

István Mészáros



István Mészáros

A TEORIA DA ALIENAÇÃO
EM MARX

Tradução
Isa Tavares

BOITEMPO
EDITORIAL

Copyright desta edição © Boitempo Editorial, 2006

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

Coordenação editorial

Ivana Jinkings
Ana Paula Castellani

Tradução

Isa Tavares

Revisão de tradução

Edison Urbano

Revisão de texto

Marina Ruivo

Editoração eletrônica

Gapp Design

Capa

Antônio Kehl

Produção

Marcel Iha

Impressão e acabamento

Gráfica Ave-Maria

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

M55t

Mészáros, István, 1930-

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

296p. : (Mundo do trabalho)

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

Inclui bibliografia

ISBN 978-85-7559-080-5

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

06-1340.

CDD 335.41

CDU 330.85

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

1ª edição: maio de 2006

1ª reimpressão: agosto de 2007

2ª reimpressão: fevereiro de 2009

BOITEMPO EDITORIAL

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

SUMÁRIO

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

I

ORIGENS DO CONCEITO DE ALIENAÇÃO

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

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

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

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

ABORDAGEM JUDAICO-CRISTÃ

O primeiro aspecto que devemos considerar é o lamento por ter sido “alienado da relação a Deus” (ou haver “perdido a Graça”), que pertence à herança comum da religião judaico-cristã. A ordem divina, afirma-se, foi violada; o homem alienou-se dos alicerces de Deus”, seja simplesmente pela “queda do homem” ou mais tarde pelas idolatrias sombrias de *Judá alienada*⁷, ou, ainda mais tarde, pelo comportamento “cristãos alienados da vida de Deus”. A missão messiânica consiste em resgatar o homem em desse estado de auto-alienação que ele atraiu sobre si mesmo.

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

estáveis sem Cristo, sendo alheios à comunidade de Israel, e estranhos aos testamentos, não tendo esperança, e sem Deus no mundo. Mas agora em Cristo Jesus vós, que outrora estáveis longe, fostes aproximados pelo Sangue de Cristo. [...] Portanto, agora não sois hóspedes nem estrangeiros, mas concidadãos dos santos, e da família de Deus; e estais construídos sobre os alicerces dos apóstolos e profetas, dos quais o próprio Jesus é a pedra angular, sobre a qual todo o edifício, bem ordenado, se levanta para ser um templo santo no Senhor: sobre o qual vós também sois juntamente edificados para a morada de Deus, por meio do Espírito.⁸

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

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

aplicação prática vulgar do cristianismo. Mas essa aplicação prática só se poderia tornar universal quando o cristianismo, como religião aperfeiçoada, tivesse realizado, de maneira teórica, a alienação do homem de si mesmo e da natureza.⁹

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

1) A atenuação dos conflitos de classe *internos*, no interesse da coesão da comunidade nacional em seu confronto com o mundo exterior dos “estranhos”: “*Não faltarão pobres na terra; portanto, eu te ordeno, dizendo: Abre tua mão para teu irmão, para teu pobre e para teus necessitados, em tua terra*”¹⁰.

2) A promessa de readmissão na Graça de Deus é parcialmente cumprida na forma de garantir o poder de dominação sobre os “estranhos” a Judá: “*E os estranhos estarão lá para apascentar vossos rebanhos, e os filhos dos estrangeiros serão vossos jornaleiros e vinhadeiros*”¹¹.

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

[O] judaísmo atinge seu apogeu com a perfeição da sociedade civil; mas esta só alcança a perfeição no mundo *cristão*. Só sob a influência do cristianismo, que *objetiva todas* as relações nacionais, naturais, morais e teóricas, poderia a sociedade civil separar-se completamente da vida do Estado, separar todos os vínculos genéricos do homem, colocar em seu lugar o egoísmo e a necessidade egoísta, e dissolver o mundo humano num mundo de indivíduos atomizados, antagonísticos.¹²

O *ethos* do judaísmo, que estimulou esse desenvolvimento, não se limitou à afirmação geral da superioridade do “povo escolhido”, determinada por Deus, em seu confronto com o mundo dos estranhos, dando ordens como esta: “*Não comas nenhum animal que morreu por si mesmo; dá-o para que o coma, ou vende-o ao estrangeiro, que está às tuas portas, para que possa comê-lo; pois tu és um povo santo do Senhor, teu Deus*”¹³. Muito mais importante no sentido prático foi a proibição absoluta imposta à exploração dos filhos de Judá pela usura: “*Se emprestares dinheiro a qualquer de meu povo que seja pobre, não o apertarás como um exactor, nem o oprimirás com usura*”¹⁴. A usura só era

⁷ Milton, *Paradiso perdido*, livro I.

⁸ *...sicut voyons-nous de chrétiens aliénés de la vie de Dieu!* (François de Salignac de la Mothe Fénelon, s. Versalles, 1820, v. XVII, p. 328).

⁹ aos Efésios, capítulo II.

¹⁰ “...ressão da graça de Deus” como “o mistério do Cristo”, *ibidem*, capítulo III.

¹¹ *On the Jewish question*, em Karl Marx, *Early writings* (trad. e org. T. B. Bottomore, Londres, C.A. Watts & Co., 1963), p. 39 [ed. bras.: *A questão judaica*, 5. ed., São Paulo, Centauro, 2005].

¹² Deuteronomio, XV, 21.

¹³ Isaías, LXI, 5.

¹⁴ Karl Marx, *On the Jewish question*, *cit.*, p. 38-9.

¹⁵ Deuteronomio, XIV, 21.

¹⁶ Êxodo, XXII, 25.

tida nas transações com *estranhos*, mas não com “irmãos”. Em contraste, o cristianismo, que se recusou a conservar a discriminação entre “qualquer de meu povo” e “outros” (ou “estrangeiros”), postulando em seu lugar a “fraternidade universal da humanidade”, não só se privou da poderosa arma da “usura” (isto é, do “juro” e da criação de capital dele conseqüente) que era o mais importante veículo da primeira fase econômica, como também tornou-se ao mesmo tempo uma presa fácil do triunfo triunfal do “espírito do judaísmo”. O “rude e vulgar princípio prático do judaísmo” referido por Marx – a parcialidade prático-empírica efetivamente autocentrada e inter-relacionada – poderia triunfar facilmente sobre a universalidade teórica abstrata do cristianismo, estabelecida como uma série de “ritos puramente formais com os quais o indivíduo se preocupa”¹¹. (Sobre a importância da usura e as controvérsias relacionadas a ela, na época da ascensão do capitalismo primitivo, ver p. 121.) É muito importante enfatizar aqui que a questão em pauta não é simplesmente a de empiria das comunidades judaicas na Europa, mas o “espírito do judaísmo”; o princípio *interno* do desenvolvimento social europeu, culminando no surgimento e estabilização da sociedade capitalista. O “espírito do judaísmo”, portanto, deve ser considerado, em última análise, como “o espírito do capitalismo”. Para a realização deste princípio, o judaísmo como realidade empírica oferecia apenas um veículo adequado. Ignorar esta distinção, por uma razão ou por outra, poderia levar – como ocorreu ao longo dos séculos – a um anti-semitismo à caça de bodes expiatórios. As condições objetivas do desenvolvimento social europeu, da dissolução da sociedade pré-feudal até o triunfo do capitalismo sobre o feudalismo, devem ser avaliadas em sua complexidade concreta, da qual o judaísmo, como fenômeno sociológico, é apenas uma parte, por importante que tenha sido em certas fases desse desenvolvimento. O judaísmo e o cristianismo são aspectos complementares dos esforços da sociedade para lidar com suas contradições internas. Representam ambas tentativas de transcendência imaginária dessas contradições, de uma “reapropriação” ilusória da “essência humana” por meio de uma substituição fictícia do estado de alienação. O judaísmo e o cristianismo expressam as contradições da “parcialidade contra a universalidade”, e da “concorrência contra o monopólio”: isto é, as contradições inerentes ao que ficou conhecido como “o espírito do capitalismo”. Nesse quadro, o princípio da parcialidade só pode ser concebido em contradição com a universalidade e esta – exatamente como essa “universalidade” só pode predominar com base na negação da parcialidade – e *vice-versa*. O mesmo ocorre na relação entre concorrência e monopólio: a condição do êxito da “concorrência” é a negação do monopólio, assim como para o monopólio a condição da ampliação de seu poder é a negação da concorrência. A *parcialidade* do judaísmo: a “nacionalidade *quimérica*”¹² – isto é, a nacionalidade do comerciante e, acima de tudo, do financista¹³ – ressalta, ressaltando repetidamente que “a emancipação social do judeu é a emanci-

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

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

¹¹ *Ibidem*, p. 40.

¹² *Idem*.

¹³ *Ibidem*, p. 35.

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

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

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

ALIE NAÇÃO COMO “VENDABILIDADE UNIVERSAL”

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

A principal função do tão glorificado “contrato” era, portanto, a introdução – em meio às relações feudais rigidamente fixas – de uma nova forma de “fixidez” que garantia ao novo senhor o direito de manipular os seres humanos supostamente “livres” como coisas, objetos sem vontade própria, desde que estes “escolhessem livremente” entrar no contrato em questão, “alienando voluntariamente aquilo que lhes pertencia”.

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

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

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

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

Assim, a alienação humana foi realizada por meio da transformação de todas as coisas

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

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

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

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

²⁸ MEWE, v. I, p. 376.

²⁹ Ver o capítulo IX deste livro.

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

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

HISTORICIDADE E A ASCENSÃO DA ANTROPOLOGIA

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

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

Por outro lado, é uma característica importante da história intelectual que tenham sido obtidos os maiores resultados na compreensão das múltiplas complexidades da alienação antes de Marx: Hegel acima de todos – aqueles filósofos que abordaram essa problemática de uma maneira histórica adequada. Essa correspondência é ainda mais evidente em vista do fato de que a observação também é válida no sentido inverso, ou seja, os filósofos que conseguiram elaborar uma abordagem histórica dos problemas da alienação foram aqueles que tinham consciência da problemática da alienação, e na medida em que o tinham. (Não é de modo algum coincidência que o maior representante da "história" escocesa, Adam Ferguson¹², tenha como centro de seu pensamento o conceito de "sociedade civil", absolutamente crucial para um entendimento sócio-histórico da problemática da alienação.) Os determinantes ontológicos dessa história intelectual devem reter nossa atenção aqui por um momento.

É necessário dizer que o desenvolvimento em questão não é simplesmente linear. Nos pontos de crise na história, quando as alternativas sócio-históricas possíveis se apresentam relativamente em aberto – uma abertura relativa que cria um "vácuo ideológico" temporário, que favorece o aparecimento de ideologias utópicas –, é relativamente fácil identificar as características objetivas da ordem social emergente da fase posterior, quando as necessidades que dão vida, no campo da ideologia, tornam-se "ativismo acrítico" com o qual estamos por demais familiarizados, já produzida uma uniformidade autoperpetuadora. Vimos as percepções profundas, mas irre-

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

A família é a associação estabelecida pela natureza para o atendimento das necessidades cotidianas do homem, e seus membros são chamados por Carondas de "companheiros da despensa", e por Epimênides, o Cretano, de "companheiros da manjedoura". Mas, quando várias famílias se unem, e a associação visa a algo mais do que ao atendimento das necessidades diárias, a primeira sociedade a ser formada é a da aldeia. E a forma mais natural de aldeia parece ser a de uma colônia de famílias, composta dos filhos e netos, que, como se diz, "mamaram o mesmo leite". É essa a razão pela qual os Estados helênicos eram governados originalmente por reis: porque os helenos viviam sob tal regra, antes de se unirem, como os bárbaros ainda vivem: toda família é governada pelo mais velho; portanto, nas colônias da família a forma monárquica de governo predominou porque eram do mesmo sangue. Como diz Homero: "Cada um faz a lei para seis filhos e suas mulheres". Isso porque viviam dispersos como era costume nos tempos antigos. *Portanto, os homens dizem que os deuses têm um rei porque eles mesmos estão, ou estiveram em tempos anteriores, sob o domínio de um rei. Pois imaginam não só as formas dos deuses, mas também a maneira de vida deles, como tendo iguais às suas próprias.*¹³

Muitas centenas de anos tiveram de transcorrer antes que os filósofos pudessem atingir novamente um grau semelhante de concretude e visão histórica. E, ainda assim, a visão de Aristóteles permaneceu isolada: ela não podia tornar-se a pedra angular de uma filosofia coerente da história. No pensamento de Aristóteles, as visões históricas concretas estavam incrustadas em uma concepção geral totalmente a-histórica. A principal razão para isso era uma necessidade ideológica imperiosa, que impediu Aristóteles de aplicar um princípio histórico à análise da sociedade como um todo. De acordo com essa necessidade ideológica, era preciso "provar" que a *escravidão* era uma ordem social em total conformidade com a própria *natureza*. Uma tal concepção – formulada por Aristóteles em oposição aos que desafiavam as relações sociais estabelecidas – carregava falsos conceitos como "liberdade por natureza" e "escravidão por natureza". Isso porque, segundo Aristóteles, "há uma grande diferença entre o domínio sobre homens livres e o domínio sobre escravos, como há entre a *escravidão por natureza* e a *liberdade por natureza*"¹⁴.

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

¹² Adam Ferguson, *Essay on the history of civil society* (Edinburgh, 1767). Nova edição, preparada com uma introdução por Duncan Forbes (Edinburgh: University Press, 1966).

¹³ Aristóteles, *Política*, livro I, cap. 2.

¹⁴ *Ibidem*, livro VII, cap. 2.

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

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

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

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

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

Muito antes de Feuerbach reconhecer a distinção entre “*a essência verdadeira* (isto é: antropológica) e a *falsa* (isto é: teológica) da religião”³⁵, a religião era concebida como um fenômeno histórico e a avaliação de sua natureza estava subordinada à questão da historicidade do homem. Nessa concepção, tornou-se possível vislumbrar a *supressão* da religião, na medida em que a mitologia e a religião estavam associadas a apenas uma *fase particular* – embora necessária – da *história universal* da humanidade, concebida sobre o modelo do homem que avança da infância para a maturidade. Vico distinguiu três fases no desenvolvimento da humanidade (da humanidade que faz sua própria história): (1) a era dos deuses; (2) a era dos heróis; e (3) “a era dos homens na

³⁵ Ludwig Feuerbach, *Das Wesen des Christentums* (primeira edição em 1841). A parte I tem o título, “Das wahre,

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

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

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

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

lem, p. 252-3.

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

e journalier est misérable, la nation est misérable” (verbo “Journalier”, de Diderot, na *Encyclopédie*).

ix Diderot, *Supplément au Voyage de Bougainville*, em *Oeuvres philosophiques* (org. Paul Vernière, Paris: Minuit, 1956), p. 482.

em, p. 468.

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

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

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

³³ Idem.

sensações, paixões etc. do homem não são apenas *determinações antropológicas* em sentido ópio, mas sim *verdadeiramente afirmações ontológicas* do ser (*natureza*). [...] só mediante a indústria desenvolvida, ou seja, pela mediação da propriedade privada, vem a ser a *essência ontológica* da paixão humana, tanto na sua *totalidade* como na sua *humanidade*; a *ciência do homem* é, portanto, propriamente, um produto da *auto-atividade prática* do homem. O sentido da propriedade privada – livre de seu estranhamento – é a *existência dos objetos essenciais* para o homem, tanto como objeto da *fruição*, como da *atividade*.⁵⁵

discutiremos alguns aspectos desse complexo de problemas mais à frente neste artigo, bem como nos capítulos IV, VI e VII. O que é particularmente importante para esta altura é que o fator antropológico *específico* (“humanidade”) não pode ser compreendido em sua historicidade dialética a menos que seja concebido com base na *validade ontológica* desenvolvendo-se historicamente (“natureza”), à qual ele pertence em última análise. Uma incapacidade para identificar a relação dialética adequada entre a totalidade ontológica e a especificidade antropológica encerra em si mesmas condições insolúveis. Em primeiro lugar, leva ao postulado de uma “essência humana” fixa como “dado original” do filósofo e, conseqüentemente, à liquidação final da historicidade (desde Feuerbach até algumas teorias recentes do “estruturalismo”).

Igualmente prejudicial é outra contradição que significa que considerações lógico-históricas e “antropológicas” são aplicadas à análise de certos fenômenos sociais, cuja compreensão exigiria um conceito não-antropomórfico – mas evidentemente dialético – de causalidade. Por exemplo: nenhuma “hipótese antropológica” dialética poderia contribuir em nada para o entendimento das “leis naturais” que regem o processo produtivo do capitalismo, em seu longo desenvolvimento histórico; pelo contrário, ela só poderia levar a mistificações. Poderia parecer incoerente quando se lê o materialismo histórico de Marx a afirmação presente em *O capital* de que “a natureza do capital é a mesma em sua forma desenvolvida e em sua forma não-desenvolvida”.⁵⁶ (Algumas pessoas poderiam mesmo usar esse trecho em apoio à sua interpretação de Marx como um pensador “estruturalista”.) Uma leitura mais cuidadosa revela, contudo, que, longe de ser incoerente, Marx indica aqui o fundamento lógico de uma teoria histórica coerente. Uma passagem posterior, na qual ele trata a produção capitalista, deixa isso mais claro:

o princípio, que [o capitalismo] perseguiu, de desmembrar cada processo em seus movimentos constitutivos, *sem levar em consideração sua possível execução pela mão do homem*, criou a nova ciência moderna da tecnologia. As formas variadas, aparentemente desconexas e petrificadas processos industriais desmembraram-se então em outras tantas aplicações conscientes e empíricas da ciência natural, para a consecução de determinados efeitos úteis. A tecnologia também descobriu as poucas principais *formas fundamentais de movimento* que, a despeito da diversidade dos instrumentos usados, são *necessariamente empregadas por toda ação produtiva do corpo humano*.⁵⁷

⁵⁵ *Crítica econômica-filosófica*, cit., p. 157.

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

ibid., n. 486.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Henry Home (lord Kames), *Lesser hints upon education, chiefly concerning the culture of the heart* (Edinburgh edes, 1781), p. 257.

ibid., p. 284.

⁴⁸ Ibidem, p. 306-7.

⁴⁹ Ibidem, p. 307.

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

FIM DO “POSITIVISMO ACRÍTICO”

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Rousseau denuncia a alienação em muitas de suas manifestações:

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

Jacques Rousseau, *A discourse on political economy* (trad. para o inglês por G. D. H. Cole, edição Everyman), 2-4 [ed. bras.: *Discurso sobre a economia política e Do contrato social*, Petrópolis, Vozes, 1995].

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

53. *Antoine dialogue*, em *Oeuvres complètes* (Paris, Éditions du Seuil, 1967), v. I, p. 474.

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

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

56. *Ibidem*, p. 12.

57. *Ibidem*, p. 13.

a “liberdade natural”; pelo contrário, ganha a “liberdade civil e a propriedade de o que possui”⁶¹. Além disso, o homem também “adquire, no Estado civil, a *lode moral*, a única que faz dele realmente *senhor de si mesmo*; isso porque o impulso do apetite é uma escravidão, ao passo que a *obediência a uma lei que vemos a nós mesmos é liberdade*”⁶².) Como podemos ver, o argumento passa da *lode* para a moralidade. Quando chegamos ao ponto do *Contrato social*, somos contados – na forma da “assembléia” muito idealizada – com uma *construção*⁶³. O “corpo moral” coletivo, sua “unidade e identidade comum” etc. são *pos-
s morais* de uma pretensa legitimação do sistema burguês. A construção moral ssembléia” é necessária precisamente porque Rousseau não pode imaginar ne-
a solução real (isto é, efetiva e material) para as contradições subjacentes, a
er recorrendo à idéia de “obediência a uma lei que prescrevemos a nós mes-
no quadro político geral da “assembléia”, que transcende radicalmente, de uma
ira ideal, a “má realidade” da ordem estabelecida, deixando-a ao mesmo tempo
da na realidade.

Um corolário do ponto anterior é a insistência na *inalienabilidade e na
sibilidade da soberania*. Segundo Rousseau, a soberania “por não ser nada me-
o que o exercício da vontade geral, não pode nunca ser alienada, e o soberano,
nada menos do que um ser coletivo, não pode ser representado senão por si
o”⁶⁴. Mais uma vez, é claro que nos defrontamos aqui com um *postulado moral*
o, no sistema de Rousseau, pelo reconhecimento de que “a vontade *particular*
rá, pela sua própria natureza, à *parcialidade*, enquanto a vontade *geral* tende
a *igualdade*”⁶⁵, e gerado também pela incapacidade do filósofo de vislumbrar
solução em quaisquer outros termos que não os de um “dever” moral. Pois
into a tendência da vontade particular para a parcialidade é uma realidade
ógica, a “tendência da vontade geral para a igualdade” é, na situação histórica
um mero postulado. E somente outro postulado moral pode “transcender” a
dição entre o “é” ontológico real e o “deve” moral de uma igualdade inherente
idade geral”. (É claro que na estrutura de pensamento de Rousseau essa contra-
insolúvel está oculta sob a auto-evidência de uma tautologia dual, a saber, a de
a vontade particular é parcial” e “a vontade geral é universal”. A grandeza de
eau, porém, rompe a crosta dessa tautologia dual, paradoxalmente, definindo

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

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

a) “Tudo é bom ao deixar as mãos do Criador das coisas; tudo degenera nas mãos
do homem”⁶⁶, escreve Rousseau na frase de abertura do *Emílio*. É a civilização que
corrompe o homem, separando-o de sua natureza e introduzindo “*de fora*” todos os
vícios que são “*alheios à constituição do homem*”. O resultado é a destruição da “*bonda-
de original do homem*”⁶⁷.

b) Nessa evolução – para longe da natureza por meio da civilização – podemos ver
“uma rápida marcha em direção ao aperfeiçoamento da sociedade e à deterioração da
espécie”⁶⁸, isto é, essa forma alienada de desenvolvimento é caracterizada pela grave
contradição entre *sociedade* e *espécie* humana.

c) O homem é dominado pelas suas *instituições*, a tal ponto que o tipo de vida que
leva nas condições de institucionalização não pode ser chamado por qualquer outro
nome senão *escravidão*: “O homem civilizado nasce na escravidão, vive e morre nela:
[...] ele está nas cadeias de nossas instituições”⁶⁹.

d) O vício e o mal florescem nas grandes cidades e o único antídoto possível para
essa alienação, a vida no campo, está cada vez mais sob o domínio das grandes cida-
des: “a *indústria* e o *comércio* atraem todo o dinheiro do campo para as capitais [...] *quanto mais rica é a cidade, mais pobre o campo*”⁷⁰. Assim, o veículo dinâmico da aliena-
ção capitalista – indústria e comércio – coloca sob seu encanto a natureza e a vida do
campo, intensificando cada vez mais a contradição entre *cidade* e *campo*.

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

em, p. 16.

1. A última frase reaparece, quase literalmente, como um princípio fundamental da filosofia kantiana: a alienação bastante cética que Hume faz da concepção de Rousseau – ver seu ensaio *Of the original contract* – remamente problemática. Não obstante, destaca claramente a crua realidade do sistema estabelecido, que tem nenhum semelhança com a construção moral de Rousseau. A crítica de Hume não se aplicava, em de parte, à questão. Como Kant compreendeu, a concepção de Rousseau não se aplica à *questio facti*, mas *estio iuris*. No espírito da abordagem de Jean-Jacques Rousseau, Kant ressaltou que o Estado *deve* ser formado *como se fosse* baseado num contrato social.

Jacques Rousseau. *The social contract*, cit., p. 20.

2.

⁶¹ “Tout est bien sortant des mains de l’Auteur des choses, tout dégénère entre les mains de l’homme” (Jean-Jacques Rousseau, *Emile ou de l’éducation*, Paris, Garnier-Flammarion, 1966, p. 35).

⁶² “La nature a fait l’homme heureux et bon mais [...] la société le déprave et le rend misérable. L’Emile, en particulier, ce livre tant lu, si peu entendu et si mal apprécié, n’est qu’un traité de la bonté originelle de l’homme, destiné à montrer comment le vice et l’erreur, étrangers à sa constitution, s’y introduisent du dehors et l’altèrent insensiblement [...] Partout il nous fait voir l’espèce humaine meilleure, plus sage et plus heureuse dans sa constitution primitive, aveugle, misérable et méchante à mesure qu’elle s’en éloigne” (Jean-Jacques Rousseau, *Troisième dialogue*, cit., p. 474).

⁶³ “Une marche aussi rapide vers la perfection de la société et vers la détérioration de l’espèce” (ibidem, p. 474).

⁶⁴ “L’homme civil naît, vit et meurt dans l’esclavage: [...] il est enchaîné par ses institutions” (idem, *Emile ou de l’éducation*, cit., p. 43).

⁶⁵ Idem. *A discourse on political economy*, cit., v. 265.

umento dos desejos inúteis⁷⁰. Nesse sentido, a corrupção começa numa tenra idade. Os impulsos e paixões naturais da criança são suprimidos e substituídos por mole comportamentos artificiais. O resultado é a produção de um “ser artificial”⁷¹ em detrimento do ser humano natural, “original”.

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

Em sua denúncia das raízes da alienação, Rousseau atribui ao dinheiro e à riqueza a principal responsabilidade “neste século de calculadores”⁷². Ele insiste em que o homem não devia alienar vendendo-se a si mesmo, porque isso significa transformar a pessoa em um mercenário⁷³. Já vimos que, segundo Rousseau, “alienar é dar ou vender”. Em certas condições especiais – por exemplo, numa guerra patriótica, quando está em defesa do próprio país – é permissível alienar-se na forma de dar a própria vida em nome da finalidade nobre, mas é absolutamente proibido alienar-se na forma de vender todos os direitos dos antigos romanos, como as de Alexandre, foram conquistados por bravos cidadãos, que estavam prontos, se necessário, para dar seu sangue em defesa de seu país, mas que nunca o venderiam⁷⁴. De acordo com esse princípio, Rousseau defende que a condição primeira e absoluta de uma forma adequada de educação é que as relações de mercado não se apliquem a ela. O bom mestre é alguém que “não é um homem à venda”, e ele se opõe à prática predominante que atribui a função vitalmente importante de educação “a mercenários”⁷⁵. As relações humanas em todos os níveis, inclusive o interno entre as nações, estão subordinadas ao critério único da obtenção de lucro e, frequentemente, são empobrecidas a ponto de se tornarem irreconhecíveis: “Uma vez tendo o lucro que podem obter uns dos outros, que outro interesse teriam?”⁷⁶.

⁷⁰ Ibid., p. 259.

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

⁷¹ Ibid., p. 614.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

⁷⁷ Ibidem.

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

Por mais inflexível que seja o radicalismo moral de Rousseau, o fato de que seu conceito de igualdade seja basicamente um conceito moral-jurídico, isento de referências imediatas a um sistema claramente identificável de relações sociais como sua contrapartida material (visão de um sistema no qual “todos têm alguma coisa e ninguém tem demais” não só lesesperadamente vaga como também está longe de ser igualitária), carrega consigo o caráter abstrato, e com frequência retórico, de sua denúncia da alienação. Podemos ver assim que, ao passo que sua compreensão da necessidade de igualdade lhe permite abrir muitas portas que permaneciam fechadas antes dele, as limitações de seu conceito de igualdade impedem que ele conduza sua investigação a uma conclusão capaz de encerrar o mais radical *negação social* de todo o sistema de desigualdades e alienações humanas, no lugar do *radicalismo moral abstrato* expresso em seus postulados. O mesmo se aplica ao papel das referências antropológicas no sistema de Rousseau. Como vimos, sua concepção do “homem saudável” como modelo do desenvolvimento humano permite-lhe tratar a revolução como a única possível “força revigorante” da humanidade, sob certas condições. Mas essa idéia é totalmente inadequada para explicar as complexidades das situações históricas nas quais ocorrem as revoluções. É o que podemos ver na continuação da análise que Rousseau faz das revoluções:

Mas tais acontecimentos são raros; são exceções, cuja causa se encontra sempre na constituição particular do Estado em questão. Elas não podem nem mesmo ocorrer duas vezes ao mesmo tempo, pois este pode libertar-se enquanto permanece bárbaro, mas não quando o *impulso cívico* perdeu seu vigor. Então as perturbações podem destruí-lo, mas as revoluções não podem separá-lo: ele necessita de um senhor, não de um libertador. *Povos livres, atentai* para esta máxima: “A liberdade pode ser conquistada, mas nunca recuperada”.⁸¹

Portanto, o modelo antropológico contribui paradoxalmente para anular a percepção de Rousseau sobre a natureza do desenvolvimento social, confinando as revoluções – sob a analogia do ciclo vital do homem – a uma fase histórica não repetível. É, mais uma vez, que a referência última é à esfera do “dever” moral: todo o tema da violência e das revoluções é abordado a fim de abalar a indiferença insensível dos homens, de modo que (“atentando para a máxima”) eles possam salvar-se do destino de destruição e destruição.⁸²

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

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

⁸¹ Jacques Rousseau, *The social contract*, cit., p. 36.

mente problemática é a análise que Rousseau faz do “corpo político como um ser moral”, concebida com base no modelo antropológico. Ver *The social contract*, cit., p. 4 e 24, e *A discourse on political economy*, cit., p. 236-7.

base da sociedade civil e a verdadeira garantia dos empreendimentos dos cidadãos: pois, se a propriedade não respondesse pelas ações pessoais, nada seria mais fácil do que fugir aos deveres e tir-se das leis.⁸³

É mais uma vez: “A administração geral só é estabelecida para assegurar a propriedade individual, que é anterior a ela”⁸⁴. Quanto à condição média, segundo Rousseau, ela “constitui a verdadeira força do Estado”⁸⁵. (Devemos lembrar também, a esse respeito, da sua insistência em que “todos devem ter alguma coisa, e ninguém deve ter demais”, bem como seus protestos contra as “grandes cidades” que solapam o tipo de relações de propriedade por ele idealizadas em muitos de seus escritos.) Sua justificação para a manutenção desse tipo de propriedade privada é que “nada é mais fatal para a moralidade e a República do que a transferência contínua de posição e fortuna entre os cidadãos: essas modificações são apenas a prova e a fonte de mil desordens e derrubam e confundem tudo; pois os que foram criados para uma coisa, vêem-se destinados a outra”⁸⁶. E ele rejeita, no mais apaixonado tom de voz, a idéia mesma da abolição do “meu” e do “teu”: “Devem o meu e o tuum ser aniquilados, e devemos voltar novamente às florestas e viver entre ursos? É uma dedução feita à maneira de meus adversários, que prefiro antecipar, a deixar-lhes a vergonha de formulá-la”⁸⁷.

Essas premissas últimas do pensamento de Rousseau determinam a articulação concreta de seu sistema e fixam os limites ao seu entendimento da problemática da alienação. Ele reconhece que a lei é feita para a proteção da propriedade privada e que tudo o mais na ordem da “sociedade civil” – inclusive a “liberdade civil” – repousa sobre este fundamento. Como, no entanto, ele não pode ir além do horizonte dessa sociedade civil idealizada, deve sustentar não só que a lei é feita em benefício da propriedade privada, mas também que a propriedade privada é feita em benefício da lei, como sua única garantia⁸⁸. Assim fecha-se o círculo irrevoga-

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

⁸² *Ibidem*, p. 234.

⁸³ *Ibidem*, p. 268.

⁸⁴ *Ibidem*, p. 255.

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

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

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

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

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

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

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

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

87. *“Les grandes villes qui épuisent un État et font sa faiblesse: la richesse qu'elles produisent est une richesse vaine et illusoire; c'est beaucoup d'argent et peu d'effet”* (Jean-Jacques Rousseau, *Émile ou de l'éducation*, cit., p. 14).

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

89. *ibid.*, p. 26.

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

Não há espaço, aqui, para seguirmos em detalhe a história intelectual do conceito alienação depois de Rousseau¹. Devemos limitar-nos a um exame muito rápido das principais fases da evolução que leva a Marx.

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

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

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

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

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

Hegel representa uma abordagem qualitativamente diversa, na medida em que formula uma profunda visão das leis fundamentais da sociedade capitalista². Discutiremos a filosofia de Hegel e sua relação com as realizações de Marx em vários contextos. Mas apenas aqui, brevemente, do paradoxo central da abordagem hegeliana. Este é em que, ao mesmo tempo em que uma compreensão da *necessidade* de uma superação dos processos capitalistas está no primeiro plano do pensamento de Hegel,

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

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

¹ Um importante aspecto epistemológico da “alienação” pode ser visto nas seguintes palavras de Diderot: “Je sais si *m’aliéner*, talent sans lequel on ne fait rien qui vaille” (“Lettre à Madame Riccobini”, 27 de novembro de 1758, em Denis Diderot, *Correspondance*, cit., v. II, p. 97). Nesse sentido, “alienar” significa alcançar o nível de abstração e generalização do pensamento. A idéia, numa forma um pouco diferente, surgiu na idade muito antes de Diderot, nas obras de Tommaso Campanella. Em sua *Metaphysica*, Campanella escreve: “Sapere è *straniarsi da se stessi*, straniarsi (da se stessi) è diventare pazzi, perdere la propria *identità e imere una straniera*” (Parte I, Livro I, Par. I, Art. 9). Johann Gottlieb Fichte, muito depois, explorou essa problemática em mais uma de suas obras (ver, em particular, *Grundlagen der gesamten Wissenschaftslehre*, 4; *Darstellung der Wissenschaftslehre*, 1801; *Nachgelassene Werke*, v. 2).

² Uma penetrante análise das idéias econômicas de Hegel e do papel delas em seu desenvolvimento filosófico, ver Georg Lukács, *Der junge Hegel. Über die Beziehungen von Dialektik und Ökonomie* (Neuwied e im, Luchterhand, 1967, 3. ed.).

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

É esse é o ponto em que chegamos a Marx. Pois o aspecto central da teoria da alienação de Marx é a afirmação da superação historicamente necessária do capitalismo pelo socialismo, liberada de todos os postulados morais abstratos encontrados nos escritos de seus predecessores imediatos. A base de sua afirmação não é simplesmente o reconhecimento dos insuportáveis efeitos desumanizadores da alienação – apesar de que, subjetivamente, é claro que isso teve um papel muito importante na formação do pensamento de Marx –, mas o profundo entendimento do fundamento ontológico objetivo do processo, o qual permaneceu oculto para seus predecessores. O “segredo” dessa elaboração da teoria marxista da alienação foi revelado pelo próprio Marx, quando ele escreveu em seus *Grundrisse*: “esse processo de *objetivação* surge de fato como um processo de *alienação* do ponto de vista do trabalho, e como *apropriação* do trabalho alheio, do ponto de vista do capital”¹¹. Os determinantes fundamentais da alienação capitalista tinham, portanto, permanecer ocultos para todos aqueles que se associavam – conscientemente ou não – de uma forma ou de outra – com “o ponto de vista do capital”.

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

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

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

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

- 1) os termos de referência de sua teoria são, não as categorias do *Sollen* (“deve”), mas as da *necessidade* (“é”) inerente aos fundamentos ontológicos objetivos da vida humana;
- 2) seu ponto de vista não é o de uma *parcialidade utópica*, mas a *universalidade* do ponto de vista do trabalho, adotado criticamente;
- 3) seu marco de crítica não é uma “totalidade especulativa” abstrata (hegeliana), mas a *totalidade concreta* da sociedade em desenvolvimento dinâmico, vista a partir da base material do proletariado como uma força histórica necessariamente autotranscedente (“universal”).

¹¹ Marx, *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie* (Rohentwurf, 1857-1858; Berlin, Dietz, 1953), 716.

III

ESTRUTURA CONCEITUAL DA TEORIA DA ALIENAÇÃO DE MARX

I. FUNDAMENTOS DO SISTEMA MARXIANO

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

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

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

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

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

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

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

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

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

aqueles suficientemente familiarizados com os *Manuscritos econômico-filosóficos* não terão de reconhecer que essas idéias vêm dos *Manuscritos de Paris*. De fato, não só páginas, mas muitas outras, foram transferidas por Marx de seus *Manuscritos A sagrada família*. O comitê russo encarregado da publicação das obras completas de Marx, Engels e Lenin – o mesmo comitê que considera “idealistas” os *Manuscritos 344* – reconheceu numa nota à “Sinopse de *A sagrada família*”, de Lenin, que Marx

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

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

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

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

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

¹ Ibidem, p. 564.

² Ver ibidem, v. 38, p. 27, 39, 40 e 48.

³ Ambas as citações dessa frase são de Lenin, ibidem, v. 2, p. 23.

⁴ Ibidem.

⁵ Citado por Lenin em “Sinopse de *A sagrada família*”.

adimir Ilitch Ulianov Lenin. *Collected works*, v. 30, p. 30.

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

in. *Collected works*, v. 30, p. 29-30.

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

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

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

Como já mencionamos, o sistema que podemos encontrar nos *Manuscritos econômico-filosóficos* é um sistema *in statu nascendi*. Isso é perceptível, acima de tudo, pelo fato de que a dimensão ontológica básica da auto-alienação do trabalho não aparece em sua universalidade senão bem no final dessa obra, isto é, na seção sobre o dinheiro. Na verdade, essa seção havia sido escrita depois do exame crítico por Marx, da filosofia hegeliana, no mesmo manuscrito, embora nas versões posteriores cada uma seja colocada no fim (de acordo com o desejo de Marx). E não se trata absolutamente, de uma questão irrelevante de detalhe cronológico. Na verdade, a avaliação profunda que Marx faz da filosofia hegeliana como um todo – e que é possível por sua análise da economia política, que lhe permitiu reconhecer “Hegel se coloca no ponto de vista dos modernos economistas nacionais”¹⁰ – é a chave nas mãos de Marx para decifrar o segredo ontológico último do sistema monetário, permitindo-lhe assim iniciar uma elaboração ampla de uma

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

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

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

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

¹⁰ Ver MEWE, supl. v. I, p. 445-63.

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

¹² *Ibidem*, p. 80.

¹³ *Ibidem*, p. 157.

¹⁴ *Ibidem*, p. 159.

¹⁵ *Ibidem*; cf. nota 32 do cap. II.

¹⁶ *Ibidem*, p. 160.

¹⁷ *Ibidem*, p. 160-1.

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

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

QUADRO CONCEITUAL DA TEORIA DA ALIENAÇÃO DE MARX

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

¹⁸ Ibidem, p. 157.

¹⁹ Ibidem, p. 87-8.

²⁰ Ibidem, p. 143.

²¹ Ibidem, p. 111-2.

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

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

Essa concepção da “ciência humana”, em sua oposição à ciência natural, “abstrate material e idealista”, é obviamente dirigida contra a fragmentação e a determi-ção “inconsciente”, alienada, da ciência. Muitos exemplos da história da ciência tam que as proporções com que certas linhas fundamentais de pesquisa são levadas ente são determinadas, em grande parte, por fatores que, rigorosamente falando, o muito além dos limites da própria ciência natural. (Um exemplo: não pode haver huma dúvida de que a *automação* é um problema no mínimo tão fundamentalmente il quanto *científico*.) As linhas de pesquisa realmente seguidas em qualquer época icular são necessariamente *finitas*, ao passo que as linhas da pesquisa possível são pre virtualmente *infinitas*. O papel das necessidades e preferências sociais na redu-do infinito ao finito é extremamente importante. Mas – e é isto que Marx quer r – numa sociedade alienada o processo de redução em si mesmo, já que é “in-cientemente” determinado por uma série de necessidades alienadas, está destina-1 produzir maior alienação: a sujeição do homem a instrumentos cada vez mais erosos de sua própria criação.

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

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

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

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

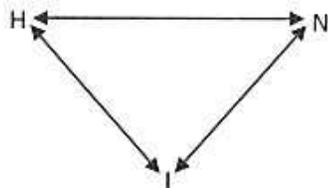
Isso nos leva de volta ao nosso problema original. Por que é que as diferentes esferas teóricas aplicam um “critério distinto e oposto” ao homem? Como é possível que, embora a filosofia e a economia política expressem a mesma alienação, sua “lin-guagem” seja tão diferente que elas não se podem comunicar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

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

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

²² *Ibidem*, p. 112.

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



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

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

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

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

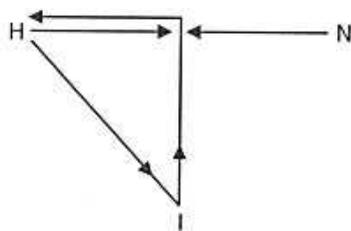
aquele que quiser preservar, na sociedade civil, o primado dos sentimentos naturais, não tem idéia daquilo que deseja. Sempre em contradição consigo mesmo, sempre oscilando entre suas inclinações e seus deveres, não será nem homem, nem *cidadão*; não será bom para si mesmo, nem para os outros. Será uma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

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

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

²⁴ Jean-Jacques Rousseau, *Emile ou de l'éducation*, cit., p. 40.

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



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

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

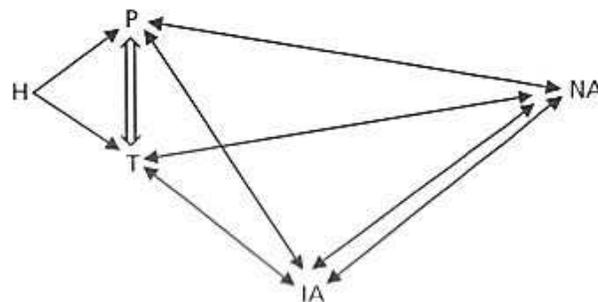
O *ser* deriva, assim, do *dever*, a fim de servir como pivô de todo esse sistema de postulados opostos à realidade da “civilização”. Como a base de toda historicidade – e é também a única base possível de uma “educação do educador” – é negada, o educador deve ser tomado de maneira fictícia, e a ele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

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

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

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

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



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

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

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

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

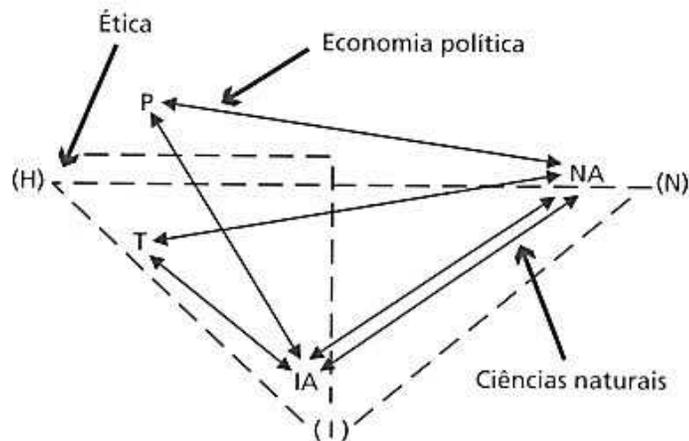
Nessas séries de relações – nas quais as mediações de segunda ordem de P e T marcam o lugar do “homem” (H) – os conceitos de “homem” e “humanidade” podem receber simples abstrações filosóficas para todos aqueles que não conseguem enxergar além do imediatismo direto das relações alienadas dadas. (E eles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

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

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

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

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



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

²⁷ Cf. Karl Marx, *Manuscritos econômico-filosóficos*, op. cit., p. 103.

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

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

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

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

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

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

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

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

²⁸ *Ibidem*, p. 156.

²⁹ *Ibidem*, p. 157.

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

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

ALIENAÇÃO E TELEOLOGIA

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

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

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

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

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

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

a extraordinária contribuição intelectual de Hegel consistiu no fato de ele ter feito a teoria e a história dialeticamente relativas uma à outra, vindo-as numa penetração dialética recíproca. Em última análise, contudo, sua tentativa foi um fracasso. Ele nunca pôde chegar até a unidade genuína de teoria e prática; tudo o que pôde fazer foi preencher a seqüência lógica das categorias com um rico material histórico, ou racionalizar a história, por meio de uma sucessão de formas, modificações estruturais, épocas etc., que ele elevou ao nível de categorias sublimando-as e abstraíndo-as.³¹

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

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

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

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

1) Segundo Marx, toda necessidade é "necessidade histórica", ou seja, uma "necessidade em desaparecimento" ("eine verschwindende Notwendigkeit"³²). Esse conceito não só torna inteligíveis as múltiplas transformações e transições dos fenômenos sociais em termos de necessidade histórica, como também, ao mesmo tempo, deixa a porta bem aberta para o desenvolvimento futuro da sociedade humana. (Mais sobre isso no capítulo VIII.)

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

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

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

³³ Sobre esses pontos, ver capítulos VI e X.

³⁴ Georg Lukács, *Schriften zur Ideologie und Politik*, ed. por Peter Ludz (Neuwied & Berlin, Luchterhand, 67), p. 286.