

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 subsequentes. 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 altamente relevantes para o assunto em discussão.

¶ da maior significação, a esse respeito, que em sua “Sinopse de *A sagrada família*” não 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*”.

¶ pouco importa se ele coloca, como quem se desculpa, a palavra “sistema” entre aspas. Sim, 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 marxiano de seu significado revolucionário e o converte numa coleção morta de conceitos pseudocientíficos inúteis.

Não é preciso dizer que o sistema de Marx é radicalmente diferente do hegeliano. Não há nenhuma relação à oposição entre os fenômenos sociais reais, retratados por Marx, e as estruturas 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 fundamentalmente 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- u, 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 rral 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- alienada 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-tares 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”.

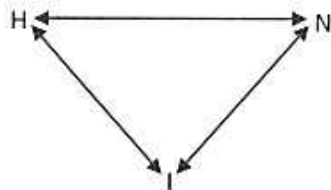
Isso nos leva de volta ao nosso problema original. Por que é que as diferentes esferas teóricas aplicam um “critério distinto e oposto” ao homem? Como é possível que, embora a filosofia e a economia política expressem a mesma alienação, sua “lin-guagem” seja tão diferente que elas não se podem comunicar 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 usa o termo “real” (*wirklich*) ao homem, ele o está equiparando a “histórico” ou simplesmente deixando implícita a historicidade como condição necessária do destino humano. Ele quer explicar todos os aspectos dos fenômenos analisados em termos inerentemente históricos, o que significa que nada pode ser aceito sem análise implícita suposto como um dado final. Pelo contrário, toda a teoria gira em torno da prova da *gênese* histórica de todos os seus constituintes básicos. Desse modo, Marx retrata a relação entre o “homem” (H), a “natureza” (N) e a “indústria” (I) na forma de uma interação tríplice entre suas partes constituintes. Isso pode ser feito da seguinte maneira:



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

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

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

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

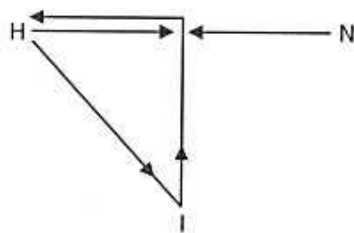
aquele que quiser preservar, na sociedade civil, o primado dos sentimentos naturais, não tem idéia daquilo que deseja. Sempre em contradição consigo mesmo, sempre oscilando entre suas inclinações e seus deveres, não será nem homem, nem cidadão; não será bom para si mesmo, nem para os outros. Será uma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

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

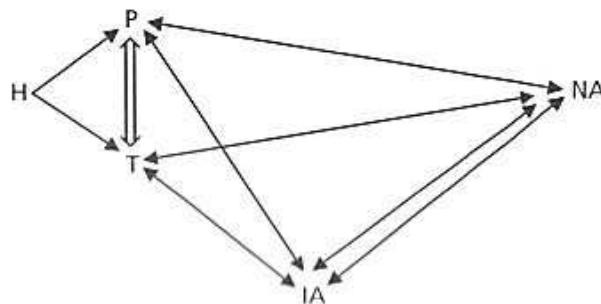
O *ser* deriva, assim, do *dever*, a fim de servir como pivô de todo esse sistema de postulados opostos à realidade da “civilização”. Como a base de toda historicidade – e é também a única base possível de uma “educação do educador” – é negada, o educador deve ser tomado de maneira fictícia, e a ele 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) $P \leftrightarrow T \leftrightarrow NA$.

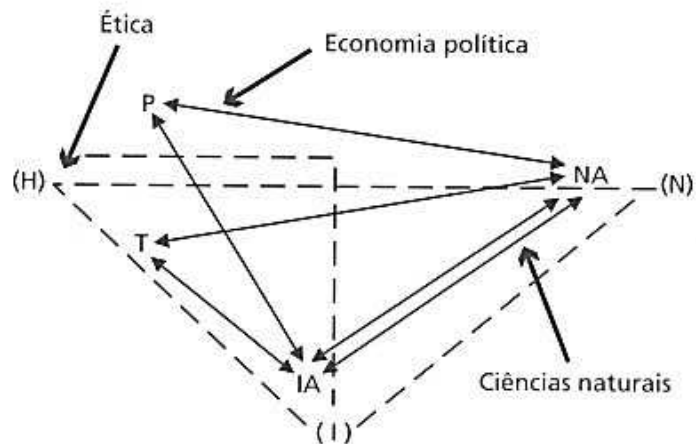
Nessas séries de relações – nas quais as mediações de segunda ordem de P e T marcam o lugar do “homem” (H) – os conceitos de “homem” e “humanidade” podem receber simples abstrações filosóficas para todos aqueles que não conseguem enxergar além do imediatismo direto das relações alienadas dadas. (E eles 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-

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

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



Como podemos ver, a “linguagem” da economia política e a da ética – para não falar das ciências sociais – não podem ser comuns porque seus pontos centrais de referências estão longe de serem os mesmos²⁷. Os pontos de referência da economia política são $P \leftrightarrow NA \leftrightarrow T$ e $P \leftrightarrow IA \leftrightarrow NA$, enquanto a ética (e, *mutatis mutandis*, a filosofia especulativa em geral) tem como centro de referência o “homem” abstrato (ou suas versões ainda mais abstratas, como o “espírito universal” etc.), retratado em suas relações com a “natureza” e a “indústria” ou “civilização” com bastante 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. 133-3.

Além disso, como Marx enfatiza, a idealização do “homem” abstrato não é mais do que uma expressão abstrata, especulativa, da relação $P \leftrightarrow T$. A natureza das relações reais é tal que para compreendê-las adequadamente é necessário adotar uma atitude radicalmente crítica com relação ao sistema de alienações que “externaliza” ou “objetiva” o homem na forma de “trabalho alienado” e “propriedade privada reificada”. O “verdadeiro homem” – a “verdadeira pessoa humana” – não existe realmente na sociedade capitalista salvo em uma forma alienada e reificada na qual encontramos ele como “trabalho” e “capital” (propriedade privada) opondo-se 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 proprie-

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

Ao mesmo tempo, Marx enfatiza também o aspecto negativo. Este é evidenciado diretamente na contradição social entre **propriedade privada** e **trabalho**: uma contradição que, contudo, não pode ser percebida do ponto de vista da propriedade privada, nem tampouco por aquele decorrente de uma identificação espontânea com o trabalho em sua parcialidade, mas apenas pelo ponto de vista criticamente adotado do trabalho em sua universalidade autotranscendente. Aos olhos de Marx, a evidência crescente de um antagonismo social irreconciliável entre propriedade privada e trabalho é uma prova do fato de que a fase ontologicamente necessária de auto-alienação e 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 histórico do homem é a *criação* de sua primeira necessidade nova, e nenhuma determinação mecânica pode explicar isso. Na concepção dialética de Marx o conceito-chave é a “atividade humana produtiva”, que *nunca* significa simplesmente “produção econômica”. Já desde o princípio ela é muito mais complexa do que isso, 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 ascensão da alienação é inconcebível sem o rompimento dessa cadeia.) Obviamente, tal idéia é inadmissível do ponto de vista do determinismo econômico que se nega, 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* 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 a 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 autome Mediador 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 autome Mediadora é parte integral: pois não pode haver nenhum modo de predeterminar as formas e modalidades da "autome Mediação" humana (cujas complexas condições teleológicas só podem ser satisfeitas no curso dessa mesma autome Mediação), 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 "autome Mediação" e "autodesenvolvimento"³³.

³¹ Karl Marx, *Grundriss 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.