria do egoísmo (*O único e sua propriedade*), confrontando, como faz o próprio Marx, a concepção da autonomia do *eu* com o desmascaramento da ilusão burguesa da possibilidade de autodeterminação do indivíduo privado. Além disso, também aqui impõe-se destacar que a crítica de Marx a Stirner se deve ao fato deste último ser, segundo o próprio Marx, a degeneração constituída da subjetividade hegeliana em forma de teoria. Por outro lado, o conteúdo da crítica aos ideólogos alemães, do ponto de vista marxiano, só pode ter real efeito caso centremos o máximo de atenção no conceito de *produção* (elemento determinante de formas de consciência) que aparece no texto, pois a partir de seu desenvolvimento será possível compreender as insuficiências do idealismo, uma vez que, para este, natureza e história não se completam enquanto elementos ontológicos – ou seja, se a relação homem-natureza na produção social da vida é excluída da história, esta última aparece como um

processo independente, proveniente somente da consciência ou da idéia, enquanto a natureza aparece apenas como elemento não-histórico, e, portanto não-social.

Da crítica a Hegel, pode-se então dizer duas coisas: primeiramente, não há, no sistema deste autor, uma centralidade da história, como há em Marx; segundo, a natureza não passa de uma exteriorização da idéia. Da mesma forma, o conceito de produção põe também em xeque as reflexões de Feuerbach, pois este não consegue unir a atividade do homem à história, hipostasiando-a no seu conceito de essência humana. Para Feuerbach, o homem é sempre “objeto sensível”, mas, jamais, “atividade sensível”.

Deixamos intencionalmente para a parte final desta introdução o objeto do segundo capítulo da tese. Como *A sagrada família* fora concebida somente como um esboço crítico às ambições teóricas de “Bruno Bauer e consortes”²², e como é apenas nos *Manuscritos de Paris* e na *Ideologia alemã* que Marx tinha como intuito a exposição de um sistema teórico, seria de se esperar que as contribuições que não pertencessem diretamente a esta unidade aparecessem como um conteúdo efetivamente intermediário entre as duas obras. Mas, em alguns pontos, *A sagrada família* trata de temas que a tornam

²² A respeito desta polêmica entre Marx, Engels e os jovens hegelianos, sugerimos a leitura do “Prólogo a la sagrada família”, de Franz Mehring, reproduzido em: MARX, Carlos y ENGELS, Federico. *La sagrada família ou crítica de la crítica crítica. Contra Bruno Bauer e consortes*, Buenos Aires: editorial Claridad, 1971, p.9-16.

não somente um elemento mediador, mas um texto que confirma a unidade da produção marxiana dos anos 1844-46, com contribuições originais que tanto lembram e dão continuidade às referências dos *Manuscritos de 1844*, como antecipam elementos de *A ideologia alemã*. É assim com o tratamento dispensado, por exemplo, à dialética idealista; à história do materialismo, tratada com extrema originalidade, e à teoria da revolução social. Por outro lado, como *A sagrada família* e *A ideologia alemã* são textos cujo objeto de crítica são os jovens hegelianos, um esboço da teoria do estranhamento deve partir das reflexões presentes nos dois, pois Marx constrói aquele seu sistema teórico também a partir do confronto realizado com esses dois filósofos.

No que diz respeito ao conteúdo de *A sagrada família*, a opção de Marx orienta-se no sentido de combater a filosofia e a economia política burguesas, colocar em bases reais a polêmica sobre o socialismo e submeter à crítica imanente o idealismo baueriano. É por isso que, quando do ataque de Bauer a Proudhon, Marx assume a defesa deste último em virtude dos pressupostos que norteiam a perspectiva proudhoniana, que é aquela que coloca em causa o princípio “intocável” da propriedade privada, mesmo sabendo que, no limite, Proudhon sucumbiria aos pressupostos da economia política; da mesma forma, a rejeição marxiana ao papel das massas na história preconizado por Bruno Bauer revela o lugar da crítica à teleologia histórica

defendida por esse autor, noção que se incorpora ao pressuposto de uma história personificada pela idéia. Além disso, n'*A sagrada família*, o tratamento dispensado a Bauer é mais longo do que aquele dispensado na *Ideologia alemã*, onde o objeto de reflexão detida são os trabalhos de Max Stirner, juntamente com a crítica a Feuerbach. Por isso, ao tratarmos do conteúdo de *A ideologia alemã*, mencionaremos somente a obra de Stirner, mantendo a reflexão sobre Bruno Bauer no interior do capítulo referente à *Sagrada família*.

Ainda sobre o conteúdo de *A sagrada família*, e voltando a um dos pontos altos desta obra, uma grande contribuição de Marx para o entendimento da história do socialismo e do comunismo está na defesa feita por ele do materialismo francês, especialmente de Helvetius e Holbach em face de Espinosa. Bauer achava (seguindo Hegel) que aquele materialismo era oriundo da metafísica deste último, ao passo que Marx o vinculava ao ponto de vista antimetafísico dos dois primeiros. O tom da polêmica dirige-se às bases efetivas sobre as quais se sedimentaram o socialismo e o comunismo francês e, a partir daí, o movimento comunista como um todo. É claro que esta construção crítica ao idealismo de Bauer está intimamente vinculada à leitura feita por Marx do método dialético idealista, a partir da qual ele estabelece uma contraposição entre matéria e idéia – em especial a crítica à noção de

substância, no item intitulado “o mistério da construção especulativa”, no qual rejeita a apresentação das determinações empíricas como oriundas de uma substância que atua como sujeito.

Ao mesmo tempo, porém, parece haver uma nítida influência de Hegel (mais precisamente, das reflexões contidas na *Fenomenologia do espírito* sobre a dialética Estado-riqueza, consciência nobre-consciência vil)²³ na forma de apresentação de alguns núcleos lógicos da dialética entre proletariado e riqueza em *A sagrada família*, e esta influência aparece como contraposição lógica (como já aparecia nos *Manuscritos de Paris*, na oposição entre trabalho e capital) que opõe a riqueza ao trabalho de uma maneira que, aparentemente, se aproxima do dualismo, e cuja dialética resulta na supressão ou suprassunção (*Aufhebung*) de ambos através da supressão do estranhamento mútuo dos dois pólos. Ao contrário, porém, da lógica hegeliana, que sistematiza o seu objeto a partir de um logicismo *a priori*, cujo fim é o “absoluto”, Marx dirá que o processo de supressão do proletariado *não pode não ser*, posto que o proletariado é obrigado a eliminar-se a si mesmo e, com isto, o oposto que o condiciona e o faz proletariado, ou seja, subsume à lógica do real a oposição efetiva entre riqueza e proletariado. Não se trata de um *dever ser*, mas de uma lógica incessante, nitidamente objetiva, que tende para

²³ Cf. HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenologia do espírito*, tradução de Paulo Meneses, Petrópolis: Vozes, vol. I, 1992; vol. II, 1993. Sobre a discussão em pauta, verificar especialmente o capítulo VI, vol. II, intitulado “O espírito”, itens A e B.

um fim²⁴. Trata-se de conhecer o movimento real a partir da forma de ser de cada um dos lados da oposição, que será, sempre, uma posição determinada. O conceito de totalidade utilizado por Marx (uma vez que o proletariado está imbuído de uma função histórico-mundial, a da abolição do conjunto das classes) aparece como sendo a própria *contradição*, no interior da qual cada um dos termos não pode subsistir sem o outro, e onde cada um deles é o outro do outro (portanto, inseparáveis), ao mesmo tempo que o seu negativo (e, portanto, inconciliáveis). A conclusão deste processo é a supressão de ambos os lados, e a constituição de uma nova formação social.

Parece ser impossível não perceber que esta concepção de necessidade no âmbito dos fatos históricos remeta àquela conexão essencial que, no plano conceitual e ideal, fora teorizada por Hegel, ainda que, para Marx, o proletariado nada tenha a ver com uma essência abstrata. O proletariado encerra inteiramente no seu ser aquilo que necessariamente manifestará depois, fora de si mesmo, posto que o próprio processo mostra o alcance de um vínculo que, pela sua própria necessidade interna, é superior, tanto à pura realidade dos fatos quanto ao comportamento humano²⁵. Em outras palavras, o *ser* do proletariado está inserido na forma de ser da realidade objetiva.

²⁴ Cf. BEDESCHI, Giuseppe. *Marx*, tradução de João Gama, Lisboa: Edições 70, 1989, p.77.

²⁵ Cf. DAL PRA, Mario. *La dialéctica en Marx*, tradução de F.Moll-Camps, Barcelona: Ediciones Martínez Roca, 1971, especialmente cap. 4.

É interessante notar que este recurso lógico que pressupõe um confronto ontológico dos sujeitos que conformam as fases do estranhamento humano fora já utilizado nas páginas dos *Manuscritos de Paris*, reassumido em *A sagrada família*, e retomado em *A ideologia alemã*. No caso específico desta última, na qual se inaugura a apresentação orgânica do materialismo marxiano, a oposição ao mesmo tempo lógica e efetiva se dá entre forças produtivas e relações de produção. Devido aos acréscimos sofridos, as forças produtivas sociais entram em conflito com as relações de produção (ou formas de intercâmbio, como diz Marx), resultando disto uma fase de revolução e, conseqüentemente, uma forma econômica e social qualitativamente diferente. A série coerente de formas de relações de produção, da qual fala Marx, poderia ser comparada, sem exageros, ao caminho da consciência presente na *Fenomenologia do espírito*, onde aparecem cronologicamente o mundo oriental, o grego, o romano, o feudal e o mundo moderno – sendo que aquelas formas caminham, tal qual em Hegel, do estágio inferior para o superior²⁶. Do ponto de vista do materialismo, porém, este trajeto surge aqui como a oposição material e de interesses entre a comunidade, ou coletividade, que se autodetermina, pois toma o controle de sua própria existência, e a comunidade até agora conhecida, que é aquela cindida pelo estranhamento da divisão do trabalho: na sociedade burguesa a união entre os indivíduos se põe a partir da

²⁶ Cf. BEDESCHI, G. Op. cit., p.91.

oposição de seus interesses e também da divisão do trabalho, contrapondo-os ao controle daquilo que eles mesmos produzem. Estes seus produtos se lhes opõem como uma força estranha e inimiga, como um poder que, apesar de ter sido produzido por eles mesmos, os domina.

Neste ponto, ao contribuírem com novas reflexões, tanto *A sagrada família* quanto *A ideologia alemã* coroam um sistema teórico iniciado com os *Manuscritos de Paris*, e a partir do qual o fenômeno estranhamento é reconduzido com base em novas descobertas, mas compreendido como a situação que deve ser suprassumida a partir da oposição fundamental da forma histórica que vive sob o domínio do capital: a sociedade burguesa é o mundo da inversão, na medida em que o poder social, apesar de produzido pelos homens, separa-se deles e os subjuga. Nesta medida, a supressão do estranhamento é possível e mesmo necessária, pois esta mesma sociedade produz as condições materiais para abolir esta situação.

A base para o desenvolvimento desta oposição antagônica é que as três obras em questão têm como elemento articulador de sua estrutura interna a categoria trabalho, e é o trabalho (como o fundamento da sociabilidade) o fator determinante da bipartição alienação-estranhamento. A construção do sistema marxiano depende da referida categoria para estruturar-se e responder à necessidade de compreensão da unidade entre *Entäusserung* e *Entfremdung*.

A consideração das formas históricas que a organização do trabalho assume na sociedade — assim como das formas correspondentes de estruturação da propriedade e, portanto, da apropriação dos meios e processos de trabalho — parece ter permitido a Marx (principalmente nos *Manuscritos de Paris*, onde a referida unidade, diferentemente das outras obras, é tratada de forma sistemática) perceber o grau de determinação plasmador da problemática do estranhamento e da alienação, extraindo de um fator ineliminavelmente humano-societário (a exteriorização, *Entäusserung*) o resultado genético de uma privação histórica — o estranhamento (*Entfremdung*) —, ou seja, permitiulhe expor a relação interna do binômio a partir da interação entre trabalho e propriedade.

Tentamos contemplar o conjunto destas questões tomando como ponto de partida a articulação dos próprios textos marxianos naquilo que se refere ao nosso objeto de estudo, ou seja, procurando respeitar os nexos e as delimitações impostos pelo próprio Marx à sua abordagem teórica do desenvolvimento do binômio alienação-estranhamento, fenômeno este que tem como condição e limite uma situação que contrapõe apropriadores de trabalho a produtores de excedente.

Primeiro capítulo

Manuscritos de Paris

1. O trabalho como categoria mediadora na absorção marxiana dos sistemas de Hegel e Feuerbach – o lugar das categorias alienação e estranhamento¹ nos escritos de 1844

Já se afirmou em diversas obras de estudiosos de Marx e do marxismo², a importância dos *Manuscritos de Paris* no desenvolvimento do

¹ Falamos aqui em alienação (*Entäusserung*) e estranhamento (*Entfremdung*) pelo fato de cada um destes conceitos poder ocupar lugares distintos na teoria de Marx. De maneira geral, o conceito de alienação é tratado pela biografia que se ocupa do tema de forma a remetê-lo, quase invariavelmente, à negatividade de um estado que teria uma necessária contrapartida positiva, de emancipação, cujo alcance dependeria da supressão do estágio alienado, que é compreendido como aglutinador tanto de *Entäusserung* quanto de *Entfremdung*. Rigorosamente, estes dois conceitos pertenceriam à esfera única da caracterização da desigualdade social, posto que responsáveis pela determinação tanto material quanto espiritual da vida do homem sob o capitalismo. Pensamos que, na reflexão levada a efeito por Marx, este pressuposto não necessariamente é verdadeiro, pois os referidos conceitos podem aparecer com conteúdos potencialmente distintos, na medida em que são distintos também etimologicamente: *Entäusserung* tem o significado de *remissão para fora, extrusão, passagem de um estado a outro* qualitativamente diferente, *despojamento*, realização de uma ação de *transferência*. Nesse sentido, *Entäusserung* carrega o significado de *exteriorização*, um dos momentos da *objetivação* do homem que se realiza através do trabalho num produto de sua criação. Por outro lado, *Entfremdung* tem o significado de real objeção social à realização humana, na medida em que historicamente veio a determinar o conteúdo das exteriorizações (*Entäusserunge*) por meio tanto da apropriação do trabalho quanto da determinação desta apropriação pelo surgimento da propriedade privada; além disso, *Entfremdung* sempre remeteu a essa afirmação da negatividade, também do ponto de vista histórico: por exemplo, no significado presente no Alto-Alemão médio (séculos XII a XV) designando roubo de bens de outrem, além do estado de alienação mental, assim como no sentido moderno do confronto (desavença) entre pessoas (cf., a respeito, INWOOD, Michael. *Dicionário Hegel*, tradução de Álvaro Cabral, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997, p.45). Enfim, a unidade existente entre alienação e estranhamento no interior da teoria de Marx está associada, ao nosso ver, não exatamente à uma mesma significação, mas à determinação de uma pelo outro, determinação esta que veremos com mais detalhe no decorrer da exposição.

² Sobre a defesa de que há uma continuidade conceitual – é verdade que apresentando variações qualitativas – na obra de Marx, existe uma bibliografia bastante vasta. Aqui,

pensamento e do sistema marxianos, no que concerne à *unidade* que este último mantém no decorrer de sua evolução. Ainda que, por outro lado, existam entendimentos que se caracterizam em primeiro lugar pela oposição interpretativa a esta unidade do sistema³, ou vejam na obra do jovem Marx uma expressão de débito indevido para com a religião⁴, não deixa de ser verdadeiro que, desde sua primeira publicação integral em 1932, estes *Manuscritos*, redigidos em Paris entre março e setembro de 1844⁵, tornaram-se material de extenso debate sobre o seu lugar e a sua importância na obra de

sugerimos confrontar especialmente os seguintes autores, cuja apreciação do conteúdo da obra marxiana é rigorosamente exegética: BEDESCHI, Giuseppe. *Alienación y fetichismo en el pensamiento de Marx*, tradução de Benito Gomez, Madrid: Alberto Corazón Editor, 1975; Marx, tradução de João Gama, Lisboa: Edições 70, 1989; BORTOLOTTI, Arrigo. *Marx e il materialismo. Dalla Sacra famiglia alle Tesi su Feuerbach*, Palermo: Palumbo Editore, 1976; DAL PRA, Mario. *La dialéctica en Marx*, tradução de F.Moll-Camps, Barcelona: Ediciones Martínez Roca, 1971; FAUSTO, Ruy. *Marx: lógica e política. Investigações para uma reconstituição do sentido da dialética*, São Paulo: Brasiliense, tomo I, 1983, tomo II, 1987; FREDERICO, Celso. *O jovem Marx. As origens da ontologia do ser social*, São Paulo: Cortez, 1995; LUKÁCS, Györg. *Per l'ontologia dell'essere sociale*, prefácio e tradução de Alberto Scarponi, Roma: Editori Riuniti, vol. I, 1976; vol. II, tomos 1 e 2, 1981; *Prolegomeni all'ontologia dell'essere sociale. Questioni di principio di un'ontologia oggi divenuta possibile*, Milão: Edizioni Angelo Guerini e Associati, 1990; McLELLAN, David. *Karl Marx, vida e pensamento*, tradução de Jaime A. Clasen, Petrópolis: Vozes, 1991; MÉSZÁROS, I. *Marx: a teoria da alienação*, tradução de Waltensir Dutra, Rio de Janeiro: Zahar editores, 1981; OLLMAN, Bertell. *Alienación. Marx y su concepción del hombre en la sociedad capitalista*, tradução de Leandro Wolfson, Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1973; ROSSI, Mario. *La génesis del materialismo histórico*, 2 vols., tradução de Rosario de la Iglesia, Madrid: Alberto Corazón editor, 1971; SCHAFF, Adam. *La alienación como fenómeno social*, tradução de Alejandro Venegas, Barcelona: Editorial Critica, 1979; WALLIMAN, Isidor. *Estrangement: Marx's conception of human nature and the division of labor*, Connecticut: Greenwood Press, 1981.

³ Como extração rigorosamente contrária à unidade do sistema marxiano confronte, a respeito, a nota 16 da Introdução deste trabalho.

⁴ Cf. TUCKER, Robert. *Philosophy and Myth in Karl Marx*, Cambridge University Press, 1971.

⁵ Cf. BEDESCHI, G. *Marx*, cit., p.41.

Marx. Neste momento de nosso trabalho, temos por objetivo resgatar um aspecto deste debate que tange a intenção da obra. Ora, ao que tudo indica, o propósito de Marx era sapor o terreno demarcado pelos filósofos com os quais debatia ou, em outras palavras, ao refletir acerca da realidade, legitimar-se como interlocutor da filosofia vigente, pois era essa filosofia que cumpria com o papel de norteadora dos subsídios de uma interpretação que rompia com uma tradição teórica sustentada até então e, pelo menos na esfera da discussão e fundação do chamado socialismo científico, impunha-se enquanto instrumento capaz de tornar fidedignos os critérios de observação do real na busca de parâmetros para o desvelamento da verdade.

Se a trajetória seguida por Marx está marcada, neste primeiro momento, pelo diálogo e interpretação tanto do materialismo feuerbachiano quanto do idealismo de Hegel, é especialmente dela que devemos nos ocupar para empreender um estudo, ainda que mínimo, dos caminhos dessas influências no percurso que culmina naquelas obras posteriores (*Grundrisse e O Capital*, por exemplo) cujo processo de elaboração não deixou de ser um desenvolvimento sistemático de problemas enfrentados nas reflexões de 1844. Para além disso, porém, o que importa é que é neste momento (idos de 1844)

que se intensificam as leituras de Marx da economia política, e que esta se apresenta como o elemento a partir do qual suas reflexões desenvolver-se-ão⁶.

Ao mesmo tempo, este conjunto teórico que se forma como interação e objeto das reflexões de Marx não são, entretanto, simples comentários críticos às teorias hegeliana e dos economistas clássicos fundados na crítica feuerbachiana de Hegel⁷. Para além disso, “a crítica dessas teorias é um veículo para o desenvolvimento das próprias idéias de Marx sobre uma grande variedade de problemas intimamente relacionados entre si”⁸. O que significa, em última instância, que é pelo desenvolvimento do conceito de trabalho, e no entendimento de que, sob o capitalismo ele se apresenta como trabalho estranhado (*entfremdete Arbeit*), que a percepção de Marx, já nestes *Manuscritos*, se universaliza como um sistema de caráter aberto, como um sistema que permite entender a gênese do pensamento e da atividade humana

⁶ A este respeito, é conveniente lembrar que Marx, entre maio e junho de 1844 – paralelamente aos *Manuscritos*, portanto – desenvolve um comentário crítico sobre os *Elementos de Economia Política*, de James Mill, onde está posta e parcialmente desenvolvida a problemática do trabalho e do estranhamento do homem, e onde, igualmente, realiza-se uma bem elaborada análise do dinheiro e sua determinação social.

⁷ Crítica esta que, perceptível por meio de uma leitura mais atenta do texto de Marx, foi incorporada nos *Manuscritos de 1844*, mas ali mesma posta à prova. É pela intersecção do entendimento marxiano do papel da atividade humana na história que a proximidade com Hegel é mesmo maior do que com Feuerbach, inclusive naquilo que toca ao conteúdo da problemática que envolve os conceitos de alienação e estranhamento, posto que estes não se desenvolvem se não estiver, ao mesmo tempo, desenvolvida uma compreensão sistemática a respeito da história e da atividade humana, elementos hipostasiados no sistema feuerbachiano.

⁸ Cf. MÉSZÁROS, I. Op. cit., p.90.

a partir da interação que estes mantêm com a natureza, e de como esta interação sintetiza-se tanto na sociabilidade do natural quanto na progressiva autonomia da consciência em face desta determinabilidade.

Em outras palavras, a originalidade dos *Manuscritos de Paris* funda-se na percepção de que uma vez desvendada a natureza social do trabalho, desvenda-se, igualmente, os caminhos para a compreensão da desigualdade sócio-econômica e, conseqüentemente, sua superação: é somente na compreensão do objeto do trabalho enquanto objeto que, ao mesmo tempo, supre e cria necessidades que repousa, por um lado, o sentido da sociabilidade, e, por outro, a chave de seu coroamento numa sociedade emancipada.

Partindo da pressuposição de que o trabalho é a base sobre a qual se sedimenta o próprio universo da realização da atividade do homem, para Marx o objeto que é produto dessa atividade é extensão objetiva de uma existência subjetiva, ou seja, é externalização (*Äusserung*) da capacidade humana para a consecução dessa mesma atividade. Enquanto resultado da atividade vital – o trabalho –, o produto é aquela forma por meio da qual a apropriação natural é apropriação humana, objetivação da atividade do sujeito: o objeto do trabalho enquanto objetivação genérica. Ao mesmo tempo que aparece como relação histórica entre homem e natureza o trabalho acaba por

determinar também o conjunto da vida humana, ou seja, enquanto *mediador* o trabalho satisfaz necessidades tornando o gênero humano, na sua apropriação da natureza, cada vez mais um gênero *para-si* mesmo. Além disso, é através do trabalho que Marx desmascara o pressuposto da economia política, que toma o trabalhador como mero instrumento de trabalho e o distancia de sua condição humana; é também pelo trabalho que Marx chega a conclusões acerca do estranhamento (*Entfremdung*) em sociedades de formação pré-capitalista, sociedades cujo caráter de exploração e apropriação do excedente estão em sintonia com um pressuposto econômico que não é privilégio único do capitalismo, apesar da impossibilidade de generalização absoluta, nessas sociedades, do referido pressuposto.

Neste sentido, e é esta uma das principais intuições de Marx, não somente o seu objeto, mas o próprio trabalho enquanto mediador é responsável não somente pela satisfação de necessidades, mas, igualmente, pela sua criação. É este o lugar da interação (ao invés da oposição) entre sujeito e objeto: a produção é incorporação social, ou seja, uma apropriação oriunda da atividade. Isto é, toda atividade humana está determinada por um certo gradiente de intencionalidade – a consciência é responsável tanto pela reprodução conceitual (a abstração que coloca no centro da atividade, ao mesmo tempo, tanto a conexão entre meios e fins quanto a ideação prévia,

autônoma, do objeto) quanto pela produção espiritual, esta sim resultado da atividade mais complexa do ser humano, na esfera de criação já distanciada da relação imediata entre homem e natureza, mas cuja complexificação só se tornou possível graças à sociabilização primeira do elemento natural.

Neste contexto de caracterização dos *Manuscritos* enquanto inauguração de um sistema teórico, a preocupação de Marx não é meramente metodológica, e é por isto que o seu trabalho suplanta a oposição gnosiológica entre sujeito e objeto: sabe ele que o caráter intrínseco do estranhamento humano que começa no trabalho e termina no dinheiro (forma complexa e mais atual do estranhamento enquanto sociabilidade do capital) só tem sentido e explicação se o próprio trabalho for compreendido no contexto da realização histórica do homem: o autodesenvolvimento ontológico do próprio trabalho⁹. É por isso que, no conjunto dos comentários e críticas dirigidos à filosofia e à economia, a noção que prevalece e se desenvolve como núcleo a partir do qual esses comentários e críticas são feitos é aquela vinculada ao conceito marxiano de trabalho. E o trabalho, no interior deste sistema, se afirma como *categoria* – um elemento conceitual a partir do qual vem se estabelecer a ordem de uma ciência.

⁹ Cf. MÉSZÁROS, I. Op. cit., p.92.

Já aqui pode-se entrever a ciência marxiana como aquela tentativa dialética de exercício do pensamento que busca desvendar a relação entre categorias que exprimem a realidade a partir de sua articulação imanente, exercício que somente mais tarde (na “Introdução” de 1857 aos *Grundrisse*) será completamente desenvolvido enquanto exposição ou apresentação (*Darstellung*) do método.

A preocupação temática presente nos *Manuscritos de Paris* obedece, de alguma forma, a este interesse de Marx em expor, através tanto da crítica da economia política (pela filosofia) quanto da relação entre homem e gênero humano, a conexão entre trabalho, produção e reprodução da vida, ciência e liberdade. Por isso, a estruturação dos *Manuscritos* segue uma unidade orgânica, a partir da qual Marx procura expor os nódulos internos das condições determinantes das relações materiais estabelecidas entre os homens, e são tratados, esses mesmos temas, segundo a perspectiva de que representam uma única totalidade cuja compreensão da hierarquia das determinações é o fundamento para a apreensão científica do real enquanto uma efetividade.

O primeiro dos manuscritos inicia com excertos de economistas clássicos, com Marx expondo, através de extensas citações destes mesmos economistas, a compreensão que eles têm do salário, lucro e renda, seguida,

como parte final ainda deste primeiro manuscrito, por uma reflexão original sobre o trabalho estranhado. O segundo dos manuscritos é um pequeno fragmento a respeito da relação entre capital e trabalho. O terceiro trata da propriedade privada, do trabalho e do comunismo, faz uma crítica da dialética hegeliana, além de discorrer, nas duas últimas seções, a respeito da produção e divisão do trabalho (na primeira), e sobre o dinheiro (na segunda). O quarto manuscrito é um bem elaborado comentário crítico da parte final da *Fenomenologia do Espírito*, de Hegel, onde Marx expõe exaustivamente sua própria compreensão da relação entre *Entäusserung* e *Entfremdung* no interior do idealismo hegeliano.

Desta forma, podemos dizer que cinco são os pontos fundantes do texto de Marx a partir da problemática levantada nos *Manuscritos de 1844*: em primeiro lugar, a relação capital-trabalho enquanto contradição dialética; em segundo, o trabalho estranhado como resultado e criador desta contradição; em terceiro, o lugar da alienação e do estranhamento na produção e reprodução dos homens enquanto pano de fundo para a elaboração de uma concepção de história; em quarto, a superação da relação Marx-Feuerbach a partir da concepção marxiana de natureza; em quinto, a relação Marx-Hegel a partir da concepção marxiana de historicidade e atividade.

Marx se utiliza das descobertas da economia política (a relação entre declínio e progresso econômicos a partir da composição do capital e do trabalho; o trabalho enquanto produtor de riqueza; a acumulação do excedente econômico como regra da acumulação capitalista) ao mesmo tempo que faz a crítica desta ciência – considera corretas estas suas descobertas, mas não aceita a interpretação levada a efeito por ela da relação estabelecida entre trabalho e capital¹⁰. A economia política é responsável por mostrar que a

¹⁰ Esta crítica da economia política é temperada por Marx pelo seu entendimento do que seja o trabalho, entendimento que vimos rapidamente acima. A citação que vem a seguir serve para reforçar esta crucial diferença existente entre o conceito de trabalho para a economia política e o trabalho enquanto categoria marxiana – a concepção de trabalho enquanto formador universal da sociabilidade. Por isso Marx, ao falar do *homem que trabalha* (*Arbeitsmench*) está se referindo na verdade àquela característica social realmente marcante da humanidade do homem, e não exclusivamente do homem que possui um serviço ou um emprego. Por isso, mesmo aqueles que estão fora da esfera do trabalho abarcado pelo capital (o ladrão, o mendigo, o desempregado) são potencialmente “homens que trabalham”, uma vez que o trabalho separa a consciência humana da não-consciência animal. Enfim, Marx se refere, quando fala do *capital*, ao trabalho estranhado e, quando fala do *homem*, ao trabalho livre de seu estranhamento: “O trabalhador só é trabalhador assim que é *para-si* capital, e só é capital assim que é um *capital para-ele*. A existência (*Dasein*) do capital é a *sua* existência, a sua *vida*, na medida em que este, independentemente do trabalhador, determina o conteúdo do seu modo de vida. A economia política não conhece, por conseguinte, o trabalhador desocupado, o homem que trabalha (*Arbeitsmenschen*), na medida em que ele se encontra fora da relação de trabalho. O homem que trabalha (*Arbeitsmensch*), o ladrão, o vigarista, o mendigo, o desempregado, o faminto, o miserável e o criminoso, são *figuras* (*Gestalten*) que não existem *para ela*, mas só para outros olhos, para os do médico, do juiz, do coveiro, do administrador da miséria, fantasmas [situados] fora de seu domínio. As carências (*Bedürfnisse*) do trabalhador são assim, para ela [a economia política], apenas a necessidade (*Bedürfniss*) de conservá-lo *durante o trabalho*, a fim de que a *raça dos trabalhadores* não desapareça. O salário possui, por conseguinte, exatamente o mesmo significado de *conservação* (*Unterhaltung*) na *manutenção* (*Standerhaltung*) de qualquer outro instrumento produtivo, tal qual o *consumo do capital* em geral, de modo a poder reproduzir-se com juros. Como o óleo que se põe na roda para mantê-la em movimento. O salário pertence, pois, aos custos obrigatórios do capital e do capitalista e não deve ultrapassar a necessidade desta

situação do operário na sociedade burguesa é adversa, que sua condição de existência está reduzida àquela de qualquer outra mercadoria. E, apesar de partir corretamente da propriedade privada para enfrentar esta questão, é incapaz de explicá-la a partir de sua própria lógica porque reduz o conhecimento ao puro *reconhecimento* externo dos fatos segundo se apresentam ao observador, ou seja, ao procurar construir uma teoria acerca da sociedade burguesa e suas leis, não o faz do ponto de vista da sua imanência, uma vez que não compreende a conexão do movimento da economia mesma e da história¹¹.

Para Marx, o desvendamento da relação assinalada pela economia política revela-se na contradição dialética instaurada entre salário e capital. O trabalho assalariado é trabalho vivo gerador de capital, que por sua vez é trabalho passado que se contrapõe ao trabalho vivo – sendo o capital trabalho acumulado, o exercício de seu predomínio se dá sobre o trabalho e seus produtos, ou seja, opõe-se ao próprio trabalho. Capital e trabalho se opõem, mas não podem existir sem a presença do seu oposto, dado que o capital produz o trabalhador e o trabalhador o capital. Sua relação é um confronto de contraposições em reciprocidade¹².

obrigação”. MARX, Karl. *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*, MEGA, I, 2, Berlim: Dietz Verlag, 1982, p.376-377.

¹¹ Cf. MARX, K. Op. cit., p.364.

¹² *Ibidem*, p.381.

Na verdade, o raciocínio de Marx obedece, nesse momento do desenvolvimento de seu sistema, a um critério propriamente dialético no que diz respeito à articulação das várias determinações sofridas pelas formas de aparecer do objeto segundo suas hierarquizações, mas falta-lhe ainda a descoberta de algumas categorias do real para fazer transitar sua reflexão do aspecto lógico para o ontológico. Porém, ao mesmo tempo, sua argúcia teórica permite que a análise vá para além da mera contraposição lógico-formal, e a apresentação da contradição intrínseca do processo definidor da apropriação do trabalho pelo capital denuncia uma *contraposição* real que não reserva solução de continuidade. Ao falar da contradição da propriedade privada, Marx, ao invés de subtrair uma das situações da oposição para chegar à verdade, sublinha exatamente o oposto, ou seja, a contradição como o fator constituinte da própria verdade, como a determinação da realidade objetiva. Do ponto de vista lógico-formal, é perfeitamente admissível a manutenção, porque abstraída, de uma contradição para que se demonstre a verdade, pois esta pode ser isolada daquela. Basta, para isso, excluir um dos momentos contraditórios da relação proposta. Ao contrário, ao desmembrar a relação da propriedade privada, Marx demonstra que a forma de ser desta última é a oposição contraditória dos seus momentos constituintes – o trabalho é, ao

mesmo tempo, capital. E esta oposição é, na verdade, manifestação última da formação da sociabilidade contemporânea¹³.

Assim, segundo ele, são as seguintes as formas essenciais de aparecimento da contraposição capital-trabalho:

“a relação da *propriedade privada* é o trabalho, capital e a relação entre ambos. O movimento que essa estrutura deverá percorrer, é: *primeiro*, a *unidade imediata* ou *mediata* de *ambos*: capital e trabalho estão, ainda em princípio, unidos; depois, separam-se e estranham-se, mas elevando-se e preservando-se (*hebend und fördernd*) reciprocamente enquanto condições *positivas*.

“*Contraposição mútua*: excluem-se reciprocamente, e o trabalhador reconhece o capitalista como sua não-existência (*Nichtdasein*) e vice-versa; cada um procura arrancar do outro sua existência (*sein Dasein*).

“*Contraposição* de cada um *contra* si mesmo. Capital = trabalho acumulado = trabalho. Enquanto tal divide-se no próprio *capital* e no seu *juro*, da mesma forma que este em *juro* e em *lucro*. Sacrifício pleno do capitalista. Ele declina na classe trabalhadora da mesma forma que o trabalhador – mas só excepcionalmente – se torna capitalista. O trabalho como [sendo] um momento do capital, seus *custos*. Portanto, o salário, um sacrifício do capital.

“O trabalho decomposto em *si* e no salário. O trabalhador mesmo como [sendo] capital e mercadoria. Contraposição reciprocamente *hostil*”¹⁴.

Precisamente, o conteúdo lógico desta relação entre capital e trabalho é sublinhado por Marx como algo que está para além da simples oposição (*Gegensatz*). Trata-se, em verdade, de uma verdadeira contradição

¹³ Cf., a respeito da exposição desta contraposição, FLICKINGER, Hans-Georg. *Marx e Hegel: o porão de uma filosofia social*, Porto Alegre: L&PM/Brasília: CNPq, 1986, p.78-79.

¹⁴ MARX, K. Op. cit., p.381-382.

(*Widerspruch*). Contradição esta sustentada pelo fato de que a apropriação do trabalho na sua forma abstrata só se coloca plenamente sob o domínio do capital industrial, dado que, historicamente, este é o momento em que o desenvolvimento e a unificação econômica completa das forças produtivas podem ser levados a efeito.

Para chegar a este ponto, porém, a forma de organização, divisão e apropriação do trabalho teve de passar por modificações. Marx ainda não diz isso nos *Manuscritos*, mas o trabalho ao qual se refere é aquele da subsunção efetiva, e não apenas formal, ao capital. A superação do controle da propriedade da terra, controle econômico, mas eminentemente político, dá lugar a uma relação de abrangência econômica generalizadora. Ou seja, historicamente a condição de êxito deste processo, da relação da propriedade privada (*das Verhältnis des Privateigentums*), está ancorada numa situação sócio-econômica anterior garantidora de uma *relação politicamente fixa* entre propriedade e trabalho, relação que permitiu de maneira eficaz tanto o controle quanto a continuidade da produção, “regulando a distribuição ou alocação de todo produto excedente e possibilitando a acumulação”¹⁵.

¹⁵ Cf. MÉSZÁROS, I. Op. cit., p.125. A respeito do estranhamento podemos afirmar que sua origem é correlata às formas surgidas de apropriação do excedente do produto do trabalho por um grupo específico de indivíduos cujo papel social é politicamente distinto do daquela população que se ocupa diretamente da produção. O que interessa assinalar é que, nas sociedades anteriores à capitalista, a apropriação do excedente de trabalho não podia ser economicamente generalizada, tal como ocorre no capitalismo. E isto porque a regulação social não contava ainda com a generalização do trabalho abstrato pelo conjunto da

O desenvolvimento efetivo do trabalho só pode ser compreendido pelas formas segundo as quais ele aparece na história enquanto apropriação, expropriação e desenvolvimento das forças produtivas, até alcançar sua substancialidade genérica sob o capital¹⁶. No capitalismo, esta contraposição entre o trabalho e sua apropriação chega ao auge porque o capital é sinônimo de trabalho acumulado, trabalho morto, e pelo fato de que o trabalho é estranhado (*entfremdete Arbeit*) na medida em que a relação entre trabalho e trabalhador é a relação entre o capitalista e o trabalhador. Momento em que, para sobreviver, o homem tem de igualar a outra mercadoria qualquer sua própria capacidade de trabalho. Este é o momento *lógico* do qual depende a conservação do capital.

sociedade, generalização esta que atua como condição histórica da troca enquanto um dos fundamentos da determinação do capital. Na verdade, abstraída a presença do capital como elemento determinante da sociabilidade moderna, o simples fato de existir um produto excedente não engendra qualquer determinação econômica no que toca à sua apropriação: o que torna estável a relação entre produção e apropriação quando o excedente agrícola surge pela primeira vez, na medida mesma em que, graças a isso, tanto a riqueza da sociedade quanto o seu poder têm que ser mantidos, é a presença de uma determinação política de princípio como poder regulador da sociedade. Quando os interesses de uma população que produz entra em conflito direto com aqueles de uma população que se apropria do produzido, a sua solução só pode se dar por meio da violência (Cf. LUKÁCS, Györg. *Prolegomeni all'ontologia dell'essere sociale*, op. cit., especialmente p.211 e ss.) ou da ação discriminatória (Cf. MÉSZÁROS, I. Op. cit., p.134), o que somente pode ser garantido através da ação e direção políticas.

¹⁶ “O objeto do trabalho é (...) a *objetivação da vida genérica do homem*; ao se duplicar não apenas na consciência, intelectual[mente], mas sim operativa, efetivamente, e portanto ao contemplar-se a si mesmo num mundo criado por ele. Por conseguinte, o trabalho estranhado arranca do homem o objeto de sua produção, arranca-lhe sua *vida genérica*, sua efetiva objetividade genérica ...” MARX, K. Op. cit., p.370.

A relação que, sob o feudalismo e outros sistemas sócio-econômicos anteriores que podiam garantir a apropriação do excedente do trabalho graças à determinação política, se dava entre propriedade privada e trabalho é convertida, no capitalismo, em relação entre trabalho e capital, pois, sob o capital, a apropriação histórica é, como nunca antes havia sido possível, a do trabalho exteriorizado (*entäusserte Arbeit*) concêntrico ao estranhamento (*Entfremdung*) do trabalho, o que vem definir a propriedade privada a partir da exteriorização estranhada do trabalho:

“a *propriedade privada* é (...) o produto, o resultado, a consequência necessária do *trabalho exteriorizado*, a relação externa do trabalhador com a natureza e consigo mesmo (...) [Ela] surge, mediante análise, do conceito de *trabalho exteriorizado*, isto é, do *homem exteriorizado*, de trabalho estranhado, *de homem estranhado* (...) Obtivemos certamente da economia política o conceito de *trabalho exteriorizado* (de vida *exteriorizada*) como resultado do *movimento da propriedade privada*. Mostra-se, porém, a partir da análise deste conceito, que se a propriedade privada aparece como fundamento, como razão do trabalho exteriorizado, ela é antes uma consequência do mesmo”¹⁷.

Trata-se, portanto, a propriedade privada sob o capitalismo, do resultado estranhado de uma determinada exteriorização da vida. Aqui, o trabalho aparece enquanto *objeto* da propriedade privada, do capital.

Historicamente, o processo de exteriorização ou alienação (*Entäusserung*) enquanto atividade humana se dá por intermédio das formas de organização do trabalho, incluídas aí as de divisão do trabalho. Quando se

¹⁷ MARX, K. Op. cit., p.372-373.

trata da forma de ser da relação entre alienação e estranhamento, esta identidade se põe em virtude da impossibilidade do controle deste processo de desenvolvimento do trabalho de maneira plena e consciente. Por um lado, isto acontece porque a construção da história é produto da formação objetiva e subjetiva do homem, produto resultante de sua própria atividade; por outro, ela é ao mesmo tempo resultado de um conjunto de ações cujas finalidades não remetem diretamente, em virtude da sua extensão e complexidade, ao controle da reprodução social. A riqueza e complexidade alcançadas pelo processo de trabalho são, por um lado, diretamente proporcionais à distância existente entre os processos históricos de adaptação do trabalho à necessidade social imediata e, por outro, ao gradiente de formação da autonomia das consciências individuais resultantes das ações que moldam o sujeito a partir das objetivações levadas a efeito, ainda que não seja possível a essas consciências prever o leque das alternativas apresentadas e, conseqüentemente, determinar o conjunto dos resultados concernentes à referida reprodução. Em outras palavras, o processo social como um todo é, sem dúvida, colocado em movimento pelo conjunto das decisões finalísticas dos indivíduos, mas este conjunto se totaliza numa série que não é exatamente controlável por eles, posto que a resultante final tem um caráter efetivamente casual, destituído de qualquer conteúdo virtualmente finalístico¹⁸.

¹⁸ A respeito desta relação entre finalismo e causalidade, ainda que não remetida

Sob o capitalismo este expediente de controle da reprodução aparece como algo efetivamente mais difícil de se obter, na medida em que a generalização da oposição entre trabalho e capital se faz presente como a contraposição genérica que dá forma às relações humanas. O que se encontra aí não é a sociabilidade do trabalho enquanto elemento ineliminável do progresso humano, mas a sociabilidade do capital enquanto fator histórico que determina a realidade da apropriação para si mesmo do trabalho, ao qual se opõe na geração da mercadoria, que é, ela própria, capital. A existência do capital determina e aprisiona o caráter efetivador do trabalho, mas ao mesmo tempo não pode prescindir dele. Eis o aspecto resultante da exposição crítica de Marx sobre o estranhamento (*Entfremdung*) contemporâneo enquanto contraposição insolúvel entre trabalho e capital: enquanto gênero humano, o homem se afasta da sua realização *pelo* trabalho; enquanto indivíduo, se afasta do gênero, na medida em que não há identidade genérica *entre* indivíduos submetidos ao trabalho estranhado. No capitalismo, o lugar da realização consciente é o do auge do despojamento, da completa despossessão daqueles elementos que se relacionam diretamente à complementaridade entre produtor e produto do trabalho. É por isso que Marx fala em quatro

diretamente a Marx, mas fundamental para a compreensão de suas elaborações acerca do papel do trabalho humano, verificar especialmente TERTULIAN, Nicolas. “Uma apresentação à *Ontologia do ser social*, de Lukács”, in *Revista Crítica marxista* no.3, São Paulo: Editora Brasiliense, 1996, p.54-69.

características que marcam o estranhamento do trabalhador no seu cotidiano: o estranhamento em relação ao produto de seu trabalho; o estranhamento no interior da sua própria atividade; o estranhamento no que diz respeito ao outro homem e o estranhamento com relação a si mesmo¹⁹.

Na verdade, a realização de uma crítica fundada na lógica da contradição entre capital e trabalho resvalava, como não podia deixar de ser, no suporte metodológico do qual Marx vinha, ainda experimentalmente, lançando mão. Em primeiro lugar, a crítica materialista feita por Feuerbach²⁰ a Hegel abriu para ele uma via de assimilação muito fecunda quando tratara da força do estranhamento do trabalhador em face da realidade da apropriação do trabalho pelo capital. A elaboração feuerbachiana acerca do papel da religião enquanto estranhamento tanto na forma de ser quanto no pensamento dos indivíduos legara, em grande parte, as conclusões deixadas por Marx a respeito da miserabilidade material do trabalhador: o operário transforma a natureza; cria, através do seu trabalho, objetos e coloca neles o que de melhor tem em termos de capacidades humanas essenciais. Mas, na medida mesma

¹⁹ Cf. MARX, K. Op. cit., p.368-370.

²⁰ As obras de Feuerbach diretamente vinculadas ao interesse de Marx, e que, inclusive, servem de base textual para a elaboração de seus *Manuscritos*, são: *A essência do cristianismo* (*Das Wesen des Christentums*, *Sämtliche Werke*, vol. VI, Stuttgart: Friedrich Frommann Verlag, 1960), de 1841; de 1842, e adentrando o período de colaboração entre Marx e Engels, as *Teses preliminares para a reforma da filosofia* (*Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie*, *Sämtliche Werke*, vol. II, Stuttgart: Friedrich Frommann Verlag, 1959), e *Princípios da Filosofia do futuro* (*Grundsätze der Philosophie der Zukunft*, *Sämtliche Werke*, vol. II, Stuttgart: Friedrich Frommann Verlag, 1959), de 1843.

em que produz e menos possui aquilo que foi produzido, mais estes objetos aparecem diante dele como potências autônomas (pertencentes que são ao capital) que o dominam, ao invés de serem por ele possuídos e dominados – o resultado disto, e esta é a dívida para com Feuerbach, é que os operários acabam se reduzindo a predicado dos seus próprios predicados²¹, predicados estes que se separam do sujeito transformando-se, eles próprios, em sujeitos, ou seja, é o sujeito real que acaba se tornando predicado do próprio predicado.

O objeto da crítica feuerbachiana (a lógica hegeliana como expressão do puro pensamento, o percurso do espírito como teodicéia) aparecia a Marx como sendo desnudado pela compreensão materialista da realidade, e a exposição de Feuerbach apontava resolutamente para a abstração como uma imensa ilusão da filosofia especulativa:

²¹ O ponto de partida para a comparação entre estes dois tipos de percepção do estranhamento é a forma como tanto Feuerbach quanto Marx conduzem suas reflexões acerca desta “troca” de predicados. Marx diz que “quanto mais o trabalhador se elabora (*sich ausarbeitet*), mais poderoso se torna o mundo estranho, objetivo, que ele cria diante de si, mais ele se empobrece, e tanto menos o seu mundo interior lhe pertence. E isto do mesmo modo na religião: quanto mais o homem põe em Deus, tanto menos conserva em si mesmo” (MARX, K. Op. cit., p.365), ao passo que Feuerbach afirma: “Para enriquecer Deus, o homem tem que se empobrecer; a fim de que Deus seja tudo, o homem tem de ser nada. Mas ele também não precisa, para si mesmo, ser nada, porque tudo o que ele retira de si não se perde em Deus, mas é mantido. O homem tem *a sua essência em Deus*, como poderia ele, então, tê-la em e para si? Por que seria para ele necessário colocar, ter, uma mesma coisa duas vezes? O que o homem retira de si, o que ele em si mesmo não possui, goza ele apenas em Deus numa quantidade incomparavelmente maior e mais rica”. FEUERBACH, L. *Das Wesen des Christenthums*, cit., p.32. A respeito desta similitude entre Marx e Feuerbach, sugerimos a consulta a BEDESCHI, G. *Marx*, cit., p.49 e ss.

“Abstrair significa pôr a essência da natureza fora da natureza, a essência do homem fora do homem, a essência do pensar fora do ato do pensar. A filosofia hegeliana estranhou (*entfremdet*) o homem de si mesmo ao apoiar o conjunto do [seu] sistema sobre estes atos da abstração. Ela identifica novamente aquilo que separa, mas de modo somente desmembrável, mediato. A filosofia hegeliana carece de unidade imediata, de certeza imediata, de verdade imediata”²².

Ao mesmo tempo, a compreensão que, através da crítica de Feuerbach, Marx vinha tendo do papel da filosofia especulativa reconhecia a paternidade daquele no desvelamento da lógica de Hegel:

“o grande ato (*That*) de Feuerbach é: 1) a prova de que a Filosofia não é outra coisa senão a religião trazida para o pensamento e exposta enquanto [algo] pensado, sendo, portanto, igualmente condenável: uma outra forma e outro modo de existência (*Daseinsweise*) do estranhamento (*Entfremdung*) do ser humano; 2) a fundação do *verdadeiro materialismo* e da *ciência real*, ao tomar igualmente Feuerbach, como princípio fundante da teoria, a relação social do ‘homem como homem’; 3) confrontar (*entgegenstellt*) à negação da negação, que se afirma como o absoluto positivo, o absoluto positivo que descansa sobre si mesmo e o positivo que se funda em si enquanto positivo”²³.

Sem dúvida, o grande interesse demonstrado por Marx pela elaboração traçada por Feuerbach está tanto na consciência de que este último percebeu a relação existente entre filosofia e teologia, quanto no recurso crítico oposto por ele à filosofia especulativa através do entendimento desta última como sendo uma forma específica e bastante aprimorada de estranhamento (*Entfremdung*). Na verdade, a filosofia de Feuerbach aparecia

²² FEUERBACH, L. *Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie*, cit., p.227.

²³ MARX, K. Op. cit., p.400-401.

a Marx como um valioso recurso, um instrumento para o enfrentamento dos problemas cotidianos cuja solução, apesar de tudo, demandava certamente muito mais que uma interpretação dualista (relação sujeito-predicado) do real. Apesar disso, a inversão sugerida por Feuerbach dos pressupostos da filosofia especulativa e, por conseguinte, do homem concreto em sujeito do conhecimento deram a Marx a exata noção do paralelo que ele deveria estabelecer entre o sistema hegeliano e suas próprias descobertas²⁴.

²⁴ Cumpro fazer aqui pelo menos um pequeno comentário acerca da absorção marxiana de Hegel e de seu gradativo abandono das formulações de Feuerbach. Não há dúvida de que a preponderância do pensamento hegeliano nos idos dos anos 30 e 40 na Alemanha tinha como consequência necessária uma intensificação do debate acerca das relações (e superação) dos neo-hegelianos com Hegel para a consolidação de uma teoria política da emancipação, assim como de uma filosofia da história, posto que tanto a política quanto a história estavam, do ponto de vista do Estado prussiano, penetradas pela religião, alvo fundamental dos escritos de Feuerbach. Apesar da manifesta ruptura deste último com o sistema hegeliano, é verdade que o referido rompimento se deu antes formalmente do que pela expressão da radicalidade de sua filosofia, uma vez que Feuerbach jamais deixou de ser, rigorosamente falando, um hegeliano. Ao nosso ver, um dos grandes problemas de sua elaboração está em que ele não conseguiu incorporar aquelas que são as conquistas fundamentais de Hegel no plano do método, ou seja, encontrar uma forma adequada de reprodução conceitual do movimento do objeto através do exercício do pensamento. Hegel, através de um artifício que é, ao mesmo tempo, lógico e imanente, conseguiu propor uma delimitação da verdade através do acompanhamento histórico da forma segundo a qual o objeto se apresenta, enquadrando categorialmente o conjunto das conexões causais. Ao proferir que a verdade só se manifesta na sua inteireza *post festum*, ele tomava como fundante do movimento genético o processo como um todo e, como condição da ciência, a exploração pormenorizada de cada uma das esferas e etapas que lhe são constituintes. Somente, portanto, o conhecimento da *coisa em si* é, para Hegel, verdadeiro conhecimento racional e efetivo. Ao contrário, em Feuerbach o entendimento (*Verstand*, que para Hegel é bem menos importante que a razão, *Vernunft*) está restrito à simples inteligibilidade do objeto sensível na sua forma já acabada, pronta, empírica. Aqui a abstração resulta da correta apreensão da estabilidade já determinada deste objeto, sem considerá-lo, entretanto, na sua transformação histórica. Quanto a Marx, acreditamos ser correto afirmar, em primeiro lugar, que não lhe passou despercebida a originalidade das formulações hegelianas quanto ao papel do trabalho na gênese da vida social. Da mesma forma, o pressuposto, provavelmente aprendido com Hegel, de que sem a história não se compreende

É claro que as referidas descobertas suplantam em larga medida os pressupostos da teoria do conhecimento de Feuerbach. Em primeiro lugar, porque este autor centrava seu argumento teórico na contraposição entre certeza sensível, por um lado, e lógica abstrata, por outro – para ele, a possibilidade de conhecimento desenvolve-se a partir da positividade do objeto, ou seja, em resposta à filosofia especulativa, Feuerbach proclama que só é cientificamente apreensível o objeto redutível à certeza sensível. Por outro, porque o ponto de partida gnosiológico, ao centrar-se num elemento empírico, mas a-histórico, baseado na chamada essência humana²⁵, isola-o do

as diferentes formas de manifestação da atividade, teve em Marx um impacto que certamente não foi repetido pelas formulações de Feuerbach acerca das determinações de um objeto estático, não-histórico, só reconhecível através da certeza sensível. Por outro lado, tanto a categoria *mediação*, quanto a categoria *totalidade* são fundamentais nos sistemas de Hegel e de Marx exatamente porque cumprem uma função de dissecação do objeto no interior da articulação das várias esferas da existência: a mediação, porque revela o reino da particularidade (lugar da ciência) no interior do complexo singular-universal, e a totalidade porque, na relação entre as referidas esferas, somente sua consideração pode ser o ponto de partida da conscientização de que as categorias que condicionam o processo social são, ao mesmo tempo, interdependentes e hierarquizadas.

²⁵ O que Feuerbach compreende por essência humana são os predicados, as qualidades, que acredita serem imutáveis no homem. São imutáveis na espécie (o ser humano tomado enquanto unidade particular, física, mas racional) e compõem o gênero (o ser humano enquanto ser sócio-afetivo) na esfera das objetivações. Tudo o que deriva destas qualidades não tem outra característica senão a constituição intrínseca da própria essência, que existe, então, *em e para si* mesma. A diferença para com Marx está em que a práxis, a atividade, na sua relação com a *essência*, não possui aquele papel formador que é próprio do trabalho. Ao contrário, em Feuerbach o papel do trabalho é apenas *operativo*, posto que a essência, *a priori*, já garante a diversidade – a humanização do homem é produto da diversidade originária da essência e não da história. Mesmo a ciência se põe como momento do desvendamento da essência, e seu papel é a compreensão desta sociabilidade advinda da potencialidade sócio-afetiva do ser humano. Neste sentido, todo ser humano é extensão de sua essência, e tudo aquilo que é sentimento e razão objetivou-se a partir da relação entre estas esferas e o objeto sensível. Precisamente, são as capacidades humanas produtoras

seu processo de gênese, afastando-o em definitivo de uma abordagem melhor resolvida dos pressupostos de uma ciência materialista.

Faz-se imperioso, portanto, vincular a filosofia materialista de Feuerbach ao idealismo hegeliano – por um lado, porque este último era objeto imediato de sua crítica. Por outro, porque o rompimento definitivo com a filosofia de Hegel deu-se antes como ruptura formal, como já dissemos, do que propriamente de conteúdo, uma vez que a solução encontrada por Feuerbach de superação de Hegel não fora suficientemente hábil ao tentar suplantiar o sistema idealista. Neste sentido, o grande mérito de seu empreendimento foi indagar objetivamente qual a relação da filosofia especulativa com a estrutura religiosa, especialmente a teologia, e daí derivar a legitimidade, ou não, dos pressupostos da referida filosofia²⁶.

destes sentimento e razão que se objetivam enquanto faculdades que tornam racional o objeto sensível através da transição do sentimento à razão. A razão é, portanto, fruto do saber sensível, e a *essência* a única medida do gênero humano – a imutabilidade das faculdades do amor, do pensamento e da vontade.

²⁶ Por isto a proposta de Feuerbach é a fundação de uma nova filosofia, posto que a filosofia especulativa, assim como a religião, centram-se num primado teológico, primado que busca, em última análise, a imanência terrestre de Deus. Seja o ente divino, seja a idéia, o que se vê é a permanente tentativa de humanização da figura abstrata. E para Feuerbach, tanto a religião quanto a Filosofia têm em comum o fato de inverter os predicados efetivamente humanos num sujeito abstrato. Porém, este autor é bastante rigoroso (do ponto de vista de sua proposta teórica) ao distinguir as duas: a religião caracterizar-se-ia como sendo o primeiro grande esforço do homem cujo objetivo é desembaraçar na divindade aquelas características originariamente humanas, a fim de que no retorno do ser divino ao ser humano se efetivasse a *correção* da vida genérica deste último, ainda que esta solução se refletisse na esfera individual. Já o fundamento da teologia é a *ação* do ser divino, fundamento que toma como produto da atividade deste último a soma dos predicados concretos que a religião projetava na divindade. Para Feuerbach, portanto, o que na esfera da religião é ilusório, ou seja, a transformação do predicado humano em sujeito abstrato, na

Nesta empreitada, o ponto de partida de Feuerbach é a noção de externalização (*Äusserung*) e exteriorização (*Entäusserung*) humanas²⁷. Para ele, o elemento sensível, concretamente existente, põe-se como determinante das abstrações típicas da religião, da teologia e, claro, da filosofia especulativa. Ao contrário de Hegel, para quem o momento particular, a exteriorização finita, recolhe-se na objetivação do próprio espírito (*Geist*) universal-abstrato, sendo que o *fim* e a *verdade* deste particular somente podem ser efetivados na esfera do momento último do espírito (o saber absoluto), Feuerbach proclama como determinante do elemento abstrato aquele concreto-sensível, fazendo deste abstrato o verdadeiro indeterminado²⁸. Em outras palavras, tudo o que caracteriza o poder de Deus ou a transcendência especulativa do espírito do sistema hegeliano são, na realidade, qualidades do homem.

segunda é oportunista e metodologicamente reprovável por atribuir *a priori* ao ente abstrato o conjunto da atividade fundante. Assim, na verdade, o que se aproxima efetivamente da filosofia especulativa é antes a teologia do que propriamente a religião, uma vez que o fundamento da atividade é, aqui, sempre abstrato.

²⁷ “A essência da teologia é a essência *transcendente* e externa do homem posta para fora (*hinausgesetzte*) do homem; a essência da lógica de Hegel [é] o pensamento *transcendente*, o pensamento do homem *posto fora do homem*”. E também: “[Assim] como a teologia biparte e exterioriza o homem para depois identificar com ele esta essência exteriorizada, Hegel *multiplica e despedaça a essência simples, idêntica consigo*, da natureza e do homem a fim de conciliar à força o que à força fora separado” (*Getrennte dann wieder gewaltsam zu vermitteln*). FEUERBACH, L. *Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie*, cit., p.226, grifos no original.

²⁸ Cf. FREDERICO, Celso & SAMPAIO, Benedicto A. “Marx: Estado, sociedade civil e horizontes metodológicos na ‘Crítica da filosofia do direito’”, *Revista Crítica marxista*, no.1, São Paulo: Brasiliense, 1994, p.87.

Nesta elaboração de Feuerbach encontra-se certamente a origem da formulação de Marx acerca da oposição entre indivíduo e gênero: na medida em que os predicados do homem não são buscados na realidade, mas atribuídos à sabedoria de um ente criador, a identidade entre indivíduos do mesmo gênero sucumbe à hipostasia da formulação abstrata. Para Feuerbach, a simples consciência desta dicotomia seria suficiente, por outro lado, para recuperar a unidade entre o indivíduo e seu gênero.

Para Marx, porém, a simples consciência desta ruptura não é suficientemente forte para fazê-la retroceder ao patamar do indivíduo íntegro. O pressuposto feuerbachiano de que o homem existe para conhecer, amar e querer (a razão, a vontade e o coração)²⁹, que é o pressuposto da entrega do indivíduo ao amor do gênero, tinha, para Marx, um desdobramento que o

²⁹ “Die Vernunft, der Wille, das Herz”. FEUERBACH, L. *Das Wesen des Christenthums*, cit., p.3. É bastante interessante indagar qual o lugar que ocupa no sistema feuerbachiano a tríade amor, razão e vontade. Como vimos acima, a formação da razão é atributo da própria essência humana, sendo que ela brota quase que naturalmente das exteriorizações dos sentimentos humanos na sua relação com os objetos sensíveis. O amor e a vontade compõem o que poderíamos chamar de elemento ‘sócio-afetivo’ na elaboração de Feuerbach: as capacidades do ser concreto-sensível só podem ser inteiramente compreendidas se nelas enxergarmos as qualidades que são intrínsecas ao ser humano, qualidades estas plasmadoras de suas ações. O amor é a qualidade responsável pela sociabilidade do homem, posto que ele é capaz de projetar, ao mesmo tempo, tanto as qualidades materiais humanas num ente divino hipostasiado num sujeito abstrato, quanto nortear a fundação da chamada nova filosofia. Conseqüentemente, a vontade põe-se como a efetivação do amor, principalmente se esta vontade estiver associada à criação da verdadeira filosofia. A este respeito, diz Feuerbach: “Somente o que – seja efetivo (*wirkliches*) ou possível – é objeto da paixão *é*”. FEUERBACH, L. *Grundsätze der Philosophie der Zukunft*, cit., p.297, grifo nosso.

próprio Feuerbach procurava em vão combater, ou seja, a redução de uma situação articulada, rica e complexa (que é a história da produção e reprodução da vida humana) a um ponto de vista dualista que, no momento de seu maior alcance, limitava-se a opor sujeito e predicado, indivíduo e gênero, concreto e abstrato. Enfim, resolver problemas que remetiam à dinâmica da vida e cultura humanas através do congelamento de categorias explicativas.

Por isso a filosofia de Feuerbach não deixa de ser um sistema. E, acima de tudo, um sistema *fechado* – tal qual o hegeliano – que foi incapaz de romper com a tradição de seu tempo: a sua filosofia é, para ele, o ponto de chegada da filosofia, a verdadeira resolução da racionalidade filosófica. Ao mesmo tempo que procura situar-se, como dissemos antes, com relação ao pensamento que o precedera, Feuerbach acredita-se como o resultado da história deste pensamento, pois somente através da nova filosofia é que o homem poderia, em definitivo, compreender a real significação de sua vida genérica – compreender que a “época moderna” era aquela que preconizava a dissolução da teologia e a sua transformação em antropologia³⁰.

Também sob este aspecto o dualismo de sua teoria é evidente, pois, na medida em que acredita que o caminho para a liberdade humana é aquele da consciência dos atributos sócio-afetivos do gênero, do ser concreto-sensível,

³⁰ Cf. FEUERBACH, L. *Grundsätze der Philosophie der Zukunft*, cit., p.245.

em detrimento das ilusões especulativo-teológicas, Feuerbach encerra sua argumentação no ponto de intersecção destas duas últimas esferas, afirmando que por aí – no conhecimento religioso e especulativo – havia passado todo o conhecimento possível do mundo³¹. E esta conclusão é perfeitamente lógica: se a filosofia especulativa e a religião incorporam o fundamental das qualidades humanas (a razão, a vontade e o coração) num ser abstrato, e estas qualidades são aquelas que caracterizam a *totalidade* do ser concreto-sensível, a inversão do sujeito em predicado (do abstrato em concreto) é perfeitamente suficiente para que seja desvendada a verdade da vida genérica do homem.

O problema é que essa crítica limita-se à perspectiva puramente gnosiológica do ser. Não é, em momento algum, uma crítica imanente, que coloca em questão a *origem* do saber especulativo e teológico ou religioso. A crítica é dirigida à abstração, mas jamais à religião e à filosofia *em si mesmas*. Trata-se, no limite, de uma formulação cujo fundamento é a idéia do indivíduo isolado, particularizado em virtude da sua atividade nada mais ser

³¹ “A religião abarca todos os objetos do mundo. Tudo o que existe sempre foi objeto de adoração religiosa; na essência e na consciência da religião nada mais está do que a essência e a consciência em geral do homem de si e do mundo”. FEUERBACH, L. *Das Wesen des Christenthums*, cit., p.27. E também: “A identificação imediata, transparente e desenganada da essência humana, subtraída ao homem mediante a abstração com o homem, não pode ser derivada por via positiva da filosofia hegeliana, mas somente da negação dela; em geral só pode conceber-se e compreender-se se for tomada como a negação total da filosofia especulativa, ainda que seja a sua verdade. *Tudo está contido na filosofia hegeliana*, mas sempre e ao mesmo tempo com sua negação, seu oposto”. FEUERBACH, L. *Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie*, cit., p.227, grifo nosso.

do que a prática de sua essência humana. A “investigação” preocupa-se com a forma segundo a qual o objeto *está* posto, mas não com o seu *ser*. O objetivo de Feuerbach é, portanto, verter o que de prático e subjetivo havia na religião, assim como o que de teórico e objetivo havia na filosofia especulativa, por essência humana³². Portanto, trata-se de um materialismo de corte positivista, uma vez que o objeto não possui dinâmica própria e, pior, não possui progressão histórica.

A contraposição entre o ser determinado, concreto-sensível, e o pensamento puro é, claro, estabelecida como sendo a possibilidade de manifestação da verdade do materialismo, pois o segundo dá conteúdo – ao mesmo tempo que o antecede – ao primeiro. Mas aquela verdade só existe porque aquele ser na sua determinação está subsumido às formas do tempo e do espaço – é a essência sofrendo determinações e se constituindo a partir do seu passado. Na medida em que “o ser é posição da essência”³³, o conteúdo do abstrato, do conceito, é resultado das propriedades já presentes nesta, o que leva, na relação sujeito-objeto, o homem a completar-se no outro, uma vez que é no reconhecimento (e, aqui, impõe-se novamente a presença de Hegel) dos atributos do outro ser (‘posição da essência’) que ele conhece os seus próprios atributos. O elemento sensível é, portanto, o determinante tanto da

³² Cf., a respeito, GIANNOTTI, José Arthur. *Origens da dialética do trabalho*, São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1966, p.34.

³³ FEUERBACH, L. *Grundsätze der Philosophie der Zukunft*, cit., p.283.

forma de apresentação do sujeito, quanto daquela do ser racional especulativo – no concreto-sensível Feuerbach encontra o múltiplice e o diverso, que são elementos formadores e unificadores da matéria em sua totalidade.

Assim, o objeto deste capítulo (a forma de aparecer dos conceitos de alienação e estranhamento nos *Manuscritos de Paris*) na sua relação com a elaboração de Feuerbach nos permite visualizar, a um só tempo, o alcance e os limites da formulação que deu a Marx subsídios para a consolidação de seu sistema. Alienação (*Entäusserung*) e estranhamento (*Entfremdung*) para Feuerbach não guardam qualquer diferença substancial, posto que a naturalização da categoria *essência humana* impede que a gênese do processo histórico enquanto processo de trabalho, processo contraditório, seja compreendida.

Diferentemente de Hegel, para quem a unidade entre alienação e estranhamento era a unidade da evolução do espírito nas suas objetivações históricas, Feuerbach toma a exteriorização como a apresentação do objeto, da coisa, na sua harmonia naturalizada. O papel da ciência é o de desmistificação da lógica hegeliana – a exteriorização do chamado espírito absoluto é o estranhamento do espírito dos homens concretos³⁴, pois nenhuma entidade abstrata é capaz de colocar objetivamente concretudes.

³⁴ Cf. FEUERBACH, L. *Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie*, cit., p.227.

A referida unidade proposta por Hegel entre alienação e estranhamento – unidade cuja insuficiência é muito bem apontada por Feuerbach mas ao mesmo tempo não ultrapassada por ele, posto que o seu sistema limita-se à inversão material do idealismo hegeliano – é somente uma unidade lógica proferida pela filosofia especulativa. E, por sê-lo, é oposição negativa entre indivíduo e gênero. Trata-se de contradição genérica que pode ser superada pela conscientização do lugar ocupado pela essência humana na vida do homem.

Neste sentido, estranhamento (*Entfremdung*) é o conceito usado, de forma geral, para designar a oposição genérica; por seu turno, alienação ou exteriorização (*Entäusserung*) é utilizada negativamente para indicar as ilusões especulativas acerca das realizações e atributos do sujeito abstrato. Permanece para ambas, portanto, uma unidade expositiva, pois a argumentação de Feuerbach é dual e logicista. Num certo sentido, também metafísica, pois toma como perenes categorias mutáveis e parte delas para fundar um novo método, uma nova filosofia.

Uma alternativa a este tratamento dispensado ao conceito de alienação pode ser apontada naqueles momentos em que Feuerbach refere-se à formação da personalidade humana. *Entäusserung* é externamento e moldagem da personalidade do indivíduo, a exteriorização de sua essência

humana referida ao gênero. A religião, teologia e filosofia especulativa são o estranhamento impedidor da personalidade exteriorizada enquanto predicado da essência. Portanto, o primeiro estranhamento é o religioso, pois aí a pessoa estranha-se nos atributos originários dela, porém incorporados numa entidade ilusória e mítica, o ser divino³⁵.

Mesmo assim, na medida em que o alvo de suas críticas são as exteriorizações postas pela filosofia especulativa e religião, Feuerbach só pode conceber a *Entäusserung* a partir da sua abordagem original conforme aparece no sistema hegeliano e no cristianismo, portanto, negativamente. Feuerbach é incapaz de notá-la enquanto gênese e atividade do processo de trabalho, portanto ela aparece a ele como uma categoria que nada tem de imanente, mas somente como um instrumento do conhecimento que deve ser criticado e superado.

O ponto de partida e de chegada do novo método é a instauração consciente de uma subjetividade passional que tem, no interior da nova filosofia feuerbachiana, dois papéis: em primeiro lugar, saber-se enquanto ser determinado do qual partem todos os predicados projetados no ser divino ou no espírito fundante da filosofia especulativa; em segundo, fazer desta

³⁵ “A afirmação segundo a qual existe certamente uma outra vida, celestial, mas como e o que é permanece impenetrável, não passa de invenção do ceticismo religioso apoiado num total mal-entendido da religião, porque se estranhou (*entfremdet hat*) por completo de sua essência”. FEUERBACH, L. *Das Wesen des Christenthums*, cit., p.214.

consciência o elemento de redenção do ser sócio-afetivo, cuja absorção pela nova filosofia deve ser o compromisso de toda a filosofia.

É bastante interessante notar que a absorção que Marx faz de Feuerbach nos *Manuscritos* revela uma relação ao mesmo tempo de aproveitamento e aprovação do argumento deste último – do ponto de vista materialista – no que diz respeito à crítica da filosofia especulativa e da religião, do mesmo modo que este mesmo proveito é revertido na crítica e elaboração anti-feuerbachiana do papel da atividade humana na produção e reprodução da vida. Da mesma forma que são usados por Marx termos literais de Feuerbach, como essência humana, gênero humano, assim como concepções diretamente derivadas dele, como a universalidade do indivíduo e sua especificidade enquanto ser autoconsciente³⁶, as conclusões da elaboração marxiana não podem, em momento algum, ser creditadas ao inconcluso sistema filosófico feuerbachiano. Em outras palavras, jamais *essência humana, gênero humano* ou as referências à formação do indivíduo enquanto ser ao mesmo tempo particular e universal são compreendidos por Marx da mesma maneira que o teriam sido por Feuerbach.

Isto acontece, em primeiro lugar, porque a formulação marxiana contempla a gestação da sociabilidade enquanto um processo cuja gênese

³⁶ Cf. McLELLAN, D. *Karl Marx, vida e pensamento*, cit., p.125.

reporta-se à equação trabalho-consciência, derivando desta relação a historicidade não só do próprio processo, mas também daquelas categorias que, na filosofia de Feuerbach, aparecem como predicados estáticos do ser humano projetados no ser divino ou no absoluto da filosofia especulativa. A essência humana, para Marx, é característica fundamental do homem liberto do estranhamento do trabalho e sua efetivação vincula-se à descoberta tanto deste estranhamento quanto das possibilidades de sua superação, possibilidades que, em si mesmas, alçam os homens à perspectiva de uma individualidade plena no interior de uma universalidade articulada, genérica, mas que não podem ser compreendidas enquanto emancipação humana sem a concorrência da superação da diferença nuclear entre capital e trabalho.

Nos *Manuscritos* esta diferença entre a filosofia de Feuerbach e aquela de Marx aparece bem nítida e o materialismo do primeiro ocupa antes o lugar de *instrumento* que ajuda na revelação dos resultados do estranhamento humano do que propriamente o lugar privilegiado de núcleo metodológico fundamental. Na verdade, os *Manuscritos* marcam um período de passagem no qual a influência de Feuerbach sobre Marx vai desvanecendo e dando lugar a uma apreciação do real especialmente diferenciada, posto que o real é *ativo*.

Certamente, a proposição feuerbachiana de que a filosofia de Hegel invertia os papéis de sujeito e predicado – ao considerar que o homem era uma produção, um atributo do pensamento e não o contrário, isto é, o pensamento como sendo um atributo do homem –, deu a Marx a argumentação necessária para o primeiro passo na sua crítica da filosofia de Hegel. Mas ao mesmo tempo é impossível compreender o critério científico das elaborações de Marx sem recorrer à lógica de Hegel. Essa sintonia entre os dois autores, ou mais, o estudo a respeito daquilo que permaneceu e do que foi deixado para trás no sistema de Marx a partir da lógica hegeliana é uma tarefa que seguramente não foi ainda satisfatoriamente realizada.

De qualquer forma, o fundamento desta lógica parece ser aquele que, ao mesmo tempo que apontava para alternativas ausentes na filosofia de Feuerbach, anunciava, justamente por isso, um ponto de partida muito rico na elaboração analítica do percurso do objeto de estudo, estabelecendo como “norma” que a verdade somente é desvendável se considerado o percurso de desenvolvimento do objeto, o que faz dela a própria apresentação articulada da realidade.

Esta noção última do método não aparece a Marx, porém, tão claramente neste momento de redação dos *Manuscritos*. Antes, sua incorporação do legado de Hegel é oriunda da forma segundo a qual este

último pensa a historicidade e, no seu interior, a atividade humana. Em outras palavras, a proposição hegeliana de que entre a *autoposição* do eu e a *autoprodução* do homem existe a *produção do mundo* permitiu a Marx alcançar-se ao entendimento das conexões do real sem se render às artimanhas nominalistas do materialismo feuerbachiano e muito menos comprometer-se demasiadamente com a metafísica de Hegel. Aqui, a autonomia do método de investigação, apesar da elaboração ainda incipiente de seus pressupostos, já tem o caráter que marcará o Marx da posteridade: a originalidade de sua criação está centrada, sim, na autoprodução do homem, mas de um ponto de vista fundamentalmente material, ou seja, o argumento é elaborado a partir da sociabilização humana, e daí a conseqüente sociabilização do pensamento, quando Hegel, ao contrário, vê na sociabilidade histórica do espírito (*Geist*) o fundamento das realizações materiais – de modo que, enfim, a conexão entre alienação e estranhamento apareça, também ela, como autoposição e autoprodução do espírito.

Para Hegel, alienação (*Entäusserung*) e estranhamento (*Entfremdung*) são a unidade sintética do espírito na estruturação do mundo da *formação* ou *educação* (*Bildung*) – mais do que cultura, formação específica com maior rigor a consolidação do mundo burguês ou, antes, do advento da propriedade em detrimento das atribuições concernentes ao indivíduo social. Na medida,

porém, que *Bildung* significa também a educação enquanto o próprio resultado do processo de formação, a consolidação da *cultura* é o que enuncia a anterioridade e a posteridade do processo relativo à formação da cultura ocidental.

Do ponto de vista da educação do indivíduo social, a formação compreende e envolve, para Hegel, exteriorização ou externação (*Entäußerung*) e oposição – pois as potencialidades humanas só alcançam desenvolvimento se são colocadas em oposição mútua. Além disso, já do ponto de vista do processo coletivo de formação da cultura, a concepção hegeliana de desenvolvimento estrutura-se a partir da passagem de uma unidade primitiva, ainda natural, para um estágio de estranhamento e externação, e, a partir deste último ponto, para um estágio de reconciliação (*Versöhnung*) verdadeiramente harmoniosa.

Enquanto expressão fundamental do sistema hegeliano, o estranhamento corresponde ao momento de bipartição (*Entzweiung*) do espírito, a consciência-de-si (*Selbstbewusstsein*) materializando-se nas objetivações históricas, objetivações nas quais se inicia o desenvolvimento do espírito que se torna estranho a si mesmo. Já a alienação (*Entäußerung*) é responsável pelo caráter que assume este ser objetivo enquanto o particular da coisidade (*Dingheit*), coisidade posta pela ação da consciência-de-si. Neste

momento de exteriorização (*Entäusserung*) da consciência-de-si, o lugar da síntese é aquele que afirma o movimento do espírito como ato de *tornar-se outro*. Ou seja, *ser* natureza quando sua exteriorização (*Entäusserung*) se dá no espaço, e história quando ela se dá no tempo³⁷. O ato de tornar-se outro no movimento da formação (*Bildung*) diz respeito à progressividade histórico-social do espírito na sua oposição com a matéria – todo o desenvolvimento histórico é o resultado da interação lógica entre a alienação (*Entäusserung*) e o estranhamento (*Entfremdung*) postos pelas objetivações antagônicas, das quais falamos acima, objetivações que são obra da consciência-de-si.

O percurso do espírito é uma expressão histórico-sintética deste processo de formação ou educação (*Bildung*). Somente o devir é capaz de fazer ao espírito, no seu vir-a-ser, saber-se a si mesmo³⁸. Somente a história compõe a cultura enquanto conformação da sociabilidade, transmutação da consciência sensível imediata em saber absoluto, definitiva possibilidade da consciência ser também consciente de si mesma.

³⁷ Cf. HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenologia do Espírito*, tradução de Paulo Meneses, Petrópolis: Editora Vozes, vol. II, 1993, p.219.

³⁸ "A razão é espírito quando a certeza de ser toda a realidade se eleva à verdade, e [quando] é consciente de si mesma como de seu mundo e do mundo como de si mesma. O vir-a-ser do espírito, mostrou-o o movimento imediatamente anterior, no qual o objeto da consciência – a categoria pura – se elevou ao conceito da razão". *Ibidem*, p.7. Colchetes do tradutor para a edição brasileira.

O saber-se a si mesmo do espírito significa basicamente que a consciência-de-si instaura-se somente enquanto alteridade, ou seja, ela progride na medida mesma em que o homem se sociabiliza e se reconhece por saber-se diferente do outro (meio físico ou humano) exterior a ele – a consciência-de-si é exatamente a trajetória do homem em sua humanização. Sob este aspecto, a primeira forma de efetivação do espírito é quando se dá sua ruptura com a natureza, precisamente aquela em que é possível à consciência abstrair, aquele momento em que a forma *social* de apreensão realiza-se enquanto *sujeito* do entendimento. A consciência, para tornar-se consciente de si mesma e, daí, ser o elemento de efetivação do conhecimento, tem de realizar-se no ato de encontrar-se e reconhecer-se a partir do *outro* que, por sua vez, é a realidade da supressão dela mesma enquanto ser singular e exclusivo. É somente através deste processo (de reconhecimento) de transição da singularidade *em-si* à singularidade *para-si*, que é simultaneamente singularidade *para-o-outro*, que a consciência se sabe (reconhece) enquanto tal, suprimindo em definitivo aquilo que antes não passava de apreensão sensível da sua singularidade em-si imediata, sua pura certeza-de-si. Essa auto-afirmação depende, então, fundamentalmente, desse processo, de seu definitivo desprendimento do que é imediato e abstrato: como consciência dela mesma, seu processo interior e exterior de formação e

educação se coloca em toda efetividade através da exteriorização ou alienação-de-si (*Selbstentäußerung*)³⁹.

O ponto fundante deste argumento (que é aquele a partir do qual Marx estruturará o seu sistema enquanto processo imanente de apresentação da lógica do objeto como sendo a realização da própria verdade) só pode se efetivar através da mediação do trabalho. Na medida em que este aparece como um elemento que busca posições finalísticas, supera-se a pura representação natural: o trabalho é aquele elemento que constrói a consciência, na medida em que a saída de si desta última só é possível quando a natureza deixa de ser elemento estático, e isto se dá através da mediação do trabalho. Em outras palavras, o trabalho faz com que a consciência seja, ao mesmo tempo, consciente de si e consciente de que ela é também o outro de si mesma, posto que entre ela e o outro existe toda a criação humana. A consciência só se constitui enquanto si (*Selbst*) quando se sabe diferente de si mesma pela existência do outro-de-si.

Assim, a auto-objetivação do sujeito realiza-se por intermédio da atividade, e esta só é passível de direcionamento correto se aquele conhece suficientemente bem a relação entre *meio* e *fim*. Para que a consciência se efetive é preciso que ela conheça o complexo causal e o dirija a partir de

³⁹ A respeito, ver especialmente os capítulos I a IV da *Fenomenologia do Espírito*, sobre a realização da consciência a partir de seu auto-reconhecimento pela alteridade.

finalidades por ela colocadas, sem fugir, é claro, às determinações materiais que compõem este complexo. Hegel sabia que nenhuma concepção puramente ideal pode se dar ao luxo de superar a legalidade material própria do mundo objetivo, a chamada conexão causal. Por isso é próprio da posição teleológica a precisa consideração destas conexões quando da colocação finalística⁴⁰.

Sob o ponto de vista hegeliano, a objetividade se põe, portanto, como exteriorização (*Entäußerung*) da consciência sob intermediação do trabalho.

⁴⁰ “A ferramenta não possui ainda nela mesma a atividade. É coisa inerte, não retorna a si mesma. Obrigo-me a trabalhar com ela. Tenho a astúcia de introduzi-la entre mim e a coisidade externa, a fim de me poupar e de suprir com ela minha determinação e utilizá-la. O eu (*Ich*) segue sendo a alma desta finalidade, a atividade em relação a ela. Economizo com isso, porém, apenas em quantidade, [pois] continuo a trabalhar. O fazer-me-a-mim-mesmo-coisa é um momento necessário; a atividade própria da pulsão não está ainda na coisa. Deve ser atribuída à ferramenta atividade própria, [ela deve] ser feita algo independente. E isto acontece a) quando se consome a si mesma no desgaste de sua bilateralidade, retornando a si nessa oposição. Apoiada nessa unidade, a passividade se transforma em atividade; b) ao se empregar em geral a atividade própria da natureza, a elasticidade da mola, da água, do vento, para operar na sua existência (*Dasein*) sensível algo completamente diverso do que essas forças fariam, para que seu fazer cego torne-se ação útil, o contrário de seu si: em comportamento racional da natureza, em *leis*, em sua existência (*Dasein*) externa. A natureza mesma nada sofre; só alguns fins isolados do ser natural se tornam universalidade. Aqui, a pulsão se retira por completo do trabalho, deixa a natureza desgastar-se, contempla-a tranqüilamente e governa com facilidade o todo: astúcia. A amplitude da força é enfraquecida pela mordacidade da astúcia. [Trata-se] da honra da astúcia contra a potência o ato de tomar esta potência cega no intuito de fazê-la orientar-se contra si mesma, atacá-la, tomá-la como determinação, ser contra seu ato ou fazê-la reabsorver-se como movimento nela mesma, suprasumir-se. O homem é o destino do singular”. HEGEL, G.W.F. *Jenaer Realphilosophie. Vorlesungsmanuskripte zur Philosophie der Natur und des Geistes von 1805-1806*, Hamburg: Johannes Hoffmeister, 1967, p.198-199.

A alienação (*Entäusserung*) é objetividade subsumida à atividade do homem. Trata-se do espírito exteriorizando-se na materialidade.

Neste processo, do trabalho enquanto agente formador da consciência-de-si, o estranhamento (*Entfremdung*) não aparece ainda, posto que a unidade lógica entre alienação e estranhamento só passa a existir quando o resultado da vontade e da ação da consciência se opõe a ela mesma. Quando se rompe a estrutura harmônica estabelecida entre indivíduo e gênero, matéria e espírito, indivíduo e comunidade. Enfim, quando as oposições lógicas entre história concreta e devir se sustentam como a criação da própria *Bildung*, ou seja, as objetivações que têm o seu início na decadência da *polis* grega e no advento do direito privado – é a partir desta desagregação que a harmonia da alienação (ou exteriorização, *Entäusserung*) do mundo antigo cede lugar à permanência do ser-aí (*Dasein*) do espírito enquanto permanência caracterizada pela alteridade e contradição. Aqui, a extrusão (*Entäusserung*) do espírito faz com que este tenha “seu conteúdo como uma efetividade precisamente rígida, frente a ele, e o mundo te[nha] aqui a determinação, um exterior, de ser o negativo da consciência-de-si”⁴¹.

Na *polis* estão conciliados e em equilíbrio indivíduo e gênero, matéria e espírito, uma vez que o indivíduo é incapaz de fazer valer seus interesses

⁴¹ HEGEL, G.W.F. *Phänomenologie des Geistes, Sämtliche Werke*, vol. 2, Stuttgart: Friedrich Frommann Verlag, 1964, p.373.

particulares ou sua vontade singular, na medida em que os assuntos de interesse geral (assuntos do direito e do próprio Estado, mas tomados universalmente, posto que neste mundo a universalidade é *ética*) são também os interesses do indivíduo. Ao contrário, naquele mundo que se seguiu ao declínio da *polis* este equilíbrio rompe-se e instaura-se a bipartição. O indivíduo não se reconhece na comunidade e o seu interesse já não é mais o interesse geral, mas o interesse particular. Nesse mundo, o agir e trabalhar é a privação da essência, ele é sinônimo de existência accidental que tem o significado da posse na forma da propriedade (*Eigentum*)⁴². Em outras palavras, a oposição entre a consciência-de-si e a substância é o mesmo que oposição entre o si (*Selbst*) e as instituições político-sociais. É a relação entre algo materialmente estranho e a impossibilidade de seu controle pelo sujeito que o criou. É a percepção hegeliana dos germes da juridificação moderna do Estado a partir do advento do direito privado e, mais, da atomização dos indivíduos em função desta juridificação abstrata.

O estranhamento (*Entfremdung*) aparece para Hegel, então, em primeiro lugar, como a consolidação do fato de a substância social ser estranha ao indivíduo; e, em segundo – já na sua interação definitiva com a *Entäusserung*, ou superação da contradição em busca da nova eticidade –,

⁴² HEGEL, G.W.F. *Phänomenologie des Geistes*, cit., p.370.

como sendo o abandono do indivíduo do seu eu particular na identificação com a substância universal. Esta unidade entre alienação e estranhamento presente em Hegel é uma unidade eminentemente lógica, posto que a exteriorização é, ao mesmo tempo, estranhamento da consciência que não recuperou, mas que procura instaurar, uma eticidade.

As exteriorizações que conformam o espírito estranhado de si (*der sich entfremdete Geist*) são na verdade o progresso social e humano desde a consciência puramente *natural* até a realização material consciente, a efetiva realização da *cultura*, mas trata-se de um progresso que se distingue pela oposição de seus componentes. Este mundo que Hegel situa entre a queda de Roma e a Revolução Francesa tem a sua marca na separação: primeiro, entre o mundo efetivo e o além-mundo representado pela *fé*, fé essa que aparece como sendo a essência deste mundo efetivo; segundo, entre o indivíduo autoconsciente e a substância social; depois, entre o poder do Estado e a riqueza. Ao mesmo tempo que estes elementos são estranhos uns com relação aos outros, a sua dependência mútua é que dá unidade ao processo. E é precisamente a interação entre eles que se dá enquanto *formação* ou *cultura* (*Bildung*): o que garante o progresso do indivíduo é a alienação, o abandono, a extrusão do seu eu meramente natural e sua passagem à nova fase a partir da

cultura adquirida⁴³. Aqui é que se tem a precisa noção do valor da pessoa, valor cujo conteúdo deve ser aquele que almeja a retidão.

É através desta arquitetônica que se explica o desejo hegeliano de reconstrução ética de um modelo que se cindiu a partir da desagregação do mundo antigo. Um modelo que preconiza a inclusão da consciência individual no universo de crise do mundo moderno e que seja capaz de levar a efeito a suprassunção (*Aufhebung*) da alteridade. A unidade da *polis* teria na unidade de ética e Estado o seu equivalente moderno. Para isso, seria necessário que aquelas criações históricas fossem repostas num sujeito abstrato, sujeito que, na forma presente da consciência, interioriza e memoriza todas estas criações – trata-se da história subsumida à filosofia, ou seja, a memória e interiorização (*Erinnerung*) do espírito enquanto recordação de todas as suas etapas anteriores. O saber só se põe inteiramente, portanto, quando esse processo estranha o próprio estranhamento, dando à consciência oportunidade de tornar-se emancipada frente ao mundo moderno.

Uma diferença fundamental entre essa perspectiva e a de Marx é, novamente, o lugar ocupado pelo trabalho. Vimos antes que a reflexão de Hegel sobre a relação entre homem e natureza é acertada, pois indica rigorosamente que a posição finalística é algo que deve respeitar a

⁴³ INWOOD, M. *Dicionário Hegel*, cit., p.47.

causalidade natural, sob pena de não se conseguir nunca, caso essa legalidade não seja respeitada, o resultado pretendido – a razão astuta é aquela que deixa a própria natureza desgastar-se ao mesmo tempo que a controla. Mas o trabalho, para Hegel, só existe enquanto um momento da chamada atividade formadora universal do espírito. O leque de oposições que dá corpo à reassunção da objetividade pelo espírito não é visto como uma combinação histórica de contradições materiais cuja imanência faz brotar a desigualdade que caracteriza o reino da *Bildung*. Pelo contrário, estas oposições são somente fases que hão de ser suprassumidas no momento último de consolidação da substantividade ética.

Assim, a saída de si de um sujeito que, ao exteriorizar-se, dá forma pré-ideada à natureza é corretamente apreendida, mas a exteriorização do sujeito a partir do trabalho historicamente determinado, apropriado e controlado desde a forma *propriedade* é concebida apenas do ponto de vista formal – a trajetória da dialética da dominação (senhor-escravo) à dialética da cultura. Ou seja, o papel do trabalho enquanto elemento histórico-regulador é suprimido pela lógica do percurso do espírito; o trabalho tem a função de auxiliar a constituição do espírito no caminho da determinação deste último, ou seja, realizar, com a finalidade de superar a indeterminação do singular, o rompimento da imediatez do sensível, lançando-o à verdade do universal, só

alcançada no momento em que o objeto pode ser apreendido e mediado pela consciência.

É claro que Marx tomava esta construção hegeliana como pura mistificação, mas também é claro que ele sabia muito bem que, nela, se apreciava com força, ainda que de maneira hipostasiada, o papel da história e também do trabalho para o percurso e constituição do espírito. Para Marx, o grande mérito de Hegel encontrava-se no fato deste ter tomado a história como produto do devir coletivo dos homens⁴⁴, mediante objetivações, ou seja, mediante o trabalho.

A crítica de Marx a Hegel funda-se, porém, na forma segundo a qual a relação entre história e sociedade se desenvolve no sistema deste último: a noção de movimento em Hegel é algo que desistoriciza a própria história, fazendo-a refém de um “positivismo acrítico” ao procurar acomodá-la no interior do modelo do espírito demiúrgico. Ocorre a desistoricização no sistema de Hegel justamente porque ele identifica objetivação com estranhamento e alienação do espírito, essa unidade lógica que legitima, sem considerar as contradições materiais na sua lógica *imane*nte, as contradições históricas. Identifica, portanto, toda e qualquer objetivação com o trabalho, o que está correto, mas não impulsiona a análise para além da consideração

⁴⁴ BEDESCHI, G. *Marx*, cit., p.57.

puramente formal do papel que o trabalho tem enquanto atividade humana. Não vê nesse último o ponto de partida para a consolidação do conjunto da sociabilidade dos homens, mas apenas um fator que atua na determinação do espírito. Sob este aspecto, “Hegel pôs as premissas para uma concepção idealístico-romântica, que prescinde das situações particulares econômico-sociais”, concretizando o estranhamento “no trabalho enquanto tal, por conseguinte, na relação sujeito-objeto, na relação homem-natureza”⁴⁵.

Positivismo acrítico porque, estando a consciência para Hegel no seu ser-outro, mas considerado em si mesmo, reconhecendo-se a si mesma em tudo o que é produto seu, objetivado e estranhado, e superando exatamente assim o estranhamento, ela aceita, justifica e toma como sua a expressão absolutamente necessária daquilo que, num primeiro momento, parecia negá-la e contradizê-la. Por isso, a consciência, depois de reconhecer que tivera, no direito, na política, etc., uma vida estranhada, reconhece, depois, ter levado a cabo nessa vida estranhada a sua verdadeira vida humana; da mesma forma, depois de ter reconhecido a religião como um produto do auto-estranhamento, encontra-se, mais tarde, reconfirmada na religião como religião⁴⁶.

De fato, os *Manuscritos de Paris* formam-se a partir de uma intensa absorção, principalmente, dos desenvolvimentos teóricos tanto de Feuerbach

⁴⁵ BEDESCHI, G. *Marx*, cit., p.52.

⁴⁶ Cf. MARX, K. *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*, cit., p.439 e ss.

quanto de Hegel. Por um lado, Marx aproveita as reflexões de Feuerbach para formular sua crítica, tanto da religião quanto da filosofia especulativa – que aparecem como formas sociais de estranhamento do ser humano. Por outro, a arquitetura hegeliana é retomada e serve de base para uma profunda crítica e elaboração de uma teoria do estranhamento sócio-político do homem – a ruptura, característica do mundo moderno, entre indivíduo e sociedade – estendendo esta elaboração à abordagem, que seria melhor desenvolvida mais tarde, da contradição entre trabalho e capital. Aliás, este modelo hegeliano é o ponto de partida de Marx para a própria crítica a Hegel, na medida em que os pontos nodais de seu argumento são oriundos de elementos presentes principalmente na *Fenomenologia do Espírito*, tais como as explicações sobre o trabalho e a história, e seus produtos como contradições genéricas. A consideração, por Marx, do trabalho, e não do espírito, como produtor da história é que marca a ruptura entre as duas teorias, ruptura que inicia, por sua vez, um elenco de ramificações dessa contraposição primeira, que, no decorrer das elaborações marxianas, vão ganhar corpo e transformar-se em categorias que compõem o que se pode chamar de uma ciência social da história original, tanto do ponto de vista do método, quanto do ponto de vista do diagnóstico das crises provenientes do controle e manipulação por parte do capital.

Sob o aspecto do lugar que ocupam o idealismo hegeliano e o materialismo de Feuerbach nos *Manuscritos de Paris*, é possível dizer que, para Marx, ambos são “acentuadamente unilaterais e substancialmente errôneos”⁴⁷, posto que insuficientes na forma de instrumentalizar a análise da contradição social. O primeiro acaba por prescindir dos aspectos sensíveis do ser humano e sua cultura; o segundo somente considera estes aspectos sem tomar em conta a história e a atividade humana. Para responder aos dois, Marx proclama que o intercâmbio homem-natureza não é sinônimo nem de reflexo na consciência humana da referida relação, nem condicionamento da atividade humana pela natureza, mas relação *ativa* entre ambos. Precisamente, trata-se da sociabilização da natureza e, ao mesmo tempo, da naturalização do homem. A partir deste princípio, que é o da consideração do objeto por ele mesmo, independentemente de aparatos gnosiológicos exteriores, é que se pode tratar objetivamente dos aspectos da vida social em sua configuração ontológica, na qual ser e pensamento correspondem a uma unidade cujo ponto de partida é o *ser* concreto, mas dinâmico.

Enfim, os *Manuscritos de Paris*, pode-se dizer, ocupam-se de conceitos de relevância teórica reafirmada mais tarde, nas obras de maturidade de Marx: a relação capital-trabalho, sempre compreendida

⁴⁷ Cf. BEDESCHI, G. *Marx*, cit., p.60.

enquanto relação dialética, mas definitivamente dissecada nas obras posteriores, especialmente *Grundrisse* e *Capital*; o conceito de trabalho estranhado, que servirá também mais tarde para Marx como instrumento essencial na crítica à economia política; a elaboração, não definitiva, mas germinal, de uma teoria da história fundada nos conceitos de alienação e estranhamento e a oportunidade de suprassunção desse último a partir da supressão do trabalho estranhado; e, por último, uma concepção filosófico-humanista do homem e da relação entre esse e a natureza que supera a noção nominalista de Feuerbach, sendo que o cerne dessa crítica está fundada, na sua parte analítica mais exegética, nas “instâncias profundas”⁴⁸ da filosofia de Hegel.

⁴⁸ Cf. BEDESCHI, G. *Marx*, cit., p.66.

2. Alienação e estranhamento como produtos da atividade humana: o trabalho e sua apropriação

Vimos que em Hegel e também Feuerbach o binômio *Entäusserung/Entfremdung* está relacionado com o complexo das contradições e desigualdades relativas ao gênero humano. Independentemente da unidade das referidas categorias ser lógica ou não, o que é perceptível é que a exposição de ambas está submetida ao pressuposto de que um fenômeno contraditório é gerador de seu surgimento, seja ele o resultado direto da posição abstrata, seja o ponto de partida a partir do qual se coloca o recurso do desvendamento da ilusão vinculada a tal abstração.

Em Hegel, se por um lado a alienação (*Entäusserung*) tem um caráter ao mesmo tempo positivo e negativo (posto que significa tanto a *exteriorização* da atividade quanto o *despojamento* do espírito na sua abstratividade), ela é acompanhada por uma determinação extrínseca visível no estranhamento (*Entfremdung*), tornando esta confrontação ineliminável, ao mesmo tempo que constituidora da essência do espírito na conformação do seu ser para si. O estranhamento aparece como contraposição lógica ao trabalho do *si* (*Selbst*), submetendo as determinações materiais postas pela abstração a um confronto com uma exterioridade ética na qual ela não se representa nem reconhece, apesar de ser ela mesma a responsável pela posição dessa objetividade. A concepção hegeliana impõe uma unidade de tal

maneira integrada entre contradição e objetividade, que a única forma de dominar e controlar as manifestações da oposição entre matéria e espírito somente pode se dar na esfera da supressão lógica do conjunto das alienações (ou exteriorizações) relativas ao gênero humano, situação só possível de ser levada a efeito quando da oportunidade de integração pelo espírito da totalidade das contradições anteriores vivenciadas pela sua própria história e por ele mesmo postas em atividade.

O elemento hipostasiado da proposta hegeliana está, portanto, no princípio de que a supressão da contraditoriedade somente se efetiva a partir da suprassunção de toda objetividade, ao invés da suprassunção do verdadeiro fenômeno gerador que, segundo Marx, não pode ser atribuído ao elemento abstrato, mas à forma concreta de posição, reposição e autoprodução dos homens.

Quanto a Feuerbach, a relação entre alienação e estranhamento está vinculada ao necessário desvendamento da concepção abstrata da passagem qualitativa, pelo espírito, de um momento a outro da realidade. Trata-se da crítica da passagem do universal abstrato e autodeterminado ao particular concreto e indeterminado, esse momento de sacrifício da razão que se materializa no indivíduo singular em favor de uma exteriorização necessária para os pressupostos da filosofia especulativa mas fictícia para a crítica

feuerbachiana. Não há extrusão do abstrato em concreto. O conceito hegeliano de alienação é, para Feuerbach, ilusório, uma vez que a fonte de toda realidade criada deve ser procurada na materialidade. Especificamente, no interior da imediatidade do objeto, recurso calcado no pressuposto epistemológico de que a verdade repousa na certeza sensível, na natureza do objeto sensível.

Alienação e estranhamento são, para Feuerbach, uma só categoria, posto que estão submetidos à sua crítica da teologia e da filosofia especulativa: o conteúdo das determinações históricas percebidas e tratadas por Hegel enquanto estranhamentos reais, ainda que lógicos, é simplesmente ignorada, na medida em que toda construção hegeliana nada mais faz do que uma reprodução em nível especulativo do conteúdo da teologia. Feuerbach pressupunha a superação do pensamento especulativo, assim como da crença religiosa, através da tomada de consciência pelos sujeitos singulares da inversão sujeito-predicado operada pela filosofia e pela religião, o que, em si mesmo, estabeleceria uma revolução na composição do gênero, que passaria a ser, em virtude do auto-reconhecimento sensível, objeto de si mesmo.

Vemos aqui que o esforço teórico concentrado na categoria trabalho, tão insistentemente explorada por Marx, passa ao largo da concepção de Feuerbach, uma vez que, para este, o ato de emancipação tem de vincular-se

ao reconhecimento daquela inversão e, conseqüentemente, tornar-se condição para o alcance efetivo da vida genérica. Portanto, por intermédio da *vontade*. Se quisermos compreender a realidade a partir dos conceitos de alienação e estranhamento trabalhados por Feuerbach, notaremos que, apesar de originariamente crítica, esta teoria não é instrumento de investigação com elementos suficientes para desvendar a lógica de objetos cujo fundamento material seja historicamente mutável, variável, ou cuja origem esteja posta não numa construção abstrata, mas numa base concreta a partir da qual é impossível proceder através da compreensão dualista (singular/universal, abstrato/concreto)¹. E isto acontece porque a expectativa de Feuerbach gira sempre em torno do confronto entre a ilusão, a crença, a reflexão teológica, por um lado e, por outro, a sua negação pela certeza sensível, pela realidade quantificada.

¹ Se o objeto em questão apresentar-se enquanto fundação material do poder do Estado, por exemplo, ou como o trabalho ou mesmo a economia, é bem provável que esse mesmo objeto possa resistir às noções da reinversão sensível sugeridas por Feuerbach em virtude de não ser afetado por malabarismos metodológicos que tomam o seu funcionamento interior como um acontecimento *a priori* e, da mesma forma, escapar às determinações pré-estabelecidas e formalistas sedimentadas na investigação dual. Além disso, este tipo de investigação deixa escapar também a percepção de que o conjunto cotidiano das relações humanas (e não somente aquelas referentes à especulação filosófica e à religião) está submetido à complexidade histórica do estranhamento do trabalho, que é uma complexidade estruturada a partir daquela forma já aludida da posição, autoposição, autoprodução e auto-reprodução do homem. A respeito, consultar HELLER, Ágnes. *Crítica de la Ilustración*, Barcelona: Editora Península, 1984, p.112 e também FREDERICO, C. & SAMPAIO, B.A. “Marx: Estado, sociedade civil e horizontes metodológicos na ‘Crítica da filosofia do direito’”, cit., p.89.

Para Marx, o ponto de partida deve ser a posição originária do objeto, e o pressuposto da análise deve estar constantemente remetido a particularidades inseridas em complexos totalizantes, a partir dos quais são extraídas as determinações materiais específicas. Do ponto de vista desse princípio (e, conseqüentemente, também do resultado), a relação estabelecida entre as posições objetivas (objeto) e subjetivas (sujeito) são relações antepostas à exploração epistêmica do objeto, pois cabe à investigação científica conceber corretamente os nódulos formadores deste último no em-si de sua própria constituição processual, no seu *ir sendo*. A articulação entre as diferentes singularidades e particularidades formadoras da totalidade é o resultado último que conformará a teoria, do ponto de vista do método, e caberá ao pensamento estabelecer precisamente a unidade destas conexões.

A diferença fundamental entre a perspectiva que separa Hegel e Feuerbach daquela de Marx é que para este último o elemento definidor da sociabilidade humana são categorias apoiadas na produção e reprodução dos homens sobre bases materiais, sendo que esse princípio é o que concebe o fenômeno estranhamento como apoiado na histórica apropriação desigual dos produtos do trabalho humano. Além disso, a concepção que Marx tem de estranhamento está associada também à realidade interna de outros sistemas socioeconômicos estruturados sobre a apropriação desigual do produto do

trabalho humano. Mas a marca realmente designativa do estranhamento se dá no momento em que o trabalho avança substancialmente como componente fundante do capital, e essa contraposição fica já estabelecida em termos de imanência material quando Marx, ao tratar da “relação da propriedade privada” (*Das Verhältnis des Privateigentums*), aponta este fundamento como sendo a própria transmutação genética do trabalho em capital.

Para Marx, o processo de humanização depende do alcance histórico do desenvolvimento efetivo da atividade e só pode ser compreendido a partir da consideração da maneira através da qual o trabalho, a partir das formas de apropriação, expropriação e desenvolvimento das forças produtivas, permeia a história até atingir a sua forma máxima de substancialidade estranhada e genérica sob o domínio do capital. Ele próprio diz que a propriedade privada foi um momento necessário da evolução humana, e que, portanto, sua supressão será necessária para que se supere o momento ao qual ela pertence². Nesse sentido, o estranhamento se verifica, sempre, de modo prático: o capital aparece como a realização efetiva do trabalho, mas essa realização efetiva é a objetivação do próprio trabalho que aparecerá então, a um só tempo, como estranhamento e alienação:

“O produto do trabalho é o trabalho que se fixou num objeto, tornou-se coisal, é a *objetivação* do trabalho. A realização efetiva

² Verificar especialmente MARX, K. *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*, cit., p.433 e ss.

(*Verwirklichung*) do trabalho é a sua objetivação. Esta realização efetiva do trabalho aparece ao estado econômico-político como *desefetivação (Entwirklichung)* do trabalhador, a objetivação como *perda do objeto e servidão* a ele, a apropriação como *estranhamento (Entfremdung)*, como *alienação (Entäusserung)*³.

A apropriação do objeto se coloca como estranhamento até o ponto culminante da contradição, ou seja, a apropriação revela-se como expropriação e desejetivação do trabalhador, pois a *persona* do capital faz com que aquele caia sob o domínio do produto de seu próprio trabalho, agora apropriado pelo produto do trabalho acumulado, o capital. Nesse sentido, o produto da atividade, o objeto da exteriorização efetiva do trabalho, é um produto estranhado, uma vez que a exteriorização que lhe deu origem é, também originariamente, estranhada.

“A *exteriorização (Entäusserung)* do trabalhador em seu produto tem o significado não somente de que seu trabalho se torna um objeto, uma existência *externa (äussern)*, mas sim que existe *fora dele (ausser ihm)*, independente e estranha a ele, tornando-se uma potência (*Macht*) autônoma frente a ele, [significa] que a vida que ele concedeu ao objeto se lhe defronta hostil e estranha”⁴.

Para Marx, o estranhamento tem também o significado de perda do objeto, perda do produto do trabalho do trabalhador, uma vez que esse produto é exteriorização (*Entäusserung*), sendo a produção mesma, portanto, uma atividade desta exteriorização, em que no “estranhamento do objeto do

³ MARX, K. Op. cit., p.365.

⁴ *Ibidem*.

trabalho resume-se apenas o estranhamento, a exteriorização na atividade mesma do trabalho”⁵. A apreciação marxiana desses momentos e contrastes das formas de aparecer do trabalho e seus objetos sob o estranhamento está sempre vinculada à exposição da alienação (*Entäusserung*) como um elemento concêntrico ao estranhamento (*Entfremdung*), e esta busca das relações que perfazem o estranhamento do trabalho levaram Marx a um aprofundamento da percepção de suas várias conseqüências, inclusive à conclusão de que a causa do estranhamento do homem pelo próprio homem podia ser ali encontrada. É a negatividade do trabalho no interior do estranhamento que leva o ser humano a estranhar-se de si mesmo. Na medida em que o trabalho estranhado rebaixa a atividade humana a um mero *meio* de subsistência, a própria vida humana transforma-se num *meio* de efetivação da atividade estranhada. Ao indagar sobre a forma segundo a qual se apresenta a alienação do trabalho, Marx responde:

“primeiro, que o trabalho é *externo* (*äusserlich*) ao trabalhador, isto é, não pertence ao seu ser, que ele não se afirma, portanto, em seu trabalho, mas nega-se nele, que não se sente bem, mas infeliz, que não desenvolve nenhuma energia física e espiritual livre, mas mortifica sua *Physis* e arruína o seu espírito. (...) Sua estranhidade (*Fremdheit*) evidencia-se aqui [de forma] tão pura que tão logo inexista coerção física ou outra qualquer, [assim mesmo] foge-se do trabalho como de uma peste. O trabalho externo, o trabalho no qual o homem se exterioriza, é um trabalho de auto-sacrifício, de mortificação. Finalmente, a externalidade (*Äusserlichkeit*) do trabalho aparece para

⁵ MARX, K. Op. cit., p.367.

o trabalhador como não sendo seu próprio [trabalho], mas de um outro, que [o trabalho] não lhe pertence, que ele no trabalho não pertence a si mesmo, mas a um outro. Assim como na religião a auto-atividade da fantasia humana, do cérebro e do coração humanos, atua independentemente do indivíduo e sobre ele, isto é, como uma atividade estranha, divina ou diabólica, assim também a atividade do trabalhador não é a sua auto-atividade. Ela pertence a outro, é a perda de si mesmo”⁶.

Em todos os momentos de exposição dessa negatividade intrínseca ao trabalho é possível notar que Marx escolhe os termos a contento: a identificação entre *Entäusserung* e *Entfremdung* só aparece quando é feita menção ao trabalho como atividade que, apesar de genérica, designa um embate entre o caráter social de desenvolvimento das capacidades humanas e a contradição que determina sua apropriação, o resultado de relações que dependem de um processo sedimentado em elementos sociais e econômicos de diferenciação entre apropriadores e produtores de trabalho. Precisamente, a identificação entre alienação e estranhamento resulta de uma interação efetiva entre essas categorias sob as condições em que o trabalho é objetivamente apropriado: as referências às formas em que se encontram os homens sob o trabalho exteriorizado (*entäusserte Arbeit*), seja no interior da atividade fabril, seja fora dela, são designadas pela categoria trabalho estranhado (*entfremdete Arbeit*) porque é sob a determinação dessa categoria que se desenvolve o

⁶ MARX, K. Op. cit., p.367.

trabalho desde as formas mais rudimentares de instauração da propriedade privada.

É somente no interior do estranhamento (*Entfremdung*), por outro lado, que se desenvolve plenamente a possibilidade de supressão da forma de ser da propriedade privada, processo que instaura uma nova forma de alienação ou exteriorização (*Entäusserung*). A dialética do trabalho deve ser concebida como uma dialética da atividade e o trabalho como uma posição que visa fins, portanto, como uma categoria – já o dissemos – de caráter prático. Somente através da expressão plena do caráter correto da finalidade pode o homem reverter o domínio econômico hoje contingente: a reversão de tal domínio só tem lugar no âmbito da práxis, e é através da compreensão desta gênese do trabalho que se pode tomá-lo como a base sobre a qual está sedimentado todo o complexo da sociabilidade humana.

A partir do trabalho, originou-se não apenas o confronto homem-natureza na tentativa de atendimento às necessidades antropogenéticas primárias, mas também o conjunto posterior das apropriações prático-espirituais caracterizadas fundamentalmente pelo caráter diferenciado de seu objeto. Apropriações caracterizadas pela forma através da qual a realidade é absorvida e repostada na forma da instituição social da ideologia, da arte, da religião, da ciência, da política. Nesse sentido, o processo que reúne a

alienação e o estranhamento se consolida como interior e exterior às capacidades humanas objetivadas. Como toda evolução humana é um desenlace desigual que, enquanto potencialidade, tende para a frente, o processo alienação/estranhamento se desenvolve no interior da contraposição que ele mesmo engendra, pois se trata, sempre, de resultados e produtos de objetivações sociais associadas a necessidades e estágios históricos específicos, concernentes à esfera de realização do ser social.

Através da tematização da relação genética entre homem e natureza é que se pode tentar compreender a realização de tais elementos históricos e seu escape ao controle do homem. É também somente através dessa relação que se percebe a atividade como princípio motor do entendimento (ou intelecto, *Verstand*), em detrimento da perspectiva que toma a razão, e não o trabalho, como o elemento que engendra a realidade efetiva⁷.

Da mesma forma que em Hegel, a concepção marxiana de trabalho concorda que esse último transforma o sujeito humano, *suprassumindo* nele sua posição de *em si* originário, alienando-o de si mesmo, e tornando-o

⁷ “Nisto se manifesta claramente a duplicidade da concepção de alienação: em seus aspectos realmente fecundos, essa concepção se refere à real atividade social do homem; em sua generalização idealista se converte, ao contrário, numa anulação da objetividade em geral. Mas enquanto Hegel consegue falar de um modo concreto, gradual e essencial sobre o processo da alienação na sociedade, não pode dizer sobre a ‘alienação’ da natureza, de acordo com a real situação filosófica, nada que não seja meramente mistificador e declarativo”. LUKÁCS, György. *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*, tradução de Manuel Sacristán, México, D.F.: Editorial Grijalbo, 1963, p.500.

progressivamente *para si*. Porém, em Marx a reflexão sobre o conteúdo do trabalho vai além da perspectiva da formação progressiva da sociabilidade do sujeito. É também isso, mas na sua reflexão e entendimento sobre a real relação estabelecida entre o homem e a natureza, a forma trabalho funda também a expressão da alteridade que permeia a substância histórico-universal no seu devir. Ao historicizar a natureza a partir da sociabilidade do homem, ao concluir que ele trabalha a partir de *si*, Marx dá curso ao entendimento da objetivação a partir de uma cadeia de acontecimentos que se constituem como interação entre as determinidades da natureza e o ato humano, só que estabelecendo que a *base* originária de tal relação está posta, em primeiro lugar, pelo conteúdo daquelas determinidades, portanto, pela posição do mundo objetivo. A postura de Marx é sempre aquela de compreensão da atividade como objetivação material do homem pelo próprio homem através de suas exteriorizações, relação universal garantidora de sua singularidade genérica⁸.

Além da disposição direta deste intercâmbio sujeito-objeto do trabalho, mas também por causa dele, esse caráter do tratamento dispensado pelo homem à natureza funda o verdadeiro sentido da humanização na medida em que a sociabilidade é sempre resultado da ação de retorno a partir daquelas

⁸ Cf., a respeito, MARX, K. Op. cit., p.407-408.

objetividades, num complexo e constante interagir. Todavia, o mais importante disso tudo é que as formas de sociabilidade, no seu desenvolvimento, deixam de comportar-se exclusivamente como estruturas simples de regulação entre indivíduos ou como formadoras originárias de conglomerados sociais elementares, como, por exemplo, as sociedades igualitárias naturais⁹. Seu desenvolvimento qualifica as formas estruturais das alienações que põem a atividade e também o ato de retorno que auto-objetiva o sujeito, além de estruturar e qualificar a forma através da qual o conjunto social fundará e dirigirá o seu vir-a-ser e a base material no interior da qual esse vir-a-ser se definirá. Assim, seu papel naquela regulação e naquela formação estende-se até a forma segundo a qual as relações de trabalho serão controladas e dirigidas, assim como a forma a partir da qual a apropriação desse trabalho será levada a efeito, momentos esses que a referida sociabilidade plantará, mas não necessariamente de forma consciente e, muito menos, definitiva.

É por isso que sustentamos que a teoria marxiana da alienação não remete à negatividade absoluta a *Entäusserung*. Concordamos que as alienações venham se dando, indefinidamente, sob o patrocínio da apropriação desigual, mas essa desigualdade não é sinônimo de *anulação* do

⁹ Cf. MÉSZÁROS, I. Op. cit., p.134.

potencial positivo do trabalho. Aquela negatividade, ao contrário, constitui-se a partir do estranhamento, que vem a ser efetivado no desenvolvimento das forças produtivas e, muito especialmente, nas formas sociais de condicionamento dessas últimas. Isso significa que o estranhamento deve ser remetido, sempre, a esse caráter histórico de produção de excedente, apropriação do trabalho e forma de propriedade, uma vez que a instauração da pesquisa sobre o binômio alienação/estranhamento toma como princípio a essencialidade do trabalho sob a perspectiva genérica do ser humano já nas suas primeiras manifestações de regulação do produto e divisão do trabalho¹⁰.

Sob o capitalismo, então, a propriedade privada, forma lógica de desefetivação do trabalho humano, é o resultado estranhado de uma determinada exteriorização da vida. O recurso analítico de que Marx dispõe para compreender a real forma de manifestação e sedimentação da propriedade privada é o modo pelo qual ela se apropria do trabalho humano, transformando-o na base diferenciada de si mesma, através da particularização que lhe garante o capital.

A gênese desta relação, porém, não é ainda explorada por Marx de maneira a perscrutar no objeto a totalidade de suas contradições internas, porque as formas *força de trabalho*, *valor* e *forma de valor*, por exemplo, não

¹⁰ Cf., a respeito, LUKÁCS, G. *Prolegomeni all'ontologia dell'essere sociale*, op. cit., p.209.

se constituíram ainda a partir de seu próprio enredamento teórico-genético. Da mesma forma, a identificação entre *Entäusserung* e *Entfremdung* não é aquela substanciada a partir da análise apoiada nestas categorias desenvolvidas pelo Marx “maduro”. Nos *Manuscritos de Paris*, a unidade entre alienação e estranhamento está ainda apoiada numa crítica profunda à insuficiência genérica, mais do que no desenvolvimento que essa mesma insuficiência pode instaurar como condição potencial de sua superação. Embora as manifestações genéricas dependam em larga medida dos obstáculos postos pelas relações de produção, a elaboração desta problemática é, antes, penetrada pela intuição teórica de Marx. A explanação do desenvolvimento humano a partir destas dificuldades só apareceriam de forma acabada mais tarde, especialmente nos *Grundrisse*¹¹, em virtude da maturação do conteúdo da categoria trabalho.

A posição histórica do estranhamento é também, por outro lado, a forma de interação do homem ao gênero humano, porque no interior da desigualdade genérica o homem fundou e firmou sua sociabilidade. Porque no interior da produção histórica posta pela atividade, pelo trabalho, a alteridade permaneceu sendo a própria impossibilidade objetiva e subjetiva de reposição

¹¹ Sobre as diferenças conceituais presentes nos desenvolvimentos levados a efeito por Marx nos *Manuscritos de Paris* e também nos *Grundrisse*, verificar HELLER, Ágnes. *Teoria de las necesidades en Marx*, tradução de J.F. Yvars, Barcelona: Ediciones Península, 1986, especialmente p.61 e ss.

genérica por intermédio do trabalho. A *substância* capital molda na especificidade do capitalismo a forma segundo a qual o estranhamento penetra na alienação e a qualifica segundo a combinação propriedade privada-troca-divisão do trabalho.

Ao longo dos *Manuscritos*, dá-se a recorrência de Marx à percepção do estranhamento como algo que aparece ao indivíduo como realidade que se lhe defronta como *sua* realidade efetiva, da qual é dependente e sobre a qual não tem poder algum. Na condição de trabalhador, sua oposição estrutural com o poder do capital é a “estranhidade” (*Fremdheit*): “porque se encontram frente a frente [trabalhador e capital] como estranhos, e, portanto, numa relação externa e acidental, essa estranhidade aparece como efetiva”¹². Isso quer dizer que a oposição real entre trabalhador e capital, para Marx, já nesses seus escritos de juventude, aparecia como sendo a base material da reprodução. Mas, além disso, a perspectiva marxiana destacava aí que esse momento não era só um momento de oposição conformado ao tempo, ou conflitivo com a real “natureza humana”: havia já uma percepção de positividade na concepção do estágio concernente ao capital que remetia à real potencialidade humana, percepção transformada em teoria antecipadora de que o caminho para a recuperação do ser genérico do homem é aquele de

¹² MARX, K. Op. cit., p.376.

sua própria atividade, e que essa atividade historicamente determinante das formas humanas de ser e operar estava contida na categoria trabalho – “*esfera ontológica fundamental* da existência humana e, portanto, a base última de todos os tipos e formas de atividade”¹³.

O caráter da expressão marxiana da alienação toma em conta os processos cujos resultados incidem diretamente no modo de existência humano, seja no lugar ocupado pela instauração do trabalho (enquanto processo coercitivo), seja na expropriação que tal processo tem que gerar para que continue respondendo a uma necessidade lógico-material interna de realização do capital. Da mesma forma, esta consideração está além do tema da privação do homem de si mesmo, tanto no que toca aos produtos materiais de sua realização como, paralelamente, aos produtos e formas de sua produção intelectual. O alcance da teoria da alienação marxiana revela por um lado a história material das objetivações e, por outro, a história subjetiva das auto-objetivações que, da mesma forma que em Hegel, fundamentam a substancialidade do sujeito. Esse progresso não priva, de forma alguma, o homem de ser um estranho a si mesmo, e este, ao constituir-se na diferença, revela sua insuficiência genérica.

¹³ MÉSZÁROS, I. Op. cit., p.83, grifos no original.

A especificidade desta relação, historicamente determinada pela tríade homem-trabalho-propriedade (sendo esta última entendida inclusive como forma de apropriação histórica de excedente de trabalho), é um fator determinante na elaboração marxiana sobre a distância existente entre capacidade genérica dos produtores e o resultado da produção quando submetida à apropriação do processo de trabalho. Marx é muito claro ao considerar tal fator, e sua argumentação remete ao entendimento do conceito de alienação como forma penetrada pelo estranhamento (ao invés de compreender, como Hegel, a *Entäusserung* como sendo o próprio estranhamento) ao conceber o estranhamento do trabalho humano como a *atividade* que o trabalhador desenvolve, e a própria alienação (que Marx, às vezes, chama também de objetivação) como sendo o *estado* do não-trabalhador, ou seja, ao conceber que o estado da exteriorização enquanto atividade é o estranhamento:

“note-se em primeiro lugar que tudo o que aparece no trabalhador como *atividade da exteriorização (Entäusserung)*, o *estranhamento (Entfremdung)*, aparece no não-trabalhador como *estado da exteriorização, o estranhamento*”¹⁴.

Nestes termos, é preciso sublinhar que a exteriorização do trabalho é estranhamento tanto como atividade, quanto como estado, situação; ou ainda que as formas de exteriorização do trabalho (que são manifestações históricas

¹⁴ MARX, K. Op. cit., p.375, grifos no original.

da forma de ser do homem) são formas estranhadas de exteriorização, de alienação. E, ao assim se estruturar, deixam de corroborar a referida identidade entre o que seja alienação e estranhamento. Da passagem da forma material de produção e reprodução, isto é, do trabalho *estranhado*, alcançam-se formas igualmente superiores de estranhamentos e alienações, simultaneamente resultantes dessa dinâmica interior da sociabilidade restrita à forma do trabalho que Marx retoma nos seus *Manuscritos*, formas aquelas cuja qualidade (no sentido de sua singularidade e particularidade) está historicamente fundada – tanto do ponto de vista teórico quanto do prático – no estranhamento do trabalho.

Segundo capítulo

A sagrada família

A crítica interna da dialética especulativa – a categoria estranhamento como manifestação do ideário teórico de Hegel e dos jovens hegelianos

As implicações do conteúdo metodológico indicado por Marx nos escritos de 1844, notadamente naqueles *Manuscritos*, dirigem-se, sem dúvida, para a conformação mais sólida e desdobrada das descobertas oriundas, enquanto categorias inseridas num sistema aberto, do processo societal da vida humana, categorias essas que serão teoricamente melhor desenvolvidas mais tarde, nas assim chamadas obras de maturidade, como já tivemos oportunidade de indicar no capítulo anterior. Não há dúvida de que ao escrever *A sagrada família*, Marx não deixou de lado aquelas primeiras inserções a respeito do acompanhamento da gênese da formação social, assim como não deixou de considerar também o desenvolvimento da unidade motora da sociabilidade humana descoberta a partir da categoria trabalho¹. Apesar de tudo isso, porém, *A sagrada família* é uma obra ímpar. Ainda que ela guarde (e efetivamente

¹ Sobre essa questão, diz Bortolotti: “Nos *Manuscritos*, há uma indiscutível maturação do materialismo de Marx, mais do que na terminologia, na substância real da coisa. Essa maturação consiste no fato de que Marx se dedica a uma análise precisa, não somente política ou político-social, mas antes de tudo econômica, da sociedade. Ele começa a substituir, na análise da sociedade e da realidade em geral, as categorias abstratas hegelianas e neo-hegelianas por categorias da economia política, assim como pela pesquisa econômica, econômico-social e histórico-concreta, convencendo-se de que este é o terreno real, o fundamento, a base da histórica política, cultural, religiosa e filosófica”. BORTOLOTTI, Arrigo. *Marx e il materialismo. Dalla Sacra famiglia alle Tesi su Feuerbach*, Palermo: Palumbro Editore, 1976, p.18.

UNICAMP

BIBLIOTECA CENTRAL
SEÇÃO CIRCULANTE

guarda) semelhanças de fundo com as reflexões presentes nos *Manuscritos de Paris*, posto que o material utilizado em ambas tem uma mesma origem e, até um certo ponto, um mesmo desenvolvimento, não há dúvida de que o seu desenvolvimento interno está longe de repetir a significativa empreitada teórica manifesta naqueles primeiros escritos de 1844, e isto tanto do ponto de vista das implicações metodológicas de seus argumentos, quanto na forma segundo a qual são tratados os mesmos temas presentes nos *Manuscritos de 1844*². Mas isto não quer dizer que estes elementos não estejam presentes na *Sagrada família*, mas somente que aparecem de uma forma distinta. Diríamos que aparecem com uma preocupação ainda maior em serem apontados como oriundos de determinações materiais, ao invés de resultantes de um exercício lógico de percepção dialética; pelo contrário, eles são apresentados aqui enquanto os próprios resultados dessas determinações, através, inclusive, de casos concretos.

Na verdade, elementos do debate que aparece em *A sagrada família* não podem ser compreendidos sem que se compreenda, igualmente, o lugar da chamada escola neo-hegeliana nesse período e, nesse contexto, o contato e a reação de Marx às suas elaborações. Mesmo após a morte de Hegel, em 1831, havia uma unidade quase monolítica de seus discípulos em torno dos temas

² BORTOLOTTI, A. Op. cit., p.19-20.

esboçados, tratados ou mesmo sugeridos por Hegel. Ainda que essa unidade não fosse definitiva no que toca ao conteúdo interpretativo desses temas (mesmo porque nem todas as implicações desses desenvolvimentos haviam sido expostas por Hegel), é inegável que se generalizara a opinião de que a filosofia hegeliana era a filosofia definitiva³, e que o papel que cabia aos seus seguidores era a tentativa de elaborá-la nos mais diversos campos em que pudesse se desenvolver, áreas essas tocadas apenas superficialmente pelo próprio Hegel⁴.

É claro que os autores neo-hegelianos trataram sempre de fazer com que o conteúdo dessa filosofia servisse de ponto de partida para uma interlocução direta com o estágio político-religioso pelo qual passava o Estado prussiano de então, o que, em si mesmo, definiu majoritariamente a trajetória do grupo a partir do final dos anos 30 e início dos 40. Poderíamos, sem medo de errar, dizer que os jovens hegelianos constituíam, em princípio, uma escola eminentemente filosófica, sendo que essa relação com a religião e com a política se traduzia numa aproximação antes intelectual do que propriamente

³ Prova disso é que durante a década de 20 do século passado, a filosofia de Hegel havia chegado a um indiscutível ponto de sedimentação na Alemanha, com a publicação, a partir de 1827, por parte da Associação Crítica de Berlim, do *Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik* (anuário de crítica científica), além de contar a referida filosofia com o apoio do próprio ministro da Cultura de Frederico Guilherme III, Altenstein. Cf., a respeito, McLELLAN, David. *Marx y los jovenes hegelianos*, tradução de Marcial Suarez, Barcelona: Ediciones Martínez Roca, 1971, p.13 e ss.

⁴ *Ibidem*.

prática, posto que a forma de interpretação do mundo se resguardava num tipo de racionalismo crítico radical e especulativo, cujas fontes de inspiração estavam diretamente vinculadas à *Aufklärung* e aos princípios da Revolução Francesa.

Aquela trajetória mostra bem como a interpretação tipicamente hegeliana do papel da religião e da filosofia mesclava, ainda que em matizes diferentes, os tipos de interpretação da história e da política⁵ advindas da aceitação, ainda que não necessariamente completa, de um sistema filosófico cujo fundamento último era a instauração teórica de uma teleologia na história.

Os jovens hegelianos, incluindo Marx, não se permitiam apartar-se da dialética abstrata hegeliana, na medida em que o princípio holístico da filosofia de Hegel, a totalidade do real enquanto efetivação e mediação do racional, imprimia à atividade do homem e à constituição social dessa atividade uma unidade absoluta nunca antes explicável de forma tão ampla e

⁵ Isto na medida em que, para os jovens hegelianos, religião e política não podiam ser estudadas separadamente, especialmente num Estado em que o advento de um suposto protestantismo liberal era a saída possível a um romantismo católico e reacionário que ameaçava varrer a Prússia contemporânea. Enfim, a doutrina de Hegel podia ser utilizada contra a monarquia prussiana que, paulatinamente, se ia tornando conservadora, e isto através da prática cotidiana do cidadão comum, prática essa que deveria ir além da religiosidade do cristianismo tradicional por meio da generalização da visão filosófica da lógica hegeliana: a humanidade devia tomar o lugar da idéia de Deus, presente no cristianismo. Cf. a respeito McLELLAN, D. Op. cit., p.33 e ss., e também FETSCHER, Iring. "Hegel, Georg Wilhelm Friedrich". In: BOTTOMORE, Tom (ed.), *Dicionário do Pensamento Marxista*, Rio de Janeiro: Jorge Zahar editor, 1988, p.175.

coerente enquanto culminação de uma filosofia. Desse modo, já em Cieszkowski, para quem a vontade humana era a responsável por chamar à especulação o conhecimento da essência do futuro, o principal tema teórico era a práxis como o elemento necessário de remodelação social. Depois, passando por Hess e Rotenberg que, no limite, propunham destruir a Igreja como dogma político, assim como o estabelecimento de uma Constituição para o Estado prussiano, e ainda a garantia da liberdade de imprensa, ou mesmo Bruno Bauer, para quem Hegel, antes de mais nada, declarava-se, subrepticamente, ateu, ou Ruge, para quem Hegel não passava de um autor romântico.

Por isso mesmo, os temas oriundos das obras dos jovens hegelianos (o papel da filosofia, a constituição do Estado, a religião, a práxis humana) estavam, indubitavelmente, voltados para aquela realidade social e política cuja explicação remontava aos temas tratados por Hegel enquanto grandes temas, figuras (*Gestalten*) históricas, ainda que, no limite, esses temas fossem, para os referidos autores, objetos de interpretações hierarquizadas e, portanto, distintas. Em si mesmo, porém, o movimento simplesmente não se sustentaria, posto que eminentemente intelectual e teórico, se não fosse através da manifestação escrita de seus pontos de vista, ou seja, através de seus

periódicos, a *Hallische Jahrbücher*, em primeiro lugar e depois renomeada *Deutsche Jahrbücher* e, finalmente, *die Rheinische Zeitung*.

Da mesma forma que a opinião dos autores hegelianos fazia-se presente através destas publicações, essa mesma opinião desapareceria, indubitavelmente, na medida em que desaparecessem estes periódicos. Ainda que tenha havido, após 1840, um relaxamento da censura e a conseqüente liberdade para a discussão política, paulatinamente o restabelecimento do controle governamental, sob Frederico Guilherme IV, significou o fim do movimento em virtude de um poderoso anti-hegelianismo estatal e de uma reação virulenta ao “democratismo radical” dos colaboradores da *Rheinische Zeitung*.

No caso específico dos irmãos Bauer, aos quais Marx e Engels dedicam o conteúdo verdadeiramente substancial de *A sagrada família*, o radicalismo demonstrado pelas suas obras indicava duas correntes de pensamento que tomavam como objeto ora a religião, ora o Estado: *O cristianismo desvelado (das entdeckte Christentum)*, de Bruno Bauer, foi certamente um dos mais virulentos ataques teóricos já escritos contra o cristianismo; *pretensões liberais (Liberale Bestrebungen)*, de Edgar Bauer, atacava o movimento liberal tanto na Prússia oriental, quanto no sudoeste da Alemanha, e *Luta da crítica contra a Igreja e o Estado (Streit der Kritik mit*

Kirche und Staat), também de Edgar Bauer, mostrava bem, somado às outras obras, o tipo de contenda radical que esses textos podiam ter junto ao Estado prussiano. Esta última obra, que influenciou tanto Marx quanto Arnold Ruge, era especialmente nociva às instituições estatais, pois as tomava tendo como base a propriedade privada, considerando que essa devia ser abolida, na medida mesma em que o Estado tinha de ser dissolvido no interior da sociedade, e os responsáveis por essa dissolução seriam aqueles não possuidores de propriedade. Uma terceira corrente, à qual Marx se referirá mais detidamente em *A ideologia alemã*, era a de Max Stirner, cujo livro *O único e sua propriedade* (*Der Einzige und sein Eigentum*) destoava inteiramente dos pressupostos do criticismo ou da propaganda revolução democrática, na medida em que colocava toda sua fé no próprio *eu* como superior a todas as idéias e a todas as coisas⁶.

Neste sentido, a relação de Marx com os jovens hegelianos pode ser resumida a partir da formação das idéias do próprio Marx: em primeiro lugar, de Bruno Bauer, seguramente o mais destacado dos neo-hegelianos e autor do qual nos ocuparemos com mais detalhe adiante, Marx herdou boa parte da crítica da religião, fundamento posterior de sua análise da economia e da política; de Feuerbach, incorporou a crítica a Hegel a partir da fundação de um

⁶ Cf. a respeito, McLELLAN, D. Op. cit., p.52.

materialismo que invertia a noção hegeliana de sujeito e predicado, o que, seguramente, serviu de base para a elaboração posterior de um materialismo de caráter humanista e dialético, assim como de complemento a uma teoria materialista crítica da religião; a partir de Max Stirner, compreendeu que o conteúdo humanista da filosofia de Feuerbach podia ser reelaborado de forma menos hipostasiada; de Moses Hess, finalmente, veio a assimilação do radicalismo aplicado à teoria econômica, especialmente no tocante ao papel do dinheiro enquanto elemento típico de uma sociedade estranhada.

Na metade da década de 40, porém, Marx já havia superado, senão totalmente, a maior parte do ideário presente nos jovens hegelianos, e isso se põe com bastante evidência na elaboração de sua concepção materialista da história, elaboração esta que se constitui, inclusive, enquanto crítica do referido ideário. Nesse contexto, *A sagrada família* aparece como o primeiro trabalho conjunto de Marx e Engels⁷, e o seu intento é a resolução de algumas dúvidas filosóficas que, nesse caso, se põe como uma ardilosa polêmica contra

⁷ Estando em Paris, lugar onde passaram juntos cerca de dez dias, em setembro de 1844, Marx e Engels tomaram a iniciativa de responder aos ataques perpetrados a eles por Bruno Bauer a partir da *Allgemeine Literaturzeitung*, ataques estes cujo conteúdo remetia à condenação da escolha política de atuação de Engels e Marx, assim como de todo movimento de massa da época, em detrimento da opção intelectual bauieriana voltada à filosofia pura, à teoria pura, à crítica pura. Um pouco antes de deixar Paris, Engels redigiu aquelas passagens que constituem a sua contribuição para *A sagrada família*: capítulos I, II, III, parágrafos 1 e 2 do capítulo IV, capítulo VI (segundo parágrafo) e o parágrafo 2b do capítulo VII; o restante da redação, que constitui o conteúdo verdadeiramente explosivo da obra, foi elaborado por Marx. A respeito do caráter desta colaboração entre Marx e Engels na redação de *A sagrada família*, confrontar BORTOLOTTI, A. Op. cit., p.20.

a *Allgemeine Literaturzeitung* (Gazeta geral de literatura), editada em Charlottenburg, a partir de dezembro de 1843, pelos irmãos Bruno, Edgar e Egbert Bauer.

O tema principal desse periódico, e o qual Marx combaterá veementemente durante toda a exposição de *A sagrada família*, dizia respeito à má vontade dos intelectuais hegelianos para com o papel das massas na história, na medida em que essas haviam aceito com indiferença a supressão da liberdade de imprensa pela censura estatal, assim como todas as medidas anti-liberais adotadas pelo governo prussiano. Nesse sentido, a opção pela radicalidade da luta política não podia incluir a “massa”, sendo que, no futuro, o criticismo tinha de obrigar-se a se manter longe deste tipo de aliança. “O entusiasmo das massas era o pior obstáculo para o progresso das idéias”⁸, e todo o dogmatismo, fosse ele religioso, político ou social, tinha de ser combatido, a fim de que a crítica se pusesse enquanto elemento teoricamente puro e livre, pois agora

“o criticismo havia deixado de ser político. Enquanto antes confrontava opiniões com opiniões, sistemas com sistemas e pontos de vista com pontos de vista, agora não tem nem opinião, nem sistema, nem ponto de vista”⁹.

⁸ Cf. McLELLAN, D. Op. cit., p.53.

⁹ BAUER, Bruno. *Allgemeine Literaturzeitung*, VIII, p.7, citado por McLELLAN, D. Op. cit., p.53.

Ao estabelecer a polêmica com a *Allgemeine Literaturzeitung*, o interesse primordial presente nos argumentos de Marx e Engels era mostrar que havia uma diferença, que vinha sensivelmente se acentuando, entre a postura de Bauer e “consortes” e aquela defendida por Ludwig Feuerbach – no sentido de afirmar que a efetiva crítica à dialética hegeliana, enquanto superação definitiva desta, está presente, mais do que em qualquer outro autor do período, nas elaborações teóricas deste último. Em outras palavras, através de uma crítica que parte de uma compreensão intrínseca da realidade em sua forma concreta, a elaboração de Marx (que, como vimos antes, claramente já superava a do próprio Feuerbach enquanto conteúdo analítico e metodológico) se contrapunha a uma crítica da realidade que se move sobre o terreno abstrato, puramente lógico, da dialética conceitual¹⁰. A intenção de Marx, ao polemizar com Bruno Bauer, era mostrar, a um só tempo, que a tentativa do grupo deste filósofo de superar a dialética de Hegel se mostrava como uma tentativa vã, na medida em que tal superação se manifestava no interior dessa mesma dialética.

A crítica de Bauer, fundada no princípio da realização da consciência de si (*Selbstbewusstsein*)¹¹ enquanto processo ‘interno’ de manifestação da

¹⁰ Cf. DAL PRA, Mario. *La dialéctica en Marx*, tradução de F.Moll-Campos, Barcelona: Ediciones Martínez Roca, 1971, p.202.

¹¹ As exposições de Hegel acerca dos conceitos de consciência e consciência de si podem ser encontradas na *Fenomenologia do espírito*, IV A, e também na *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio (1830)*, §§ 413 e seguintes. Da primeira obra, há uma

razão através das atitudes do próprio filósofo, é reconduzida por Marx à

edição relativamente recente, em dois volumes, lançada pela editora Vozes e onde os referidos conceitos encontram-se no primeiro volume; da segunda, há uma edição, também recente, em três volumes, pela editora Loyola, de onde, no volume III, 'A filosofia do espírito', são retirados os conceitos supracitados. Tanto uma quanto outra foram traduzidas por Paulo Meneses. Quanto à noção hegeliana de consciência de si, esta aparece não somente como uma percepção do sujeito consciente de si mesmo (que se sabe enquanto ser diferenciado de seu meio exterior), mas, igualmente e além disso, como uma concepção que compreende o eu como elemento histórico que compõe e depende da forma de ser do restante do mundo: a relação recíproca entre o eu e o mundo permite, ao mesmo tempo, o conhecimento tanto de um quanto do outro, na medida em que o eu aparece não como algo puramente distinto de outros objetos, mas como um elemento que neles penetra e abarca. Em outras palavras, ser plenamente consciente de si não é somente saber-se a si mesmo em contraste com o restante dos objetos do mundo, mas ver e compreender o mundo exterior como produto, imagem e reflexo da própria atividade do eu. Na verdade, a formação interior da consciência de si depende de um avanço que é o próprio avanço lógico do processo de conhecimento representado pelo pensamento. O primeiro passo de sua constituição se dá quando o entendimento humano compreende que a essência daquilo que é seu objeto aparece como seu próprio produto através das distinções que este produto apresenta enquanto relação entre a consciência de si e o objeto mesmo. Quando isso acontece, a forma mais simples de apresentação da consciência de si se efetiva, ou seja, o eu passa a ter consciência de si próprio. Mas esta fase de saber-se a si mesma da consciência de si é ainda incipiente e tem de ser supracitada, uma vez que este contato direto com o mundo externo faz do eu algo que se esvanece, pois trata-se de uma relação deficiente, insuficiente, o que resulta numa tentativa da consciência de si de suprimir toda a estranheza externa, que se lhe contrapõe, tentando adquirir um conteúdo objetivo para si mesma: isto se dá através da satisfação do desejo (o consumo de objetos sensíveis); através da luta pelo reconhecimento de uma outra consciência; pela contraposição ao mundo exterior através do desdém ou da negação de sua existência (respectivamente, estoicismo e ceticismo), e também pelo avanço da consciência de si para a consciência de si universal, com os indivíduos se auto-reconhecendo no interior de uma comunidade ética. Da mesma forma, a consciência de si avança realmente quando se sabe sendo, ao mesmo tempo, consciência e consciência de si, ou seja, quando unifica a possibilidade de conhecer um objeto que é ser-outro diferente dela mesma ao conhecimento do eu-mesmo como algo diferente do próprio objeto – as determinações da consciência como sendo, ao mesmo tempo, determinações do objeto. Enfim, a verdade de si mesma está na existência autônoma do outro (que é ela mesma enquanto produto do reconhecimento mútuo e se apresenta na forma do conhecimento científico e filosófico, assim como na das instituições sociais), no qual ela se reflete e a partir do qual se sabe enquanto diferença, uma progressividade histórica que é o conteúdo da própria dialética hegeliana enquanto objeto que se expõe e desdobra como desenvolvimento da verdade. A respeito, cf. INWOOD, Michael. "Consciência e autoconsciência". In: *Dicionário Hegel*, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997, p.78-80, e também LIMA VAZ, Cláudio Henrique. "Apresentação" à *Fenomenologia do espírito*, parte I, Rio de Janeiro: Vozes, 1996.

própria dialética hegeliana, ou seja, toda a crítica de Bruno Bauer e “consortes” repousa na contraposição entre o espírito (*Geist*), por um lado, e a massa (*Masse*), manifestação estranhada da matéria, por outro. Engels, já no primeiro capítulo de *A sagrada família*, ironiza este procedimento afirmando que o criticismo que se propõe crítico (a crítica crítica) procura tornar-se não-massa, ou seja, algo que tem por objetivo tirar a totalidade da massa (a matéria da massa) de sua natureza de massa – dar a esta os ares da linguagem crítica da crítica crítica¹², a fim de que a abstrata unidade última entre sujeito e objeto se efetive enquanto história, portanto, enquanto verdade.

Uma vez formulada e apresentada, por Bruno Bauer, essa oposição entre “espírito e massa”, o questionamento de Marx aponta o legado hegeliano de semelhante reflexão, e é a partir deste ponto que se configura a crítica concreta de Marx à teoria neo-hegeliana como manifestação de uma ideologia mística e hipostasiada, portanto estranhada, fundada na interpretação idealista da filosofia enquanto produtora da realidade: a relação desvelada por Bauer nada mais é do que a “*conclusão crítica e caricatural da concepção histórica*

¹² Cf. MARX, Karl & ENGELS, Friedrich. *Die heilige Familie oder Kritik der kritischen Kritik. Gegen Bruno Bauer und Consorten. Werke*, II, Berlim: Dietz Verlag, 1957, p.11. Para esse capítulo usamos como apoio a tradução argentina de Carlos Liacho, *La sagrada família o crítica de la crítica crítica. Contra Bruno Bauer y consortes*, Buenos Aires: Editorial Claridad, 1971, mas essa não passou de um meio a partir do qual o cotejamento com o original se tornou possível, pois as imprecisões dessa versão são imensas, impossibilitando, às vezes, a interpretação fidedigna das reflexões dos autores.

hegeliana”¹³. Em outras palavras, uma “expressão *especulativa* do dogma *germano-cristão* da oposição entre *espírito e matéria, Deus e o mundo*”¹⁴, oposição esta que se manifesta na história, no interior do próprio mundo humano, na forma de “alguns *indivíduos* eleitos enquanto *espírito ativo* colocando-se frontalmente contra o restante da humanidade [que se põe] enquanto *massa sem espírito*, como [sendo] a *matéria*”¹⁵.

Para a crítica baueriana, as massas são o inimigo do espírito, na medida em que são incapazes de compreender a forma de manifestação, em si mesma, da verdade histórica. Marx diz que para Bruno Bauer, assim como para Hegel, a verdade se apresenta como um autômato que se demonstra completamente por si mesmo. Ao homem, nada resta senão render-se à posição do absoluto, ou seja, seguir a verdade. Assim, o resultado do desenvolvimento real, tal qual em Hegel, não é outra coisa que a própria verdade se demonstrando, e da qual é possível, pelo menos para o filósofo especulativo, tomar consciência – o homem existe para que a história exista, e a história existe para que existam as verdades demonstradas; em outras palavras, o homem e a história existem para que a verdade possa adquirir consciência de si mesma¹⁶. “A história da humanidade torna-se a história do

¹³ Cf. MARX, K. & ENGELS, F. Op. cit., p.89, grifos no original.

¹⁴ *Ibidem*, grifos no original.

¹⁵ *Ib.*, p.89, grifos no original.

¹⁶ *Ib.*, p.83.

abstrato, por conseguinte o homem efetivo [torna-se] o *espírito inverso* (*jenseitigen Geistes*) da humanidade”¹⁷.

O próprio Marx admitirá, em algum momento e a certa altura em tom jocoso, que Bauer promove algumas correções na metodologia hegeliana. Este procedimento de Bauer engendra, porém, um viés subjetivista ainda maior do que aquele presente em Hegel. Com efeito, embora afirme que o espírito absoluto da história somente tem sua expressão adequada na filosofia, ainda que sua expressão material se dê na massa, Hegel não logra provar a afirmação de que o espírito absoluto se expressa plenamente no indivíduo real que filosofa. Bruno Bauer, ao contrário, “suprassume (*hebt auf*) a insuficiência de Hegel”¹⁸ quando “declara a crítica como [sendo] o espírito absoluto e ele mesmo como [sendo] a crítica”¹⁹. Por isso, então, a crítica baueriana não se compreende como estando incorporada à massa dos homens, mas somente num número reduzido de homens predestinados, que aparecem na pessoa dele

¹⁷ MARX, K. & ENGELS, F. Op. cit., p.90, grifos no original.

¹⁸ O substantivo alemão *Aufhebung* pode expressar tanto o ato de erguer (algo do chão), guardar (um objeto, para que se conserve) e suspender (a vigência de legalidade de um ato jurídico), sendo geralmente traduzido por supressão, abolição ou mesmo superação. Seu significado original é, porém, mais rico e variado e, dependendo do contexto no qual é utilizado, é interessante vertê-lo por suprassunção ou sobressunção, na medida em que a dinâmica da expressão dialética carrega consigo, no momento qualitativamente novo, traços da etapa que está sendo superada ou suprimida. Traduzimos o substantivo *Aufhebung* por suprassunção, neste trabalho, pelo fato de que ela abrange analiticamente os distintos níveis da composição dialética, na medida em que aquela retenção dos traços do elemento “anterior” remete ao estabelecimento do momento precedente, ou posterior, que será qualitativamente distinto.

¹⁹ Cf. MARX, K. & ENGELS, F. Op. cit., p.90, grifos no original.

próprio e de seus discípulos²⁰. Além disso, enquanto Hegel faz com que o espírito absoluto construa a história somente em aparência, na medida em que esse espírito só chega à consciência por intermédio do filósofo ao fim do movimento histórico, quando as coisas já estão realizadas, Bauer, ao contrário, não toma o conhecimento da história enquanto um elemento *post festum*, mas defende que o papel do espírito absoluto, que é o próprio espírito crítico incorporado no filósofo Bruno Bauer, é desempenhado conscientemente, em plena contraposição com a massa restante da humanidade.

Um outro aspecto que subordina umbilicalmente a doutrina baueriana àquela de Hegel é o da relação entre *consciência de si* e *substância*. Ao passo que Hegel procura sempre contrastar substância com o sujeito, na medida em que a primeira deve servir como um pressuposto não reflexivo (relações e atividades) da reflexão propriamente dita, uma vez que o conjunto dos indivíduos não pode ser, durante todo o tempo, puramente sujeito reflexivo em todos os seus atos e pensamentos²¹, Bruno Bauer sugere que essa medida da reflexão é a medida última da própria consciência de si, ou seja, sugere que o conceito de substância falsifica o de consciência de si. Em outras palavras, a eliminação da alteridade do objeto é um pressuposto do qual Hegel parte para compor o conteúdo do sujeito, da razão e do espírito, pressuposto este que, por

²⁰ Cf. MARX, K. & ENGELS, F. Op. cit., p.90.

²¹ Cf. INWOOD, M. "Substância". Op. cit., p.297.

outro lado, entende a substância como um elemento que precisa supor a alteridade, na medida em que aquela se compõe através de *acidentes*. Mas, uma vez que essa composição pressupõe a diferença para que a substância se estabeleça, esta última, em si mesma, sempre engendrará, por sua vez, permanência, e é desta permanência (que assume a aparência do diverso), que acaba por engendrar a diferença, que Bauer desconfia: a crítica deve orientar-se contra ela mesma e, conformando-se ao desenvolvimento mesmo da substância, solucionar a *misteriosa substancialidade* na generalidade e determinidade (*Bestimmtheit*) da idéia em sua existência efetiva, na *infinita consciência de si*. É necessário que se suprima o hermetismo próprio da substância, elevando-a a consciência de si.

Ainda aqui, para Marx, esta crítica à substância não livra Bauer de mover-se no interior da própria especulação hegeliana. A consciência de si preconizada por este último nada mais faz do que acentuar um aspecto ou momento do espírito absoluto hegeliano, ficando restrita à reflexão filosófica ainda no plano mais abstrato da idéia. Pior ainda, ao estabelecer uma relação cada vez mais direta entre consciência de si e o filósofo singular, expressão desta mesma consciência de si e sua intervenção na história, a consciência acaba por evidenciar de maneira muito clara a desproporção entre o sujeito abstrato construtor da história e a própria história, na medida em que a

transformação social reduz-se à atividade mental da crítica crítica, sendo que a relação dessa crítica com a massa acaba por aparecer como sendo a única relação histórica do presente. Esta consciência de si baueriana pretende-se o *todo*, o que aparece, para Marx, como o grande paradoxo teórico da crítica:

“A consciência de si, *o espírito*, é o *todo*. Fora dele é o *nada*. ‘A consciência de si’, ‘*o espírito*’, é o criador onipotente do mundo, do céu e da terra. O *mundo* é uma manifestação de vida (*Lebensäußerung*) da consciência de si, que deve *exteriorizar-se* (*sich entäußern*) e assumir forma servil, mas a diferença entre o mundo e a consciência de si é apenas uma *diferença aparente*. A consciência de si não distingue dela *nada real* (*nichts Wirkliches*). Pelo contrário, o mundo é apenas uma *distinção* metafísica, uma trama de seu cérebro etéreo e uma *ilusão* do mesmo. Por isso, ela dá a aparência de que algo fora dela existe, por um conceder momentâneo, para depois não reconhecer em seu [objeto] ‘produzido’ nenhum objeto real dela realmente distinto”²².

Portanto, tanto quanto Hegel, Bruno Bauer coloca-se a favor da hipostasia do abstrato em detrimento da concreção do mundo real. Tudo o que possui uma existência material finita pode tornar-se pensamento puro e simples aparência na medida em que a crítica venha a servir de instrumento para isso. Em outras palavras, a crítica é o instrumento que mantém vivo o que está fora da infinita consciência de si, sublimando essa existência exterior, real e finita, em pensamento puro e simples aparência. Ao atacar a substância enquanto elemento hegeliano, Bauer combate, portanto, não a *ilusão metafísica*, mas o

²² MARX, K. & ENGELS, F. Op. cit., p.148, grifos no original.

núcleo profano, a *natureza* enquanto existe fora do homem, assim como a natureza própria do homem²³.

Por isso, o não reconhecimento da substância em domínio algum da existência real, significa ao final, segundo as palavras do próprio Marx,

“não reconhecer nenhum *ser* diferente do pensamento; nenhuma *energia natural* diferente da *espontaneidade espiritual*; nenhuma *força essencial humana* diferente da *razão (Verstand)*; nenhuma *paixão* distinta da *atividade*; nenhuma *influência de outros* distinta da *própria ação*; nenhum *sentir e querer* diferente do *saber*; nenhum *coração* distinto da *cabeça*; nenhum *objeto* distinto do *sujeito*; nenhuma *práxis* distinta da *teoria*; nenhum *homem* distinto do *crítico*; nenhuma *comunidade real* diferente da *universalidade abstrata*; nenhum *tu* distinto do *eu*”²⁴.

Assim, o que fez Bruno Bauer, segundo a crítica marxiana do neo-hegelianismo enquanto estranhamento, foi não abandonar o lugar de teólogo, na medida em que, ao jogar toda a responsabilidade social do saber e do futuro na consciência de si, fez da própria consciência um ser autônomo, elevado ao princípio da crítica neo-hegeliana que, ao invés de se colocar como produto da história, põe-se, em última instância, como produtora desta última. Da mesma forma que a consciência de si suprime tudo aquilo que é distinto dela mesma, também Bruno Bauer, como produtor, por definição, dessa consciência, suprimiu-a como algo distinto de seu próprio eu, reconhecendo no seu movimento somente o seu próprio desenrolar autônomo. Por isso, toda a

²³ Cf. MARX, K. & ENGELS, F. Op. cit., p.150.

²⁴ *Ibidem*, grifos no original.

concreção social verdadeira e material, ‘todo o movimento do universo’, faz-se verdadeiro e real exclusivamente no interior do automovimento ideal e abstrato da consciência de si. Não passa de um regresso da crítica teológica, uma teodicéia, a si mesma, o que faz da crítica crítica baueriana uma crítica abstrata, teológica, sagrada.

Esta concepção crítica, cuja base materialista é reconhecida pelo próprio Marx como oriunda de Feuerbach²⁵, toma o homem como ser sensível e finito, ao mesmo tempo que genérico, e é uma concepção que lhe permite, em primeiro lugar, recusar a concepção hegeliana do homem enquanto consciência de si, considerando, ao contrário, esta mesma noção conceitual da consciência de si como o estranhamento (*Entfremdung*) do ser humano. Além disso, Marx expõe essa concepção do homem enquanto consciência de si como uma concepção que suprime a compreensão da atividade humana enquanto elemento formador da sociabilidade, na medida em que esta atividade aparece como uma objetividade histórica puramente ideal, manifestação (ou exteriorização) da consciência de si como elemento

²⁵ “[Foi] somente *Feuerbach* quem fez a crítica consumada a *Hegel do ponto de vista hegeliano*, ao dissolver o metafísico espírito absoluto no ‘homem real (*wirklichen Menschen*) fundado na natureza’; [ele] consumou a crítica da religião, esboçando, ao mesmo tempo, os grandes e fundamentais (*grossen und meisterhaften*) elementos para a crítica da especulação hegeliana e, por conseguinte, de toda metafísica”. MARX, K. & ENGELS, F. Op. cit., p.147.

enredado naquilo que Marx chamou de positivismo acríptico de Hegel e que se reproduz, sem rodeios, na concepção teórica de Bruno Bauer e “consortes”.

Importante é notar que, da mesma forma que foi desenvolvida nas páginas dos *Manuscritos de Paris*, a crítica à dialética hegeliana, como temos visto, é retomada aqui – só que agora a sistematização desta crítica recebe um tratamento mais unitário, ainda que menos abrangente que naqueles *Manuscritos*. Prova disso é que na parte de *A sagrada família* dedicada ao ‘mistério da construção especulativa’²⁶, Marx encontra o modo de “pontuar os distintos momentos de sua crítica à dialética hegeliana e sua rigorosa concatenação”²⁷, assim como desnudar, através do andamento desta crítica, a ilusão neo-hegeliana da consciência de si. Como o procedimento hegeliano parte da experiência empírica para dar conteúdo à idéia abstrata, é através da reconstrução das determinações supostamente verdadeiras presentes nas relações entre elementos abstratos e concretos que Marx repõe, de maneira francamente irônica, a lógica da construção especulativa através do exemplo da idéia geral de fruta e sua relação com cada uma das frutas particulares.

Maçãs, pêras, morangos e amêndoas reais compõem, através de um processo de abstração, a representação geral “fruta”, põem-se como formas de existência da substância “fruta”. A fruta abstrata aparece, por isso, como

²⁶ Cf. MARX, K. & ENGELS, F. Op. cit., p.59-63.

²⁷ DAL PRA, M. Op. cit., p.206.

substância da fruta real. As diferenças reais entre as frutas também reais se dão no interior da fruta enquanto substância, e essas diferenças são parte do processo vital da substância fruta. Assim, a substância manifesta-se na realidade como formas particularizadas dela mesma, sendo que a materialidade de cada uma destas formas particulares subsume ao princípio abstrato de uma substância geral, isto é, a minha representação abstrata – a fruta – que é obtida das frutas reais, é algo existente fora de mim mesmo, da mesma forma que o ser da maçã, da pêra, da amêndoa são exteriores às frutas tomadas em si mesmas como frutas reais. Acreditar, portanto, que a pura abstração tem um alcance real significa acreditar que o essencial da pêra não é ser pêra, nem o essencial da maçã ser maçã; o essencial dessa construção é o ser que foi abstraído delas e que as substituiu pelo ser da idéia, a fruta. O processo abstrativo (que é um processo verdadeiro através do qual o pensamento se apropria do real, reproduzindo-o conceitualmente e a partir do qual retorna à concreção desde a configuração de determinações efetivamente existentes) é tão importante e imponente que acaba por ser tomado como elemento autônomo, criando a ilusão de que a realidade é o resultado de uma iniciativa sua.

Obviamente isto não significa que Hegel não seja capaz de distinguir uma fruta de outra, mas que a razão especulativa julga como inessencial e

indiferente esta multiplicidade do sensível²⁸. O processo especulativo hegeliano explica-se, então, a partir do processo de abstração que atribui realidade à própria abstração, isolando o conjunto das determinações reais, assim como o conjunto dos predicados do sujeito efetivo. O que Hegel faz é reduzir todas as determinações reais à *idéia*, da mesma forma que reduz todas as frutas particulares à substância *fruta*.

Este último é, porém, o maior problema que a filosofia especulativa encontra, posto que insolúvel: o processo de abstração só pode existir a partir de uma formulação que inicia na própria concreção; portanto, quanto mais fácil é produzir o conceito abstrato de fruta partindo das frutas reais, tanto mais difícil será produzir frutas reais a partir do conceito abstrato de fruta. E a filosofia especulativa resolve o problema de maneira mística, puramente abstrata, dotando de movimento e vida (ou seja, atribuindo-lhe múltiplas determinações) a *substância* fruta, uma vez que essa se realiza nas manifestações particulares das frutas reais e para a qual interessa fundamentalmente essa diferenciação entre as frutas profanas. Para essa filosofia não se trata somente de dizer que a maçã se põe enquanto *fruta* ou que a amêndoa se põe enquanto *fruta*, mas que, ao contrário, a *fruta* se apresenta enquanto amêndoa, enquanto maçã. Aquelas diferenças que separam

²⁸ Cf. MARX, K. & ENGELS, F. Op. cit., p.60.

entre si a maçã da pêra e a pêra da amêndoa são distinções internas à fruta mesma que, segundo Marx, fazem destes frutos específicos outras fases distintas e desenvolvidas do processo de vida da substância fruta, que tem conteúdo e se põe enquanto totalidade²⁹. Enfim, todos os entes particulares reais têm somente qualidades especulativas, na medida em que se subsumem à determinação da criação abstrata.

Na medida mesma em que a construção especulativa hegeliana não resiste à crítica da concreção imanente, também a categoria baueriana *consciência de si* não resiste a esta desconstrução lógica, uma vez que o desvelamento da primeira é o fundamento para a crítica da segunda, pois o verdadeiro conteúdo da doutrina de Bruno Bauer tem por objeto a *Fenomenologia do espírito*, de Hegel. Por outro lado, da mesma forma como já haviam sido desenvolvidas nos *Manuscritos de Paris*, também em *A sagrada família*, é possível encontrar tanto a absorção positiva quanto a crítica a essa *Fenomenologia*. De positivo, vemos que Marx admite que a *Fenomenologia* mantém em pé os fundamentos *materiais, sensíveis e objetivos*, das distintas formas estranhadas (*entfremdeten Gestalten*) assumidas pela consciência de si humana³⁰ (*menschlichen Selbstbewusstseins*). Todavia, em virtude das características internas da construção especulativa, todo esse

²⁹ Cf. MARX, K. & ENGELS, F. Op. cit., p.61.

³⁰ *Ibidem.*, p.203.

poder desestruturante, essa obra destrutiva da *Fenomenologia*, tem um resultado negativo: uma filosofia conservadora. Com efeito, crendo absorver em si o que há de objetivo, sensível e efetivo nesse mundo, transforma-o numa simples *determinação da consciência de si*³¹. Neste sentido, a *Fenomenologia* substitui *toda efetividade humana (menschlichen Wirklichkeit)* pelo “saber absoluto”. Em primeiro lugar, o *saber*, porque este acaba sendo o único modo de existência da consciência de si (*die einzige Daseinsweise des Selbstbewusstseins*), e porque essa acaba sendo o único modo de existência do homem; em segundo, o saber *absoluto*, porque a consciência de si conhece apenas a *si mesma* e porque nenhum mundo *objetivo* pode confrontá-la mais³². Hegel coloca, assim, o mundo no interior da *cabeça*, podendo, por conseguinte, solucionar todos os males mundanos *na cabeça* e deixá-los, naturalmente, subsistir para a má sensorialidade, para o homem real. A *Fenomenologia* como um todo, demonstra, portanto, que a *consciência de si* é a *única e total realidade*³³.

Na verdade, fica evidente neste comentário crítico a Hegel e, por extensão, também a Bruno Bauer, o alcance e o caráter metodológico da construção materialista de Marx. Ao dizer que para o crítico crítico “o mundo religioso enquanto mundo religioso” existe somente como o mundo da

³¹ Cf. MARX, K. & ENGELS, F. Op. cit., p.203.

³² *Ibidem*.

³³ *Ib.*

consciência de si, Marx professa a intenção ontológica da crítica imanente ao considerar que se para o ‘teólogo *ex professo*’ não há uma diferença entre a *consciência* e o *ser*, só se pode chegar à verdade, pelo contrário, a partir da compreensão de que o mundo real continua a existir independentemente da interpretação que tenho ou faço dele, quando simplesmente supero (*aufhebe*) sua existência pensada, sua existência como categoria, enquanto ponto de vista³⁴. Se, ao inverso, tal qual a crítica crítica, “modifico minha própria consciência subjetiva sem modificar a realidade objetiva do modo [de existência] efetivamente objetivo, isto é, sem modificar minha própria realidade *objetiva* (*gegenständliche Wirklichkeit*)”³⁵, imprimo ao mundo a incapacidade de transformar essa minha realidade “e a de outros homens” em realidade material diferente e distinta da realidade puramente ideal. Quando a “especulativa *identidade mística* entre *ser* e *pensamento* repete-se (...) na crítica, como igual *identidade mística* entre *práxis* e *teoria*”³⁶, o que se tem é a subsunção da imanência do real à determinação especulativa do pensamento.

Desse aspecto (a subordinação de todas as ações humanas à suposta racionalidade da consciência de si, e o pressuposto reconhecimento desta última como a única e efetiva portadora da referida racionalidade) é que advém a intensa virulência da crítica de Bauer à ação das massas que, para ele,

³⁴ Cf. MARX, K. & ENGELS, F. Op. cit., p.204.

³⁵ *Ibidem.*

³⁶ *Ib.*

se comportam através de uma prática que ousa ser algo diferente da teoria; e daí também o ataque à teoria que pretende ser algo outro que a pura dissolução de uma categoria determinada na “generalidade ilimitada da consciência de si”³⁷. Nesse sentido, a própria teoria baueriana limita-se a tomar todo o determinado (*alles Bestimmte*) como oposição à ilimitada generalidade da consciência de si, o que faz, conseqüentemente, desse determinado, algo que se esclarece somente para o nada, para a negação, como por exemplo o Estado, a propriedade privada; ao mesmo tempo, essa teoria obriga-se a mostrar como o Estado, a propriedade privada transmutam os homens em abstrações ou são produto do homem abstrato ao invés de serem a realidade do homem individual e concreto³⁸.

Ao confrontar Hegel e Bruno Bauer, Marx resgata, da mesma forma que nos *Manuscritos de Paris*, os aspectos positivos, concretos, de composição interna da *Fenomenologia do espírito* ao anunciar que nessa obra estão presentes os elementos para uma caracterização real das relações humanas, pois no interior da própria exposição especulativa aparece uma exposição real, a partir da qual é possível apanhar conceitualmente a coisa mesma, o objeto: quando Hegel deduz os elementos particulares concretos do desenvolvimento da idéia, ele nada mais faz do que posicionar os elementos

³⁷ MARX, K. & ENGELS, F. Op. cit., p.204.

³⁸ *Ibidem*.

lógico-abstratos no lugar dos elementos concretos e particulares; da mesma forma, Marx, ao identificar os particulares concretos no interior da exposição especulativa, situa os correspondentes concretos no lugar das abstrações especulativas hegelianas.

Este recurso não é, porém, um mero jogo de inversão de qualidades, mas da apropriação marxiana da concepção de historicidade e atividade presentes em Hegel, autor que considerava a atividade humana em geral como a absoluta condição da gênese histórica³⁹, visto que ela aparecia como a categoria mediadora, por excelência, entre sujeito e objeto. Como já vimos, o problema desta concepção hegeliana de realidade (entendida como produto da atividade) é que nela a atividade aparece como um elemento mental puramente abstrato, elemento este que só pode ser realmente mediado por entidades do pensamento e a partir do qual o sujeito absorve todo o conjunto das exteriorizações humanas como um universo de contradições *in abstracto*. As exteriorizações e estranhamentos são tidos como característicos de um processo em si mesmo unitário (como por exemplo a unidade indissolúvel entre alienação, estranhamento e objetivação), que contém as realizações do homem enquanto manifestações fechadas do processo de exposição de vida da razão. Nesse sentido, o conceito hegeliano de mediação é incapaz de abarcar

³⁹ Cf. MÉSZÁROS, István. *Marx: a teoria da alienação*, tradução de Waltensir Dutra, Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1981, p.84.

de forma definitiva e coerente a real amplitude da atividade humana, já que toma como absolutas e definitivas as formas de ‘mediação da mediação’ capitalista⁴⁰.

No materialismo de Marx, ao contrário, é possível encontrar uma compreensão e concepção completamente distintas da totalidade objetiva tida como realidade sensível, assim como uma diferenciação entre sujeito e objeto (que em Hegel deveriam unir-se enquanto síntese de identidade, o chamado sujeito-objeto idêntico), em virtude de que o seu conceito de mediação aparece como atividade produtiva (a produção e reprodução da vida) ontologicamente fundamental⁴¹. Nesse sentido é que, além da absorção positiva da dialética hegeliana mediada pela concepção de atividade (tal qual vimos no primeiro capítulo), tópico especial presente nos *Manuscritos de Paris*, em *A sagrada família* a presença da categoria mediação avança no sentido de apresentar o lugar conceitual das *relações sociais de produção* (uma das categorias fundantes do conjunto do sistema de Marx) como o lugar da categoria estranhamento (*Entfremdung*). Mais precisamente, o seu conceito de estranhamento como sendo a desmistificação crítica do sistema do “auto-estranhamento do trabalho”, do auto-estranhamento humano, da relação

⁴⁰ Cf. MÉSZÁROS, I. Op. cit., p.81.

⁴¹ *Ibidem*, p.82.

estranhada entre o homem e seu ser (em conjunto com a sua essência) objetivo.

Além disso, é muito importante salientar que, nas linhas escritas por Marx em *A sagrada família*, todas as menções ao estranhamento (*Entfremdung*) humano não aparecem, como acontecia nos *Manuscritos de Paris*, combinadas com o conceito de exteriorização ou alienação (*Entäusserung*). Este último só aparece em *A sagrada família* para designar a forma de exposição, histórica ou conceitual, da consciência de si como categoria hegeliana ou baueriana, portanto, como suporte à própria exposição crítica do sistema especulativo destes autores. Aqui, em *A sagrada família*, pelo contrário, a exposição das condições de aparecimento e permanência do estranhamento é realizada não a partir de uma dialética analítica, cujo conteúdo mostrava, inclusive do ponto de vista lógico, a alienação ou exteriorização do trabalho como atividade humana concêntrica ao estranhamento, mas o próprio estranhamento segundo sua forma de ser materialmente exposta, empírica – concebido este empirismo, é claro, como forma material de produção e reprodução da vida, como atividade.

Um dos momentos em que Marx mais se aproxima daquelas reflexões presentes nos *Manuscritos de Paris* no que toca tanto à tematização sobre o fenômeno estranhamento, assim como àquela referente à emancipação

humana, é aquele em que defenderá Proudhon contra Edgar Bauer – visto que os jovens hegelianos faziam uma interpretação bastante arbitrária da obra de Proudhon, chegando a adulterar o seu ponto de vista, Marx assume a sua defesa, pois vê na sua obra (com ressalvas bastante evidentes) um desenvolvimento daquela dialética real que apesar de parcial, devia ser o objetivo último da investigação científica, em oposição à dialética puramente abstrata e inconclusa dos irmãos Bauer.

O primeiro dos méritos apontados por Marx em Proudhon é ele ter se preocupado com as raízes da propriedade privada (matéria investigada também nos *Manuscritos de Paris*), questionando o caráter axiomático dessa categoria para a economia política. Segundo Marx, a grande contribuição de Proudhon foi ter conseguido, pela primeira vez, alçar a economia política ao estatuto de ciência, na medida em que historicizou a propriedade a partir de sua relação com o trabalho, apontando para os aspectos desumanos das relações econômicas, aspectos estes que a economia política clássica tomava como puramente acidentais.

Sobre as linhas gerais de denúncia do estranhamento humano que Marx via serem levadas a efeito por Proudhon, é interessante transcrever uma das passagens de *A sagrada família* na qual fica já evidente que, por um lado, as categorias econômicas com as quais este autor trabalha estão ainda

submetidas ao plano epistemológico oriundo da economia política clássica, ao mesmo tempo em que, justamente por causa dessa deficiência, o limite de sua explanação está ancorado na insuficiência exploratória da categoria *posse*:

“Que Proudhon queira suprimir (*aufheben*) o não-ter e o velho modo do ter é totalmente idêntico a que ele queira suprimir a relação praticamente estranhada do homem com sua *essência objetiva*, suprimir a expressão *político-econômica* (*nationalökonomischen*) do auto-estranhamento humano (*Selbstentfremdung*). Mas como sua crítica da economia política está ainda submetida aos pressupostos da economia política, a reapropriação do mundo objetivo mesmo é ainda concebida sob a forma político-econômica da *posse* (*Besitzes*). Na verdade, Proudhon não opõe, como a crítica crítica quer atribuir-lhe, o não-ter ao ter, mas o velho modo do ter, a propriedade privada, à *posse*. A posse, ele diz, [é] uma ‘*função social*’. Mas numa função, o ‘interessante’ não é a ‘exclusão’ de outro, mas operar e concretizar nossas próprias forças essenciais. Proudhon não logrou dar a esta idéia uma construção adequada. A noção de ‘posse igual’ é a expressão econômico-política e, portanto, a ainda mesma expressão estranhada de *que o objeto enquanto ser para o homem, enquanto ser objetivo do homem é, ao mesmo tempo, a existência do homem para os outros homens, sua relação humana para com os outros homens, o comportamento social do homem para com o homem*. Proudhon suprime o estranhamento político-econômico no *interior* do estranhamento político-econômico”⁴².

Como se vê, reflexões presentes nos *Manuscritos de Paris* repetem-se aqui, especialmente no que diz respeito ao estranhamento do gênero humano enquanto um obstáculo social cujo conteúdo se confronta com as possibilidades materiais de realização do homem. Da mesma forma, ao contestar as críticas de Bauer, Marx retoma e desenvolve questões e temas já

⁴² MARX, K. & ENGELS, F. Op. cit., p.44, grifos no original.

anteriormente trabalhados⁴³. Por exemplo, quando confronta, como verdadeira oposição, o proletariado à propriedade privada⁴⁴.

É importante salientar, porém, que essa oposição supera aquilo que seria a pureza lógica da contradição antagônica entre elementos polares. Ou seja, ela, como oposição, pressupõe, ao mesmo tempo, que cada um dos lados envolve essencialmente o outro, não podendo ser separados, e que estes opostos acabam por passar de um para o outro lado quando atingem o seu ponto extremo, apresentando e representando o auto-estranhamento humano como produto desta unidade:

“Proletariado e riqueza são opostos (*Gegensätze*). Eles formam, enquanto tais, um todo. São, ambos, configurações (*Gestaltungen*) do mundo da propriedade privada. Trata-se da posição determinada que ambos ocupam na oposição. Não basta declarar que são os dois lados de um todo. A propriedade privada enquanto propriedade privada, enquanto riqueza, está obrigada a manter, na existência, a *si mesma* e ao seu oposto, o proletariado. É esse o lado *positivo* da oposição, a propriedade privada satisfeita em si mesma. Ao inverso, o proletariado enquanto proletariado está obrigado a supracumir (*aufzuheben*) a si mesmo e ao seu oposto condicionante, que o faz proletariado, a propriedade privada. É esse o lado *negativo* da oposição, sua inquietude em si, a propriedade privada que se dissolve e resolve. A classe possuidora e a classe do proletariado constituem o mesmo auto-estranhamento humano (*menschliche Selbstentfremdung*). Mas a primeira classe sente-se bem e confirmada neste auto-estranhamento, sabe o estranhamento (*Entfremdung*) enquanto *seu próprio poder*, e possui nele a *aparência* (*Schein*) de uma existência humana. A

⁴³ A respeito, cf. ROSSI, Mario. *La génesis del materialismo histórico*, tradução de Rosario de la Iglesia, II (el joven Marx), Madri: Alberto Corazón editor, 1971, p.473-491.

⁴⁴ Cf. MARX, K. & ENGELS, F. Op. cit., p.35-39.

segunda sente-se aniquilada no estranhamento, vê nele sua impotência e a efetividade (*Wirklichkeit*) de uma existência inumana”⁴⁵.

Apesar de ser um confronto de antíteses de tipo essencialmente hegeliano, uma vez que há um constante tornar-se outro a partir do contraste entre o que é interioridade e o que é exterioridade, as conclusões de Marx não nos permitem deduzir que o resultado das oposições demonstradas preconizem uma teleologia na história, como seria possível supor. A contraposição ao proletariado aparece enquanto propriedade privada ou riqueza, e o próprio proletariado é a propriedade privada dissolvida e resolvida, relação que faz com que o elemento negativo da antítese fique posto somente no plano antitético enquanto tal. Esta relação entre proletariado e propriedade privada aparece, então, como relação lógica, que não encontra similar na história passada do homem, mas a própria historicidade coloca-se, aqui, enquanto efetividade possível a partir da demonstração da *necessidade* lógica – uma necessidade que tem caráter irrevogável, apesar de ser empírica, sensível, material, e cujo núcleo fundamental está no fato de que na “interioridade” material do proletariado está inscrito o que é o seu ser, e que dessa estrutura surgirá algo que lhe é conforme, ou seja, no interior está retido aquilo que necessariamente será manifestado fora dele. Em outras palavras, como diz o próprio Marx, não se trata de saber o que o proletariado toma, enquanto ser

⁴⁵ MARX, K. & ENGELS, F. Op. cit., p.37, grifos no original.

unitário ou conjunto, como meta, mas o que, em si mesmo, significa o *ser* proletário e qual a sua tarefa historicamente posta enquanto necessidade que, para ele, existe enquanto uma expressão prática⁴⁶.

Quando Marx diz que o proletariado deve emancipar-se, na verdade ele está fazendo referência a vínculos que, por sua necessidade, são superiores tanto à realidade dos fatos, quanto aos propósitos e ao comportamento do homem tomado isoladamente, enquanto indivíduo singular. Tratar-se-ia, antes, de uma dialética da totalidade (na medida em que a situação do proletariado é a situação da maior parte da humanidade) mais do que de uma dialética imediatamente vinculada ao estudo histórico-empírico. Da mesma forma que é necessário o estranhamento enquanto estranhamento de si mesmo, é igualmente necessária a emancipação.

Também neste sentido, que contraria a pura lógica dos contrários, o proletariado, ao atuar enquanto alteridade sobre a propriedade privada, não se torna simplesmente “termo absoluto” do real, mas suprassume-se a si mesmo e também à propriedade privada. Aqui, portanto, não se trata de um exercício de futurologia, na medida em que Marx não conhece ainda o resultado da síntese da oposição entre os pólos⁴⁷. Novamente aqui, a proposição hegeliana está presente, na medida em que esses pólos da antítese têm de estar

⁴⁶ Cf. MARX, K. & ENGELS, F. Op. cit., p.38.

⁴⁷ *Ibidem*, p.37-38.

completamente superados (suprassumidos) para que o resultado último da síntese venha a existir efetivamente. Nesse sentido, a única concessão feita por Marx nesta dialética do *estranhamento-emancipação* é que se conheça, rigorosamente, as posições determinadas dos pólos da antítese.

“No interior da oposição o proprietário privado é a parte da *conservação*; o proletário, a da *destruição*. Do primeiro, parte a ação de manutenção da oposição; do segundo, a ação de sua aniquilação. Sem dúvida, a propriedade privada avança por si mesma, em seu movimento político-econômico, em direção à sua própria dissolução, mas [isto] apenas por meio do desenvolvimento independente dela, inconsciente, contrário à sua vontade, condicionado pela natureza mesma da coisa, somente quando engendra o proletariado *como* proletariado, a sua miséria espiritual e física consciente de sua miséria, a sua desumanização consciente e, portanto, desumanização que se supera a si mesma (*sich selbst aufhebende*). O proletariado executa a sentença que a propriedade privada, mediante a criação do proletariado, impõe sobre si mesma, do mesmo modo que executa a sentença que o trabalho assalariado impõe sobre si mesmo, ao criar a riqueza alheia e a própria miséria. Quando o proletariado triunfa, ele não se torna com isso, de modo algum, o lado absoluto da sociedade, pois só triunfa suprassumindo-se (*sich aufhebt*) a si mesmo e ao seu contrário. Então, do mesmo modo, dissipar-se-ão [tanto] o proletariado como seu oposto condicionante, a propriedade privada”⁴⁸.

Deduz-se desse exercício levado a efeito por Marx que a compreensão histórica não se reduz à aplicação de um esquema dialético a fatos já ordenados especulativamente, mas que se deve seguir aquela ordenação dos pólos que se opõem mutuamente até que se conheça os verdadeiros elementos determinantes da concretização histórica tanto do estranhamento humano

⁴⁸ MARX, K. & ENGELS, F. Op. cit., p.37-38, grifos no original.

(incluído aí o auto-estranhamento), quanto da emancipação. Justamente aqui parece operar a tentativa marxiana de fugir dos resultados hipostasiados dos esquemas especulativos de Hegel, sem no entanto abandonar por completo o arcabouço teórico erigido por esse autor, na medida em que se instaura uma tensão entre a exposição do complexo do estranhamento e da emancipação em moldes abstratos, por um lado, e a exigência, por outro, de expor e entender o momento histórico determinado através do recurso desta mesma arquitetônica.

A revolução de Marx em relação ao idealismo hegeliano está no fato de que prova que não há categoria ideal, abstrata em si mesma, sem que para isso não concorra a atividade humana – isto é, a história, independentemente da teoria que façamos dela, continua a existir. Ao desnudar a efetividade do pensamento a partir da materialidade, Marx imprime à pretensa autonomia deste pensamento sua real dimensão de concretude, procurando estabelecer em moldes reais sua capacidade ao mesmo tempo abstrativa e objetivante sem, no entanto, isolá-la e autonomizá-la como elemento determinante da atividade dos homens. Ao mesmo tempo em que Hegel está presente nessa formulação marxiana da lógica dos contrários oriunda do pressuposto da atividade, está também sendo criticado por submeter tal atividade à simples mediação ideal cujo fim último é a realização da idéia, do saber absoluto.

Por isso é que Marx se opõe intensamente a todo e qualquer princípio transcendente que tome o homem como produto seu, como é o caso da *Fenomenologia* que, segundo ele, coloca o saber absoluto no lugar da realização humana, na medida em que esse saber só sabe a si mesmo e não é entorpecido por nenhum dado objetivo. E é também por isso que Marx opõe à pura abstração o sentido do homem real no mundo real, recolocando argumentos que já haviam sido desenvolvidos nos *Manuscritos de Paris* como, por exemplo, a questão da essência humana como fator determinante *da* e determinado *pela* atividade, portanto, no interior das relações sociais⁴⁹. Aqui, o homem “puro e simples” de Marx opõe-se ao homem abstrato, no sentido idealista, pois, para este último, a realidade não existe enquanto sentido último. Por isso a atividade humana é o pressuposto de compreensão daquilo que seria a proclamada *essência humana*, pois que todas as atividades humanas têm no homem a sua essência, assim como todos os momentos do desenvolvimento de sua atividade têm sua base nela, na essência humana.

Ao mesmo tempo, perguntará Marx, como é possível à crítica crítica conhecer a história sem considerar as relações teóricas e práticas entre homem e natureza, ou seja, entre ciências naturais e indústria, sem considerar “o modo de produção imediato da vida mesma?”⁵⁰ Enfim, são reflexões que, no limite,

⁴⁹ Cf. MARX, K. & ENGELS, F. Op. cit., p.138, e também BORTOLOTTI, A. Op. cit., p.48.

⁵⁰ MARX, K. & ENGELS, F. Op. cit., p. 159.

colocam em xeque a pura doutrina especulativa da origem e desenvolvimento da atividade do homem, atividade esta que se desenvolve, do ponto de vista do materialismo de Marx, em duas frentes: tanto na relação homem-natureza, quanto na relação homem-homem, no interior da comunidade.

Há aqui, portanto, novamente, uma retomada das questões desenvolvidas nos *Manuscritos de Paris* (que envolvem o fenômeno estranhamento do ponto de vista de sua integração à atividade humana, ou seja, da relação sujeito-objeto do trabalho), mas agora com uma diferença fundamental: nos *Manuscritos*, essa relação era dialética, no sentido da relação homem (sujeito)-objeto (antes que com outro homem) e daí a atividade no seu desenvolvimento, ou seja, relação entre o homem e a natureza. Já em *A sagrada família*, estes vínculos são considerados em si e por si mesmos, sem qualquer exposição dialético-analítica reflexiva, uma vez que a exposição dessa relação se colocava como confronto entre a materialidade concreta e a especulação abstrata da crítica crítica, para quem (Bruno Bauer) unicamente o Estado mantém unidos os indivíduos particulares, os quais, tomados em si mesmos, estariam separados como tantos outros átomos.

A isso Marx responde argumentando que a carência (*Bedürfnis*) e o imperativo humanos sempre transformarão o egoísmo em necessidade de buscar novas coisas, novas oportunidades de criar novas necessidades, pois o

homem sempre será obrigado a tomar posição diante da realidade efetiva na qual vive. E isso porque não existe qualquer vínculo natural e direto, mas sim social, entre a *carência* de um indivíduo e a *satisfação* dessa carência por parte de um outro, uma vez que a carência de cada indivíduo particular não é imediatamente inteligível por outro indivíduo que possui os meios para a sua satisfação: não há uma equação direta entre a carência e sua satisfação. Portanto, cada indivíduo tem que criar esse vínculo, na medida em que faz o intercâmbio entre as carências de outro indivíduo e os objetos dessa mesma carência: são “a *necessidade natural* (*Naturnotwendigkeit*), as *qualidades essenciais humanas*, por mais estranhas que possam parecer, e o *interesse* (*Interesse*) mantém unidos os membros da sociedade civil, cuja união real é a *vida civil* e não a *vida política*”⁵¹.

Ora, também nos *Manuscritos de Paris* esse processo de interação homem-natureza, juntamente com a interação do indivíduo com o gênero humano, esteve presente através do processo de objetivação do homem e, no interior deste, da relação entre estranhamento⁵² (*Entfremdung*) e alienação

⁵¹ MARX, K. & ENGELS, F. Op. cit., p.128, grifos no original. É importante notar que Marx, ao falar em *interesse*, está fazendo referência direta, de maneira irônica, aos escritos de Bruno Bauer – para aquele, não há qualquer contradição entre o interesse e a massa, na medida em que esta se põe como a materialização do interesse geral. Para este, ao contrário, o interesse geral só advém da aceitabilidade, por parte da massa, da consciência de si, ou melhor, quando esta massa (ou matéria) tomar ciência que a totalidade social é produto da crítica abstrata.

⁵² Cf. DAL PRA, M. Op. cit., p.222.

(*Entäusserung*). A diferença com relação à *Sagrada família* é que, nesta obra, Marx procura estabelecer a relação imediata entre o homem e o mundo exterior, determinado, abstraindo da relação mais mediada da exteriorização (*Entäusserung*) humana como sendo concêntrica ao estranhamento (*Entfremdung*). Nos *Manuscritos*, o conjunto das relações humanas mediadas pela equação trabalho-troca-propriedade privada aparece como a equação, determinativa em última instância, trabalho-propriedade privada, onde a *forma* estranhamento tem o lugar de uma categoria geral que subordina e determina a categoria exteriorização ou alienação (*Entäusserung*), na medida em que, na história, a apropriação e expropriação do trabalho, que se impõem pelas vias política e econômica, determinam todo o processo conhecido de organização e reprodução da atividade do homem, estabelecendo o ônus da realização do trabalho através de obstáculos sociais que impedem a interação entre o homem e sua “essência genérica”.

Já em *A sagrada família*, a categoria estranhamento aparece como um dado imediato a partir do qual é possível construir metodologicamente a subordinação do indivíduo aos imperativos de suas necessidades desde mediações de outros indivíduos, posto que estes últimos, segundo Marx, jamais chegam a tal extremo do egoísmo a ponto de que venham a perder a

sua própria condição de homem⁵³. Portanto, estará egoísta enquanto estiverem presentes nele a necessidade natural e as propriedades essenciais do homem, o que, objetivamente, nos permite tematizar o estranhamento a partir de uma práxis cotidiana, sem a qual o próprio estranhamento não poderia ser adequadamente compreendido. Em outras palavras, Marx nos permite entender a atividade humana adequando-se no interior do próprio estranhamento, ao invés de submeter este último à crítica final genérica, segundo suas formas de aparecer nas determinações sociais de configuração histórica do trabalho, como está presente, de forma bastante intensa, nos *Manuscritos de Paris*.

É possível compreender, nas páginas de *A sagrada família*, além do lugar que a categoria estranhamento ocupa enquanto relação material imediata, também o lugar da dialética abstrata de Hegel, Bruno Bauer e ‘consortes’ enquanto manifestação teórica deste mesmo estranhamento. Isso fica especialmente claro nas transfigurações dos predicados humanos em sujeito do conhecimento, assim como na constatação levada a efeito pela chamada “crítica crítica” de que todo o conjunto da produção do ser em geral está presente nela mesma, *a priori*, como aponta Engels na parte que lhe cabe do capítulo IV, sobre Edgar Bauer⁵⁴. Em outras palavras, do ponto de vista da

⁵³ Cf. DAL PRA, M. Op. cit., p.223.

⁵⁴ Cf. MARX, K. & ENGELS, F. Op. cit., p.21-22.

crítica bauzeriana, a realidade se dá (ou pelo menos deveria ser assim) em conformidade com o pressuposto de que os homens sabem, de antemão, o que é melhor para eles, e a organização social desses homens deve se colocar em conformidade com esse pressuposto, que é o princípio da razão em processo. Tal é o caso, por exemplo, do tratamento dispensado à consciência de si (*Selbstbewusstsein*) que, segundo a crítica neo-hegeliana, é criadora do mundo real, situação que se dá via exteriorização (*Entäußerung*) e estranhamento (*Entfremdung*) dessa consciência nas manifestações materiais⁵⁵.

Também na força argumentativa de Marx, quando da defesa de Proudhon contra as investidas de Edgar Bauer, o caráter da crítica marxiana do estranhamento como obstáculo histórico (através da forma propriedade privada) retorna à tona como elemento constitutivo e substantivo de um sistema teórico. Falando pela boca de Proudhon, Marx estrutura a relação da propriedade privada como uma relação que se estabelece enquanto estranhamento: como é possível que a igualdade, sendo concebida como o princípio lógico e fundador da constituição da propriedade, e encontrando-se no cerne de todos os argumentos em defesa desta última, na verdade não exista, existindo, ao contrário, sua própria negação, ou seja, a propriedade privada? Em outras palavras, o processo real obriga que a propriedade

⁵⁵ Cf. MARX, K. & ENGELS, F. Op. cit., p.42.

contradiga a si mesma, aniquilando-se sob todos os aspectos, pondo-se, em verdade, como igualdade estranhada, perdida para si mesma, onde o verdadeiro e real estado de coisas dependerá, objetivamente, da suprassunção (*Aufhebung*) da propriedade e da suprassunção de seu estranhamento⁵⁶.

Como já dissemos, são poucas as vezes que a relação entre alienação e estranhamento aparece como uma combinação evidente por si mesma, e isso pode ser creditado à diferença metodológica de exposição existente entre os *Manuscritos de Paris* e *A sagrada família*. Mas isto não quer dizer que, nesta última obra, os termos não venham, vez ou outra, reunidos em função da matéria que está sendo exposta, notadamente quando essa matéria tem a propriedade de reunir, a um só tempo, o processo abstrato de composição do real hipostasiado por categorias tomadas como perenes (o ideal da economia política) e as conseqüências lógico-materiais de tal procedimento – por exemplo, a não compreensão da categoria trabalho como fundante do conjunto da produção humana, inclusive da historicidade do capital. Novamente aqui, a expressão alienação-estranhamento pode ser observada como uma relação em que a primeira é interna ao segundo, na medida em que a determinação do trabalho pelo estranhamento é a determinação estranhada da atividade humana pelo capital, ao mesmo tempo em que, numa concepção mais ampla, não se

⁵⁶ Cf. MARX, K. & ENGELS, F. Op. cit., p.42-43.

conhece ainda, nas formações sociais existentes (na acepção de Marx dos *Manuscritos*, assim como de *A sagrada família*), nenhuma modalidade de trabalho cuja exteriorização não seja estranhada.

Dessa forma, quando se refere aos limites da economia política, especialmente no que toca à maneira segundo a qual essa trata o dispêndio social de tempo na produção e reprodução da vida material, Marx volta a se orientar pelo fenômeno estranhamento, só que, agora, conjugado com o trabalho exteriorizado: “a crítica da economia política do ponto de vista da economia política conhece todas as determinações essenciais da atividade humana, mas apenas na sua forma estranhada, exteriorizada”⁵⁷. E isto em virtude do fato de Marx já ter consciência de que a sociedade se desenvolve a partir do tempo de trabalho despendido na produção de sua vida material (na medida em que o tempo “é o que decide se a sociedade terá tempo para desenvolver-se humanamente”⁵⁸), ao contrário da interpretação da economia política, para a qual não se deve fazer do tempo de trabalho a medida do salário, ou seja, a determinação do valor econômico do produto pelo tempo de trabalho é algo que nada tem a ver com os custos da produção do objeto. Em defesa de Proudhon, mesmo que com a ressalva de que este último reflete a contraditoriedade interna do economista político, Marx assinala que, a esse

⁵⁷ MARX, K. & ENGELS, F. Op. cit., p.52.

⁵⁸ *Ibidem*.

respeito, aquele autor notou que o trabalho humano é o elemento decisivo tanto na medida do salário quanto na determinação do valor do produto, ao passo que “para a velha economia política” esse papel cabia tanto à potência coisal (*sachliche*) do capital, quanto à propriedade fundiária⁵⁹.

No sexto capítulo de *A sagrada família*, já na exposição feita por Marx do processo de exteriorização (*Entäusserung*) da massa diante da expansão e desenvolvimento da consciência de si (*Selbstbewusstsein*), o estranhamento (*Entfremdung*) se põe, segundo a interpretação marxiana da crítica absoluta de Bruno Bauer, como o processo material final decorrente das supostas exteriorizações ideais da massa (essa “inimiga do espírito”) na história, condição esta (a do estranhamento como processo real ao invés de ideal) que a crítica de Bauer não pode suprir: para a crítica absoluta, os inimigos do progresso atuam precisamente *fora* da massa enquanto produtos autônomos e inteligentes, com vida *própria*, produtos da *autodegradação*, da *auto-rejeição*, da *auto-exteriorização* da massa. Para dirimir esse conflito cabe à massa dirigir-se contra sua própria insuficiência através da tomada de consciência do movimento absoluto da história, o que a faz dirigir-se, automaticamente, contra os produtos autônomos desta sua autodegradação⁶⁰.

⁵⁹ Cf. MARX, K. & ENGELS, F. Op. cit., p.51.

⁶⁰ *Ibidem*, p.86.

Mas, para Marx, ao contrário, na medida em que cada auto-
exteriorização prática da massa no mundo real sedimenta-se sobre um modo
exterior, ela necessita combatê-las igualmente de um modo exterior. Ela não
deve considerar esses produtos de sua auto-exteriorização de maneira alguma
apenas como *fantasmagorias ideais*, simples *exteriorizações* de sua
consciência de si, e nem querer aniquilar o estranhamento *material* mediante
uma ação *espiritual puramente interior*⁶¹.

Ao contrário da crítica absoluta, para a qual o progresso da razão é
inevitável, e para a qual uma vez atacada a massa, produto da degradação,
atinge-se a própria degradação, Marx denuncia que o estranhamento não pode
ser superado por uma ação pura e imediatamente ideal do pensamento, por
meio de uma inversão da realidade efetiva, mas através somente da ação
material e objetiva dos homens.

Portanto, como diz Marx, a diferença entre a filosofia especulativa e o
proletariado é que a primeira faz uso da arma da crítica, ao passo que o
segundo, da crítica das armas. É justamente essa crítica de caráter *prático* que
é levada adiante pelos socialistas ingleses e franceses, e cujo conteúdo é
sinônimo de medidas efetivas, práticas, na medida em que o movimento
socialista não se limita a pensar, mas atua⁶². Trata-se da compreensão de um

⁶¹ Cf. MARX, K. & ENGELS, F. Op. cit., p.86-87.

⁶² *Ibidem*, p.142-144; comentários a respeito da diferença entre a crítica especulativa e a

movimento da práxis a partir do qual aquelas classes inferiores do povo são modificadas diariamente pelas suas condições objetivas, e cuja possibilidade de conscientização se põe a partir dos pólos avançados do socialismo, ou seja, da produção intelectual socialista da França e Inglaterra, e através da crítica da sociedade existente. Segundo Marx, esse crescimento intelectual tanto do movimento socialista quanto das classes inferiores do povo dispensa “a mediação direta do Espírito Santo (*heiligen Geist*) da crítica crítica”⁶³, ou seja, almeja, pelo contrário, a possibilidade concreta de transformação da realidade por meio da práxis humana. E isso se coloca enquanto forma de supressão do estranhamento.

Essa atenção dada por Marx à práxis, talvez até em detrimento da importância dada em outras ocasiões à chamada construção da lógica do objeto real⁶⁴ nas suas conexões, que em grande parte se efetiva como uma lógica dualista, como acontece intensamente nos *Manuscritos de Paris*, se realiza aqui na verdade como a concatenação dialética dos momentos de composição desse mesmo objeto, cuja estrutura mantém-se unida tanto à sua própria natureza quanto à sua essência, e onde esse desenvolvimento se mostra como desdobramento e, portanto, apresentação da própria verdade.

crítica prática, também em DAL PRA, M. Op. cit., p.225 e ss.

⁶³ MARX, K. & ENGELS, F. Op. cit., p.143.

⁶⁴ Cf. DAL PRA, M. Op. cit., p.227.

Essa compreensão do sentido da práxis é, já em Marx, sinônimo da unidade entre compreender e modificar o mundo, a tomada de posição contra o estranhamento material e teórico, ao mesmo tempo que uma antecipação sintética da última das *Teses ad Feuerbach*: por um lado, mudar o mundo não só não exclui como, ao contrário, compreende o “conhecer” as condições que são objeto da mudança, assim como as que são o agente dela; por outro, significa que as próprias estruturas sociais dessa compreensão do real (e que, portanto, a constituem), aparecem como elementos que também dirigem esse processo de modificação da realidade. Isso é o mesmo que dizer, numa unidade concreta entre ‘arma da crítica’ e ‘crítica das armas’, que a práxis humana é capaz de transformar a situação real na medida em que esteja penetrada de uma consciência interna capaz de guiá-la e governá-la, ou seja, trata-se de uma práxis em si mesma preche do conteúdo da própria compreensão⁶⁵.

Da mesma forma, segundo Marx, o juízo real que é preciso fazer do mundo a fim de que haja essa intervenção prática, ao contrário da proposta da filosofia especulativa que, no limite, somente propõe uma distinção imaginária do mundo real, tem o significado do serviço da práxis enquanto compreensão da natureza das estruturas do presente, a partir da qual torna-se possível reunir

⁶⁵ Cf. DAL PRA, M. Op. cit., p.227.

os elementos materiais para o desenvolvimento futuro. E esse é um processo que só pode advir a partir da distinção do indivíduo mesmo com relação ao mundo real, pois essa é a condição inevitável para que, a respeito desse mundo, possa ser pronunciado aquele “juízo real”, na medida em que o reconhecimento do ser *do* mundo só pode existir a partir da consciência do ser *no* mundo, e esta última somente se concretiza quando se sabe o outro (o mundo) como ser diferente de si mesmo, mas que o determina. A unidade da práxis é, portanto, atitude prática conjugada com o juízo.

Antes do que um círculo no qual os dois componentes vão perdendo sua rigidez para reduzir-se a uma pura descrição do trabalho humano, trata-se de um círculo no qual mantêm-se unidos tanto a estrutura dialética do desenvolvimento histórico-real quanto a atividade humana na sua inteireza e interdependência. Em outras palavras, para que a unidade da práxis se ponha enquanto algo efetivo é preciso que a teoria se apresente, na sua articulação interna, como aquela que obedece ao movimento objetivo do real (tendo em si mesma a estrutura objetiva e dialética) e, apesar da práxis humana, consiga se manter enquanto elemento que acompanha a mediação desta última, fazendo-se, ela mesma no seu movimento, parte da referida unidade – posto que a unidade da práxis, ou a conjunção atividade prática e juízo, só pode ter efetividade se o seu conteúdo for conteúdo teórico, que é o resultado das

interpretações da interação entre a história e a atividade do homem, e onde a referida mediação é o ponto de partida.

Do ponto de vista da manifestação concreta dessa incipiente apreensão teórica desenvolvida por Marx, é possível discernir esse complexo de forma bem evidente pelo menos em dois momentos da crítica a Bruno Bauer: quando o objeto de análise são a Revolução Francesa e o desenvolvimento do materialismo francês, Marx opõe-se ao trabalho de *especulação* filosófica de Bauer através do pressuposto da *determinação* material da história. Por exemplo, a noção baueriana de que a revolução havia permanecido, no plano ideal, vinculada à situação que tentara suprimir através da força, isto é, que se tratara de uma experiência vinculada exclusiva e absolutamente ao século XVIII, é confrontada por Marx através do argumento de que a revolução francesa gestou idéias que permaneceram para além do velho estado universal de coisas⁶⁶, como por exemplo o movimento revolucionário de inspiração comunista que, tendo se iniciado em 1789, foi fundamental na gestação do ideário comunista francês no período posterior à revolução de 1830⁶⁷; da mesma forma, a alegação de Bauer de que o fracasso da “virtude pública” preconizada por Robespierre e Saint-Just foi alvo dos elementos “vulgares e egoístas” do povo é rebatida por Marx, na medida em que Saint-Just e

⁶⁶ Cf. MARX, K. & ENGELS, F. Op. cit., p.126.

⁶⁷ *Ibidem*.

Robespierre tinham como modelo a antiga virtude pública sendo aplicado à moderna sociedade civil, esta sociedade da indústria e da livre-concorrência:

“Robespierre, Saint-Just e seus partidários sucumbiram porque confundiam a antiga *comunidade (Gemeinwesen) democrático-realista*, a qual se baseava na *escravidão real*, com o *Estado representativo democrático-espiritualista moderno*, fundado na *escravidão emancipada*, na sociedade civil”⁶⁸.

Enfim, a contradição estava em querer anular no indivíduo singular e concreto o que de vital havia, e há, nesta nossa sociedade, além da tentativa de querer plasmar a natureza política desta mesma sociedade à maneira antiga⁶⁹.

O confronto entre Bruno Bauer e Marx se efetiva, então, nessa interpretação geral da Revolução Francesa, no fato de que enquanto o primeiro toma o processo histórico de um ponto de vista mais abstrato do que dialético, onde a filosofia da consciência de si aparece como a criadora desse processo e, ao mesmo tempo, como herdeira do fracasso do processo revolucionário⁷⁰, o segundo vê que a revolução iniciada em 1789 não terminara nem em 1830, ano em que a burguesia liberal – depois dos obstáculos encontrados tanto com Napoleão quanto com a Restauração – consegue identificar no Estado burguês “a expressão *oficial* de seu poder *exclusivo* e o reconhecimento *político* de seu interesse *particular*”⁷¹. E, por outro lado, desde a Revolução Francesa e até

⁶⁸ MARX, K. & ENGELS, F. Op. cit., p.129, grifos no original.

⁶⁹ *Ibidem*.

⁷⁰ Cf. DAL PRA, M. Op. cit., p.230.

⁷¹ MARX, K. & ENGELS, F. Op. cit., p.131, grifos no original.

depois de 1830, estabelece-se precisamente a premissa comunista, presente nos inícios da revolução, e logo absorvida por Babeuf e Buonarroti, segundo a qual “é a idéia que, elaborada com conseqüência, vem a ser a *idéia do novo estado universal* [de coisas]”⁷².

Marx, enfim, ao preconizar a culminação do comunismo a partir da herança da Revolução Francesa, o faz pensando na determinação do processo histórico, concreto e efetivo, ao invés de uma interpretação apriorística e abstrata centrada no *post festum* dos supostos erros dos agentes da Revolução.

Quanto ao materialismo francês, a diferença entre Bauer e Marx se mostra de pronto, pois para o primeiro esse materialismo, tal qual a expressão de Hegel, aparece como “a realização da substância espinozista”, enquanto que, para o segundo, é tido como “uma luta *aberta e declarada* contra a *metafísica do século XVII* e contra *toda metafísica*, notadamente contra a de *Descartes, Malebranche, Spinoza e Leibniz*”⁷³. A trajetória que leva de Spinoza ao materialismo francês não deve ser interpretada, para Marx, como a trajetória que vai de Spinoza à *sua própria* escola, mas como a que vai da “metafísica” à “filosofia”⁷⁴. Da mesma maneira que Feuerbach opôs a filosofia à especulação hegeliana, o materialismo francês opôs a filosofia à metafísica

⁷² MARX, K. & ENGELS, F. Op. cit., p.126, grifos no original.

⁷³ *Ibidem*, p.132, grifos no original.

⁷⁴ *Ibidem*.

espinozista. Ao mesmo tempo, também segundo Marx, a filosofia especulativa alemã do século XIX nada mais é do que a restauração da metafísica do século XVII:

“A *metafísica* do século XVII, que teve que dar lugar à *Aufklärung* francesa e especialmente ao *materialismo francês* do século XVIII, assistiu à sua *vitoriosa e substancial restauração* na *filosofia alemã* e, particularmente, na *filosofia especulativa alemã* do século XIX. Depois que Hegel reuniu, de maneira genial, toda a metafísica de antanho (*aller seitherigen Metaphysik*) ao idealismo alemão, e fundou um império metafísico universal, o ataque à teologia correspondeu, como no século XVIII, ao ataque à *metafísica especulativa* e a *toda metafísica*. Esta sucumbirá para sempre mediante o próprio trabalho consumado da *especulação* e com o *humanismo* coincidente com o *materialismo*. Assim como *Feuerbach* no domínio *teórico*, o *socialismo* e o *comunismo* francês e inglês no domínio *prático* representam o *humanismo* coincidente com o *materialismo*”⁷⁵.

Contra Bruno Bauer, Marx diz que o materialismo não tem, portanto, sua fonte em Spinoza e nem desemboca no romantismo, da mesma forma que a história do pensamento não logra tornar-se verdade a partir da filosofia idealista da consciência de si. Por isso é que Helvetius, Holbach e Bentham aparecem a ele como mentores do comunismo francês e inglês do século XIX e, mais e antes que isso, que o materialismo francês se divide em duas correntes a partir das quais é configurado o comunismo e o socialismo do século XIX: a primeira das correntes do referido materialismo é aquela que, partindo da física de Descartes (em oposição, portanto, à sua metafísica), se

⁷⁵ MARX, K. & ENGELS, F. Op. cit., p.132, grifos no original.

configura enquanto materialismo mecanicista (as ciências físicas e naturais francesas), desenvolvendo-se, através do pensamento de Le Roy, até as concepções de La Mettrie e Cabanis; a segunda (aquela que leva diretamente ao comunismo e ao socialismo) desenvolve-se a partir de Bacon, e através de Hobbes, Locke e Condillac, chega a Helvetius, Holbach e Bentham, que são os autores responsáveis pelos rudimentos e posterior desenvolvimento das reflexões socialistas.

“*Fourier* parte imediatamente da doutrina (*Lehre*) dos materialistas franceses. Os *babouvistas* eram materialistas toscos, não civilizados, mas também o comunismo desenvolvido data *diretamente* do *materialismo francês*. Este retorna, com efeito, à sua terra natal, a *Inglaterra*, sob a forma (*Gestalt*) que lhe havia dado Helvétius. *Bentham* assenta, sobre a Moral de Helvétius, seu sistema do *interesse bem entendido*, [assim] como *Owen*, partindo do sistema de Bentham, funda o comunismo inglês. Exilado na Inglaterra, o francês *Cabet* é estimulado pelas idéias comunistas deste lugar e, mandado de volta à França, torna-se o mais popular, ainda que também o mais superficial, representante do comunismo. Os comunistas franceses científicos, *Dézamy*, *Gay* etc., desenvolvem, como *Owen*, a teoria (*Lehre*) do *materialismo* como a teoria (*Lehre*) do *humanismo real* e como a base *lógica do comunismo*”⁷⁶.

Essa exposição de Marx a respeito da história da filosofia (metafísica e materialismo) dos séculos XVII ao XIX demonstra, por um lado, sua preocupação nitidamente analítica com relação ao desenvolvimento da própria ciência socialista, ao mesmo tempo em que não se curva a reconstruções históricas puramente abstratas, mas sempre determinadas pelo próprio

⁷⁶ MARX, K. & ENGELS, F. Op. cit., p.139, grifos no original.

movimento da história – isso fica claro quando se refere, por exemplo, à ruína da metafísica do século XVII a partir da teoria materialista do século XVIII, ou seja, a partir de um movimento teórico que se explicita e explica através da forma prática da vida francesa daquele período, no qual as teorias anti-teológicas, anti-metafísicas e materialistas na França do século XVIII correspondem a uma práxis antiteológica, antimetafísica e materialista de uma vida orientada no sentido das exigências diretas do presente, da fruição mundana e dos interesses seculares; enfim, no sentido do mundo prático, terrestre⁷⁷. Por outro, há também o interesse em não se deixar tomar pelas nuances de uma possível interpretação kantiana da relação entre o que é empírico e o que é racional, o que, em si mesmo, poderia impedir a conclusão de que a verdade do objeto está posta na sua própria imanência, situação contra a qual, aliás, o próprio Hegel se adiantou em combater em Kant.

“O interesse destas páginas [sobre o materialismo francês] está, sobretudo, na reação contra a perspectiva clássica e tradicional que, ao atribuir a Kant a ‘síntese’ definitiva entre racionalismo e empirismo, explica o curso da história da filosofia moderna num sentido cujo destino – através da interpretação idealista de Kant – é o de desembocar no idealismo pós-kantiano, o qual serve para desterrar o movimento materialista francês (e, de certo modo, a própria Ilustração em geral) de toda perspectiva de desenvolvimento futuro, com o que resulta sumamente oportuna a intenção de Marx de render-lhe justiça nestas páginas que integram os juízos e relações que estabelecerá adiante, tanto a propósito do socialismo francês, quanto a propósito de Feuerbach”⁷⁸.

⁷⁷ Cf. MARX, K. & ENGELS, F. Op. cit., p.134.

⁷⁸ ROSSI, M. Op. cit., p.485.

Uma vez que em *A sagrada família* a perspectiva hegeliana de Marx não está ainda abandonada, mas sim submetida a uma interpretação realista e não-especulativa, além de aberta a uma reflexão melhor elaborada acerca das determinações do mundo humano e histórico, é justo afirmar que o conteúdo da crítica dirigida contra Bruno Bauer e ‘consortes’ está sintetizada, posto que herdeira da filosofia materialista francesa, naquela vitória do materialismo contra *toda* a metafísica. Nesse sentido, Marx elabora uma teoria do estranhamento que reivindica o lugar de crítica imanente das teorias que tomam a realização abstrata do real como componente *a priori* do conhecimento e da vida, sob os auspícios de uma suposta autonomia (por isso a lembrança de Rossi a respeito do pós-kantismo) do pensamento em detrimento do movimento efetivo da historicidade. *A sagrada família* aparece, assim, como a reivindicação da efetivação consciente do desenvolvimento histórico do próprio materialismo, desenvolvimento este cujos elementos constituintes brotam aqui, mas só ganham fôlego definitivo enquanto categorias constituintes de um sistema geral em *A ideologia alemã*, objeto do próximo capítulo.

Terceiro capítulo

A ideologia alemã

1. Primeiro esboço sistematizado da concepção materialista da história. A supressão da categoria estranhamento como a condição para a emancipação do homem

Já em *A sagrada família*, como vimos, está presente, ainda que de forma embrionária, uma concepção da história que toma como ponto de partida o materialismo como elemento que move toda e qualquer manifestação da sociabilidade humana. Em *A ideologia alemã* este princípio é retomado, mas o que acontece, porém, é que esta concepção se apresenta como uma grande sistematização, na qual o diálogo com a filosofia não fica preso às demonstrações lógicas das insuficiências dos interlocutores de Marx. É também isto (basta atentar para as seções dedicadas, em *A ideologia alemã*, a Bruno Bauer e Max Stirner), mas é ao mesmo tempo a apresentação e exposição críticas e definitivas das condições que servem de sustentáculo, tanto histórico quanto material, a estes elementos categoriais da filosofia, especialmente a neo-hegeliana.

Neste sentido, ainda que apareça já determinado, se bem que *in statu nascendi*, um esquema geral da concepção materialista da história em *A sagrada família*, somente em *A ideologia alemã* é que Marx expõe os elementos (que podemos chamar de essenciais), assim como os caracteres

distintivos desta nova concepção. Por um lado, pela primeira vez uma teoria preconiza como sua condição ontológica de estruturação a necessidade da compreensão e acompanhamento do desenvolvimento histórico concreto através da exploração interior desta própria história como determinante (material e concreto) do devir humano, tanto sob o aspecto material quanto intelectual. Por outro, a intenção de diferenciar-se das concepções teóricas puramente abstratas, frente às quais a dialética da produção e reprodução da vida devia prevalecer, leva esta concepção materialista da história a contrapor-se à pura intenção lógica da dialética, por meio da investigação histórica radical das determinações econômico-sociais, repousando os resultados da reflexão na exposição analítica da composição das estruturas sociais.

Em outras palavras, ainda que a influência hegeliana continue a se fazer presente neste momento da elaboração teórica de Marx, posto que se considera como princípio norteador do progresso humano as supressões históricas, processo, sem dúvida, herdeiro do sistema de Hegel, o aspecto predominante da construção do materialismo deste período é a tentativa cada vez mais evidente e intensa de extrair o significado teórico da dialética a partir da confrontação factual e empírica do cotidiano da vida humana, fazer

da teoria, o resultado organizado das conclusões recolhidas a partir do concreto pensado.

Sem dúvida, esta é uma preocupação que aparece com maior evidência n' *A Ideologia alemã*, mas há dois fios condutores (dentre outros) que unem esta obra aos *Manuscritos de Paris* e à *Sagrada família*, e é o primeiro deles que articulará paulatinamente a teoria de Marx como uma espécie de ciência social da história: a insistência em combater os trabalhos filosóficos oriundos da esquerda hegeliana, grupo este cuja demonstração de capacidade interpretativa do real aparecia a Marx como a possibilidade de supressão da contribuição teórica dele mesmo, Marx, uma vez que a produção dos jovens hegelianos haveria sempre de submeter-se, em menor ou maior grau, às determinações puramente ideais do sistema de Hegel.

O segundo destes aspectos que vinculam claramente o conteúdo de *A ideologia alemã* à *Sagrada família* e aos *Manuscritos econômico-filosóficos* é a continuidade sistemática de uma teoria do estranhamento (*Entfremdung*). Mas esta separação que fazemos aqui entre aspectos da constituição da teoria de Marx é somente de ordem expositiva, pois a maneira como este autor analisa e desconstrói as elaborações de Ludwig Feuerbach, Bruno Bauer e Max Stirner tem, nela mesma, sua base nas reflexões desenvolvidas por ele sobre o fenômeno estranhamento. Em outras palavras, a exposição crítica das

reflexões dos neo-hegelianos levada a efeito por Marx é, ela mesma, uma demonstração do caráter material do estranhamento contemporâneo, na medida que, ao tomar corpo enquanto teoria da história, ela, em virtude das suas articulações internas, exige a concatenação dos resultados alcançados, e estes resultados constituem-se como sendo a apresentação da descoberta da unidade íntima e irreversível entre matéria e pensamento e suas contradições. Por isso, somente a apresentação da articulação histórica da unidade entre ser e pensar pode estabelecer-se enquanto conteúdo ontológico de desvendamento deste complexo societário.

No que respeita à primeira questão, ou primeiro aspecto, o pressuposto do qual parte Marx em *A ideologia alemã* se consolida a partir do seguinte parâmetro: ao invés de estabelecer os critérios da luta teórica no interior de posições filosóficas (o que, invariavelmente, o levaria a proceder segundo as premissas do “adversário”), estes se verificam a partir das conexões concretas da própria luta social. A luta teórica só tem sentido se for sinônimo de luta social, ou seja, resultado da compreensão das constituições socioeconômicas que determinam tanto a vida quanto o pensamento. Ainda que Marx continue, por toda a obra, a dialogar fundamentalmente com a filosofia – uma vez que o seu primeiro texto que tinha como fundo o rompimento com o embate puramente especulativo, *A miséria da filosofia*, só

veio à luz em 1847 –, é possível dizer que, para ele, era exequível partir do próprio instrumental filosófico (como o fizera em todas as obras anteriores, incluindo agora a própria *A ideologia alemã*), municiando este instrumental com uma concepção alternativa, cujo conteúdo ia se desenvolvendo no sentido de uma luta que, por ter lugar na esfera da *praxis* para a modificação concreta das estruturas existentes, dependia substancial e ascendentemente do imperativo de utilizar-se das estruturas teóricas unicamente em função de uma análise interna e direta do desenvolvimento histórico-concreto da contemporaneidade.

Marx sabia muito bem da originalidade do seu trabalho e das dimensões que tal elaboração assumiria dali para a frente, uma vez que estava despontando, a partir dali, uma revolução no campo da história das idéias¹.

Ele mesmo diz, logo nas primeiras páginas do texto, que

“os pressupostos dos quais partimos não são arbitrários, nem são dogmas; são pressupostos reais dos quais só se pode abstrair na imaginação. São os indivíduos reais, sua ação e suas condições materiais de vida, tanto as [já por eles] encontradas, como as produzidas por meio de sua própria ação. Estes pressupostos são, por conseguinte, verificáveis por meios (*Wege*) puramente empíricos”².

¹ Cf. BEDESCHI, Giuseppe. *Marx*, tradução de João Gama, Lisboa: Edições 70, 1989, p.79.

² MARX, Karl & ENGELS, Friedrich. *Die deutsche Ideologie. Kritik der neuesten deutschen Philosophie in ihren Repräsentanten Feuerbach, B. Bauer und Stirner, und des deutschen Sozialismus in seinen verschiedenen Propheten, Werke*, 3, Berlim: Dietz Verlag, 1990, p. 20. Nesta primeira parte de *A ideologia alemã*, Marx falará, repetidamente, em “observação empírica”, “análise empírica” e “empirismo”. Parece-nos que sua intenção é destacar dois aspectos da possibilidade de intervenção objetiva, tanto do ponto de vista da

Logo neste primeiro trecho de *A ideologia alemã*, e que, de resto, é a pedra de toque do conjunto da obra, Marx opõe-se de forma resoluta às premissas do idealismo ao afirmar que o que diferencia os homens dos animais não é o pensamento, mas o fato de *produzirem os seus meios de vida*³. Trata-se de um saber real, verificável empiricamente⁴, em contraste com a especulação filosófica oriunda dos pressupostos do “saber absoluto” que, na verdade, preconiza um “saber sem pressupostos” em contraste com os “pressupostos reais da história”. Os produtos conceituais da especulação (a consciência de si, a idéia) têm o poder de isolar, deixando-as inativas, as condições reais do desenvolvimento concreto, processo hipostasiado que tem por base a *separação* entre as idéias e aquelas relações resultantes de uma fase determinada do modo de produção.

Em contraposição ao idealismo, a concepção materialista da história considera as bases naturais sobre as quais se edifica a sociedade humana, assim como as modificações pelas quais passa essa mesma sociedade a partir da ação dos homens. Em outras palavras, considera ao mesmo tempo a

compreensão, quanto da transformação social: em primeiro lugar, que nenhum valor deve estar fundado diretamente num fato; em segundo, que é o corolário do primeiro, que a análise (independentemente dos caminhos que percorresse e dos resultados a que se pudesse chegar) tinha de partir do lugar certo, ou seja, das necessidades materiais do homem. A respeito, cf. McLELLAN, David. *Karl Marx, vida e pensamento*, tradução de Jaime A. Clasen, Petrópolis: Vozes, 1991, p.130-131.

³ MARX, K. & ENGELS, F. Op. cit., p.20 (nota de rodapé que indica trecho suprimido no manuscrito).

⁴ Cf. BEDESCHI, G. Op. cit., p.80.

relação dos homens com a natureza, assim como com a sua organização social, organização esta que empresta à natureza sociabilidade, elemento desprezado pelo idealismo hegeliano. Para Marx, a conexão se apresenta porque existindo uma determinada relação com a natureza, existe conseqüentemente uma relação entre os homens, posto que a apropriação da natureza é a mostra do estágio da organização do trabalho da coletividade (*Gemeinschaft*), sendo que a interação entre produção e existência humanas é que deve ser considerada em primeiro lugar:

“O modo pelo qual os homens produzem seus meios de vida depende, em primeiro lugar, da natureza dos meios de vida encontrados, e que [eles mesmos] têm de reproduzir. Este modo de produção (*Weise der Produktion*) não deve ser considerado sob um único ponto de partida, que é o da reprodução da existência física dos indivíduos. Pelo contrário, ele constitui já uma forma determinada da atividade destes indivíduos, uma forma determinada de externar (*äussern*) sua vida, um determinado *modo de vida* dos mesmos. [A forma] como os indivíduos externam a sua vida é o que eles são. O que são coincide, portanto, com a sua produção, tanto com o *que* produzem como com a forma *como* produzem. O que os indivíduos são depende, portanto, das condições materiais de sua produção”⁵.

O conceito de produção aparece, portanto, como o fundamento da exposição teórica de Marx. Trata-se de um conceito que une tanto a economia segundo a forma como a sociedade a desenvolve, assim como a extensão da interação entre relações materiais e relações sociais. Por um lado, uma determinada produção significará, sempre, um *determinado* desenvolvimento

⁵ MARX, K. & ENGELS, F. Op. cit., p.21, grifos no original.

das forças produtivas materiais, uma *determinada* organização do trabalho, um *determinado* desenvolvimento tecnológico, enfim uma *determinada* apropriação tanto qualitativa quanto quantitativa da natureza. Por outro, a produção significa também um determinado complexo de realizações sociais, de relações estabelecidas entre os seres humanos: na medida que pressupõe determinadas relações estabelecidas entre os indivíduos, esta mesma produção condiciona, por sua vez, a forma e o caráter de tais realizações⁶. Isto tudo é facilmente verificável quando, por exemplo, se observa o grau de desenvolvimento de uma nação – o que faz a diferença é o nível atingido internamente pela divisão do trabalho que, necessariamente, deve guardar correspondência com um certo grau de desenvolvimento das forças produtivas⁷.

E é também por isso que o conceito marxiano de produção é fundamental para a superação tanto do idealismo de Hegel, quanto do naturalismo de Feuerbach, assim como dos impulsos idealistas de Bruno Bauer e Max Stirner – autores que são o objeto de *A ideologia alemã*. Se a produção da vida aparece como uma relação dupla, ou seja, natural por um lado, e social, por outro, resulta disto que um modo de produção ou um determinado estágio industrial terá sempre de se relacionar com um modo de

⁶ MARX, K. & ENGELS, F. Op. cit., p.21.

⁷ *Ibidem*.

cooperação que passa por um determinado estágio de desenvolvimento social; da mesma forma, se os diferentes estágios da divisão do trabalho representam formas diferenciadas de propriedade, ou seja, cada novo nível na divisão do trabalho “determina as relações entre os indivíduos no que toca à matéria, aos instrumentos e aos produtos do trabalho”⁸, é igualmente verdadeiro que as formas de produção e reprodução da vida apresentam-se também como formas de representação que tem por objetivo a ordenação desta mesma vida humana.

Para Marx, são sempre indivíduos *determinados*, inseridos numa atividade produtiva que se desenvolve de modo *determinado*, que entram em relações tanto sociais quanto políticas *determinadas*. Assim, tanto a estrutura social proveniente da organização produtiva destes indivíduos, quanto a estrutura estatal resultante desta organização do trabalho resultam do processo vital destes indivíduos determinados⁹. Estas formas de representação são resultantes, portanto, da maneira segundo a qual estes indivíduos atuam, partindo de bases, condições e limites materiais, que são igualmente determinados e independentes da sua vontade¹⁰.

“A produção das idéias, representações, [e] da consciência está, em primeiro lugar, diretamente ligada à atividade material e ao intercâmbio material dos homens; [como sendo] a linguagem da vida

⁸ MARX, K. & ENGELS, F. Op. cit., p.22.

⁹ *Ibidem*, p.25.

¹⁰ *Ib.*

real. O representar, o pensar, o intercâmbio espiritual dos homens aparecem aqui como emanção direta do seu comportamento material. O mesmo vale para a produção espiritual da forma como se representa na linguagem da política, das leis, da moral, da religião, da metafísica etc., de um povo. Os homens são os produtores de suas representações, idéias, etc., mas os homens reais e ativos, tal como estão condicionados por um determinado desenvolvimento de suas forças produtivas e pelo intercâmbio que lhe corresponde, até alcançar suas formas mais amplas. A consciência nunca pode ser outra coisa que não o ser consciente, e o ser dos homens é o seu processo efetivo de vida. Se em toda a ideologia os homens e suas relações aparecem às avessas como numa câmara escura, provém este fenômeno do seu processo histórico de vida, assim como o reflexo dos objetos na retina provém de seu processo de vida imediatamente físico”¹¹.

Ao contrário do que pretende Marx, o idealismo, ao desprezar as bases materiais tanto da vida quanto da história, que é, como vimos, a produção humana, não somente separou, como contrapôs, natureza e história, impedindo a compreensão adequada de ambas. Se a relação do homem com a natureza na produção material da vida é excluída da história, esta última acaba por aparecer como um processo autônomo da consciência, um processo supra-humano, ao mesmo tempo em que a natureza perde totalmente o significado na composição da vida dos homens. A posição de Marx é aquela que insiste em que o conhecimento da intervenção da experiência empírica é fundamental para determinar aquele nexos que a especulação, por si mesma, jamais seria capaz de criar.

¹¹ MARX, K. & ENGELS, F. Op. cit., p.26.

Sob este aspecto, já em *A sagrada família* Marx afirmava – afirmação também encontrada em *A ideologia alemã* – que a filosofia hegeliana sustenta-se sob três elementos: em primeiro lugar, a natureza separada do homem através da intervenção da metafísica (situação que aparece na figura substância); em segundo, o espírito metafisicamente separado da natureza (a consciência de si) e, em terceiro, a unidade de ambas as separações, ou seja, a unidade de elementos que, ao não serem mediados concretamente (na produção e reprodução material da vida), acabam sendo vítimas de uma separação arbitrária que não acompanha a lógica intrínseca do concreto, e que leva a uma unidade só possível sob circunstâncias metafísicas. O idealismo de Hegel não consegue, portanto (e nisso é acompanhado de perto pelo idealismo de Bauer, assim como pelo nominalismo de Feuerbach), manifestar a unidade homem-natureza, e a unificação que preconiza entre os dois elementos é apenas ilusória, uma vez que a natureza sofre as determinações de uma força que encontrar-se-ia fora dela.

Na medida que o homem é, para Hegel, uma espécie de manifestação individual da razão, também a natureza aparece como sendo uma manifestação necessária do desenvolvimento deste processo, isto é, exteriorização da idéia. Ao subtrair a heterogeneidade que compõe as

interações do processo histórico, o sistema hegeliano subjugava a realidade à necessidade teleológica intrínseca de um processo puramente ideal.

Em contraposição ao puro logicismo criador do real, que reúne processualmente os atos humanos de forma especulativa, Marx situa aquilo que nomeia como os três pressupostos reais da história (ou os três atos históricos) como aqueles que produzem o real a partir da ação de indivíduos determinados reunidos em coletividade: a criação dos meios para a satisfação das necessidades, ou seja, a produção da própria vida material; a produção de novas necessidades a partir da satisfação das primeiras, e a produção do homem pelo homem, a reprodução da própria vida¹². Estes momentos são, segundo Marx, aspectos que não devem ser compreendidos separadamente, mas, ao contrário, como coexistentes desde o início da história dos homens, e que ainda hoje se manifestam no interior dessa mesma história¹³.

Ao contrário, portanto, da percepção especulativa, segundo a qual o desenvolvimento da consciência de si se põe como o processo em desdobramento das fases históricas cujos momentos anteriores são as necessidades colocadas como condições de engendramento, substanciação e permanência das fases posteriores, em Marx somente o nexos real que vincula entre si as distintas épocas e gerações humanas pode ser objeto de ciência.

¹² MARX, K. & ENGELS, F. Op. cit., p.28-29.

¹³ *Ibidem*, p.29.

Para ele, cada geração desfruta das matérias, dos capitais, das forças produtivas que foram transmitidas pelas gerações precedentes. Em outras palavras, a humanidade está, por um lado, sob a égide de um processo real em virtude do qual uma geração de indivíduos continua, mantém, em circunstâncias completamente distintas e transformadas, as atividades herdadas das gerações anteriores; por outro, estes indivíduos modificam as velhas circunstâncias mediante uma nova atividade, desta vez completamente transformada através da cooperação que é, ela mesma, uma força produtiva. Além disso, os homens têm, dirá Marx, uma história pelo fato de serem obrigados a produzir a sua vida e de terem de fazê-lo de determinado modo e sob determinadas circunstâncias, sendo que este complexo é resultado da sua constituição física e de como essa constituição é agregada a uma outra, também física, que é a constituição da natureza¹⁴.

“A produção da vida, tanto da própria, no trabalho, como da alheia, na procriação, aparece agora como uma dupla relação – por um lado, como relação natural e, por outro, como relação social. Social no sentido de que se a entende enquanto cooperação de vários indivíduos, não importa sob quais condições, de que modo e com que objetivo. Segue-se daí que um determinado modo de produção ou etapa industrial estão sempre ligados a uma determinada forma de cooperação ou etapa social determinada, e que essa forma de cooperação é, ela mesma, uma ‘força produtiva’ (...) Mostra-se desde o início, portanto, uma conexão materialista dos homens uns com os outros, condicionada pelas necessidades e pelo modo de produção, conexão esta que é tão antiga quanto os próprios homens – uma

¹⁴ MARX, K. & ENGELS, F. Op. cit., p.30 (observação marginal de Marx)

conexão que assume constantemente novas formas e apresenta, por conseguinte, uma ‘história’, sem que exista qualquer absurdo (*Nonsens*) político ou religioso que mantenha os homens especialmente unidos”¹⁵.

Este complexo material é a base para outro aspecto também polêmico da discussão, e ao qual já fizemos uma referência rápida, mas que é necessário tratar com um pouco mais de cuidado agora: o da sedimentação dos aspectos vinculados à interpretação intelectual da realidade, sem o qual torna-se impossível compreender a extensão conceitual da teoria do estranhamento de Marx que, desde *A sagrada família*, vem se desenvolvendo principalmente sob a via do estranhamento de si mesmo (ou o estranhamento subjetivo), ao mesmo tempo em que se põe também como uma exposição das causas materiais do estranhamento objetivo.

Sobre a construção social do mundo pelo indivíduo, Marx diz que “minha relação com o meu meio (*Umgebung*) é minha consciência”¹⁶. E a produção real da consciência se manifesta na forma da linguagem, que existe também para os outros homens e, por sê-lo, aparece, segundo Marx, para o homem individual como algo exclusivo *dele*. A consciência na forma da linguagem só tem lugar devido à necessidade, ao imperativo da vida em sociedade, do contato com os outros seres humanos. Dirá Marx que “onde

¹⁵ MARX, K. & ENGELS, F. Op. cit., p.29-30.

¹⁶ *Ibidem*, p.30 (observação marginal de Marx).

existe uma relação, ela existe para mim”¹⁷, e que o animal, por exemplo, não se “relaciona” com nada¹⁸, pois para ele a sua relação com os outros não existe como relação, na medida que a consciência é (e continuará sendo enquanto houver seres humanos) sempre um produto social.

Confirmando a presença da verdade no interior do empiricamente observável, Marx insistirá que a consciência será, sempre, consciência de algo, consciência do meio sensível mais próximo, *imediato*¹⁹, recusando, portanto, a noção de uma “pureza” indeterminada (no sentido de sua produção material), tão cara ao idealismo. A consciência é a relação entre aquele indivíduo que se torna consciente e o seu meio, pessoas e coisas situadas fora dele²⁰ – é, em primeiro lugar, consciência da natureza, de seu poder sobre o qual o homem tem um controle muito pequeno, quase mínimo, a ponto de atribuir-se a esta última aspectos de consciência humana; por outro lado, a consciência é a percepção de que o homem tem que estabelecer relações com os indivíduos que o cercam, ou seja, é a consciência de que vive em sociedade²¹. Ainda que neste primeiro momento rudimentar a consciência seja gregária, este é o primeiro passo para que ela se desenvolva a partir da relação socioeconômica entre os homens, aperfeiçoando-se em razão do aumento da

¹⁷ MARX, K. & ENGELS, F. Op. cit., p.30.

¹⁸ *Ibidem*.

¹⁹ *Ib.*, p.31.

²⁰ *Ib.*

²¹ *Ib.*

produtividade e das necessidades que vão surgindo e das quais os homens vão justamente tomando consciência.

Segundo Marx, é a consciência das necessidades da coletividade que funda as formas mais primitivas da divisão do trabalho: em primeiro lugar, divisão sexual do trabalho a partir de funções específicas; mais tarde, uma divisão “natural” a partir de aspectos seletivos na diferenciação das funções, que tinha a ver com a capacidade física para a consecução do trabalho e que era definida pelas necessidades e o acaso²². Mas somente a divisão intelectual do trabalho, ou seja, a separação entre trabalho material e trabalho “espiritual” (*materiellen und geistigen Arbeiten*) é que funda, em definitivo, a divisão do trabalho propriamente dita. É a partir deste momento que a consciência pode imaginar-se, segundo Marx, como sendo algo que está além da realidade existente, que ela é capaz de representar realmente algo sem representar, de fato, algo real²³. E é a partir deste momento, também segundo Marx, que a consciência se emancipa do mundo e passa à formação ideal da “pura” teoria – Teologia, Filosofia, Moral²⁴. E que quando estes produtos puramente abstratos do pensamento entram em contradição com as relações

²² MARX, K. & ENGELS, F. Op. cit., p.31.

²³ *Ibidem*.

²⁴ *Ib.*

existentes, é porque estas relações *realmente* existentes que geram estes produtos entraram em contradição com as forças produtivas de então²⁵.

Para ser mais específico é necessário que se diga, mais uma vez, com Marx, que quando é posta pelo ser humano, a atividade consciente é orientada pela intencionalidade: se a consciência é material por ser consciência de algo, este é o fator que faz dela o elemento responsável tanto pela produção e reprodução conceitual, quanto pela produção espiritual interior. Na atividade social, a consciência aparece como um elemento que abarca o processo total, ao invés de ser somente fenômeno marginal. O homem (que, em *A ideologia alemã* aparece, substancialmente, como o mesmo ente genérico presente nos *Manuscritos de Paris*) se faz ser social porque o conjunto de sua atividade é consciente, porque a vida lhe é objeto.

Todo o processo social que diz respeito à produção do homem tem como base a geração da consciência fundada no ato histórico concreto, no em-si da existência efetiva. Toda expressão de objetividade deve ser considerada e compreendida como posição da atividade humana. E isto significa que mesmo os maiores produtos abstratos que aparecem como resultado de complexificações sociais e históricas só advém, em princípio, da sociabilização do elemento natural. Essa capacidade humana de imprimir

²⁵ Cf. MARX, K. & ENGELS, F. Op. cit., p.31.

sociabilidade à natureza, que é a mais simples e, ao mesmo tempo, objetiva forma de apropriação do objeto pelo sujeito do ponto de vista da existência, é também a manifestação de um metabolismo desde a origem social. Este complexo, enquanto objetividade, é determinante da produção social da consciência e das posteriores complexificações ideais que resultam das posições finalísticas que o próprio homem se coloca a partir das necessidades da produção e reprodução da vida, que aparecem como necessidades históricas. As abstrações são, neste sentido, antes produto do que causa do concreto, do efetivo, do objetivo e, enquanto tais, estão submetidas à realidade histórica da formação do ser, uma vez que a base de sua constituição provém da relação de reciprocidade entre objetividades.

Também já dissemos que, nesse ponto, a história é, a um só tempo, produto da formação tanto objetiva quanto subjetiva do homem, é atividade. Mas ela é também produto de um conjunto de ações cuja finalidade não está restrita à instauração definitiva e controlável por intencionalidades que têm o poder ou mesmo a consciência prévia de dirigir os rumos dos mecanismos componentes da reprodução social, produto da complexificação geral dos processos de organização e reprodução do trabalho.

A complexidade deste processo está em que existe uma distância objetiva entre os processos históricos de atendimento, pelo trabalho, do

conjunto das necessidades humanas ligadas à reprodução da sociedade, por um lado, e o grau específico de estruturação e articulação das consciências individuais advindas deste mesmo complexo, por outro. Isto significa que o processo de sociabilização que se produz a partir das características econômicas e sociais remete a atos singulares sedimentados no desenvolvimento das subjetividades humanas desdobradas em concordância genética com a especificidade atingida por essas objetivações sociais. Esses atos são o produto da posição do ser social plasmado por essas objetivações que se manifestam, em primeiro lugar, pela relação homem-natureza traduzida na intencionalidade do primeiro a partir da compreensão da legalidade do segundo; e, em segundo, pela relação estabelecida entre as diferentes consciências, que se mostra como a interferência do próprio sujeito na esfera das finalidades ou intencionalidades mútuas, enfim na interferência da posição finalística de um homem sobre a de outro²⁶.

Sob qualquer sistema socioeconômico que tenha, porém, como sua base a apropriação dos produtos do trabalho alheio, a consequência desse processo é a realização da consciência como uma situação que está despojada, de saída, dos elementos relacionados à interação entre o produtor e os produtos do seu trabalho, uma vez que o processo de cooperação (que, para

²⁶ A respeito, verificar especialmente LESSA FILHO, Sérgio. “A centralidade do trabalho na ontologia de Lukács”, tese de doutoramento em Ciências Sociais, IFCH-UNICAMP, Campinas, 1994, p. 149 e ss.

Marx, é o pressuposto do processo histórico), ao intensificar as capacidades individuais através do trabalho coletivo, especialmente sob o capital, torna, por outro lado, este trabalho coletivo o expropriador destas mesmas capacidades.

Ainda que Marx não utilize explicitamente neste momento o conceito de estranhamento (*Entfremdung*) do trabalho, é patente que o desenvolvimento de suas reflexões acerca das conseqüências desse processo remete à expropriação das capacidades humanas do indivíduo por parte da oposição entre trabalho e capital. Ao mesmo tempo em que se tem um estranhamento objetivo porque o processo de ordenamento interno do trabalho separa o trabalhador dos seus produtos, acontece o estranhamento-de-si do trabalhador no interior da própria produção, pois a cooperação o cinde de si mesmo ao reuni-lo aos demais, isolando-o, porém, dos outros homens devido à organização estrutural dos meios de trabalho.

Em outras palavras, se a cooperação é, em princípio, riqueza humana no sentido dos poderes do indivíduo criados no intercâmbio universal²⁷, o é por tornar o trabalho, nas formas de sua organização, fundamental na conformação da personalidade e também da consciência. Mas é a forma do controle do trabalho, por outro lado, que pode fazer do indivíduo um *não-*

²⁷ Cf. MARX, K. & ENGELS, F. Op. cit., p.67-68.

indivíduo identificado, tão somente, com os membros de sua classe²⁸ e não consigo mesmo enquanto indivíduo autodeterminado.

As características que a capacidade produtiva humana adquire com a cooperação simultânea de muitos indivíduos se traduz em ampliação, acréscimo, estímulo, economia e também socialização do poder individual decorrente desta sua atividade coletiva²⁹. Assim, tanto os produtos criados, quanto as capacidades de cada indivíduo, são resultado deste poder coletivo que os engendrou³⁰. Mas o capital, para usar em proveito próprio a cooperação, transforma os trabalhos individuais e dispersos num único trabalho coletivamente combinado, ou seja, na manufatura e, depois, na grande indústria, que são formas que, ao mesmo tempo em que concentram os trabalhadores, também os isolam, sendo a segunda delas, a grande indústria, na sua oposição à presença das manufaturas, aquela que vai, definitivamente, intensificar a divisão do trabalho, tornar universal a concorrência, estabelecer os meios de comunicação e o mercado mundial moderno, dominar, em toda a sua extensão, o comércio, e transformar o conjunto dos capitais em capital industrial, dando, assim, origem à circulação rápida (a preparação da essência

²⁸ Cf. MARX, K. & ENGELS, F. Op. cit., p.74.

²⁹ Cf. ROZITCHNER, León. “Marx e Freud: a cooperação e o corpo produtivo. A expropriação histórica dos poderes do corpo”. In SILVEIRA, Paulo & DORAY, Bernard (orgs.) *Elementos para uma teoria marxista da subjetividade*, São Paulo: Vértice, Editora Revista dos Tribunais, 1989, p.138.

³⁰ *Ibidem*, p.139.

do dinheiro) e à centralização dos capitais³¹. É a grande indústria que organiza o trabalho não “pelas necessidades dos trabalhadores mas pela própria natureza do meio de trabalho”³².

É por isso que a grande indústria acaba por “desnaturalizar” as relações entre os homens, ou seja, ela corrompe, profana, transforma a maneira segundo a qual os homens se relacionavam antes da concorrência definitiva da economia sob a sua égide. Da mesma maneira, ela profana e aniquila as formas mentais de apropriação e interpretação do mundo e da vida, as ideologias, que aparecem nas formas da religião, da moral, da filosofia, podendo torná-las, por outro lado, sem sentido, verdadeiras mentiras, sempre que essa subversão de valores não se mostra possível³³.

Se as ideologias surgem como estas formas mentais de apropriação do mundo (que têm, portanto, uma função específica), e transformam-se a partir de relações exteriores a ela, isso se dá a partir da determinação das condições materiais de existência. As ideologias podem manifestar-se como uma consciência falsa, errônea, invertida, mas são, antes, modos profundos de operacionalização dos problemas da existência, modos que revestem formas de interpretação do real a partir da situação e da condição material da

³¹ Cf. MARX, K. & ENGELS, F. Op. cit., p.59-60.

³² ROZITCHNER, L. Op. cit., p.145.

³³ Cf. MARX, K. & ENGELS, F. Op. cit., p.60.

sociedade. Se a realidade, segundo Marx, aparece invertida, é porque até hoje estas condições materiais mantiveram o ser humano sob o seu jugo, e não puderam ser subvertidas, compreendidas a partir de sua lógica intrínseca, devido, inclusive, às limitações destas mesmas condições materiais que determinam as relações entre os indivíduos. Enquanto o homem não se emancipa, o poder, a política, a história e as idéias (a ideologia em geral) são expressos a partir da representação externa ao trabalho propriamente dito; submete-se a própria vontade a uma vontade ideal, autônoma, subsistente por si mesma, acreditando-se que esta vontade tem história própria e autônoma. Ao tocar no papel da ideologia enquanto representação, Marx deixa clara esta situação, ao dizer que

“as representações que estes indivíduos produzem são representações sobre suas relações com a natureza, ou sobre as relações estabelecidas entre si mesmos, ou [ainda] a respeito de sua própria natureza. É evidente que, em todos estes casos, estas representações são a expressão consciente – real ou ilusória – de suas relações reais e atividades, de sua produção, seu intercâmbio, sua organização social e política. A suposição inversa somente é possível quando se pressupõe fora do espírito dos indivíduos reais, materialmente condicionados, um espírito apartado. Se a expressão consciente das relações reais destes indivíduos é ilusória; se em suas representações colocam sua realidade às avessas, isto é, por sua vez, resultado de seu modo de atividade material limitado e das suas relações sociais limitadas daí resultantes”³⁴.

³⁴ MARX, K. & ENGELS, F. Op. cit., p.25-26 (nota de rodapé que indica trecho suprimido no manuscrito).

Estas determinações fazem da ideologia um elemento que, através da luta, se impõe como uma possibilidade efetiva de instauração e manutenção de posições sociais reais que, independentemente de serem falsas ou verdadeiras, aparecem como tendo um lugar histórico específico, posto que sempre se apresentam enquanto forma teórica de confronto com o real, ainda que, por vezes, a ele se submetam incondicionalmente, tomando-o como incólume e irreduzível³⁵. Em outras palavras, tomar consciência (portanto,

³⁵ Sobre este tema (ideologia), as referências bibliográficas são infinitas, pois geralmente sua abrangência vai além da suposta sistematização marxiana do fenômeno. Deter-me-ei, a título de exemplo, em apenas alguns títulos, em virtude de sua contribuição e significado. Nesse caso, a forma segundo a qual o conceito de ideologia é trabalhado sobressai em função de duas características básicas: em primeiro lugar, a originalidade no tratamento do conceito, do ponto de vista de sua sistematização teórica; e, em segundo, a informação didática na exposição da maneira segundo a qual o conceito de ideologia foi ganhando diferentes significados e desenvolvimentos na história do pensamento, histórico ou contemporâneo. Em primeiro lugar, uma obra que, sem dúvida nenhuma, corrobora a perspectiva acima exposta (a da ideologia enquanto função social ampla, e não somente como pura negatividade) é *Per l'ontologia dell'essere sociale* (Roma: Editori Riuniti, vol. I, 1976; vol. II, tomos 1 e 2, 1981), de Györg Lukács. No item sobre a ideologia (3o. do capítulo III, vol. II, tomo 2 da referida edição), é justamente essa noção mais abrangente que é trabalhada. A obra ajuda, inclusive, a repensar o fenômeno ideológico como alternativa à noção de simples sinônimo de falsa consciência, que o próprio Lukács ajudou a consagrar a partir de seu livro clássico *História e consciência de classe* (Porto: Publicações Escorpião, 1974). É muito difícil, porém, falar da estruturação contemporânea do conceito de ideologia sem falar deste livro, especialmente os capítulos “a reificação e a consciência do proletariado” e “notas metodológicas sobre a questão da organização”. Apesar de seu conteúdo ser fundamentalmente diverso daquele dos últimos trabalhos de Lukács, em especial *A ontologia do ser social, História e consciência de classe* foi a primeira obra a sistematizar, no campo do marxismo, a questão teórica da formação da consciência de classe e, conseqüentemente, da ideologia, ao fazer a distinção entre consciência psicológica e consciência adjudicada, ou seja, entre uma consciência falsa, que não se reconhece nem se expressa de forma adequada, e uma consciência que a classe *deveria ter* da sua real situação histórica e social enquanto totalidade, dominando teórica e praticamente esta mesma situação. No final do processo, dependeria da consciência adjudicada a possibilidade definitiva da emancipação não de uma classe, apenas, mas da

submeter-se à oportunidade de constituir ideologia) não significa, necessariamente, compreender o processo para o qual a consciência se projeta segundo a imanência interna do próprio real.

humanidade como um todo, posto que o proletariado surge historicamente como o elemento auto-emancipador através do trabalho, que é a contraposição lógica ao capital. Uma outra obra, bem mais recente, enfoca o problema da ideologia sob o aspecto da mútua determinação social do pensamento e da ação. Trata-se de *O poder da ideologia* (São Paulo: editora Ensaio, 1996), de István Mészáros, que passa em revista a produção da ideologia sob aspectos bastante diferentes na esfera das classes, portanto, da dominação social, assim como de parte da produção das ciências naturais e tecnológicas e da teoria acadêmica, especialmente as ciências humanas. Mostra, por exemplo, a determinação social burguesa como a base elitista do pensamento de boa parte da escola sociológica europeia desde Max Weber até Jürgen Habermas, passando por Theodor Adorno, Herbert Marcuse e Raymond Aron. Destaca a íntima relação existente entre totalitarismo e sua função reconstituidora da estrutura geral do metabolismo social capitalista e a legitimação político-ideológica do poder. Reúne à confrontação política do Iluminismo com o obscurantismo estatal e religioso a legitimação ideológica da prática científica isenta. O livro remete, enfim, o leque de temas tratados na sua imanência e hierarquização à forma de ser da apreciação da dialética no pensamento, qual seja, a apresentação do objeto enquanto o próprio método de exposição da verdade. Neste sentido, é seguramente uma das mais completas obras sobre o tema ideologia, tanto do ponto de vista da crítica quanto da abrangência teórica. Já o comentário sistemático e competente a respeito de autores que escreveram ou de alguma forma se preocuparam com o tema ideologia pode ser encontrado em *El concepto de ideologia* (Buenos Aires: Amorrortu editores, 1971), de Kurt Lenk. Neste livro, a preocupação está centrada na apreciação histórica da questão, ou seja, no problema enfrentado pela filosofia ao incorporar as necessidades das ciências naturais no que diz respeito à elaboração da verdade ou falsidade dos elementos exteriores ao campo científico que poderiam, de alguma forma, obstaculizar o sucesso da investigação. Igualmente, o livro de Terry Eagleton (*Ideologia*, São Paulo: Boitempo editorial/Editora da Unesp, 1997) é altamente instrutivo e cuidadoso ao trabalhar com uma perspectiva histórica do conceito que considera a ideologia enquanto um fenômeno cotidiano que, invariavelmente, penetra, enquanto discurso, na produção e reprodução da vida. Ela aparece como sendo desde uma visão parcial da realidade ou uma forma de legitimação do poder político até a elaboração de valores cujo fim último é a ação; e, do ponto de vista dos autores que são objeto de sua reflexão, a análise vai de Destutt de Tracy a Bordieu. Trata-se de uma bela obra cujo texto é, ao mesmo tempo, altamente erudito e fluente, além de se colocar um objetivo em si mesmo louvável: refletir sobre o argumento dos diversos autores a partir de sua própria lógica interna.

Neste sentido é que o neo-hegelianismo se apresenta como uma ideologia específica, ao invés de ser a ideologia em geral. Essa interpretação do real desprendida do próprio real é um dos aspectos da determinação objetiva do estranhamento no âmbito da teoria, na esfera da interpretação ideológica de aspectos concernentes à realidade da existência humana a partir da *escolha* de aspectos específicos desta última. Os jovens hegelianos são incapazes de perceber a materialidade latente dos processos sociais, pois essa mesma ideologia alemã é resultado e presa do processo histórico da divisão do trabalho, conforme o descreve Marx. Trata-se da contradição entre a situação (*Zustand*) social, a força produtiva e a consciência, pois é somente através da *divisão do trabalho* que esta condição pode e deve se dar enquanto possibilidade efetiva, ou seja, que a atividade material e intelectual, a fruição e o trabalho, produção e consumo, caibam a indivíduos distintos³⁶. Portanto, a solução para que estes elementos não entrem em contradição é suprassumir (*aufheben*) novamente a divisão do trabalho³⁷. Marx dirá, igualmente, que algumas categorias (“espectro”, “vínculo”, “ente superior”, “conceito”, “hesitação”) com as quais os neo-hegelianos (neste trecho, especialmente Max Stirner) trabalham não passam de uma expressão intelectual idealista, uma representação aparente do indivíduo isolado, a representação de grilhões

³⁶ Cf. MARX, K. & ENGELS, F. Op. cit., p.32.

³⁷ *Ibidem*.

e barreiras muito empíricas, no interior das quais se move o modo de produção da vida e, conseqüentemente, o modo de intercâmbio a ele relacionado³⁸.

Mesmo o materialismo de Feuerbach³⁹ não escapa a esta forma de ser da ideologia alemã: ainda que conceba o homem como um ser natural e objetivo, que considere, pois, a relação entre homem e natureza, ele o faz a partir da relação interna à própria natureza e nada mais. Não vê que esta relação é erigida com outros homens na produção social da vida, uma relação material e real que produz a própria natureza, sociabilizando-a. Por outro

³⁸ Cf. MARX, K. & ENGELS, F. Op. cit., p.32.

³⁹ Vimos, já no primeiro capítulo, que apesar das contribuições feuerbachianas para o desenvolvimento da teoria de Marx, estas aparecem, depois de devidamente incorporadas ao sistema marxiano, como uma espécie de grande compêndio a partir do qual este último autor pôde colocar em operação a exposição dos limites do próprio naturalismo nominalista que tomava a produção histórica como algo estanque, uma questão subordinada às categorias “certeza sensível” e “essência humana”, apesar, por outro lado, desta mesma teoria, como o reconhece o próprio Marx, ter sido a primeira grande sistematização crítica à filosofia de Hegel. Na medida em que o dinamismo da história e o lugar fundante da atividade humana apareciam como elementos norteadores de uma teoria mais geral da constituição socioeconômica dos homens (esta, a teoria de Marx) que tem como base a produção e reprodução dos seres humanos a partir de suas bases materiais, é possível afirmar que apesar de Marx só declarar sua ruptura definitiva com Feuerbach a partir de *A ideologia alemã*, esta ruptura estava não só gestada, mas caminhando - não de todo, mas substancialmente - para a sua conformação já nos *Manuscritos econômico-filosóficos de 1844*, os *Manuscritos de Paris*. É possível chegar a esta conclusão a partir da leitura direta dos próprios textos dos dois autores, e da forma como o materialismo embrionário dos *Manuscritos econômico-filosóficos* já apresentava uma distância bastante grande daquelas reflexões desenvolvidas por Feuerbach nas obras que afetaram diretamente as interpretações sociais do jovem Marx (*A essência do cristianismo*, *Teses provisórias para a reforma da filosofia* e *Princípios da filosofia do futuro*). É o caso, por exemplo, da maneira como trabalham, Feuerbach e Marx, com o conceito de essência humana e de humanismo, assim como a forma como compreendem, cada um ao seu modo, a historicidade dos sentimentos humanos.

lado, a concepção teórica de Feuerbach tem o seu limite na noção, da qual já tratamos antes, de “certeza sensível”, a qual toma como o ponto final de sua reflexão a contemplação do mundo sensível e do homem em si mesmo, ao invés do “homem histórico e real”. Como diz Marx, enquanto Feuerbach é materialista, não se encontra nele a história, e quando toma em consideração esta última, não é materialista, ou seja, nele aparecem completamente separados materialismo e história⁴⁰.

Este mundo sensível que está à nossa volta não é, declara Marx, dado imediata e eternamente, sempre igual a si mesmo. Pelo contrário, trata-se de um produto da indústria e do estado da sociedade, um produto histórico, o resultado da atividade de gerações que produzem a partir do produto gerado pelas gerações precedentes, desenvolvendo sua indústria e suas trocas e transformando a ordem social de acordo com a caracterização e modificação das novas necessidades⁴¹. A ausência do conceito de produção (um conceito histórico, mutável tal qual a própria realidade que levou à sua concepção) em Feuerbach leva à não compreensão da interação entre a natureza e os homens e dos homens com eles próprios. Ao mesmo tempo que os idealistas não percebem que a relação econômica entre os homens é também uma relação dos homens com a natureza no ato da produção material da vida, reduzindo,

⁴⁰ MARX, K. & ENGELS, F. Op. cit., p.45.

⁴¹ *Ibidem*, p.43.

em decorrência disso, a história a um devir da consciência, Feuerbach, por seu turno, não percebe que a relação entre homem e natureza é também uma relação estabelecida entre os próprios homens. Ele recusa a história ao estabelecer que a abstração “homem”, enquanto “objeto sensível”, substitui o homem enquanto “atividade sensível”, este sim resultado do complexo das relações sociais⁴².

Ao admitir que a essência humana é o complexo que, desde sempre, caracteriza o homem do ponto de vista dos sentimentos (o amor, a vontade, a razão) mais caros ao gênero, mas sentimentos e sensações imutáveis na história, Feuerbach não consegue, tal qual os idealistas, explicar verdadeiramente as relações econômico-sociais e a respectiva conexão com as idéias e as formas de consciência. Este era um problema que, para ele, não se colocava⁴³, pois a emancipação viria através da conscientização, pelo indivíduo, dos atributos constituintes da essência humana.

Os idealistas, pelo contrário, consideravam este problema (Hegel, por exemplo, o manifesta ao levantar a questão das relações estabelecidas entre religião, filosofia, arte e sociedade), mas o resolviam tornando o conjunto das idéias políticas, jurídicas, filosóficas, morais e religiosas elementos

⁴² Cf. MARX, K & ENGELS, F. Op. cit., p.42.

⁴³ BEDESCHI, G. Op. cit., p.85.

autônomos diante da materialidade. Sujeitos em si mesmos e subsistentes, que engendram, plasman, produzem toda a sociedade humana⁴⁴.

Para Marx, ao contrário das fórmulas e respostas hipostasiadas tanto do materialismo quanto do idealismo, o direito, a política, a religião, a filosofia não têm o seu fundamento no *a priori* da razão, na idéia, mas sim na produção material, e justifica este ponto de vista afirmando que uma determinada produção material é também um determinado complexo de relações sociais. Por exemplo, relações jurídicas de propriedade e relações políticas e econômicas entre classes, que são as relações que geram as doutrinas jurídicas e políticas que servirão para justificar e legitimar estas mesmas relações. Da mesma forma, surgem daqui as manifestações intelectuais mais abstratas (religiosas e filosóficas) que também têm o seu fundamento no modo como os homens se apropriam da natureza e transformam as suas relações com a coletividade, produzindo e reproduzindo a própria vida.

Toda e qualquer manifestação oriunda do comportamento humano é, então, sob o ponto de vista do concepção materialista de Marx, uma manifestação *histórica*, na medida que os resultados destas relações entre produção e modos de interpretação do real, modos de ser do pensamento, são,

⁴⁴ BEDESCHI, G. Op. cit., p.85.

sempre, relações históricas. Não há uma história autônoma, um desenvolvimento autônomo das idéias por elas mesmas, uma pura história espiritual⁴⁵.

Por outro lado, esta relação de determinação não é mecânica, a articulação interna do tipo social cria formas singulares de ideologias, ou seja, as determinações materiais do pensamento criam formas particulares de apropriação intelectual da realidade. Por exemplo, tanto a religião natural quanto a filosofia idealista são produtos ideais de relações materiais específicas. A primeira aparece numa fase bastante primitiva da história humana, quando a natureza se opõe ao homem como uma potência estranha, onipotente e inatacável. Neste estágio, os seres humanos são dominados pela natureza da mesma maneira que os animais o seriam. A religião natural aparece frente a esta situação como um resultado da forma social, é condicionada por ela e vice-versa⁴⁶. Diferentemente do que pensa Hegel, segundo o qual a religião natural marca um momento de não-liberdade do homem, posto que o povo que tem como o seu Deus a religião natural não pode ser um povo livre⁴⁷, para Marx, ao contrário, enquanto um povo não for livre, ou seja, enquanto estiver dominado e dependente da natureza na

⁴⁵ MARX, K. & ENGELS, F. Op. cit., p.26.

⁴⁶ *Ibidem*, p.31.

⁴⁷ Cf. HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Introdução à história da Filosofia*, tradução de António Pinto Carvalho, Coimbra: Arménio Amado Editor, 1974, p.115 e ss.

produção material da vida, ele terá, necessariamente, uma religião de tipo natural. A forma de consciência deste povo é determinada pela produção da vida, e não o contrário⁴⁸.

Mesmo a mais abstrata das elaborações intelectuais, como o sistema de Hegel e a produção de seus seguidores, está intimamente vinculada – pois é este o seu fundamento – a formas sociais determinadas, caracterizadas pela divisão do trabalho. A separação das condições sociais empíricas de existência da produção das idéias dá a impressão de que estas últimas podem subsistir autonomamente. Para Hegel, o percurso da razão é aquele que funda os progressos da materialidade. Não percebe que os próprios progressos desta materialidade exigem, em determinado momento, tempo e espaço, uma interpretação filosófica do mundo que reúna o conjunto da produção humana sob a forma da *consciência de si*. Hegel tem plena consciência da abrangência e força da razão (que tudo pode), mas não a toma enquanto consciência material, mas desde sempre (pois existe desde antes do início da vida) ideal. Se o seu sistema não surgiu durante o domínio da religião natural, isto não se deveu a um estágio rudimentar da razão, mas da não preponderância de um sistema socioeconômico que é a razão de ser do conteúdo de sua teoria, ou seja, o capitalismo.

⁴⁸ Cf., a respeito, BEDESCHI, G. Op. cit., p.87.

É neste elemento que repousa a crítica de Marx aos sistemas idealista e materialista vulgar. Uma vez que as formas da consciência, as ideologias, são resultado de determinadas relações sociais, elas não podem ser suprimidas através da crítica intelectual, mas somente através da inversão prática das relações sociais existentes⁴⁹. Por isso há aqui uma semelhança fundamental entre *A ideologia alemã* e os *Manuscritos econômico-filosóficos de 1844* – a defesa da necessidade de solucionar oposições teóricas no interior da luta prática do homem. Luta que, principalmente em *A ideologia alemã*, aparece na forma da revolução do trabalho contra o domínio burguês.

Podemos notar, além dessa, uma outra semelhança bastante interessante para o acompanhamento da gestação da teoria marxiana da história. Apesar da certa e pesada crítica às insuficiências do idealismo e do materialismo de Feuerbach, o anti-hegelianismo de Marx não passa incólume a uma boa observação, pois a forma de exposição presente em *A ideologia alemã* remete, sempre, a um princípio que obedece a formas lógicas de compreensão da realidade que podem ser retiradas do sistema de Hegel. Ao tomar a história como sendo a história do desenvolvimento das forças produtivas e seus resultados no interior das relações estabelecidas entre os homens, Marx a considera como uma série causal de conseqüências coerentes

⁴⁹ Cf. BEDESCHI, G. Op. cit., p.90.

entre estágios que vão do simples ao complexo. Em outras palavras, o recurso dialético expressa a presença da lógica naquelas formas de ser que se opõem e dão origem a uma nova forma, sintética, suprassumida, que carrega em si traços das organizações anteriores do trabalho, só que agora dispostos em novas bases:

“Estas diferentes condições, que surgem primeiramente como condições da auto-atividade, [e] mais tarde como seus obstáculos, formam ao longo do desenvolvimento histórico uma seqüência coerente de formas de intercâmbio, cuja conexão interna consiste em que no lugar da anterior forma de intercâmbio, tornada um obstáculo, estabelece-se uma nova correspondente a forças produtivas mais desenvolvidas e, com isso, ao modo avançado da auto-atividade dos indivíduos, modo que *à son tour* se transforma num entrave, e é então substituído por outro. Posto que estas condições correspondem, em cada etapa, ao desenvolvimento simultâneo das forças produtivas, a sua história é, então, a história das forças produtivas se desenvolvendo e [sendo] retomadas por cada nova geração, e, portanto, a história do desenvolvimento das forças dos próprios indivíduos”⁵⁰.

Este procedimento está, aliás, presente até mesmo em obras posteriores, tidas como de maturidade (por exemplo em *O capital* e em parte dos estudos preparatórios deste último, como os *Grundrisse*). É patente em Marx a preocupação em mostrar com a maior acuidade possível, a gestação da unidade no interior da diferença, e isto se realiza, quase sempre, quando a sua preocupação é a de investigar as relações entre os homens e o seu meio, principalmente quando o mediador deste processo é a produção. Isso já

⁵⁰ MARX, K. & ENGELS, F. Op. cit., p.72.

aparecia nos *Manuscritos de Paris*, no interior da crítica à própria *Fenomenologia* de Hegel, por exemplo, assim como em *A sagrada família*, especialmente na unidade entre proletariado e a riqueza que, em princípio, parece apenas um jogo de lógica entre excluídos, mas que, na verdade, significa a possibilidade material de superação de uma situação que, em si mesma, já apontava para o esgotamento.

Em todos esses casos, o tornar-se outro a partir dos elementos que se revelam como componentes de uma estrutura maior, articulada em torno de determinações que obedecem a uma hierarquia interna, lembra muito a forma de exposição de Hegel, tanto de um saber objetivo matizado pelos progressos do espírito na história – o *Geist* estranho a si mesmo que vai conformando, aos poucos, a educação (ou cultura, *Bildung*) da sociedade ocidental – quanto, igualmente, das longas e exegeticas demonstrações de como se estrutura o saber subjetivo a partir dos componentes de suas categorias, como é o caso d’*A ciência da lógica*.

Em *A ideologia alemã*, no centro do desenvolvimento histórico está a dialética entre as forças produtivas e as relações de produção. Em razão de contínuos acréscimos, tanto quantitativos como qualitativos, as forças produtivas de uma sociedade entram, em determinado momento, em oposição

com as relações de produção (ou *formas de intercâmbio*⁵¹, segundo a terminologia usada por Marx), e esta situação funda uma outra que é aquela fase de revolução que engendra a passagem para uma nova forma social, um sistema socioeconômico qualitativamente diferente. No interior desta concepção marxiana do desenvolvimento histórico como relações que engendram outras, mais complexas (e que, no limite, lembram muito os vários períodos nos quais Hegel havia identificado as diversas formas de materialização do espírito do mundo, como o Oriente, a Grécia, Roma, os mundos feudal e moderno)⁵², está o princípio de uma contradição fundamental (entre forças produtivas e formas de intercâmbio, ou relações sociais de produção) que se revela no fato de a referida sucessão histórica caminhar do inferior para o superior, no fato de ser a nova sociedade estabelecida superior à sociedade que a precedeu (ainda que traços da forma anterior se mantenham na constituição da nova e demorem muito tempo para desaparecer), posto que a nova conformação social corresponde às forças produtivas mais desenvolvidas e, portanto, ao modo mais evoluído de manifestação da auto-atividade dos indivíduos⁵³.

Por outro lado, da mesma forma como aconteceu em *A sagrada família*, na já referida dialética entre proletariado e riqueza (e diferentemente

⁵¹ Cf. MARX, K. & ENGELS, F. Op. cit., p.71.

⁵² Cf., a respeito, também BEDESCHI, G. Op. cit., p.91.

⁵³ Cf. MARX, K. & ENGELS, F. Op. cit., p.72-73.

do que pensava Hegel), o fato de que, para Marx, a sociedade tende inevitavelmente para um determinado fim é a conclusão tirada a partir da observação das condições materiais efetivamente consideradas, e não a aposta num valor absoluto, num pressuposto reservado à realização final do saber, tal como acontece com o idealismo hegeliano e neo-hegeliano. Ao contrário das sociedades passadas (escravista, feudal, e também a capitalista), que estavam fundadas no domínio do homem sobre o homem, a sociedade comunista suprássumirá (uma vez que ela não pode simplesmente prescindir das conquistas destas sociedades do passado) o conjunto das classes. E isto em virtude da coletividade, em si mesma, incorporar de forma revolucionária o conjunto dos produtos humanos e conquistas passadas, tanto uns quanto outras materiais, e fazer deles a base de continuidade da nova formação social.

Até agora, esta situação que leva à autodeterminação dos indivíduos não era materialmente alcançável, uma vez que o próprio trabalho era simplesmente um *meio* de sobrevivência, ao passo que a vida material o seu *fim*⁵⁴. Sob o tipo de trabalho e produção cuja divisão leva à apropriação do trabalho de outro, as forças produtivas estão à margem dos indivíduos, que estão impossibilitados de controlá-las⁵⁵. Em outras palavras, quando as forças

⁵⁴ Cf. MARX, K. & ENGELS, F. Op. cit., p.67.

⁵⁵ *Ibidem*.

produtivas se tornam propriedade privada, elas se tornam, também, indiferentes às relações dos indivíduos enquanto indivíduos autônomos. É este o caso da classe burguesa, que só se desenvolve pouco a pouco, com a divisão do trabalho, e acaba por incorporar todas as classes possuidoras pré-existentes, na medida que toda a propriedade se converte em capital comercial ou industrial⁵⁶. O estranhamento tanto objetivo (apropriação do trabalho alheio e impossibilidade de ter acesso aos produtos deste trabalho por parte do produtor, o que repõe o trabalho enquanto puro *meio*) quanto subjetivo (o indivíduo que não se autodetermina e só vê no outro o seu concorrente) está em que os indivíduos isolados formam uma classe na medida que se colocam numa luta comum contra membros de uma outra classe, ou seja, na medida em que a classe, ela mesma, se torna independente dos indivíduos, uma vez que estes encontram já estabelecidas as suas condições de vida e também delineada a sua posição na vida, juntamente com o seu desenvolvimento pessoal⁵⁷.

Neste sentido, os aspectos desenvolvidos por Marx da teoria do estranhamento em *A ideologia alemã* são bastante abrangentes e, ao mesmo tempo, objetivos, pois a exposição da lógica do sistema da propriedade privada, em seus desdobramentos como oposição entre cidade e campo, entre

⁵⁶ Cf. MARX, K. & ENGELS, F. Op. cit., p.54.

⁵⁷ *Ibidem*.

trabalho intelectual e trabalho material, é a própria exposição desta relação entre a necessidade da subordinação do indivíduo à divisão do trabalho, a uma atividade que lhe é imposta, na medida que a cidade é a principal concentradora das novas capacidades produtivas, ao contrário do campo, onde reina o isolamento e a dispersão; enfim, ao trabalho que atua como o definitivo *poder* sobre os indivíduos, na medida que se põe enquanto elemento interior à e constituidor da propriedade privada que, por sua vez, aparece como elemento sintético daquelas oposições entre cidade e campo e trabalho material e intelectual.

Nesse sentido, aquela coletividade marcada pela divisão do trabalho é a que se mostra ainda insuficiente do ponto de vista daquilo que seria uma coletividade dos produtores associados, ou seja, é aquela em que estas condições de livre desenvolvimento e movimento dos indivíduos

“estiveram, até agora, abandonadas ao acaso, e se puseram [de forma] independente diante dos indivíduos isolados, precisamente por sua separação enquanto indivíduos e sua necessária associação, dada pela divisão do trabalho, e por sua separação transformada numa união estranha a eles.”⁵⁸.

Nesta passagem expõe-se novamente essa relação típica do estranhamento humano sob a sociedade burguesa. A união, realizada por esta última, entre os indivíduos, é uma união que tem na sua base tanto a oposição

⁵⁸ Cf. MARX, K. & ENGELS, F. Op. cit., p.75.

de interesses quanto a divisão do trabalho, ou seja, é uma união realizada entre indivíduos dissociados e isolados uns dos outros, uma união fundada na diferença e na separação. Na medida que estes indivíduos se encontram separados e contrapostos, eles não têm a possibilidade de controlar, conscientemente, enquanto coletividade, o conjunto das forças produtivas por eles mesmos produzido, e que, por isso, deles se destaca como força estranha e inimiga, como um poder que, mesmo sendo produzido pelos homens, atua como algo puramente exterior e não passível de controle.

“As forças produtivas aparecem como totalmente independentes e despartadas dos indivíduos, como um mundo próprio ao lado destes, o que tem o seu fundamento no fato de os indivíduos, que são as forças daquele mundo, existirem dissolvidos e em oposição uns aos outros, ao passo que essas forças são, por outro lado, forças efetivas apenas no intercâmbio e conexão destes indivíduos”⁵⁹.

Por esse motivo a sociedade do capital se funda na cisão entre interesses particulares e interesses comuns, que é uma cisão mediada pelo interesse *coletivo* ou *geral* – ou seja, aquele interesse ilusório geralmente assumido pela forma do Estado ou do lugar onde os conflitos entre as classes encontram a possibilidade de ser dirimidos e que, na aparência, assume o lugar do interesse universal. Nesta mediação, o universal é um interesse que acaba por tomar a forma dos desejos particulares, e que se constitui, portanto, na falsa universalidade dos indivíduos atomizados. Por outro lado, essa

⁵⁹ MARX, K. & ENGELS, F. Op. cit., p.67.

mesma sociedade do capital funda-se também, e necessariamente, na divisão do trabalho. Aqui, a *praxis* do homem se transforma em obstáculo e, ao mesmo tempo, num produto estranho que o subjuga. A atividade social constitui-se enquanto resultado fixado e cristalizado, sendo que o produto do trabalho do operário se consolida enquanto poder objetivo, que escapa ao seu controle. Da mesma maneira, a força produtiva torna-se infinitamente mais poderosa e, acima de tudo, intensificada pela cooperação dos indivíduos na divisão social do trabalho.

“O poder social, isto é, a força de produção multiplicada que resulta da cooperação de diferentes indivíduos no interior da divisão de trabalho, aparece a estes indivíduos – porque a cooperação mesma não é voluntária, mas natural – não como o seu próprio poder unificado, mas como um poder estranho situado fora deles, do qual não conhecem a origem e nem o destino e que não podem mais dominar, e que, ao contrário, percorre agora uma série particular de fases e estágios de desenvolvimento, que independe do querer e da marcha dos homens, sendo que este querer e esta marcha são, antes, por este poder dirigidos”⁶⁰.

Esse estranhamento⁶¹, diz Marx, ironizando os filósofos neo-hegelianos, seguramente mais preocupados com a força conceitual da expressão do que propriamente com o conteúdo social dos fenômenos, esse estranhamento só pode ser suprassumido, por um lado, se a massa da humanidade for gestada enquanto massa completamente “sem propriedade”

⁶⁰ MARX, K. & ENGELS, F. Op. cit., p.34.

⁶¹ *Ibidem*.

(*Eigentumlos*), que se encontra em confronto com um mundo já altamente desenvolvido, um mundo de riquezas e de cultura cujas potencialidades das forças produtivas não controláveis pelos homens (portanto, estranhadas) estejam realmente em contradição com o interesse dos seres humanos e sejam subvertidas a partir daí. Por outro, este desenvolvimento das forças produtivas tem de ser efetivamente histórico-mundial e existir de modo *prático*, pois trata-se do pressuposto sem o qual a carência obrigaria o conjunto da humanidade a recomeçar toda a luta pelo necessário, “fazendo restabelecer toda a velha merda (*die ganze alte Scheisse*) anterior”⁶².

Podemos notar novamente aqui semelhanças muito grandes com o conteúdo que aparece nos *Manuscritos econômico-filosóficos de 1844*: a sociedade burguesa é responsável por uma inversão total do mundo, onde o poder social produzido pelos homens deles se separa e os domina. N’*A ideologia alemã*, este argumento é levado mais longe, e se sustenta que a supressão desse estranhamento é possível (e, num certo sentido, inevitável) porque essa mesma sociedade produz as condições materiais para a realização da referida mudança, na medida que ela mesma não suporta o confronto entre relações de produção (ou formas de intercâmbio) e forças produtivas: a contradição histórica que faz com que os indivíduos não se

⁶² MARX, K. & ENGELS, F. Op. cit., p.35.

coloquem como autônomos é, em primeiro lugar, devida à *contingência* à qual estão submetidos, ou seja, à perda de controle dos produtos do trabalho que eles mesmos puseram em atividade, os produtos daquelas finalidades que, na troca, perdem a autonomia de elemento puramente local e submetem-se às determinações da concorrência.

O que Marx insiste em mostrar é que mesmo os obstáculos sociais aos quais os homens estão submetidos são criações deles mesmos, e que a própria associação desses indivíduos não é, de forma alguma, uma união voluntária, porém uma união necessária fundada em condições no interior das quais eles estavam sob o domínio desta contingência. Em outras palavras, as forças produtivas e o intercâmbio constroem estas contingências da reprodução material da vida, sendo que esta reprodução, e tudo o que dela resulta, são condições de sua auto-atividade, produzidas por esta mesma auto-atividade⁶³.

Ao contrário dos seus predecessores e contemporâneos idealistas, Marx não deriva, portanto, o conceito de estranhamento (*Entfremdung*) da esfera espiritual, mas da esfera da produção material, relacionando esta última com a divisão social do trabalho. Ao mesmo tempo, ainda que Marx descreva as relações sociais sem dar-lhes o nome de estranhamento (provavelmente porque o termo estava, no interior tanto do materialismo quanto do idealismo

⁶³ Cf. MARX, K. & ENGELS, F. Op. cit., p.72.

neo-hegeliano, extremamente viciado, em virtude de seu uso universal), ele não deixa de declarar que se trata, sim, do fenômeno histórico estranhamento as determinações sofridas pelos indivíduos em virtude da sua submissão às formas assumidas pela cooperação⁶⁴.

“A divisão do trabalho oferece-nos, finalmente, o primeiro exemplo de que a partir do momento em que os homens se encontram numa sociedade natural, desde que exista, portanto, uma separação entre o interesse particular e o interesse comum, desde que a atividade dividiu-se não voluntária, mas natural[mente], a própria ação do homem tornou-se para ele um poder estranho, que se lhe defronta e subjuga, em vez de ser ele a dominá-lo. Assim que o trabalho começa a ser distribuído, cada um tem um determinado círculo exclusivo de atividade que lhe é imposto e do qual não pode sair; ele é caçador, pescador, pastor ou crítico crítico, e necessita aí permanecer se não quiser perder os seus meios de vida – enquanto que na sociedade comunista, onde cada um não tem um círculo exclusivo de atividade, mas pode desenvolver-se no ramo que quiser, a sociedade regula a produção geral e me faculta, por isso, a fazer hoje isto, amanhã aquilo, caçar de manhã, pescar à tarde, criar animais à noite, criticar depois da refeição, da maneira como desejo, sem jamais tornar-me caçador, pescador, pastor ou crítico. Esta auto-fixação da atividade social, esta consolidação do nosso próprio produto numa força coisal [que atua] sobre nós, que escapa ao nosso controle, que contraria nossas expectativas e destrói os nossos cálculos, é um dos momentos capitais do desenvolvimento histórico até os dias de hoje”⁶⁵.

Temos aqui, então, a partir do que foi visto antes, a definição do fenômeno estranhamento derivado da concentração de três elementos: primeiro, a transformação do produto da atividade humana em uma potência

⁶⁴ Cf., a respeito, SCHAFF, Adam. *La alienación como fenómeno social*, tradução de Alejandro Venegas, Barcelona: Editorial Crítica, 1979, especialmente p.75 e ss.

⁶⁵ MARX, K. & ENGELS, F. Op. cit., p.33.

alheia, contraposta ao homem e que o subjuga; segundo, a transformação do produto da atividade humana em um poder objetivo que atua sobre o homem e, terceiro, em um poder que escapou ao controle humano e, como inimigo, torna impossíveis as expectativas e intenções⁶⁶ do ser humano. Enfim, a situação de estranhamento é um fenômeno que aparece como uma condição ao mesmo tempo subjetiva e objetiva, constatação que servirá, inclusive, para o tratamento posterior dedicado por Marx a este fenômeno. Na medida mesma em que a teoria social e econômica vai adquirindo profundidade na sua obra, o estranhamento, enquanto uma teoria geral do devir histórico, ganha, necessária e progressivamente, conteúdo conceitual e objetivo.

É justamente por isso que o comunismo aparece como a superação deste conjunto de contradições exposto, pois manifesta-se como a conscientização efetiva das potencialidades da auto-atividade humana. Em outras palavras, ele aparece como a superação daquilo que existia até então como parâmetro puramente natural, mas que dadas as suas condições internas, potencializa-se como um parâmetro *social* passível de modificações a partir do desenvolvimento de suas potencialidades intrínsecas.

“O comunismo diferencia-se de todos os movimentos anteriores porque revoluciona (*umwälzt*) os fundamentos de todas as relações de produção e de intercâmbio anteriores, e porque aborda todos os pressupostos naturais, pela primeira vez e conscientemente, como

⁶⁶ Cf., a respeito, SCHAFF, A. Op. cit., p.78.

criações dos homens que nos antecederam, despojando-as da sua aparência natural e submetendo-as ao poder dos indivíduos unidos. Sua regulação (*Einrichtung*) é, por conseguinte, essencialmente econômica, a produção material das condições dessa união; ela faz das condições existentes as condições da união. O existente, que o comunismo cria, é precisamente a base efetiva para impossibilitar todo o existente independente dos indivíduos, posto que o existente nada mais é do que um produto do intercâmbio anterior dos próprios indivíduos. Os comunistas tratam, assim, praticamente, as condições criadas pela produção e o intercâmbio anteriores como condições inorgânicas, [mas] sem imaginar que seria o plano ou a determinação das gerações anteriores fornecer-lhes materiais, e sem acreditar que estas condições fossem inorgânicas para os indivíduos que as criavam. A diferença entre o indivíduo pessoal e o indivíduo contingente (*zufälligem Individuum*) não é uma diferença conceitual, mas um fato histórico”⁶⁷.

Aparentemente, portanto, Marx está preocupado em, através daquilo que ele define como sendo o *comunismo*, consolidar uma série de descobertas que são coroadas com esta inserção pelos conceitos de produção e também de forças produtivas. E, mais, através justamente da contradição entre forças produtivas e formas de intercâmbio (*Verkehrformen*), estabelecer os elementos futuros da emancipação humana. Quando se lê o conjunto desta obra de Marx, estranhamento (sempre *Entfremdung*, nunca *Enttäusserung*) aparece como uma espécie de pano de fundo que estrutura o conjunto da teoria – mesmo que ele não utilize sistematicamente a palavra *Entfremdung*, mantendo-a, ao contrário, como uma sugestão conceitual que serve de sustentáculo à série de reflexões e descobertas que vão sendo expostas, pode-

⁶⁷ MARX, K. & ENGELS, F. Op. cit., p.70-71.

se afirmar que o desenvolvimento desta mesma teoria só pode ser acompanhado e compreendido a partir do referido conceito. Ao dizer, por exemplo, que o primeiro fato histórico é a produção, pelo homem, de sua própria vida material, derivando desta vida novas necessidades tanto materiais quanto intelectuais e, ainda, a própria reprodução dos homens, a chamada reprodução da vida, Marx está confrontando o estranhamento teórico marcado pela filosofia de seu tempo, especialmente a de Hegel e a neo-hegeliana, crítica que advém desde pelo menos a redação da *Crítica à filosofia do direito de Hegel*.

A ideologia alemã é, neste sentido, uma obra de transição entre a preocupação exegetica ancorada no terreno da filosofia e a consolidação de um norte para a compreensão da produção da vida humana em moldes materiais, que é a economia.

Por isso, ao localizar a origem do estranhamento humano na divisão do trabalho e na propriedade privada, Marx retoma elementos já tratados nos *Manuscritos de Paris* e também em *A sagrada família*, mas aqui é o primeiro momento em que ele aponta o grau de complexidade e determinação deste estranhamento objetivo, desde a sua origem:

“Com a divisão do trabalho, na qual todas estas contradições estão dadas e que depende, por sua vez, da divisão natural do trabalho na família e na divisão da sociedade em famílias isoladas postas mutuamente em oposição, dá-se, ao mesmo tempo, também a

distribuição e, precisamente, [a distribuição] *desigual*, tanto quantitativa como qualitativamente, do trabalho e dos seus produtos, portanto, a propriedade, que tem já na família – onde a mulher e as crianças são escravas do homem – o seu embrião, sua primeira forma. A escravidão na família, decerto ainda muito rudimentar e latente, é a primeira propriedade, que já corresponde aqui, aliás, perfeitamente à definição dos modernos economistas: é o poder de dispor (*Verfügung*) da força de trabalho alheia. A propósito, divisão do trabalho e propriedade privada são expressões idênticas – numa, afirma-se em relação à atividade o que, noutra, se afirma em relação ao produto da atividade⁶⁸.

É esta mesma divisão do trabalho que condiciona o estranhamento dos indivíduos em relação aos seus iguais – na medida que há uma dependência recíproca entre os indivíduos que são obrigados a submeter-se à divisão do trabalho, o estranhamento (que se manifesta, sempre, tanto sob forma subjetiva quanto objetiva) estabelece-se no interesse individual contraposto aos interesses da coletividade, elemento este que não é capaz de controlar (apesar de ser coletivo) as formas de organização e apropriação do trabalho.

Ao preconizar a suplantação do *natural*⁶⁹ através da conscientização dos processos sociais (portanto, pelo preenchimento material deste processo

⁶⁸ MARX, K. & ENGELS, F. Op. cit., p.32, grifos no original.

⁶⁹ No desenvolvimento do texto, Marx utiliza inúmeras vezes, como é possível notar, a palavra “natural”. É possível interpretar de formas distintas esta utilização, que vai desde o uso corrente, dizendo diretamente respeito à natureza exterior, não sociabilizada pelo homem, até o contrário, a natureza enquanto sociabilidade humana, aspecto este sumamente importante para o desenvolvimento da teoria de Marx. Mas, em *A ideologia alemã* o termo pode ser também compreendido (e é este, certamente, o sentido mais forte) como uma espécie de elemento social oculto, que não aparece imediatamente à consciência dos homens, uma espécie de hipostasiamento das condições e relações provenientes da auto-atividade humana, das quais os homens não têm consciência e que a eles atinge como uma *contingência* que os obriga a ser objeto das relações socioeconômicas, ao invés de as

através da sistematização intelectual de sua lógica e, conseqüentemente, de sua verdade), Marx põe novamente em questão quais os meios para a suplantação das formas do estranhamento humano, considerando que tanto a organização quanto a cooperação podem ser objeto de controle consciente por parte do indivíduo em comunidade, ao invés de ser somente um meio de reprodução forçada da vida material. Para isso, uma condição para que o comunismo se estabeleça enquanto fato “histórico-universal” é que o *mercado mundial* chegue ao seu auge, e torne os trabalhadores elementos potenciais para conversão definitiva do atual estado de coisas:

“O comunismo não é, para nós, um *estado* que deve ser estabelecido, um *ideal* atrás do qual a realidade terá que se dirigir. Chamamos de comunismo o movimento *real* que suprassume (*aufhebt*) o atual estado de coisas. As condições deste movimento resultam de pressupostos agora existentes. Aliás, a massa dos *simples* trabalhadores – força de trabalho maciça, seccionada do capital ou de qualquer forma limitada de satisfação – pressupõe o *mercado mundial*, e, por causa disto, [pressupõe] também a perda não mais temporária, em virtude da concorrência, deste mesmo trabalho enquanto fonte segura de vida. O proletariado só pode existir, portanto, *histórico-mundialmente*, assim como o comunismo, sua ação, só pode existir de todo enquanto existência ‘histórico-mundial’. Existência histórico-mundial dos indivíduos, isto é, existência dos indivíduos que se vincula imediatamente à história mundial”⁷⁰.

controlar – tratar-se-ia, em virtude do estranhamento socioeconômico, de uma naturalização das relações sociais, uma espécie de interiorização das desigualdades, conflitos e obstáculos sociais como um elemento irrevogável, desde sempre “natural”. Neste sentido, “natural” é, enfim, a não subordinação da vida humana ao universo dos indivíduos livremente associados.

⁷⁰ MARX, K. & ENGELS, F. Op. cit., p.35-36, grifos no original.

O combate ao estranhamento humano é então o combate às forças sociais conforme se organizam segundo a sua “naturalidade” social; é o confronto ao estágio empírico das forças produtivas submetidas ao jugo da propriedade privada. A forma natural de cooperação dos indivíduos enquanto história mundial, história que se estabelece como dependência universal, multiforme, desses indivíduos em relação às suas forças econômicas e sociais, é transformada pela revolução em controle e domínio consciente dessas forças. Trata-se da subversão daqueles poderes que, até agora, submeteram os indivíduos a uma determinação estranha, alheia, mas que são, esses mesmos poderes, produto da relação recíproca dos homens⁷¹.

Somente a sociedade civil, nos seus diferentes estágios de desenvolvimento, é que se põe, para Marx, como a verdadeira base de toda a história, tanto do ponto de vista da produção material quanto intelectual. Se no desenvolvimento das forças produtivas atinge-se um momento no qual estas forças se sobrepõem às relações dominantes, é porque esta sobreposição é fruto da estrutura social que, agora, começa a ruir em função da nova articulação de interesses e poder que são, em última instância, produtos da forma de organização da produção e reprodução da vida da coletividade; ao mesmo tempo, são as condições de uso dessas forças produtivas que dão a

⁷¹ MARX, K. & ENGELS, F. Op. cit., p.37.

determinada classe social o seu poder de dominação sobre as outras classes da sociedade, poder cuja expressão *prático-idealista* se encontra na forma estatal (*Staatform*) que prevalece em cada caso ou em cada época histórica⁷².

A supressão deste estranhamento histórico se dá em virtude da subversão do caráter da revolução: ao contrário das anteriores, onde o modo de atividade permanecia inalterado, tratando-se apenas de distribuir novamente o trabalho entre outras pessoas, a revolução comunista dirige-se contra o *modo* de atividade anterior; trata-se de uma revolução que elimina (*beseitigt*) o trabalho e abole (*aufhebt*) a dominação de todas as classes ao abolir as próprias classes, na medida que é realizada por aquela que não é reconhecida mais como uma classe na sociedade e que, em si mesma, é a “expressão da dissolução do conjunto das classes sociais, das nacionalidades, etc., no interior da sociedade contemporânea”⁷³.

Tal qual a essência (*Wesen*) hegeliana (que representa a natureza dominante, permanente e, portanto, presente de algo), a coisa⁷⁴ (*Sache*) representa, na obra de Marx, a produção. Em outras palavras, significa que a concepção de história de Marx tem por fundamento o processo real da produção dos homens, a produção material da vida imediata e, nisso, a

⁷² MARX, K. & ENGELS, F. Op. cit., p.69-70.

⁷³ *Ibidem*.

⁷⁴ *Ib.*, p.38.

produção social e econômica tem caráter permanente. Como diz o próprio Marx, trata-se de uma concepção da história que concebe as relações humanas engendradas pelo modo de produção, no interior do qual a sociedade civil, considerada nas diferentes fases de seu desenvolvimento, é a base da história. E, mais do que isso, a consideração a respeito do lugar da sociedade civil na formação social, da gênese e dos fundamentos da vida social, equivale a

“representá-la em sua ação enquanto Estado, assim como a esclarecer [como se efetiva] através dela o conjunto das diferentes produções teóricas e das formas da consciência, religião, moral, filosofia, etc., e a acompanhar o seu processo de gênese a partir destas produções”⁷⁵.

Neste sentido é que a história precisa apresentar as condições para a revolução. A soma das forças produtivas, dos capitais, das formas específicas de relações sociais podem, ou não, ser suficientemente fortes para instaurar um novo estado de coisas, e esta é uma concepção que se opõe frontalmente àquela que considera o concreto como decorrência do pensamento e atribui a este último a autonomia da criação material. Por isso Marx declara sua oposição radical às categorias “consciência de si”, “essência humana” e “único”, anunciando explicitamente suas diferenças com relação aos sistemas de Hegel, Feuerbach, Bauer e Stirner⁷⁶, representantes maiores da

⁷⁵ MARX, K. & ENGELS, F. Op. cit., p.37-38.

⁷⁶ Alguns autores (Louis Althusser, Mario Dal Pra, Émile Bottigelli) irão argumentar, de maneira diferenciada, é verdade, mas sempre com algum coeficiente de insistência, que Marx abandona, em *A ideologia alemã*, algumas categorias com as quais vinha trabalhando antes e que, de alguma forma, este abandono é sinônimo da inaceitabilidade das referidas categorias, assim como da constituição melhor acabada de seu sistema. Por exemplo, as

insuficiência interpretativa de um sistema filosófico que, em si mesmo, representa a forma específica de estranhamento teórico da contemporaneidade: a identidade feuerbachiana entre ser e essência não guarda qualquer historicidade, na medida que o modo de vida e a atividade de uma criatura humana são aqueles com os quais a essência se sente satisfeita,

categorias humanismo, essência humana, homem, e até mesmo alienação poderiam entrar neste rol de peças isoladas, agora, do desenvolvimento da teoria de Marx. O que, ao nosso ver, se coloca é: Marx realmente abandona essas categorias ou, na verdade, as utiliza, como já fazia antes, de forma subvertida e crítica, tomando como base a concepção dialética da história? Na verdade, ele pode até mesmo deixar de utilizá-las a partir de *A ideologia alemã*, mas isso não quer dizer que elas tivessem, na sua produção teórica anterior, o mesmo sentido que possuíam para Feuerbach ou Hegel, e muito menos que seu isolamento em *A ideologia alemã* signifique que aquela concepção anterior esteja definitivamente suprimida. Não se trata disso. Porque uma coisa é utilizar-se do mesmo termo, subvertendo-o e apontando o seu uso hipostasiado pela filosofia neo-hegeliana (como é o caso, por exemplo, da categoria *essência humana*, fundamental para Feuerbach), e outra é incorporá-lo ao seu sistema de acordo com os pressupostos da sua utilização original e, depois, simplesmente isolá-lo como ultrapassado e estanque, o que, nos parece, nem de longe é o caso de Marx. Não é porque Hegel se utiliza de termos como alienação e estranhamento que Marx, ao retomá-los, vai compreendê-los da mesma forma; idem para a categoria humanismo, que seria substituída (Dal Pra, op. cit., p.247) por uma noção mais geral de naturalismo histórico. Ao nosso ver, nada há de ultrapassado na noção de humanismo, que em Feuerbach ganha uma conotação absolutamente distinta daquela de Marx. Para este, ela significa nada mais do que o ser humano produzindo, no desenvolvimento da história, a sua própria vida. O mesmo ocorre para a noção de homem (Dal Pra, op. cit., p.246). Acreditamos que Marx não abandona, mas *corrige*, definitivamente, a noção feuerbachiana de homem, posto que, para ele, o homem é produto histórico e social - então não se trata de criticar o produto histórico-social *homem*, mas estabelecer as bases para a sua concreta compreensão. Não se trata, enfim, como quer Dal Pra, de abandonar a palavra “homem”, porque “homem” não é somente um conceito. O que Marx efetua, acreditamos, é uma reunião totalmente reinterpretada de conceitos utilizados pelos neo-hegelianos, especialmente Feuerbach, e pelo próprio Hegel, ainda que nem todos estes conceitos sejam retomados mais tarde. Não é possível estruturar a interpretação de um sistema como o de Marx apelando à constatação de que ele deixa de utilizar este ou aquele termo, conceito ou categoria. Enfim, parece que os autores que dizem que Marx abandona esses conceitos (de homem, humanismo, alienação, estranhamento, essência humana), padecem do equívoco de interpretar o seu sistema a partir do conteúdo da elaboração dos neo-hegelianos e de Hegel, ao invés da leitura exegética das reformulações lançadas a efeito pelo próprio Marx.

uma legitimação do estado de coisas que põe de lado as reais necessidades do ser social⁷⁷; da mesma forma, a aceitabilidade das contradições sociais por Stirner como contradições que fazem parte da situação humana de cada ser, intrinsecamente, cabendo a este ser humano somente a resignação mística⁷⁸, corresponde à acomodação típica da produção neo-hegeliana; finalmente, a explicação dada por Bruno Bauer de que a miserabilidade humana é uma consequência do fato de os indivíduos não terem se alçado ao nível da consciência de si, reservando-se à pura esfera da substância ao invés de encontrarem nestas condições negativas o espírito do seu espírito⁷⁹, é a prova, junto com o hipostasiamento das filosofias de Stirner e Feuerbach, de que a filosofia incumbiu-se de, ela mesma, contribuir para a não solução dos problemas materiais imediatos da humanidade, contribuição esta denunciada por Marx, na totalidade de sua teoria do estranhamento.

⁷⁷ Cf. MARX, K. & ENGELS, F. Op. cit., p.42.

⁷⁸ Cf. MARX, Karl & ENGELS, Friedrich. *A ideologia alemã* (I - Feuerbach), tradução de José Carlos Bruni e Marco Aurélio Nogueira, São Paulo: editora Hucitec, 1984, p.64. Na edição em alemão que estamos utilizando, toda esta passagem (que deveria iniciar-se à p.42) a respeito das formulações de Max Stirner e Bruno Bauer, além de parte da de Feuerbach, está suprimida. Segundo informa a nota dos tradutores para a edição brasileira citada, realmente em algumas edições de *A ideologia alemã* uma longa passagem do texto está ausente, sendo que a edição em inglês da Progress Publishers, segundo relata a mesma nota, informa que a referida lacuna foi preenchida graças à descoberta de algumas páginas do manuscrito, publicadas pela primeira vez em 1962. O ordenamento deste trecho da obra em português foi realizado pela Hucitec a partir da edição da Progress Publishers.

⁷⁹ *Ibidem*, p.64.

Talvez o dado mais importante desta contribuição marxiana a respeito do lugar do pensamento filosófico (portanto, da ideologia) ou cotidiano na preparação de interpretações da vida e das relações entre os homens, seja o papel que o indivíduo (filósofo ou não) ocupa no interior da divisão do trabalho e, mais, no interior da classe, e como esta posição material fundamenta os limites deste pensamento. Marx defende que os indivíduos têm a si mesmos como ponto de partida no âmbito das suas condições e também das suas relações históricas dadas⁸⁰, e que, portanto, as formas de organização do trabalho são fundantes da conformação da personalidade. O desenvolvimento histórico e a conseqüente autonomia que foram ganhando as relações sociais, decorrentes da divisão do trabalho, faz com que exista, por um lado, uma diferença entre a vida de cada indivíduo, posto que é pessoal, e, por outro, a sua vida enquanto está subsumida a um ramo do trabalho e às condições correspondentes a este ramo⁸¹.

Para Marx, somente a instauração da concorrência entre os indivíduos, situação fundante da forma de ser da sociedade burguesa, desenvolve a contingência da diferença entre o indivíduo singular, pessoal, e aquele pertencente à classe. E é este pertencimento que determina a identidade individual, tornando-a uma identidade social do indivíduo que não se auto-

⁸⁰ Cf. MARX, K. & ENGELS, F. *Die deutsche Ideologie*, op. cit., p.75.

⁸¹ *Ibidem*, p.75-76.

determina, um indivíduo que só se sabe enquanto elemento que convive com outros que têm atribuições iguais à sua, membros de uma classe, mas que jamais se sabe enquanto indivíduo mesmo. A classe, já o dissemos antes, destitui de personalidade real o indivíduo real.

É por isso que esta contingência proveniente das relações sociais capitalistas faz com que os indivíduos, na sua representação, acreditem-se como sendo mais livres sob o domínio burguês do que em outras sociedades; porém, estes mesmos indivíduos se encontram, na realidade, muito menos livres, na medida que estão submetidos a um poder muito mais objetivo⁸². Além disso, a própria classe torna-se, por sua vez, independente dos indivíduos, posto que o trabalho se dirige contra eles e os subordina, na medida que é, este trabalho, *exterior* às necessidades dos homens. No trabalho, e, portanto, no interior da classe, os indivíduos encontram suas posições já determinadas e suas condições de vida pré-estabelecidas; da mesma forma, recebem da sua classe, já delineadas, esta posição e esta condição de vida agregadas ao seu desenvolvimento pessoal⁸³. Segundo Marx, trata-se do mesmo fenômeno dos indivíduos isolados submetidos à divisão do trabalho, fenômeno que só pode ser extinto mediante a supressão (*Aufhebung*) da propriedade privada e do próprio trabalho. E é justamente esta

⁸² Cf. MARX, K. & ENGELS, F. *Die deutsche Ideologie*, op. cit., p.76.

⁸³ *Ibidem*, p.54.

subordinação dos indivíduos à classe que faz com que se submetam, inerentemente, à toda espécie de representações oriundas de sua situação material⁸⁴.

A definitiva supressão deste estranhamento só tem lugar se houver a submissão destas potências coisasais (*sachlichen Mächte*) e a supressão da divisão do trabalho por parte dos indivíduos⁸⁵. E isto, para Marx, não é possível sem a concorrência da coletividade e, conseqüentemente, sem o completo desenvolvimento do indivíduo que ela implica.

É unicamente no interior da coletividade que o indivíduo pode se tornar universal, no sentido de que somente nela ele tem os meios necessários para desenvolver as suas potencialidades em todos os sentidos. A liberdade pessoal só é possível, portanto, no interior da coletividade⁸⁶, sendo que nesta comunidade real os indivíduos adquirem sua liberdade em virtude da e no interior de sua associação⁸⁷, situação esta que se apresenta como oposta à conhecida até agora, ou seja, aquela em que os indivíduos que podiam fruir de sua liberdade pessoal o fizessem por pertencer à coletividade dominante, desfrutando, no seu interior, daquela liberdade. Trata-se, esta comunidade estranhada, de uma coletividade puramente aparente, que, frente aos

⁸⁴ Cf. MARX, K. & ENGELS, F. *Die deutsche Ideologie*, op. cit., p.54..

⁸⁵ *Ibidem*, p.74.

⁸⁶ *Ib.*

⁸⁷ *Ib.*

indivíduos, se autonomizou, e que representa a oposição de uma classe contra outra, uma unidade ilusória que impede a emancipação, na medida que é responsável pelas realizações das mediações social, econômica e política da coletividade nas esferas da matéria e do pensamento⁸⁸.

Para Marx, as condições de efetivação do trabalho sob o capital, condições que, em si mesmas, articulam-se a partir das contingências resultantes da oposição entre trabalho e capital, não são controláveis nem pelo proletariado nem por qualquer outra organização *social*⁸⁹. É por isso que, mesmo no interior do estranhamento, a oposição existente entre a personalidade do trabalhador e as suas condições materiais de existência é perfeitamente passível de percepção, de conscientização, pelo primeiro. Para que o *desestranhamento* ocorra, o proletariado deve abolir a sua condição de existência sob o capital, tornar-se *pessoa* através da suprassunção do trabalho⁹⁰. Deve se opor à forma de expressão conjunta dos supostos interesses universais do indivíduo, o Estado, pois é somente com a queda deste último que pode se dar a realização de sua personalidade⁹¹.

Os termos fundamentais desta teoria do estranhamento de Marx no desvendamento de seus nódulos, incluindo, é claro, a ineliminável presença

⁸⁸ Cf. MARX, K. & ENGELS, F. *Die deutsche Ideologie*, op. cit., p.74.

⁸⁹ *Ibidem*, p.77.

⁹⁰ *Ib.*

⁹¹ *Ib.*

da atividade humana que se dá como exteriorização (*Entäusserung*), põem-se, então, como sendo o homem, a natureza e a indústria, ou atividade produtiva⁹². Compreender em que passo se dá a humanização da natureza ou a naturalização humana (termos tão fundamentais nas reflexões presentes nos *Manuscritos econômico-filosóficos de 1844* e que continuam presentes nas formulações de *A ideologia alemã*) só é possível, dada a sua importância, a partir deste último conceito. A atividade produtiva são, a um só tempo, a causa da crescente complexidade da sociedade humana (ao criar novas necessidades ao mesmo tempo em que satisfaz outras anteriores, mais antigas), assim como os meios de afirmação da interação – enquanto ser universal que é também ser específico, singular, único – entre homem e natureza. O homem *real* é, para Marx, aquele que é histórico, ou seja, aquele que tem na historicidade a condição imprescindível do destino humano, e esta é a condição de toda coletividade.

A intenção de Marx é expor todos os aspectos dos fenômenos analisados em termos intrinsecamente históricos, o que significa que nada, absolutamente nada, pode ser aceito sem análise e simplesmente suposto como algo já dado. Ao contrário, toda a sua teoria gira, como procuramos ver, em torno da demonstração da gênese histórica de todos os seus constituintes

⁹² A respeito destas reflexões sobre a interação entre o homem, a natureza e a atividade produtiva humana, convém consultar especialmente MÉSZÁROS, István. *Marx: a teoria da alienação*, tradução de Waltensir Dutra, Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1981, p.96-97.

básicos. Por isso, ele entende que a relação entre homem, natureza e atividade produtiva está dada como uma interação entre suas partes constituintes⁹³, sendo que, entre estes três elementos, se dá uma reciprocidade dialética, o que significa que o homem não é somente o criador daquilo que Marx chama de indústria, mas também o seu produto⁹⁴.

Da mesma maneira, o homem é também produto e criador daquilo que Marx chama de natureza verdadeiramente humana, do ponto de vista antropológico – a um só tempo o criador de si e o criador do que está fora dele, na medida que impõe sobre a natureza o seu selo social. Mas, de qualquer forma, a exteriorização da atividade humana se manifesta nas duas esferas, pois cada uma delas depende da outra. Como a relação entre homem e natureza é mediada através de uma forma estranhada de atividade produtiva, a natureza antropológica exterior ao homem é alheia a ele na medida que traz as marcas profundas deste estranhamento de forma cada vez mais intensa, ao ponto de ele mesmo, o homem, não ter condições mínimas de controle dos resultados deste estranhamento, que ameaça sua própria existência⁹⁵.

É este processo de interação recíproca que Marx chama de gênese da sociedade humana. E é este o sentido da reciprocidade entre a naturalização

⁹³ MÉSZÁROS, I. Op. cit., p.96.

⁹⁴ *Ibidem*, p.97.

⁹⁵ *Ib.*

do homem e a humanização da natureza, em oposição à natureza animal ou puramente biológica do ser humano. Esta natureza real, ou efetiva, do homem engloba tanto um quanto o outro aspecto (naturalização e humanização), definindo, portanto, a natureza humana naqueles termos de tríplice reciprocidade dialética. Sem a concorrência da atividade, a natureza humana só poderia ser concebida em termos de natureza animal ou biológica, posto que só poderia ser definida em termos de uma reciprocidade dúplice. Em outras palavras, se tratássemos da relação ontologicamente básica em termos puros de interação entre homem e natureza, ou seja, uma relação dúplice, estaríamos apenas indicando as características da natureza biológica e animal do ser humano. Neste contexto, é a consciência que aparece como uma relação humana específica com a atividade produtiva, a “indústria”.

Por este motivo – a impossibilidade de conceber a natureza humano-societária de um ponto de vista de relação tríplice – é que muitas teorias se mantêm no âmbito da insuficiência interpretativa das contradições materiais, uma vez que “nenhuma característica do dinamismo da história humana pode ser inferida”⁹⁶. Este é o sentido da crítica dirigida ao neo-hegelianismo, um forte exemplo do estranhamento interno às interpretações ideológicas, na medida que o acompanhamento ontológico das relações entre homem e

⁹⁶ MÉSZÁROS, I. Op. cit., p.97.

natureza mediadas pelo trabalho desaparece do universo interpretativo dos jovens hegelianos, uma vez que estes últimos assumem uma postura (na tentativa de vencer a insustentável contradição entre homem e natureza, processo a partir do qual são incapazes de deduzir a sociabilidade, visto que a categoria *atividade humana* é completamente desconhecida) na qual o conceito de natureza humana aparece como dado.

O sentido básico da interpretação crítica dirigida por Marx ao pensamento dos jovens hegelianos em *A ideologia alemã* se ancora precisamente na análise desse dilema, que ele já vinha revolvendo (e resolvendo) paulatinamente, desde os *Manuscritos de Paris*, e que é, agora, retomado e desenvolvido segundo uma percepção histórica e conceitual (sustentada pela categoria *produção*) unívoca.

2. A individualidade autodeterminada em contraposição ao egoísmo: a crítica de Marx à concepção stirneriana de homem

As formas de determinação da individualidade tratadas por Marx em *A ideologia alemã*, certamente encontram poderoso respaldo, como ele mesmo diz por diversas vezes e em situações distintas, nas condições materiais de existência ou, mais explicitamente, nas formas de intercâmbio mantidas entre os homens com os seus semelhantes e deles com diferentes comunidades ou coletividades. Na polêmica travada com Max Stirner, a concepção que Marx tem desta determinação da forma de ser do elemento individual vem coroar a sua formulação teórica a respeito da relação estabelecida entre sociedade e indivíduo, e de como tal relação submete a estrutura histórica de conformação da personalidade. O grande interesse despertado pelo confronto ideológico entre os dois autores está na percepção que cada um deles tem tanto da possibilidade de emancipação quanto do resgate da autenticidade do conteúdo desta individualidade. No caso de Stirner, a investigação desta concepção interessa diretamente ao estudo de teorias contemporâneas em que a questão da individualidade é posta como o centro da problemática filosófica ou ética.

Na verdade, esta problemática com a qual ambos se defrontam é, do ponto de vista dos objetos eleitos para apreciação através do conteúdo crítico da teoria dos jovens hegelianos, praticamente a mesma, mas a estrutura interpretativa escolhida para a resolução dos problemas colocados é

substancialmente distinta. Enquanto para Marx, o verdadeiro conteúdo formador do indivíduo tem a ver com a realidade a partir da qual este indivíduo se compõe, ou seja, uma realidade à qual o ser individual só tem lugar enquanto ser que é produto identificado com a objetividade social, em Stirner, ao contrário, aquela possibilidade de emancipação se confunde com o próprio egoísmo, na medida que este aparece como aquilo que é o *essencialmente humano* que a história se encarregou de suprimir no homem, ou seja, aquele egoísmo revelado que é a forma culminante do *desvelamento* das “potências” que submetem a individualidade autêntica ao poder dos estranhamentos religiosos, econômicos, políticos e sociais. Neste sentido, os elementos que separam as questões enfrentadas pelos dois autores estão submetidos à forma segundo a qual cada um deles se debruça sobre o problema da determinação do mundo, assim como o da determinação da personalidade e individualidade, além da forma segundo a qual esta individualidade ou personalidade podem ser objetos de emancipação na busca de sua autenticidade e autodeterminação¹.

Em Stirner, o processo que leva o homem a tornar-se verdadeiro enquanto princípio da individuação² é aquele que o coloca como afirmação e

¹ Cf. SILVA, Sabina Maura. “A fenomenologia do egoísmo. A concepção de homem em Max Stirner e a crítica marxiana” (comunicação). COLÓQUIO MARX & ENGELS DO INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS DA UNICAMP, 1, 1999, Campinas, p.3.

² Cf. STIRNER, Max. *Der Einzige und sein Eigentum*, Stuttgart: Philip Reclam, 1991, p.17-

descoberta de si mesmo³. Através do percurso do espírito, este elemento adquire a forma humana de situar-se acima do mundo. É um processo que, numa analogia, vai do ser em si da criança (momento cuja característica primordial é o *realismo* do confronto com a mundaneidade), passa pela adolescência (quando nos deparamos com a razão, Deus, e a própria consciência, e o *idealismo* faz com que fiquemos envoltos num mundo de pensamentos) até chegar ao homem (fase em que o interesse pessoal assume a

23.

³ Cf. SOUZA, José Crisóstomo de. *A questão da individualidade. A crítica do humano e do social na polêmica Stirner-Marx*, Campinas: Editora da Unicamp, 1993, p.15. Devido ao caráter extremamente interessante da polêmica travada entre Karl Marx e Max Stirner, é praticamente impossível deixar de fazer um rápido comentário acerca do conteúdo do livro de José Crisóstomo. A obra tem de ser elogiada por ser, certamente, uma das poucas referências realmente competentes acerca da produção de Stirner. Sem dúvida, o tratamento dispensado ao livro *O único e sua propriedade* é exaustivo e altamente esclarecedor, o que permite ao leitor travar um contato com o pensamento de um autor que continua desconhecido, e sem o concurso do texto de Crisóstomo obviamente seria impossível assimilar a originalidade de Stirner a partir do debate contemporâneo acerca, por exemplo, da questão da individualidade. No que diz respeito a Marx, porém, o livro perde, a um só tempo, força e precisão. Em primeiro lugar, porque procura arrastar o conteúdo da crítica dedicada a Stirner em *A ideologia alemã* para um campo no interior do qual Marx, certamente, não estava, que é o do debate em termos puramente especulativos – não são necessários muitos argumentos para saber que, para Marx, a discussão nos termos da filosofia idealista é uma falsa questão. Em segundo, porque ao “defender” Stirner das críticas de Marx, a base argumentativa de José Crisóstomo fragiliza-se em face do aparente desconhecimento dos elementos constituintes do sistema marxiano que, ainda que não estivesse de todo formado, seguramente já estruturara-se organicamente a partir dos fundamentos categoriais mais amplos. Infelizmente, essa apresentação da polêmica conforme aparece nas palavras de José Crisóstomo pode confirmar, ao invés de dirimir, uma suspeita bastante difundida sobre a relação entre Marx e Stirner: a de que somente o primeiro deles merece ser cuidadosamente estudado, na medida em que a apresentação feita, por Crisóstomo, do sistema de Marx não está à altura dos reais termos da referida polêmica, prejudicando, então, a expressão real dos vínculos desta com a elaboração de Max Stirner, situação que acaba por inviabilizar a própria exposição da originalidade teórica deste último.

predominância, e na qual a apropriação do mundo se confunde com o *egoísmo*, posto que este mundo passa, no plano da consciência, a ser *meu*).

Precisamente, trata-se da

“criança que se torna adolescente e leva adiante o desenvolvimento do seu espírito no processo de descoberta de si mesma; na luta contra o caráter impositivo do mundo dado, tanto natural quanto social. Trata-se, assim, de uma transformação da relação do homem com o mundo pela mediação da sua consciência...”⁴

Da adolescência para o tornar-se adulto, substitui-se o que era puramente abstrato (não corpóreo) da primeira fase – como “Deus”, “Deus enquanto espírito”⁵ – , pela destruição dessa abstração, desses pensamentos. Essa falsa corporeidade do passado, essa perseguição a um ideal, dá lugar à consciência de que só eu tenho um corpo e que deve agora prevalecer um interesse pessoal, o *interesse egoísta (eigennütziges Interesse)*⁶.

Desta forma, o homem, na análise stirneriana, possui a incumbência de incorporar tudo o que é genérico ou coletivo como seu atributo, tornando esta absorção algo que passa a fazer parte do ser, consciente, do homem, sua propriedade. Mas não se trata de um homem genérico (um homem total), mas do *eu*, esta entidade que corporifica aquilo que sempre existiu como abstrato ou que estava fora do alcance do ser humano.

⁴ SOUZA, J.C. Op. cit., p.18.

⁵ Cf. STIRNER, M. Op. cit., p.21.

⁶ *Ibidem*, p.22.

Assim, para Stirner, os atributos ou valores *universais* incorporados à humanidade, ao ser supremo ou ao homem (genérico) não têm realidade alguma fora de mim mesmo, pois somente a individualidade é responsável pela conservação perene de tais elementos, uma vez que o *eu* singular é o seu fundamento. A tendência é, então, apropriar-se do conjunto das instituições já existentes, amparando-as na nova forma de ser da entificação não do homem em geral, mas do eu, este sim o *único* que legitima o conteúdo de organizações coletivas ou comunitárias que atuam como universais abstratos, a humanidade, o ser supremo, o Estado, o homem, e, a partir daí, destruí-los a partir de sua forma atual, pela ação consciente, transformando-os agora em elementos não exatamente revolucionados, mas rebelados, pertencentes à comunidade de *eus*. Enfim, ao invés de criar novas instituições, o eu egoísta institui-se a si mesmo⁷.

Um exemplo notório desta situação em que o lugar do que é genérico, ou abstrato, deve ser tomado pelo eu singular, está na questão do Estado enquanto sociedade de homens e da moralidade enquanto valores que fazem a mediação da vida desta sociedade:

“Se o Estado precisa considerar nossa humanidade, isso equivale a dizer: deve considerar nossa moralidade. Ver um homem com relação a outro e tomá-los um defronte ao outro enquanto homens, constitui

⁷ Cf. McLELLAN, David. *Marx y los jovenes hegelianos*, tradução de Marcial Suarez, Barcelona: Ediciones Martínez Roca, 1971, p.145.

uma relação moral. Isto é a totalidade do ‘amor espiritual’ do cristianismo. Vejo em você o mesmo homem que vejo em mim, e [como] nada [mais] vejo como [sendo] o homem, então, farei por ti o que farias por mim. (...) Eu e você [somos] o mesmo. A moralidade não se compatibiliza com o egoísmo, porque ela não faz valer a mim, mas somente ao homem [que existe] em mim. Mas o Estado é uma sociedade de homens, não uma associação de eus na qual cada um só tem em vista a si mesmo; então, o Estado não subsiste sem a moralidade, e necessita apoiar-se nela. Por causa disso somos, o Estado e eu, inimigos. A mim, o egoísta, o bem desta “sociedade humana” não reside no coração; não me sacrifico por ela, apenas a aproveito. Mas, ao contrário, para poder utilizá-la plenamente, a reduzo à minha propriedade e minha criatura, ou seja, a aniquilo e constituo, em seu lugar, a associação dos egoístas”⁸.

Este é o caso da relação do *único* com o Estado liberal. Este último vê o indivíduo como simples membro da espécie humana, não se importando com as particularidades que regem a sua vida – ao Estado somente interessa que o indivíduo singular subordine seus interesses aos da sociedade em geral⁹. Mas, para o eu, nem a sociedade humana nem os direitos do homem têm qualquer significado. Apesar da semelhança que o indivíduo tem com os outros homens pertencentes à sua espécie, não se compara a nenhum deles; sua corporeidade é absolutamente particular (é propriedade exclusiva *dele*), e o eu pode se recusar a preterir-se em função ou benefício de outros – ligações civis ou políticas de caráter geral, como o Estado, a sociedade, as nações, nada mais são do que *meios* que o eu utiliza em seu proveito. Da mesma

⁸ STIRNER, M. Op. cit., p.209-210.

⁹ *Ibidem*, p.122.

forma, é atribuição exclusiva do eu o entendimento do que devem ser os seus direitos¹⁰; a única coisa que não cabe a ele realizar é aquilo que não autorizou a si mesmo. Para o eu, portanto, a única lei é aquela que existe nele mesmo e em virtude de si mesmo¹¹.

O Estado é, então, o seu pior inimigo, uma vez que se opõe constantemente ao conteúdo das vontades particulares. Transferir a soberania de minha vontade para o Estado é impossível, pois a vontade do eu é aquela que sempre se transmuta em outra diferente e, ainda que não a realize, é algo impossível de se romper. Embora essa concepção pareça levar ao completo caos (uma vez que, aparentemente, todos atuam em conformidade com seus desejos particulares e somente por meio deles), o que acontece é que se todos os homens agem como egoístas defendendo-se a si mesmos, é impossível que se institua esse caos, pois aí a proteção e o cuidado serão mútuos.

Na verdade, a solução sedimenta-se na formação de uma associação de homens estruturados sobre si mesmos, uma associação que organize a sua riqueza em comunidade e que exproprie a classe proprietária¹²; que faça diminuir o tempo de trabalho necessário e na qual o eu e seu poder de *único* prevaleçam como prioridades. Como egoísta, tenho a oportunidade de

¹⁰ Cf. STIRNER, M. Op. cit., p.221-222 e 240.

¹¹ *Ibidem*, p. 219 e 404-405.

¹² *Ib.*, p.138.

usufruir de todos aqueles elementos (que passam a ser *meus*) que minha liberação do universal outorgou; eles passam a ser minha propriedade e deles disponho conforme me convier, na medida que passo a ser dono de minhas próprias idéias, mudando-as ou utilizando-as como quiser, a despeito de qualquer isolamento, posto que o homem é sempre social, ao contrário da família, dos partidos políticos e do Estado que, na sua universalidade valorativa e, portanto, abstrata, sempre serão naturais.

Não somente nessa crítica ao Estado e às instituições cabe a tentativa stirneriana de subversão de fundamentos “genéricos” e “superiores”, mas o mesmo se aplica à religião e ao liberalismo (onde se inclui o comunismo, por ele alcunhado de “liberalismo social”, que, em sua concepção, não passa de mais uma forma de encarar o homem somente como um ser que trabalha, ou pior, que o trabalho é tanto o destino como a vocação do homem¹³), tudo em face da necessidade de emancipação do eu¹⁴. Não é mediante a adesão a idéias ou valores eternos que se emancipa o indivíduo, mas elevando-se a si mesmo sobre as características ardilosas destas idéias, pois só o eu é capaz disso, na medida que é produto de minha própria criação e minha exclusiva propriedade, além de detentor de um poder sem limites, e que me pertence

¹³ Cf. STIRNER, M. Op. cit., p.144-145.

¹⁴ Cf. McLELLAN, D. *Marx y los jovenes hegelianos*, cit., p.172.

inteiramente. Somente no interior do próprio eu esta liberação pode se produzir.

No que diz respeito, por exemplo, a Deus e à liberdade, Stirner defende que o que leva os indivíduos a adorar a divindade é justamente o egoísmo deles, pois estão preocupados, em última instância, com o *seu* próprio bem e *sua* própria salvação¹⁵, da mesma forma que a medida tanto do conceito quanto da busca de liberdade são os interesses e necessidades do egoísmo individual, pois a liberdade, quando completa, é o poder do indivíduo que se faz possuidor¹⁶.

Dirá também Stirner que a única razão pela qual os homens não são inteiramente livres é em virtude de terem sido, sempre, submetidos a uma educação que os obrigou a desconfiarem de si mesmos; se, porém, forem sinceros consigo mesmos, saberão que suas ações poderão ser regidas pelo amor que têm pelos outros homens, pelo que cada um é enquanto individualidade (único), tendo, portanto, que liberar-se (posto que a liberdade não é jamais cedida, mas sempre conquistada) de tudo o que não for propriedade dele mesmo¹⁷.

¹⁵ Cf. STIRNER, M. Op. cit., p.194.

¹⁶ *Ibidem*, p.196.

¹⁷ *Ib.*, p.189 e ss.

A esta sistematização da individualidade enquanto puro egoísmo, Marx oporá o argumento segundo o qual o ponto de partida da vida e do desenvolvimento dos homens é a atividade a partir da qual eles se tornam efetivamente existentes e operantes. Ao referir-se ao neo-hegelianismo de Stirner, assim como, antes, ao de Feuerbach, Marx se opõe à intenção de fixar numa representação rígida e fechada em si mesma aquilo que é o resultado de um movimento contínuo de indivíduos e gerações¹⁸. A concepção de homem criticada por ele se apresenta, antes de tudo, como uma construção filosófica que não considera os indivíduos nas condições concretas da produção de seu ser, mas é, ao contrário, imaginada a partir de um *a priori* ideal, ao qual, segundo o próprio Marx, os neo-hegelianos emprestam o nome de “homem”. Sob tais pressupostos, todo o processo a partir do qual os indivíduos constroem a história acaba sendo concebido como o processo de desenvolvimento *do homem em si mesmo*, desenvolvimento no qual, em cada fase histórica, os conceitos de “homem” ou “gênero” desalojam os indivíduos realmente existentes e são apresentados como a própria força propulsora desta historicidade¹⁹.

Apesar de, aparentemente, Marx dirigir sua crítica a elementos que também Stirner recusara, na verdade o centro da questão levantada por ele

¹⁸ Cf. DAL PRA, M. Op. cit., p.247.

¹⁹ MARX, K. & ENGELS, F. *Die deutsche Ideologie*, cit., p.75.

está na tentativa stirneriana de atacar uma idéia (que pode ser o “universal”, o “abstrato”, o “bem supremo”, a “Pátria”, “Deus”, “homem”, “humanidade”, “liberalismo”) através de outra, que é a do indivíduo autônomo, concentrado em si mesmo e senhor do todo que é o mundo, sem considerar, ao mesmo tempo, em que condições essa individualidade se conforma ou se historiciza²⁰. Esta inversão, por meio da qual se abstraem todas as condições reais de existência, converte, sem que Stirner o perceba, o conjunto da história em um processo que é sinônimo do desenvolvimento da consciência²¹. Segundo Marx, o que faz Stirner ao conceituar “o homem” (que aliás é o título da primeira parte de *O único e sua propriedade*) é: apresentar a história do espírito como sendo a história do *homem*; apresentar a idéia especulativa, a representação abstrata, transformando-a em motor (*Kraft*) da história, de tal maneira que esta última é transformada em história não da humanidade, mas

²⁰ Este desprezo pela determinação da historicidade se apresenta como uma construção teórica extremamente rígida, às vezes intransigente, que compromete as conclusões de Stirner. É assim no desenvolvimento daquilo que chama de “propriedade” que, para ele, aparece sempre como um atributo retido, em última instância, no indivíduo, elemento que independe da história empírica dos homens, sendo concebida, mesmo que Stirner o negue peremptoriamente, como um abstrato sem fundamento material: “Quando os socialistas suprimem (*wegnehmen*) a propriedade, não observam que esta se consolida como uma continuidade na singularidade. Somente dinheiro e bens são propriedade ou cada opinião é [também] um *meu*, um *próprio*?”. STIRNER, M. Op. cit., p.152, grifos nossos. Certamente, a resposta de Marx à formulação de Stirner seria de que não se trata da *mesma* propriedade, e que o advento histórico e econômico dos “bens e dinheiro” poderia muito bem produzir na mente dos homens conseqüências teóricas como a suposta autonomia da singularidade ou individualidade.

²¹ MARX, K. & ENGELS, F. Op. cit., p.166-167.

da filosofia²². Além disso, no interior desta concepção de filosofia da história, a própria história não é concebida de acordo com as fontes materiais existentes, e muito menos como resultado das relações históricas reais, mas, ao contrário, é pensada de acordo com a concepção exposta pelos filósofos alemães, especialmente Hegel e Feuerbach²³. E, ainda segundo Marx, de tais exposições só se retém aquilo que pode ser utilizado para a finalidade proposta, ou seja, o desenvolvimento da história enquanto círculos concêntricos que marcam o trajeto do homem da sua imanência mundana vinculada ao não-reconhecimento daquilo que o circunda até a consciência de que o que é do mundo é, na verdade, *sua* propriedade.

É por isso que essa história é reduzida a uma história imaginária, a uma história de espíritos e de fantasmas, onde a história real e empírica jamais é encontrada, mesmo sendo a verdadeira história que dá fundamento a esta história ideal de espectros e espíritos²⁴. No interior desta história da consciência, as condições dentro das quais os indivíduos produzem suas vidas, as formas de intercâmbio a elas relacionadas, e as correspondentes relações pessoais e sociais, têm de se revestir necessariamente, já que se expressam em pensamentos, em formas de condições ideais e de relações

²² MARX, K. & ENGELS, F. Op. cit., p.113.

²³ *Ibidem*.

²⁴ *Ib.*

necessárias, ou seja, ter sua expressão na consciência como determinações oriundas do *conceito de homem*.

“As idéias e os pensamentos dos homens eram, por natureza, idéias e pensamentos que tinham sobre si mesmos e sobre as suas condições de existência; tratava-se da consciência de *si mesmos e dos* homens, pois esta consciência não era apenas a do indivíduo isolado mas a do indivíduo em relação de dependência com toda a sociedade e a de toda a sociedade em que viviam. As condições, deles independentes, em que reproduziam a sua própria existência, as formas de troca que dela dependiam necessariamente, as relações pessoais e sociais que implicavam, deveriam, se fossem traduzidas em pensamentos, revestir a forma de condições ideais e de condições necessárias, quer dizer, deveriam necessariamente exprimir-se na consciência sob a forma de determinações saídas do conceito de homem, do ser humano, da natureza humana, do homem. Na consciência, a realidade dos homens e das relações tomava a forma de uma representação do homem, dos seus modos de vida ou das suas determinações conceituais mais rigorosas. Os ideólogos afirmaram que as idéias e os pensamentos tinham dominado a história até os nossos dias, e que a toda época histórica correspondem idéias e pensamentos; pensaram que as relações reais se tinham moldado ao homem e às suas relações ideais, quer dizer, às suas determinações conceituais: tomaram como base da história real dos homens a história da consciência dos homens acerca de si mesmos. Posto isto, nada mais fácil do que batizar a história da consciência, das idéias, do sagrado, das representações estabelecidas com o nome de ‘história do homem’ e fazê-la passar pela história real”²⁵.

Longe de constituir, portanto, o princípio empírico da compreensão concreta do mundo histórico, como o próprio Marx já havia feito ao contrapor a realidade substancial do homem às deduções provenientes da dialética de Hegel, o *homem* se manifesta a Stirner como uma representação estabelecida

²⁵ MARX, K. & ENGELS, F. Op. cit., p.167.

e abstrata, cujo alcance se dá a partir do mesmo artifício que originou a idéia hegeliana. Trata-se de separar as idéias e as representações humanas das coisas reais, fazendo de sua base não os indivíduos reais, mas aqueles da representação filosófica, o indivíduo puramente pensado, ou seja, o conceito de homem²⁶.

Por outro lado, a relação estabelecida por Stirner entre qualidade e objetivação é analisada por Marx do ponto de vista de sua inadequação, pois é uma relação que leva à conclusões também de caráter abstrato, uma vez que a aproximação sugerida por Stirner entre realidade e sujeito é uma aproximação ilusória: a forma segundo a qual este autor converte o sujeito em “senhor absoluto do mundo”, transformando todo esse mundo em suas próprias qualidades (e tudo o que é objeto para o *eu* como sendo *seu* objeto, objeto do *ego*), não respeita à realidade material resultante do trabalho dos homens; nada tem em comum com o trabalho que os indivíduos e as gerações realizaram (e devem ainda realizar) para apropriar-se do mundo objetivo, assim como desenvolver suas próprias qualidades. Marx contrapõe a esta visão idealista o materialismo histórico como a forma direta de adequação à realidade, tal como esta se manifesta empiricamente²⁷, ao mesmo tempo em que desenvolve, como crítica interna ao pressuposto idealista da composição

²⁶ Cf. MARX, K. & ENGELS, F. Op. cit., p.274-275.

²⁷ Cf. DAL PRA, M. Op. cit., p.248.

do sujeito, a noção de que a objetivação não pode ser sinônimo da união entre substância e qualidade²⁸.

Dessa forma, ao passo que Stirner encontra na consciência o princípio tanto gestador como unificador das objetividades e subjetividades, pois somente a consciência emancipa o indivíduo, Marx só pode encontrar o mesmo princípio no trabalho humano, na medida que apenas este último torna as qualidades da sociabilização efetivamente objetivas, inclusive do ponto de vista da suposta autonomia da consciência; ao mesmo tempo em que, para Max Stirner, a essência humana é o egoísmo revelado, para Marx somente a humanidade sociabilizada no interior de suas relações de intercâmbio pode conferir ao homem a realização de sua essência genérica; enquanto para Stirner a emancipação humana se confunde com a emancipação do próprio indivíduo, para Marx a emancipação do indivíduo é a emancipação do gênero humano, pois não há individualidade sedimentada socialmente sem a concorrência do desenvolvimento do gênero humano. Enquanto um procura abordar realidade social e individualidade determinada sob um ponto de vista subjetivo, o outro o fará a partir da concorrência da objetividade; enquanto um acolhe o real submetendo-o às determinações do pensamento, atribuindo a este último o papel de sujeito do reconhecimento de si mesmo ao indivíduo e,

²⁸ Cf. DAL PRA, M. Op. cit., p.248.

portanto, o de autor da emancipação da subjetividade atomizada, o outro acolhe o pensamento (tomado como consciência) como produto tardio da materialidade. Enfim, enquanto um inverte a relação entre determinante e determinado, atribuindo ao pensamento o lugar do *ser* e confundindo, aí, a realidade com os seus reflexos ideais, o outro toma a consciência como um fator subjetivo oriundo das relações objetivas e cujo principal atributo é a compreensão da forma de articulação desta mesma objetividade²⁹.

Na contraposição Marx-Stirner esta diferença metodológica está presente durante todo o tempo, mesmo porque, no caso de Stirner, há uma completa inversão da base empírica de análise do real, base esta que, para Marx, se apresenta como termo último e autônomo da realidade, um elemento que não necessita de um significado que deva ser buscado além de seu próprio plano. É por isso que Marx defende que, diante do empírico, não há lugar para a fundação e conservação de problemas filosóficos, mas que, ao contrário, problemas filosóficos, mesmo profundos, se resolvem no interior da realidade empírica. Esta realidade, é conveniente lembrar, difere, porém, daquela preconizada pelos empiristas clássicos, ingleses e franceses, do século dezoito – em Marx não há o isolamento do indivíduo em categorias rígidas que tomam como pressuposto a fixidez de uma suposta “natureza

²⁹ Cf. SILVA, S.M. Op. cit., p.4.

humana”, arquitetônica que torna o homem, tanto quanto o faz o próprio idealismo, um ser abstrato, mas, ao contrário, o materialismo marxiano parte de bases reais e delas procura não se separar, tomando os homens em seu processo de desenvolvimento real e materialmente apreensível, sempre sob condições determinadas.

No interior destas apreensões teóricas distintas, a questão sobre a alienação e o estranhamento tem na sua raiz o mesmo cunho problemático. Segundo o argumento de Marx, Stirner, ao representar cada objeto e cada condição como criações do eu e pertencentes a ele e, por outro lado, como estranhos e opostos a ele, representa, arbitrariamente, como condição do estranhamento qualquer condição humana, na medida que o estranhamento se resume ao apropriar-se ou não destes objetos e condições. O seu problema se converte então em transformar condições e indivíduos reais numa fórmula absolutamente abstrata do estranhamento, ao contrário da formulação marxiana, segundo a qual o problema se resume em apresentar os próprios indivíduos reais em seu estranhamento real e nas condições empíricas deste estranhamento.

“O não-eu que se opõe ao eu é definido (...) como o que me é *alheio* (*das Fremde*), como *o alheio*, em suma. A relação do não-eu para com o eu é, conseqüentemente, uma relação de estranhamento (*Entfremdung*). Fornecemos agora mesmo a fórmula lógica que permite a São Sancho apresentar qualquer objeto ou relação como sendo-me estranho, como o estranhamento do eu; mas São Sancho

pode igualmente (...) introduzir qualquer objeto ou relação na qualidade de criação do eu *que lhe pertence*. Mesmo sem falar da forma arbitrária como ele ora introduz, ora não introduz, qualquer relação como relação de estranhamento (uma vez que tudo cabe nas equações acima apresentadas), podemos, desde já, concluir que São Sancho tem apenas a intenção de demonstrar que todas as relações reais e os indivíduos reais, tal como são, estão estranhados (utilizando ainda, provisoriamente, esta expressão filosófica), transformando-os nesta fórmula perfeitamente abstrata: o estranhamento. Em vez de se aplicar a descrever os indivíduos reais com o seu estranhamento real e as condições empíricas deste estranhamento, lança mão da mesma operação, substituindo a evolução das condições puramente materiais pela simples idéia do estranhamento, *do estranho, do sagrado*. A substituição da *categoria* estranhamento (mais uma determinação ideal, que é possível tomar no sentido ora de contradição, ora de diferença, de não-identidade, etc.) tem a sua expressão final e suprema na transformação, uma vez mais, “do outro” em “*sagrado*”, do estranhamento em relação de mim para com uma coisa qualquer tomada como sagrada”³⁰.

Esta questão da diferença de tratamento dispensada por Stirner e por Marx ao fenômeno estranhamento repõe um tipo de embate que está presente na discussão travada por este último com toda a filosofia especulativa e mesmo materialista de então. Os condicionamentos que determinam os tipos de estranhamento vividos pelos indivíduos e pela sociedade estão, como já vimos, ligados às formas materiais e, conseqüentemente, intelectuais de produção e reprodução da vida cotidiana. Ao conceber o estranhamento como um fenômeno que só pode ser suprimido objetivamente, Marx está na verdade levantando a questão a respeito da origem e do papel da *necessidade* na sua

³⁰ MARX, K. & ENGELS, F. Op. cit., p.262-263. “São Sancho” é alcunha de Marx atribuída a Max Stirner.

relação com o sujeito humano na produção da história e da vida, ao mesmo tempo que recusando que esta relação entre sujeito e necessidade possa ter uma origem puramente *ideal e dedutiva*.

Se a questão da necessidade material é tomada, desde o princípio, a partir do indivíduo ou da sociedade que começa seu desenvolvimento objetivo sobre aquilo que está dado, este “dado” é algo que, pela sua natureza mesma, corporifica a necessidade, ao mesmo tempo que condiciona o processo laborativo a partir de sua legalidade causal, a fim de que este último possa se efetivar obtendo resultados adequados. Considerado, portanto, a partir do indivíduo ou geração como produtores deste “algo”, o problema da necessidade se manifesta como a própria objetividade do produzir.

Em outras palavras, na análise da relação indivíduo-necessidade, o que se tem não é unicamente uma objetividade como condicionamento da ação de um indivíduo frente a outro, assim como não há unicamente uma objetividade como condicionamento da ação de uma geração diante de outra, mas há, no interior tanto do indivíduo quanto das gerações, o desenvolvimento de objetividades particulares, específicas, que singularizam tanto indivíduo quanto sociedade³¹, objetividades a partir das quais a escolha dos meios e finalidades da reprodução se afasta cada vez mais da pura decisão

³¹ Cf. DAL PRA, M. Op. cit., p.266 e ss.

individual. É em decorrência desta situação que se instauram modos de produção determinados e independentes da vontade dos indivíduos, e através dos quais os homens se vêem submetidos a potências práticas que não controlam, potências estas que não são apenas independentes do indivíduo isolado, mas do conjunto dos homens.

Na medida que as forças produtivas aparecem como forças independentes e separadas dos indivíduos, como uma esfera exterior a eles e que os contrapõe uns aos outros, posto que se encontram dispersos pela divisão social do trabalho, toda necessidade intrínseca a este modelo será uma necessidade objetivada pela marca da *separação* e da *atomização*. Enquanto forças que se desvinculam dos indivíduos e os despojam do conteúdo real de suas vidas, fazendo-os se confrontar como proprietários privados, elas fazem deles também, no seu confronto com outros indivíduos, apenas elementos abstratos que podem, em decorrência do caráter desta situação, se relacionar com outros homens como puros indivíduos supostamente verdadeiros e autênticos, como homens cuja unidade última é a propriedade de si mesmo, o puro eu.

A crítica marxiana ao projeto do *único* stirneriano recusa exatamente esta noção que confirma o indivíduo (a individualidade em si mesma, supostamente emancipada) por meio da negação da objetividade, negação que

se ancora no poder da consciência da subjetividade, ou seja, num universo de representações (e que só tem a própria representação como vetor da autonomia) que preconiza a possibilidade de existência do indivíduo em absoluta liberdade, voltado para si mesmo, participando de e desenvolvendo-se numa existência na qual ele próprio se põe como centralidade. Ao tomar o egoísmo, portanto, como a verdadeira essência do homem, da individualidade humana, Stirner corrobora e confirma o estranhamento de uma época histórica determinada, em que a questão da autonomia do indivíduo se colocava como autêntica, é verdade, mas não do ponto de vista do puro egoísmo como sinônimo de atributo perene.

Nestes casos, que estão na base da explicação materialista do estranhamento, tem-se um desenvolvimento “necessário”, mas esta necessidade atua no sentido de que os indivíduos reais e ativos produzem estruturas objetivas que condicionam sua própria vida, estruturas que não podem ser banidas por meio da intervenção da vontade³², por mais que, dirá Marx, o ideólogo assim o queira. Em outras palavras, a vida material dos indivíduos não depende de sua mera vontade exatamente porque as relações reais que dizem respeito a estes indivíduos não dependem e nem são criadas pela vontade, mas é esta última que é produzida e está condicionada por estas

³² Cf. DAL PRA, M. Op. cit., p.267.

relações. A vontade coloca-se, enfim, como um elemento dependente das próprias circunstâncias, uma vez que ela, por sua própria natureza, situa-se como possibilidade sedimentada na decisão de cunho individual, mas esta última não tem, pelo menos em princípio, o poder de transformar o caráter sistêmico da estrutura e articulação da existência como um todo. O arbítrio, segundo o entendimento marxiano de Stirner, acaba por atribuir à vontade o misterioso poder de iniciar-se do nada, desvinculada de todas as circunstâncias. Este mesmo arbítrio desemboca, portanto, não numa vontade efetivamente operante, mas num elemento destituído de qualquer determinação no tempo e nas circunstâncias, e está apoiado numa iniciativa completamente abstrata e incapaz de dar princípio à explicação imanente das potencialidades do indivíduo.

Stirner, ao conceber a vontade como possibilidade autônoma que se arroga o poder de apropriar-se subjetivamente do mundo, na verdade institui uma individualidade que se funda na ilusão da apropriação de si mesmo e da existência, na medida que esta mesma individualidade é produto de seu tempo, um tempo que potencializa as marcas da miserabilidade da potência subjetiva, estigmatizada justamente por aquilo que ele acreditava ser o seu contrário emancipador, o egoísmo.

Considerações finais

A partir da obra produzida por Marx entre 1844 e 1846, o que procuramos mostrar neste trabalho foi, em linhas muito gerais, a natureza das relações sociais alicerçadas na objetividade, e o lugar que esta última ocupa na formação do ser social. Além disso, analisamos como essa mesma objetividade surge como o fundamento para a compreensão das relações estabelecidas entre os fenômenos alienação (*Entäusserung*) e estranhamento (*Entfremdung*). As bases materiais de consolidação desse fenômeno são, em Marx, pensadas a partir do materialmente existente, do concreto, ou seja, das relações estabelecidas entre homem e natureza, em primeiro lugar e, em segundo, da relação histórica entre os homens a partir das formas de organização e apropriação do trabalho, assim como do caráter da propriedade e da divisão do trabalho.

Vimos também que esta preocupação, iniciada em 1844 e exposta *in statu nascendi* nos *Manuscritos econômico-filosóficos*, se mantém durante todo o período examinado, e é acrescida por novas descobertas tanto em *A sagrada família*, quanto em *A ideologia alemã*. Ainda que Marx abra mão de alguns conceitos e da exposição de categorias com os quais nos habituamos nos *Manuscritos de Paris*, julgamos ser verdade que essa mudança tem caráter secundário, atuando muito pouco em supostas transformações conceituais que

viesses a refundar o conteúdo do sistema. O que provavelmente orienta as articulações teóricas da reflexão marxiana é a consciência de que o puro raciocínio abstrato, ou a pura abstratividade lógica que norteava não a totalidade, mas seguramente a maior parte da produção teórica dos jovens hegelianos, não só era insuficiente, como invertia a situação real dos componentes do ser, atribuindo às idéias uma autonomia que não tinham.

Essa crítica pode ser dirigida também ao sistema hegeliano, mas o próprio Marx tratou, por diversas vezes, os jovens hegelianos de maneira distinta daquela que tratava Hegel, e isto em virtude da consciência que possuía das potencialidades explicativas da teoria deste último, suficientemente capaz de apresentar a realidade social tal como existia, e de modo coerente, fazendo reservas, porém, ao transcendentalismo de sua perspectiva idealista, no interior da qual o dinamismo da realidade social tornava-se presa das necessidades da lógica do conceito¹. Mesmo assim, ainda que fossem abstratas, terreno de mistificações e “invertidas” do ponto de vista do lugar do sujeito histórico, as contribuições de Hegel tinham por mérito a consideração ao mesmo tempo genérica e genética do papel da atividade do homem na constituição do seu ser social, pois haviam conseguido, como nenhuma outra, sintetizar as diversas etapas do desenvolvimento humano no

¹ Cf., a respeito, FLICKINGER, Hans-Georg. *Marx e Hegel: o porão de uma filosofia social*, Porto Alegre: L&PM; Brasília: CNPq, 1986, especialmente p.18.

próprio interior da efetividade de suas contradições, orientando-se igualmente por um recurso metodológico que buscava o desvendamento do objeto a partir de sua lógica imanente.

É também possível dizer que as diferenças notadas por Marx entre Feuerbach e Hegel, assim como sua descoberta acerca do lugar do trabalho como o elemento fundante das determinações do ser, o alçaram a um patamar que o distanciava cada vez mais do alcance das contribuições teóricas destes autores. Já nos *Manuscritos de Paris* este distanciamento se evidencia, e toma forma orgânica nas páginas de *A ideologia alemã*. Enquanto no primeiro texto, Marx faz ainda uma certa concessão às oposições lógico-dialéticas entre os componentes que articulam a vida da sociedade contemporânea², capital e

² É importante salientar que o princípio a partir do qual Marx trabalha (que é o artifício de submeter a base do argumento da disciplina em questão ao seu contrário e extrair daí as conseqüências lógicas de tal procedimento) o auxilia no desvendamento das contradições internas aos objetos de sua crítica. Tanto a filosofia quanto a economia política são, devido à unidade lógica dos argumentos de Marx, desveladas e submetidas à demonstração de que se sustentam em prol de uma auto-contradição interna que, quando descoberta, permite desmentir e reorientar o próprio sustentáculo teórico que a mantinha. No caso da filosofia, por exemplo, a crítica dirigida à *Fenomenologia* constitui-se principalmente em subverter a negatividade intrínseca à demonstração hegeliana, perguntando pela manutenção daquilo que é real com respeito à sua submissão à lógica do conceito. Se o movimento do espírito é algo que tem de ser necessariamente posto, deduz-se claramente daí que a tendência desta reflexão é aceitar a objetividade da forma como ela se coloca, ou seja, legitimando-a e chamando de estranhamento (*Entfremdung*) aquilo que a razão não reconhece como produto seu, apesar deste algo ter sido exteriorizado por força da idéia. A isto Marx chama de “positivismo acrítico”, rechaçando de saída esta perspectiva teleológica na história. Da mesma forma, a crítica à economia política (que não se confunde aqui com a crítica à economia desenvolvida posteriormente por Marx) funda-se na noção que os economistas políticos têm de trabalho, noção esta comprometida com uma naturalização exacerbada do caráter da atividade do homem, que passa a ser não-histórica. O distanciamento entre as conquistas da produção e a miserabilidade do produtor criam a desconfiança de que trabalho e capital são mutuamente excludentes, na medida em que a oposição sustenta o

trabalho, e os retoma no desenvolvimento da dialética riqueza-proletariado em *A sagrada família*, n' *A ideologia alemã* esse núcleo vai cedendo lugar à percepção de que são relações materiais específicas que conformam o que antes se mostrava como potencialidades humanas não realizáveis. Diante do conceito de “produção” e da oposição entre “forças produtivas” (*Produktivkräfte*) e “formas de intercâmbio” (*Verkehrsformen*), pela primeira vez sedimenta-se o que será mais tarde a desenvolvida ciência social da história, assim nomeada pelo próprio Marx.

Por outro lado, há, nas três obras, um elemento que apresenta a unidade do sistema marxiano inaugurado nos *Manuscritos de Paris*, elemento que será a chave da produção posterior de Marx, da conformação interior do próprio sistema: trata-se da concepção marxiana de natureza e da relação desta com o homem. A natureza é o pressuposto da atividade humana, um

antagonismo. Marx sabe que não é o trabalho em geral, mas a sua situação histórica sob determinadas condições, que o põe em contradição com o produtor, contradição esta estruturada a partir da apropriação privada dos produtos da atividade do homem, ou seja, o estranhamento do trabalho. Esta conclusão é retirada, por sua vez, da própria constatação da situação apresentada e também da apreensão de que os componentes dela estão em desequilíbrio. Mas não se trata, é certo, de uma constatação oriunda diretamente das circunstâncias internas da própria economia (estas categorias Marx não havia ainda descoberto), mas de uma dedução do sentido dialético das condições do trabalho no interior de uma sociedade fundada sobre, e exclusivamente, o interesse privado. A respeito destas incursões críticas de Marx pelos terrenos da filosofia e da economia política, verificar especialmente MARX, Karl. *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*, MEGA, I, 2, Berlim: Dietz Verlag, 1982, respectivamente p.439-444 e 327-375. E sobre o caráter lógico e dialético das conclusões de Marx sobre os mesmos temas, DAL PRA, Mario. *La dialéctica en Marx*, tradução de F.Moll-Camps, Barcelona: Ediciones Martinez Roca, 1971, especialmente p.126 e ss.

pressuposto material que não pode ser ignorado³, na medida em que desta relação dependem os desenvolvimentos da sociabilidade na história.

Sobre esta interação entre homem e natureza, Marx não se restringe à apreciação do estranhamento do primeiro em relação à segunda como tal, tomada em si mesma, mas, indo mais longe, apresentará o estranhamento do ser humano com relação à *sua própria natureza*⁴. Como dissemos antes, esse entendimento que tem Marx da sociabilidade humana – de uma natureza sociabilizada, no sentido de que é a *natureza do homem* – supõe necessariamente a mediação entre homem e natureza através de sua atividade produtiva e autoprodutiva. O problema enfrentado por Marx é, então, aquele que envolve um fator altamente positivo (essa interação entre homem e natureza, que torna o primeiro, natural, e a segunda, social), conjugado com o estranhamento do trabalho, ou seja, com o estranhamento de si do homem, o estranhamento das potencialidades humanas através de sua própria atividade produtiva.

Para Marx, este processo de estranhamento realiza-se como objetivação da atividade produtiva na forma de trabalho estranhado, ou seja, em função da bipartição do trabalhador (em decorrência do caráter de

³ Cf. BORTOLOTTI, Arrigo. *Marx e il materialismo. Dalla Sacra famiglia alle Tesi su Feuerbach*, Palermo: Palumbro Editore, 1976, p.21.

⁴ Cf., a respeito, MÉSZÁROS, István. *Marx: a teoria da alienação*, tradução de Waltensir Dutra, Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1981, p.100.

apropriação do seu trabalho), do homem, em, a um só tempo, propriedade (capital) e trabalho abstrato, assalariado. O que deveria existir enquanto relação recíproca e humanizadora entre homem, atividade produtiva e natureza mostra-se como inter-relação estranhada entre propriedade (capital), atividade produtiva estranhada e natureza estranhada, por um lado e, por outro, trabalho abstrato, atividade produtiva estranhada e natureza estranhada, na medida em que tanto o homem quanto o seu trabalho, ao estarem submetidos ao capital, aparecem, ao mesmo tempo, como atividade produtiva e natureza estranhas às suas potencialidades concretas.

Nessas relações entre homem e natureza mediadas pela atividade produtiva, o que se tem é a substituição do homem pelos elementos propriedade privada e trabalho humano assalariado, sendo este último considerado apenas como um agente material, instrumental, da produção, ao invés de seu agente humano. Trata-se somente de uma quantificação. Assim, em lugar da mediação entre homem e natureza através da atividade produtiva, tem-se uma mediação determinando outra – a relação homem-atividade produtiva-natureza sendo mediada pela relação entre o homem, a propriedade privada e o trabalho abstrato, combinação que só pode gerar uma atividade

produtiva estranha ao homem, juntamente com uma apropriação estranhada da natureza⁵.

É claro que esta percepção (a dupla mediação) pode ser levada adiante, e Marx o faz lançando-se sobre a questão da apreciação do estranhamento teórico, que sempre partirá de bases materiais. É o caso, por exemplo, de sua crítica da economia política e do pensamento filosófico de Hegel (que, segundo Marx, tem uma de suas bases também na economia política) e dos jovens hegelianos. No caso da economia política, este estranhamento se dá quando o ponto de partida de análise desta disciplina, em função da naturalização da propriedade privada, é o trabalho enquanto simples fator de produção, sendo que, aí, tanto a propriedade privada quanto o trabalho, em sua forma capitalista, deixam de ser associados ao homem, ocupando, porém o lugar central do discurso supostamente científico⁶; quando, por outro lado, a

⁵ Sobre esta questão, verificar: MARX, K. *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*, cit., p.375-376, 381-382, 386-399, 429. Também em *A ideologia alemã* é possível notar este mesmo movimento. Ainda que não seja apresentado da mesma forma lógica como aparece nos *Manuscritos de Paris*, o conteúdo da relação da propriedade privada não deixa de ser expresso através desta sua relação histórica com o trabalho e com o homem, uma vez que o cerne da superação do estranhamento está localizado no tratamento revolucionário dispensado às formas que assume desde o escravismo até a grande indústria em sua oposição à manufatura, passando pelas formas de determinação do pensamento e das ideologias e, portanto, de interpretação da realidade. A respeito, verificar MARX, Karl & ENGELS, Friedrich. *Die deutsche Ideologie. Kritik der neuesten deutschen Philosophie in ihren Repräsentanten Feuerbach, B. Bauer und Stirner, und des deutschen Sozialismus in seinen verschiedenen Propheten, Werke*, 3, Berlim: Dietz Verlag, 1990, p.17-77. Sobre a lógica da composição deste complexo entre homem, natureza, atividade produtiva e suas respectivas formas de estranhamento, verificar MÉSZÁROS, I. Op. cit., p.100 e ss.

⁶ A esse respeito, confronte: MARX, K. *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*, cit., *passim*, e também MARX, Karl & ENGELS, Friedrich. *Die heilige Familie oder Kritik der*

filosofia especulativa aponta para aspectos subjetivos desta contradição – que tanto pode ser o dilaceramento da personalidade quanto a perspectiva de que toda a retidão humana está já posta no próprio modo de ser da especulação –, ela só faz projetar num ideário pré-estabelecido aquilo que seria, sob o seu ponto de vista, o ideal moral de um mundo futuro.

Ainda que a filosofia especulativa denuncie corretamente o caráter fundamental do estranhamento humano sob condições materiais que fogem ao controle do homem, apostando sinceramente no exercício futuro da razão, ela deixa escapar, por outro lado, a unidade ontológica que há por trás da conformação histórico-material deste complexo, justamente aquela que faz derivar o egoísmo humano das formas históricas de conformação da propriedade privada⁷. Por exemplo, é essa lacuna que provoca nas conclusões de Hegel – acerca do percurso do espírito que se reconcilia com o mundo – a identidade entre estranhamento e objetivação capitalistas.

Quanto à forma com que Marx tratou a relação entre alienação e estranhamento, também é possível notar a diferença existente entre a primeira das obras analisadas e as duas posteriores: enquanto nos *Manuscritos de Paris*

kritischen Kritik. Gegen Bruno Bauer und Consorten. Werke, II, Berlim: Dietz Verlag, 1957, p.44 e ss.

⁷ Em linhas gerais, este é o pressuposto do qual parte Marx para realizar sua crítica a Hegel nos *Manuscritos de Paris* e retomá-la em *A sagrada família*, juntamente com a análise da produção de Bruno Bauer e “consortes”. Em *A ideologia alemã* este mesmo pressuposto se estende até Max Stirner, quando Marx opõe a autenticidade do egoísmo preconizada por este ao caráter social de seu surgimento e caráter.

há uma nítida intenção de sistematizar os conceitos a partir da sua compreensão do lugar do estranhamento do trabalho, ainda que, no desenvolvimento do texto esta sistematização seja, por vezes, bastante difícil de ser elucidada, em *A sagrada família* e também na *Ideologia alemã*, há um consciente abandono da terminologia utilizada nos *Manuscritos*, e uma exposição do fenômeno cada vez mais internalizada ao e constituidora do próprio sistema marxiano. Mais precisamente, enquanto nos *Manuscritos de 1844* a exposição da teoria está propositadamente centrada no binômio alienação-estranhamento (certamente em virtude do lugar que estas categorias ocupam tanto no sistema de Hegel quanto no de Feuerbach, e também porque, a partir delas, Marx estabelece o seu próprio entendimento da questão através do confronto com o conteúdo que estas categorias têm na teoria de cada um destes dois autores)⁸, n' *A Sagrada família* e também em *A ideologia alemã* a sua intenção é, cada vez mais profundamente, expor o lugar do estranhamento (*Entfremdung*) como sendo a verdade da realidade contemporânea, isolando,

⁸ A respeito da terminologia de Marx nos *Manuscritos econômico-filosóficos*, diz Ollman: “Inclusive a ressalva que sempre se faz a respeito da nova terminologia adotada por Marx em 1844 é exagerada. O linguajar ‘hegeliano’ e ‘feuerbachiano’ dos *Manuscritos de 1844* foi só parcialmente substituído por outro mais apropriado para apresentar suas idéias e conseguir que fossem aceitas. No que diz respeito ao restante, os estudos especializados de Marx nos campos da política, da história e da economia não necessitavam da terminologia que havia sido utilizada, primordialmente, nos debates filosóficos e antropológicos. Não obstante, mesmo em suas obras posteriores, quando devia estabelecer conexões interdisciplinares, recorreu com freqüência a estes ‘velhos’ termos, ainda que lhes atribuísse um significado algo distinto em virtude da mudança de contexto”. OLLMAN, Bertell. *Alienación. Marx y su concepción del hombre en la sociedad capitalista*, tradução de Leandro Wolfson, Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1973, p.15.

também propositadamente, a categoria *Entäusserung*, provavelmente porque descobrira que a própria forma de exposição do problema (o materialismo sendo cada vez melhor enunciado e construído) ia tornando claro o tipo de determinação histórica que sofriam as objetivações oriundas da atividade do homem.

Nesta interpretação do trabalho como elemento fundante da sociabilidade humana é que Marx o toma como sendo, ao mesmo tempo, alienação (*Entäusserung*) e estranhamento (*Entfremdung*), relação em que a primeira se põe como socialmente interna ao segundo. Ainda que a situação e os termos sejam intensamente utilizados apenas nos *Manuscritos de Paris*, é possível concluir que as investigações desenvolvidas em *A sagrada família* e n' *A ideologia alemã* não rejeitam as conclusões antes alcançadas, posto que a determinação do estranhamento do trabalho ainda está submetida à tríade propriedade privada-troca-divisão do trabalho. A questão da divisão do trabalho tem, aliás, especial atenção dispensada em *A ideologia alemã* e, segundo Marx, é o pilar sobre o qual está assentado o estranhamento contemporâneo. Nestes termos, *Entäusserung* é uma categoria que continua a ser teoricamente considerada por Marx, uma vez que o trabalho é atividade, portanto fator ineliminavelmente presente na produção e reprodução da vida dos homens. *Entfremdung*, por seu lado, é a categoria que torna a atividade o

obstáculo social às condições da emancipação humana porque, pela maneira como é subsumido ao capital, o trabalho é esta forma de estranhamento que abarca o conjunto da existência exterior do homem diante do universo de sua própria atividade e, conseqüentemente, da vida: estranhamento com relação ao produto de sua atividade; estranhamento no interior do processo de produção; estranhamento de si (*Selbstentfremdung*) e estranhamento do homem pelo próprio homem. O conjunto desta situação opõe o homem à sua livre manifestação de vida (*Lebensäusserung*).

O trabalho é, porém, o elemento sem o qual o sistema marxiano não se erigiria, pois neste sistema ele é a categoria responsável pelo entendimento da forma como se constituiu e constitui a história humana. É graças à categoria trabalho que Marx desvenda a base ideológica da economia política que, como já vimos, reconhece o trabalhador como mero instrumento de trabalho, afastando-o de sua condição humana; por intermédio da categoria trabalho Marx retorna à conformação política e socioeconômica das sociedades pré-capitalistas e investiga, já aí, o caráter de estranhamento que circunda e determina as relações de trabalho entre as camadas sociais que produzem e aquelas que se apropriam do produto da atividade humana. É também graças a esta categoria que Marx, referindo-se às fases mais avançadas do feudalismo,

antecipa o papel da renda da terra na formação do capital e anuncia a contradição máxima da relação deste último com o próprio trabalho.

A superação do estranhamento só se coloca, portanto, na efetiva supressão (uma vez que as conquistas passadas que elevam as potencialidades do gênero humano são mantidas na sociedade emancipada) do caráter espontâneo e contingente da divisão do trabalho, da propriedade privada e da troca. A relação entre estas situações somente se elucida definitivamente, porém, de maneira precisa e decisiva, nas obras de maturidade de Marx, onde estarão novamente presentes as preocupações e reflexões que norteiam a produção aqui analisada. Da mesma forma que nas obras do período juvenil as privações da vida genérica do homem estão concentradas na categoria estranhamento, na fase posterior da produção de Marx esta mesma categoria será desenvolvida sem tantas generalizações, e o que antes aparecia como contraposição determinada e dialética fundada na contradição efetiva, encontrará finalmente seu alcance ontológico em desdobramentos analíticos a partir do próprio movimento do real. Já com *A ideologia alemã* inaugura-se esta presença mais determinada do real sendo instrumentalizado enquanto circunstâncias associadas às características do *modo de produção*, de como este último associa os indivíduos no interior da

organização do trabalho, e de como a referida organização pode se confrontar com as formas de intercâmbio.

Sob o capitalismo, o conteúdo do estranhamento atinge, se tomarmos como ponto de partida as exteriorizações que conformaram os progressos da história da humanidade, o ponto mais alto de sua complexificação. No período 1844-46, Marx já distinguia que, apesar das profundas conseqüências materiais provenientes da oposição fundamental entre capital e trabalho, as condições objetivas para a superação das objetivações ou exteriorizações estranhadas estavam dadas, pois a posição destas objetivações (ou exteriorizações produzidas pela atividade genérica) nunca esteve tão próxima daquela efetiva e livre emancipação da vida.

BIBLIOGRAFIA

ALTHUSSER, Louis. *La revolución teórica de Marx*, tradução e introdução de Marta Harnecker, México, D.F.: Siglo Veintiuno Editores, 1981.

BEDESCHI, Giuseppe. *Alienación y fetichismo en el pensamiento de Marx*, tradução de Benito Gomez, Madrid: Alberto Corazón Editor, 1975.

Marx, tradução de João Gama, Lisboa: Edições 70, 1989.

BELL, Daniel. "The 'rediscovery' of alienation", in *The Journal of Philosophy*, LVI, nº24, 1959.

BORTOLOTTI, Arrigo. *Marx e il materialismo. Dalla Sacra famiglia alle Tesi su Feuerbach*, Palermo: Palumbro Editore, 1976.

BOTTIGELLI, Émile. *A gênese do socialismo científico*, tradução de Mário de Carvalho, São Paulo: Edições Mandacaru, 1989.

BOTTOMORE, Tom (ed.) *Dicionário do pensamento marxista*, tradução de Waltensir Dutra, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1988.

DAL PRA, Mario. *La dialéctica en Marx*, tradução de F.Moll-Camps, Barcelona: Ediciones Martínez Roca, 1971.

FEUERBACH, Ludwig. *La esencia del cristianismo*, tradução, introdução e notas de M. Xhaufflaire, Salamanca: Ediciones Sígueme, 1975.

A essência do cristianismo, tradução de José da Silva Brandão, Campinas: Papyrus, 1988.

Tesis provisionales para la reforma de la filosofía & Principios de la filosofía del futuro, prólogo e tradução de Eduardo Subirats Rüggeberg, Barcelona: Editorial Labor, 1976.

Das Wesen des Christentums, Sämtliche Werke, vol. VI, Stuttgart: Friedrich Frommann Verlag, 1960.

Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie & Grundsätze der Philosophie der Zukunft, Sämtliche Werke, vol. II, Stuttgart: Friedrich Frommann Verlag, 1959.

FLICKINGER, Hans-Georg. *Marx e Hegel: o porão de uma filosofia social*, Porto Alegre: L&PM, Brasília: CNPq, 1986.

FREDERICO, Celso. *O jovem Marx. As origens da ontologia do ser social*, São Paulo: Cortez, 1995.

FREDERICO, Celso & SAMPAIO, Benedicto A. “Marx: Estado, sociedade civil e horizontes metodológicos na ‘Crítica da filosofia do direito’”, *Revista Crítica marxista*, no.1, São Paulo: Brasiliense, 1994.

GIANNOTTI, José Arthur. *Origens da dialética do trabalho*, São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1966.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenologia do espírito*, tradução de Paulo Meneses, Petrópolis: Editora Vozes, vol. I, 1992; vol. II, 1993.

Phänomenologie des Geistes, Sämtliche Werke, vol. 2, Stuttgart: Friedrich Frommann Verlag, 1964.

Jenaer Realphilosophie. Vorlesungsmanuskripte zur Philosophie der Natur und des Geistes von 1805-1806, Hamburg: Johannes Hoffmeister, 1967.

Introdução à história da Filosofia, tradução de António Pinto Carvalho, Coimbra: Arménio Amado Editor, 1974.

HELLER, Ágnes. *Teoria de las necesidades en Marx*, tradução de J.F.Yvars, Barcelona: Ediciones Península, 1986.

Crítica de la Ilustración, Barcelona: Editora Península, 1984.

INWOOD, Michael. *Dicionário Hegel*, tradução de Álvaro Cabral, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997.

LESSA FILHO, Sérgio “A centralidade do trabalho na ontologia de Lukács”, Tese de doutoramento em Ciências Sociais, IFCH-UNICAMP, Campinas, 1994.

LUKÁCS, Georg. *Per l'ontologia dell'essere sociale*, prefácio e tradução de Alberto Scarponi, Roma: Editori Riuniti, vol. I, 1976; vol. II, tomos 1 e 2, 1981.

Prolegomeni all'ontologia dell'essere sociale. Questioni di principio di un'ontologia oggi divenuta possibile, tradução de Alberto Scarponi, Milão: Edizioni Guerini e Associati, 1990.

El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista, tradução de Manuel Sacristán, México, D.F.: Editorial Grijalbo, 1963.

MARX, Karl. *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*, MEGA, I, 2, Berlim: Dietz Verlag, 1982.

“K. Marx: trabalho alienado e superação positiva da auto-alienação humana (*Manuscritos econômico-filosóficos de 1844*)”, in FERNANDES, Florestan (org.), *Marx/Engels*, Coleção Grandes Cientistas Sociais, vol. 36, tradução de Viktor von Ehrenreich, São Paulo: Editora Ática, 1989.

Manuscritos: economia y filosofia tradução, introdução e notas de Francisco Rubio Llorente, Madrid: Aliança Editorial, 1985.

Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie, MEGA, II, 1.2, Berlim: Dietz Verlag, 1981.

Das Kapital, MEGA, II, 6, Berlim: Dietz Verlag, 1987.

MARX, Karl & ENGELS, Friedrich. *Die deutsche Ideologie. Kritik der neuesten deutschen Philosophie in ihren Repräsentanten Feuerbach, B. Bauer und Stirner, und des deutschen Sozialismus in seinen verschiedenen Propheten*, Werke, 3, Berlim: Dietz Verlag, 1990

A ideologia alemã. Crítica da filosofia alemã mais recente na pessoa dos seus representantes Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e do socialismo alemão na dos seus diferentes profetas, tradução de Conceição Jardim e Eduardo Lúcio Nogueira, Portugal: Editorial Presença, Brasil: Livraria Martins Fontes, 2 vols., s/d.

A ideologia alemã (I - Feuerbach), tradução de José Carlos Bruni e Marco Aurélio Nogueira, São Paulo: Editora Hucitec, 1984.

die heilige Familie oder Kritik der kritischen Kritik. Gegen Bruno Bauer und Consorten, Werke, II, Berlim: Dietz Verlag, 1957.

La sagrada familia o critica de la critica critica. Contra Bruno Bauer e consortes, tradução de Carlos Liacho, Buenos Aires: Editorial Claridad, 1971.

McLELLAN, David. *Karl Marx, vida e pensamento*, tradução de Jaime A. Clasen, Petrópolis: Vozes, 1991.

Marx y los jovenes hegelianos, tradução de Marcial Suarez, Barcelona: Ediciones Martínez Roca, 1971.

- MÉSZÁROS, István. *Marx: a Teoria da Alienação*, tradução de Waltensir Dutra, Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1981.
- NAVILLE, Pierre. *De l'aliénation à la jouissance. La genèse de la sociologie du travail chez Marx et Engels*, Paris, 1967.
- OLLMAN, Bertell. *Alienación. Marx y su concepción del hombre en la sociedad capitalista*, tradução de Leandro Wolfson, Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1973.
- O'NEILL, John. "The Concept of estrangement in the early and later writings of Karl Marx", in *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. XXV, 1964, nº1, p.64-84.
- RANIERI, Jesus J. "Alienação e estranhamento nos *Manuscritos de 1844*, de Karl Marx", Tese de mestrado em Sociologia, IFCH-UNICAMP, março de 1995.
- ROSSI, Mario. *La génesis del materialismo histórico*, 2 vols., tradução de Rosario de la Iglesia, Madrid: Alberto Corazón Editor, 1971.
- ROZITCHNER, León. "Marx e Freud: a cooperação e o corpo produtivo. A expropriação histórica dos poderes do corpo". In SILVEIRA, Paulo & DORAY, Bernard (orgs.) *Elementos para uma teoria marxista da subjetividade*, São Paulo: Vértice, Editora Revista dos Tribunais, 1989.
- SANTOS, José Henrique. *Trabalho e Riqueza na Fenomenologia do Espírito de Hegel*, São Paulo: Edições Loyola, 1993.
- SCHAFF, Adam. *La alienación como fenómeno social*, tradução de Alejandro Venegas, Barcelona: Editorial Crítica, 1979.

SILVA, Sabina Maura. “A fenomenologia do egoísmo. A concepção de homem em Max Stirner e a crítica marxiana” (comunicação). COLÓQUIO MARX & ENGELS DO INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS DA UNICAMP, I, 1999, Campinas.

SOUZA, José Crisóstomo. *A questão da individualidade. A crítica do humano e do social na polêmica Stirner-Marx*, Campinas: Editora da Unicamp, 1993.

STIRNER, Max. *Der Einzige und sein Eigentum*, Stuttgart: Philip Reclam, 1991.

El único y su propiedad & El falso principio de nuestra educación o humanismo y realismo, seleção e tradução de Eduardo Subirats, Barcelona: Editorial Labor, 1974.

TERTULIAN, Nicolas. “Uma apresentação à *Ontologia do ser social*, de Lukács”, *Revista Crítica Marxista* no. 4, São Paulo: Editora Brasiliense, 1996.

TUCKER, Robert. *Philosophy and myth in Karl Marx*, Cambridge University Press, 1971.

WALLIMANN, Isidor. *Estrangement: Marx's conception of human nature and the division of labor*, Connecticut: Greenwood Press, 1981.