

Mônica Hallak Martins da Costa

AS CATEGORIAS LEBENSÄUSSERUNG, ENTÄUSSERUNG,
ENTFREMDUNG E VERÄUSSERUNG NOS MANUSCRITOS ECONÔMICO-
FILOSÓFICOS DE KARL MARX de 1844

Dissertação apresentada ao Programa de
Pós-Graduação em Filosofia da Faculdade
de Filosofia e Ciências Humanas da
UFMG, como requisito parcial para
obtenção do título de mestre.

Linha de Pesquisa: Marxismo

Orientadora: Prof. Dra. Ester Vaisman

Belo Horizonte
UFMG
1999

100 Costa, Mônica Hallak Martins da
C837c As categorias Lebensäusserung, Entäusserung, Entfremdung e
1999 Veräusserung nos Manuscritos Econômico-filosóficos de Karl Marx
de 1844 / Mônica Hallak Martins da Costa. Belo Horizonte: UFMG /
FAFICH, 1999.
177 f.
Orientador: Ester Vaisman
Dissertação (mestrado) – Universidade Federal de Minas Gerais,
Departamento de Filosofia.
1. Filosofia 2. Marxologia 3. Ontologia 4. Idealismo Alemão
5. Alienação (Filosofia) I. Vaisman, Ester II. Título

Dissertação defendida e aprovada, com a nota 93 pela Banca Examinadora constituída pelos Professores:



Profa. Dra. Ester Vaisman (Orientadora) - UFMG



Prof. Dr. Rodrigo Antônio de Paiva Duarte - UFMG



Prof. Dr. Roberto Markenson - UFPE

**Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas
Universidade Federal de Minas Gerais**

Belo Horizonte, 29 de setembro de 1999.

DEDICATÓRIA

Dedico este trabalho ao professor Chasin, que com sua paixão e generosidade me ensinou a acreditar nos homens.

AGRADECIMENTOS

Aos amigos de sempre (Pai, Márcia, Ig, Alzira, Anginha, Jerônimo, Danielle, Beatriz, Diga, Luda, Lile e todos os outros), que nas conversas “jogadas fora” me ajudaram nas reflexões contidas neste trabalho.

A Vanusa, companheira do dia-a-dia.

Aos novos e velhos amigos ligados ao Professor Chasin (inclusive e especialmente os de São Paulo), pela garra de levar nosso trabalho adiante com disposição e alegria. Esta pesquisa não seria possível sem o debate aberto, a troca de idéias, enfim, sem o intercâmbio efetivo que faz de nosso trabalho uma força viva, mesmo em tempos tão adversos.

A Jacyra, amiga de todas as horas, pela disponibilidade para discutir questões nem sempre tão interessantes e pelo cuidado na revisão

A CAPES, cuja ajuda de custo possibilitou a realização de parte importante desta pesquisa.

A Angélica, pelas sugestões de tradução.

Ao André, Ana, Marlice e Mãe, pelo apoio.

A Ester, por tudo.

Ao Professor Chasin, que tornou tudo isso possível.

Agradeço a dedicação e o carinho de todos vocês.

“A revolução social como possibilidade real, posta pela lógica onímota do trabalho, não é a afirmação de uma classe – dita universal, mas a afirmação universal do homem. Não é a afirmação do proletariado como classe universal, mas da sua condição de classe negada, de uma classe que não é uma classe da sociedade civil; é essa condição de classe negada – que não reivindica nenhum privilégio histórico, mas a simples condição humana – que é a mediação para a afirmação da universalidade humana dos indivíduos universalizados.

Isso não implica o céu na terra, a ausência absoluta de entraves sociais, de estranhamentos, no prosseguimento infinito da humanização daí para a frente, não significa a supressão definitiva de toda ordem de empecilhos na universalização dos indivíduos de uma vez por todas, mas que a vida humano-societária é uma luta infinita contra os estranhamentos, ou seja, essa luta coincide com a infinitude do processo de hominização”.

(J. Chasin)

SUMÁRIO

RESUMO	7
INTRODUÇÃO	8
1. Os <i>Manuscritos Econômico-Filosóficos</i> no Itinerário de Marx	37
CAPÍTULO I - A OBJETIVAÇÃO HUMANA	
1. Ser e Objetividade	45
2. Sociabilidade e o Caráter relacional da objetividade	49
3. Sociabilidade e Produção Humana	53
4. A Apropriação Social da Natureza e dos sentidos	57
5. Exteriorização e Objetivação	65
CAPÍTULO II - A OBJETIVAÇÃO DA PROPRIEDADE PRIVADA	
1. Objetivação e alienação	68
2. Alienação e Estranhamento	77
3. Veräußerung como Categoria mediadora entre Entäußerung e Entfremdung	89
CAPÍTULO III - A PROPRIEDADE PRIVADA NO PROCESSO DE OBJETIVAÇÃO DO HOMEM	
1. O Homem Abstrato	98
2. A Necessidade da Propriedade Privada	118
CAPÍTULO IV - A SUPERAÇÃO DA PROPRIEDADE PRIVADA NO PROCESSO DE OBJETIVAÇÃO DO HOMEM	
1. O Comunismo Grosseiro	132
2. A Especulação Hegeliana	138
3. A Necessidade de Superação da Propriedade Privada	147
CONCLUSÃO	160
ANEXO - Tradução dos <i>Manuscritos</i> <i>Econômico-Filosóficos</i>	I a CXXXI
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	174

LISTA DA ABREVIATURAS

Obras de Marx

IA - *A Ideologia Alemã* Lisboa: Editorial Presença, 1974

MEF – *Manuscritos Econômico-Filosóficos* - tradução em anexo, que será indicado apenas pela abreviatura, sem a indicação do autor. No corpo da dissertação, as indicações das páginas dos MEF estarão em algarismos romanos, pois tem como referência a tradução. Ela estará separada por uma barra de outra numeração, em algarismos arábicos, cuja referência é a edição alemã: *Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844* Dietz Verlag Berlin, 1985.

OC - *O Capital* São Paulo: Abril Cultural, 1983-1985

PCEP - *Para a Crítica da Economia Política* São Paulo: Abril Cultural, 1974

(Os Pensadores, XXXV)

SF - *A Sagrada Família* Lisboa: Editorial Presença, [19-]

Obras de Lukács

HCC - *História e Consciência de Classe* Porto: Publicações Escorpião, 1974

JH - *El Joven Hegel y los Problemas de la Sociedad Capitalista* Barcelona: Edições Grijaldo, 1975

OSS - *Per l'Ontologia dell'Essere Sociale* Roma: Riuniti, 1976 - 3v.

POFM - *Os Princípios Ontológicos fundamentais em Marx* São Paulo: Livraria Ciências Humanas, 1979

P67 - *Posfácio de 1967 a História e Consciência de Classe in Historia y Consciencia de Classe* México: Grijaldo, 1969

RESUMO

O estímulo inicial deste trabalho proveio do interesse em averiguar, através da análise imanente dos *Manuscritos Econômico-Filosóficos* de Marx, a pertinência da proposta interpretativa de Lukács em *Para uma Ontologia do Ser Social*, onde situa a *objetivação* e a *alienação* como um complexo unitário, distinto, no entanto, do fenômeno do estranhamento. Ou seja, Lukács busca diferenciar as categorias *Entäusserung* e *Entfremdung* como aparecem nos *Manuscritos*, ambas traduzidas indistinta e freqüentemente por alienação.

A leitura do texto de Marx, entretanto, revelou a necessidade de se considerar também duas outras noções que, como as primeiras, trouxeram embaraços aos tradutores. Trata-se dos termos *Lebensäusserung* e *Veräusserung*.

Desta forma, o objetivo desta dissertação é verificar se, nos *Manuscritos*, estas quatro categorias assumem ou não significados distintos, e, no caso afirmativo, qual o sentido de cada uma delas na determinação do processo de constituição e desenvolvimento humano.

A propósito, consta em anexo a tradução dos *Manuscritos* na qual se estabelecem cada um destes termos precisamente como aparecem no original alemão.

No entanto, para se cumprir o objetivo proposto de determinar o sentido destas quatro categorias no devenir humano segundo os *Manuscritos*, não basta o rigor filológico. É necessário compreender as bases ontológicas sobre as quais se sustenta a argumentação de Marx.

Partindo deste entendimento, se pôde verificar que, para Marx dos *Manuscritos*, a alienação e a objetivação não têm conexão necessária, mas contingente. Ou seja, não é possível, a partir do texto marxiano de 1844, situar a alienação necessariamente como momento subjetivo da ação humana, tal como pretendeu Lukács.

INTRODUÇÃO

O objetivo desta investigação é determinar a diferença entre as categorias *Entäusserung*, *Entfremdung*, *Lebensäusserung* e *Veräusserung*, tal como aparecem nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos* de 1844.

Desconhecido por muito tempo, este texto foi encontrado na década de 20 e sua decifração concluída em 1932. Participou desse trabalho o autor a quem é devida a sinalização do problema central desta dissertação. George Lukács é quem chama a atenção para a distinção das categorias *Entfremdung* e *Entäusserung* em sua obra publicada postumamente, intitulada *Para uma Ontologia do Ser Social*.

No ano de 1922 o filósofo húngaro havia publicado alguns ensaios em que desenvolve questões relacionadas a problemas que figuram nos MEF. *História e Consciência de Classe* foi, cerca de quarenta anos depois, criticada por seu próprio autor, mas esse fato não diminui a importância de tal obra no itinerário intelectual de Lukács. O que mais chama a atenção neste texto proto-marxista é como o autor resgata de outros trabalhos de Marx, principalmente de *O Capital*, diversos trechos que se aproximam da problemática exposta nos MEF.

A sensibilidade de Lukács para o problema da alienação/estranhamento transparece quando destaca de trechos muito dispersos na obra de Marx um pai-

nel de citações correlatas ao conjunto que encontraria, dez anos mais tarde, reunidos nos *Manuscritos*.

Logo no início de seu trabalho de 22, Lukács faz uma citação de *A Sagrada Família* (MARX) que tem como ponto central a questão da alienação de humanidade, da perda do homem de si mesmo. Este é, sem dúvida, o ponto central do texto de Marx de 1844, que, como na citação (LUKÁCS, HCC:169) que se segue, também salienta que tal alienação não é, de modo algum, privilégio do proletariado: "A classe possuidora e a classe do proletariado evidenciam a mesma alienação de si do homem. A primeira destas classes sente-se, porém, à vontade nesta alienação de si e sente-se confirmada por ela, sabe que a alienação é o seu próprio poder e possui nela a aparência de uma existência humana; a segunda, sente-se aniquilada pela alienação, apreende nela a sua impotência e a realidade de uma existência desumana" (MARX, SF:53)

Assim, Lukács coloca como objetivo central de *História e Consciência de Classe* tematizar a questão da abstração de humanidade operada no interior da existência regida pela propriedade privada e, na tentativa de compreender o movimento social concreto que possibilita essa separação do homem de si mesmo, ele retoma principalmente algumas citações (LUKÁCS, HCC:100) de *O Capital*: "O caráter misterioso da forma mercantil consiste, pois, simplesmente, no fato de revelar aos homens as características sociais do seu próprio trabalho como também a relação social entre os produtores e o produto de seu trabalho, como relação social exterior a eles, relação entre objetos. Por este *quiproquo*, os produtos do trabalho tornam-se mercadorias, coisas supra-sensíveis, se bem que sensíveis ou coisas sociais (...) e não é senão a relação social determinada dos próprios

homens que para eles reverte aqui a forma fantasmagórica de relação entre coisas" (MARX, OC:71).

Vê-se que Lukács destaca com exatidão os trechos diretamente relacionados com a inversão que se opera no interior da forma mercantil, onde a relação entre coisas assume o *status* de domínio sobre os homens.

Lukács (HCC:107) aponta, ainda, outro aspecto da alienação/estranhamento que ocupou algumas páginas dos rascunhos de Marx de 44: "A propriedade privada não *aliena* apenas a individualidade das pessoas, mas também a das coisas; o solo não tem nada a ver com a renda de uma propriedade fundiária, a máquina nada em comum com o lucro. Para o proprietário de terras, o seu terreno só tem um significado: a renda que lhe proporciona. Aluga as suas propriedades e recebe uma renda, essa renda é uma qualidade que o solo pode perder sem que perca qualquer das suas qualidades inerentes como, por exemplo, a sua fertilidade. A grandeza e até a existência dessa qualidade dependem das condições econômicas que nascem e desaparecem sem a participação ativa do proprietário fundiário tomado individualmente. O mesmo se passa com a máquina" (MARX, IA:298).

Em *A Ideologia Alemã* a questão não se encontra tão detalhada como nos *Manuscritos*, mas como pode ser observado na tradução em anexo, é um ponto decisivo quando é situado o lugar da alienação no processo da objetivação humana. Lukács em HCC não capta o sentido desta separação entre a coisa em si, em suas prerrogativas imanentes, e seu significado para o capital. Em 1967, ele mesmo fará esta avaliação. Mas, antes disso, na década de 30, Lukács conhece os *Manuscritos* e, ao que tudo indica, este texto provocou forte influência no seu itine-

rário intelectual. O que é compreensível se se leva em conta suas reflexões anteriores em *História e Consciência de Classe* que se relacionam diretamente com aquelas que encontrará nos *Manuscritos*.

Em seus trabalhos posteriores não é raro encontrar menções que confirmam a admiração de Lukács pelos *Manuscritos de 1844*. Em *O Jovem Hegel* (1975), o texto de Marx é considerado como "a unificação, pela primeira vez na Alemanha após Hegel, dos pontos de vista econômico e filosófico no tratamento dos problemas da sociedade e da filosofia. Certamente que essa unificação se produz em Marx num nível incomparavelmente superior ao de Hegel, tanto do ponto de vista econômico quanto do ponto de vista filosófico. Filosoficamente se trata, como sabemos, da superação da dialética idealista pela materialista. Mas a crítica do idealismo que assim se obtém baseia-se em um conhecimento da economia muito superior ao que foi acessível a Hegel" (LUKÁCS, JH:526).

No Capítulo sobre Marx de *Para uma Ontologia do Ser Social* (LUKÁCS, 1979) destaca o significado que a análise econômica assume na reflexão marxiana: "pela primeira vez na história da filosofia, as categorias econômicas aparecem como categorias da produção e reprodução da vida humana, tornando assim possível uma descrição ontológica do ser social sobre bases materialistas", acrescentando que esta reflexão tem "sua primeira expressão adequada nos Manuscritos de 1844" (LUKÁCS, POFM:14-15).

Lukács, portanto, atribui a tais escritos o papel fundamental de iniciar um novo tratamento das questões filosóficas em bases materiais efetivas, ou seja, a partir do movimento da produção material. Valoriza, sobretudo, nesta reflexão, a contraposição que ela assume frente a filosofia especulativa: "seria superficial e

exterior acreditar que a discussão de Marx com Hegel não começa até a última parte dos *Manuscritos*, a que contém a crítica da *Fenomenologia*. As partes anteriores, /.../, onde Hegel não aparece nunca citado, contém, no entanto, o fundamento mais importante da discussão e crítica: a aclaração econômica do fato real da alienação" (LUKÁCS, JH:527).

Lukács se fixa na crítica da economia política e da filosofia especulativa, ao situar este novo tratamento das questões do ser inaugurado por Marx. Não aborda, contudo, a primeira crítica datada de 1843, onde Marx inicia o movimento em que rompe com toda a filosofia anterior: a crítica à política e definitiva e radicalmente, à especulação hegeliana.

Na parte final desta Introdução, será apresentado o lugar dos *Manuscritos* no itinerário de Marx e, nele, o papel da crítica à Economia Política. Para o momento é importante salientar que as limitações de Lukács de 1922 estão para além do desconhecimento dos *Manuscritos*, pois segundo suas próprias palavras na autocrítica de 1967, "*História e Consciência de Classe* representa objetivamente - e contra as intenções subjetivas de seu autor - uma tendência que, dentro da história do marxismo, e sem dúvida com grandes diferenças na fundamentação filosófica e nas conseqüências políticas, representa sempre, voluntária ou involuntariamente, uma orientação contrária à ontologia do marxismo. Refiro-me à tendência para entender o marxismo exclusivamente como doutrina da sociedade, como filosofia social, ignorando ou rejeitando a atitude que diz respeito à natureza" (LUKÁCS, P67:XVII).

Em relação ao problema específico desta investigação, afirma: "para a influência que exerceu em sua época, como para a possível atualidade presente, há

um problema que tem importância acima de todos os detalhes: o da alienação, que aqui se estudou pela primeira vez desde Marx, como questão central da crítica revolucionária do capitalismo e cujas raízes histórico-teóricas e metodológicas tem sua fonte na dialética hegeliana" (LUKÁCS, P67:XXIII).

Entretanto, ao rejeitar, como afirma, a relação do homem com a natureza tal como Marx a coloca, Lukács acaba por considerar as questões humanas apenas do ponto de vista da especulação: "O próprio tratamento do problema, hoje não é difícil advertir, se move integralmente segundo o espírito de Hegel. O seu fundamento filosófico último, principalmente, é o sujeito-objeto idêntico que se realiza no processo histórico. É verdade que no pensamento de Hegel a gênese do sujeito-objeto idêntico é de natureza lógico-filosófica, pois a consecução do supremo estágio do espírito absoluto na filosofia, com o regresso do estranhamento ou alienação (*Entäusserung*), com o retorno da autoconsciência a si mesma é o que realiza o sujeito-objeto idêntico" (LUKÁCS, P67:XXIV).

De modo que Lukács pode então dizer que "o estranhamento (*Entfremdung*), sob o nome de alienação (*Entäusserung*) é ao mesmo tempo no texto de Hegel o pôr, a *posição* de toda objetividade. Portanto, se se pensa até o final, o estranhamento é idêntico à posição da objetividade. Conseqüentemente, o sujeito-objeto idêntico, ao superar o estranhamento, há de superar simultaneamente a objetividade"(LUKÁCS, P67:XXV).

Assim, distinguindo-se da perspectiva hegeliana sustenta que "a objetivação é efetivamente uma forma insuperável da manifestação, de exteriorização, na vida social dos homens. Se se tem em conta que toda objetivação de e na prática, sobretudo no trabalho, é uma objetificação, se se tem em conta que todo modo de

expressão humana, sobretudo a linguagem, objetiva os pensamentos e os sentimentos humanos, etc, torna-se evidente que estamos diante de uma forma geral de troca entre os homens. Como tal, desde logo, a objetivação é axiologicamente neutra: a verdade é tão objetivação quanto a falsidade, a libertação quanto a servidão. Só quando as formas objetivadas da sociedade tomam ou assumem funções que põem a essência do homem em contraposição com sua existência, submetem a essência humana ao ser social, a deformam ou desgarram, etc., se produz a relação objetivamente social de estranhamento e, como consequência necessária, todas as características do estranhamento interno. Esta dualidade não era respeitada em *História e Consciência de Classe*" (LUKÁCS, P67:XXVI).

Tal diferenciação em relação a Hegel permite a Lukács detectar a dualidade acima descrita, a partir da qual distingue a necessidade universal da objetivação para o homem ser e a particularidade de sua forma concreta numa fase determinada da história.

No momento de sua divulgação, este "erro fundamental e grosseiro", afirma Lukács, "sem dúvida contribuiu para o êxito de HCC (...) O estranhamento identificado com a objetivação estava certamente pensado como categoria social - posto que o socialismo iria superar o estranhamento -, mas a sua existência insuperável nas sociedades de classe, e sobretudo, a sua fundamentação filosófica aproximam-na da '*condition humaine*'" (LUKÁCS, P67:XXV-VI).

Esta é, sem dúvida, a tendência dominante neste século: considerar o problema do estranhamento como intransponível, como um dado ontológico a ser assumido como definitivo.

De fato, vários trabalhos foram publicados seguindo esta linha de orientação. Uma destas obras, que teve grande difusão em sua época foi *Crítica da Razão Dialética*, de Jean Paul Sartre (1960). Neste texto ele pretendeu demonstrar a superioridade do existencialismo em relação às demais correntes que exerciam alguma influência naquele momento. Deste modo, se afastou consciente e deliberadamente de Marx e, acreditou, também de Hegel, para colocar o existencialismo como único e verdadeiro caminho capaz de penetrar desde a mais simples individualidade ao mais complexo conjunto sócio-político.

No que diz respeito diretamente ao tema da presente investigação, logo no início do texto intitulado *Questão de Método* Sartre afirma: "Para Marx com efeito, Hegel confundiu a objetivação, simples exteriorização do homem no universo, com a alienação, que faz com que a exteriorização se volte contra o homem. Considerada em si mesma - Marx insiste várias vezes sobre isto - a objetivação seria uma abertura, permitiria ao homem, que produz e reproduz sua vida sem cessar e que se transforma modificando a natureza 'contemprar-se a si mesmo num mundo por ele criado.' Nenhuma pre-tidigitação dialética pode fazer com que a alienação saia daí, pois não se trata de um jogo de conceitos, mas da história real"(SARTRE, 1960:20).

Portanto, segundo a leitura de Sartre, em Marx a objetivação é *simples* exteriorização do homem no universo, ao passo que em Hegel este processo é confundido com alienação. Esta só nasceria a um grau de desenvolvimento dado onde as forças produtivas se encontrariam em conflito com as relações de produção. Neste quadro, "o trabalho criador está alienado, o homem não se reconhece em

seu próprio produto e seu trabalho, esgotador para ele, aparece como uma força inimiga"(SARTRE, 1960:20).

Sartre tem a clara percepção da alienação/estranhamento como consequência do trabalho que se exerce com um objetivo exterior e estranho ao homem que produz, mas conclui daí que há uma "paralisação do movimento dialético" e que a causa desta paralisação é a "submissão à materialidade". Vale estampar as próprias palavras de Sartre: "É necessário considerar que a relação original da *praxis* como totalização com a materialidade como passividade obriga o homem a se objetivar num *meio que não é o seu* (grifo meu) e a apresentar uma totalidade inorgânica como sua própria realidade objetiva. É esta relação de interioridade com a exterioridade o que constitui originariamente a *praxis* como relação do organismo com seu meio material; - que não é mais entendido como simples reprodução da vida humana mas como o conjunto de produtos que reproduzirão sua vida – não há dúvida que o homem se descobre como *outro* no mundo da objetividade; a matéria totalizada, como objetivação inerte e que se perpetua por inércia é, com efeito, um *não-homem* e, se se quiser, um *contra-homem*. Cada um de nós passa sua vida gravando nas coisas sua imagem maléfica, que fascina e perturba, caso se queira compreender-se *por ela*, mesmo que ela não seja outra coisa que o movimento totalizante que atinge esta objetivação"(SARTRE, 1960:285).

Torna-se evidente que, assim como Hegel, Sartre identifica a inter-relação do homem com a materialidade exterior como a perda de si no objeto.

Portanto, como no Lukács de HCC, também em Sartre de *Crítica da Razão Dialética*, o problema da oposição do homem a si mesmo se aproxima de um dado insuperável da existência humana.

Henri Lefebvre em sua *Crítica da Vida Cotidiana* (1958) participa desta mesma tendência geral. Como nos dois autores já mencionados, identifica a relação do homem com a natureza como a fonte da alienação do homem: "Na pré-história do homem (até aqui portanto) o homem foi de início um ser natural. Ora, na natureza material e biológica, o vir-a-ser se apresenta como fragmentação, dispersão, exterioridade, exclusão e destruição recíproca. O ser outro natural é essencialmente ser inimigo. O homem nesta pré-história que foi sua história natural, foi precisamente aquela. Mas enquanto ser social ele torna-se desde já outra coisa. De tal sorte que em sua história natural a natureza nele foi a razão profunda e a causa constantemente presente de sua alienação, sempre recomeçada, de sua contradição interna" (LEFEBVRE, 1958:81).

Assim, Lefebvre situa a relação do homem com a natureza como fundamento primeiro da contraditoriedade humana, de sua alienação, que estaria, portanto, vinculada essencialmente à condição do homem existir. Pois, segundo ele, o homem "foi de início ser natural", mas como ser tornado social, trava com a natureza uma luta constante pois ela lhe aparece como força inimiga.

Ao resgatar a vida cotidiana atual, Lefebvre tende a buscar nas experiências do dia a dia dos homens o mesmo motor dialético que movimenta e sustenta a contradição do homem com a natureza. Desta forma sucumbe a um movimento lógico e acaba por submeter toda diversidade das experiências descritas por ele a um único diapasão. Esta tendência é clara em sua definição da alienação: "A alienação se define filosoficamente como um movimento duplo de objetivação e exteriorização - de realização e desrealização. Mas é preciso ver o movimento em sua profundidade dialética: o que realiza é também o que desrealiza. E reciprocamen-

te: o que desrealiza - o que dissolve, o que destrói, o que nega - é também o que realiza ultrapassando o obstáculo, a dificuldade inquietante, a perturbação, o problema aparentemente insolúvel, a contradição colocada até o antagonismo marcam o momento do progresso através da dissolução do existente de uma realidade e de uma consciência reflexiva mais elevada. O positivo é negativo, mas o mais negativo é também mais positivo"(LEFEBVRE, 1958:82).

Lefebvre define a alienação como fundamento do movimento dialético da objetivação humana onde a realização é ao mesmo tempo desrealização. Mas o faz apenas de modo geral e abstratamente, sem considerar as condições objetivas dessa realização e desrealização. Deste modo, acaba por conceber a alienação como momento essencial de toda ação humana, independente de sua realidade particular. Ela estaria sempre presente como motor dialético que impulsiona o homem na busca de superação de sua própria contradição interna. Essa contradição, segundo ele, "colocada até o antagonismo marca o momento do progresso através da dissolução do existente de uma realidade e de uma consciência reflexiva mais elevada" (LEFEBVRE, 1958:82). Sendo assim, a alienação longe de poder ser suprimida, é o próprio motor da história, da contradição sempre presente e renovada que impulsiona a vida humana a superar-se. Desse modo, tem-se em Lefebvre mais um autor que identifica alienação e condição humana.

Podem-se encontrar também na bibliografia dedicada ao tema da alienação/estranhamento abordagens que se voltam diretamente contra esta identificação. É o caso de *Alienación y Fetichismo en el Pensamiento de Marx*, de G. Bedeschi (1975), leitor zeloso dos *Manuscritos* que em suas citações tem o cuidado

de colocar as palavras chave em alemão, mantendo, como na tradução em anexo, estranhamento para *Entfremdung* e alienação para *Entäusserung*.

Nos capítulos em que se utiliza diretamente dos *Manuscritos*, Bedeschi quer demonstrar que Marx retoma a dialética hegeliana para situar seu verdadeiro lugar no movimento da história. Nesses escritos mostra-se conhecedor da influência feuerbachiana sobre os escritos de Marx de 44, não só o afirmando explicitamente, como também buscando no texto de Feuerbach esta confirmação. Ele talvez tenha supervalorizado essa influência, pois em muitos momentos do seu texto o problema da alienação religiosa é apresentado como fundamental nos MEF, quando, na verdade, Marx em 1844 não se debruçou sobre essa questão, na medida em que para ele a crítica da religião já havia chegado a seu fim na Alemanha¹.

Em *Alienación e Fetichismo*, a preocupação central de Bedeschi é diferenciar *alienação* e *objetivação* ou, mais precisamente, distinguir as concepções de *alienação* em Marx e Hegel.

Na análise da crítica marxiana da concepção de Hegel, Bedeschi situa o lado positivo da alienação na dialética hegeliana em função de um movimento que se passaria apenas no pensamento. Quando, no entanto, se volta à análise marxiana, busca em Feuerbach a base de sua crítica: "Em Feuerbach alienação perde o 'caráter positivo' que adquirira em Hegel - o de pôr a coisidade. Para ele a alienação é um ato destruidor no sentido de que despoja o homem de sua essência, de sua autêntica natureza e o torna estranho a si mesmo" (Bedeschi, 1975:85).

¹ Ver *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel - Introdução* nos *Anais Franco-Alemães* publicado em 1844 e redigido em 1843. Pode-se citar a Edição: Marx: Escritos de Juventud da Fondo de Cultura Económica, México, 1987, na coleção Obras Fundamentales de Marx e Engels, dirigida por Wenceslao Roces, vol. 1, pág. 491.

Bedeschi contrapõe, portanto, à positividade encontrada em Hegel a absoluta negatividade defendida por Feuerbach, rejeitando qualquer dimensão positiva à categoria da alienação em Marx. Prova dessa recusa é a supressão da expressão "mediante sua alienação" ao reproduzir o seguinte parágrafo do texto de Marx: "Quando o homem real, corpóreo, em pé sobre a terra firme, aspirando e exalando todas as forças naturais, põe suas forças essenciais reais e objetivas como objetos estranhos², o ato de pôr não é o sujeito, é a subjetividade de forças essenciais objetivas" (BEDESCHI, 1975:85).

Ao suprimir a expressão do texto de Marx, Bedeschi demonstra sua impossibilidade em compreender como "as forças essenciais objetivas" do homem podem ser postas "*mediante a alienação*". Essa dificuldade fica como uma questão a ser investigada no desenvolvimento dessa dissertação.

No Brasil, dentre a literatura marxista, podem ser encontrados alguns trabalhos³ dedicados ao problema da alienação / estranhamento. Merece destaque o texto de José Arthur Giannotti (1966): *Origens da Dialética do Trabalho*. Nesse texto Giannotti distingue o conceito de alienação do jovem Marx e do Marx madu-

² Na edição da Abril Cultural - Os Pensadores, vol. XXXV de 1974 - lê-se na página 46: "Quando o homem real, corpóreo, de pé sobre a terra firme e aspirando e expirando todas as forças naturais, *põe suas forças essenciais* reais e objetivas como objetos estranhos **mediante sua alienação** [grifo meu], o *pôr* (*Setzen*) não é o sujeito; é a subjetividade de forças essenciais *objetivas*". A expressão grifada está presente em todas as demais edições pesquisadas, inclusive no original alemão.

³ Leandro Konder publica em 65, *Marxismo e Alienação*, texto que mereceu alguma repercussão em sua época. Konder situa o conceito hegeliano de alienação como legítimo pai do conceito marxista, embora Marx, segundo ele, tenha desenvolvido seu conceito opondo-se a Hegel. Em sua determinação da origem e significado da alienação em Marx, Konder se perde em conexões entre as várias categorias e acaba por estabelecer uma circularidade onde não se localiza causa e consequência. Vejamos seu texto: "Tendo estabelecido - em nossa interpretação - a origem da alienação na divisão social do trabalho, na apropriação privada das fontes de produção e no aparecimento das classes sociais (três aspectos de um mesmo fenômeno histórico), admitimos, entretanto, que o capitalismo trouxe consigo um agravamento e uma universalização do fenômeno, promovendo uma alteração qualitativa na própria alienação"(KONDER, 1965:202). O texto de Konder, portanto, não pode ser considerado uma referência para o debate, na medida em que não se referencia em uma determinação precisa das categorias estudadas. Mas, vale lembrá-lo pela influência que exerceu quando da sua publicação.

ro: "O problema da alienação ligava-se, no jovem Marx, essencialmente à concepção da dialética. Posta, de um lado, a totalidade do gênero humano fora da história a dar o sinal de partida para o processo negador e fixada, de outro, a orientação a ser tomada pela posição (relações entre sujeito e objeto), ficava *ipso facto* demarcado o sentido da alienação: deveria corresponder à exteriorização do sujeito inicial, redundar numa cristalização das relações humanas, isto é, no reverso da humanidade originária, para em seguida recuperar a interioridade primitiva num nível superior de concreção. Quando porém o princípio da reflexão se translada para o interior da história e certas estruturas intencionais objetivas passam a desempenhar um papel fundante, o significado da alienação altera-se por completo"(GIANNOTTI, 1966:240).

Giannotti, portanto, identifica dois significados distintos para alienação em Marx. O primeiro, que corresponderia ao jovem Marx, parte de uma análise que considera o gênero humano tomado em abstrato, onde obviamente a alienação também se apresenta como categoria abstrata, ligada a uma concepção dialética que Giannotti encontrou no jovem Marx e identificou como fundamento de seu pensamento de juventude. Nessa interpretação, a alienação seria o primeiro passo desse gênero abstrato em direção a um nível superior de concreção, num movimento dialético que recupera e supera a interioridade primitiva. Giannotti, portanto, identifica no jovem Marx somente uma análise abstrata da alienação sem nenhuma conexão com a realidade atual e efetiva. O segundo significado indicado por ele seria a alteração de sentido que se operaria na análise marxiana quando a alienação é considerada no interior da história.

No item do livro intitulado *O Trabalho Alienado*, Giannotti busca nos *Manuscritos* o significado da alienação. Inicialmente (no primeiro parágrafo do referido item), ele faz um pequeno resumo da parte final do Primeiro Manuscrito e conclui: "Com tudo isso ficamos entretanto sabendo que a alienação pertence à essência do humana e se liga às relações do trabalho com o desenvolvimento da humanidade" (GIANNOTTI, 1966:135).

No parágrafo seguinte, após uma citação de Marx sobre a necessidade histórica da propriedade privada, ele extrai nova conclusão: "Tudo se resume pois na maneira pela qual a natureza recusa a universalidade e a liberdade humanas, a sociabilidade originária não sendo satisfeita porque se abriu entre o homem e a natureza uma cesura que só o desenvolvimento histórico poderá cobrir. No processo de apropriação da natureza, ou melhor, de interiorização de nosso corpo inorgânico, somos forçados a nos *determinar* e a nos *particularizar* segundo imposições espúrias. Tendo em vista a presença, em cada momento da alienação, do anseio de sociabilidade e de liberdade, fato constatado em cada fenômeno social de forma mais ou menos imediata, verifica-se que a determinação e a particularização dadas não correspondem à essência do homem e ao seu dever ser. Nessas circunstâncias, o homem reage como o animal, sua existência confunde-se com a cega atividade, perde a consciência do universal, limita o carecimento à necessidade imediata da coisa: a alienação enfim tende a reduzir a luminosidade da vida social à espessa dimensão do fenômeno biológico"(GIANNOTTI, 1966:136).

Ou seja, após admitir que a alienação pertence à essência humana, Giannotti demonstra que ela é o modo pelo qual o homem busca a sua liberdade. Isso porque o homem se determina e se particulariza através de imposições espúrias,

tanto a determinação quanto a particularização não corresponderiam à essência humana. Assim, sendo a alienação o modo pelo qual o homem busca a si mesmo, ele acaba por encontrar o contrário da sociabilidade ao reduzir a "luminosidade da vida social à espessa dimensão do fenômeno biológico". Em sua interpretação dos trabalhos de juventude de Marx, Giannotti encontra, ao que parece, um contrasenso no que tange ao significado da alienação, pois ela "pertence à essência humana", mas é, ao mesmo tempo, a negação da sociabilidade que é essa essência.

No interior deste quadro interpretativo, Giannotti apreende a superação da alienação como um retorno a uma integridade primitiva: "(...)a negação da negação restauradora da integridade primitiva deverá percorrer o mesmo caminho da alienação de si: certamente passará do lado objetivo, da propriedade privada, para a atividade realmente produtiva, até atingir a sociabilidade do produto que corresponda à sociabilidade essencial" (GIANNOTTI, 1966:136).

A insistência de Giannotti no *reconhecimento* desta finalidade (de retorno à harmonia originária) nos textos de juventude de Marx persiste no decorrer das páginas de *Origens da Dialética do Trabalho*. De fato, segundo sua orientação interpretativa, este seria o objetivo de todo movimento humano e, conseqüentemente o propósito da superação da alienação nos escritos de Marx de 1844.

No que diz respeito às distinções que são objeto dessa pesquisa, Giannotti não fornece nenhuma indicação importante. No entanto, a referência a seu trabalho nessa parte introdutória da dissertação é necessária, na medida em que sua interpretação dos textos de juventude de Marx se debruça diretamente sobre os *Manuscritos* e marca um contraponto em relação à linha de condução que foi assumida na presente investigação.

No livro *Capitalismo e Reificação*, a tematização de José Paulo Netto (1981) contrasta com a de Giannotti em questões como a da ruptura entre o jovem e o velho Marx, e, em especial, no que diz respeito ao problema da alienação. Analisando diversas linhas de reflexão que se posicionam a este respeito, Netto acaba por afirmar: "O que vai surgir, a partir de 1857-1858, é justamente aquilo que assinala a distinção entre a *Miséria da Filosofia* e os *Manuscritos de 44*: a concretização histórica na reflexão de Marx. A teoria da alienação perderá qualquer traço de generalidade especulativa - não será uma *nova* teoria, mas uma concepção que só adquire instrumentalidade quando extraída de análises históricas determinadas. Na verdade, a teoria da alienação é qualitativamente a mesma; é a sua *função* que se transforma quando Marx completa a superação filosófica em 1857-1858. Em síntese: quando a crítica da economia política é situada por Marx como a operação teórica central e levada a cabo com radicalidade, dá-se a concretização teórica da concepção da alienação" (NETTO, 1981:67).

Ao contrário dos autores que identificam objetivação e alienação, José Paulo procura demonstrar o caráter da superação de Marx em relação a Hegel: "o resgate das categorias hegelianas se faz com a superação do estatuto especulativo da filosofia, integrando-as numa teoria que apreende a ontologia do ser social a partir da *crítica* da economia política. Destarte, a teoria da alienação surge como constitutiva da teoria social de Marx e as suas concretizações históricas permitem a construção de instrumentos para analisar fenômenos muito específicos de formações econômico-sociais historicamente situadas" (NETTO, 1981:33).

Ainda neste sentido o autor afirma: "Nas condições desta sociedade, o trabalho, portanto, não é a objetivação pela qual o ser genérico se *realiza*: é uma ob-

jetivação que o perde, o aniquila. O que Marx faz aqui é a fundamental distinção entre duas modalidades de atividade prática do ser genérico consciente: a atividade prática positiva, que é *manifestação de vida (Lebensäusserung)*, e a atividade prática negativa, que é *alienação da vida (Lebentäusserung)*; fazendo-o, ele distingue nitidamente - e contra Hegel - *objetivação de alienação*: a objetivação é a *forma necessária* do ser genérico no mundo - enquanto *ser prático e social*, o homem só se mantém como tal pelas suas objetivações, pelo conjunto das suas ações, pela sua atividade prática, enfim; já a alienação é uma *forma específica e condicionada* de objetivação" (NETTO, 1981:56).

É importante lembrar ainda, que a diferenciação, objeto da presente pesquisa, não passou despercebida no trabalho de Netto. Ele a compreende, no entanto, apenas sob o aspecto filológico, expressando-se assim: "Não me deterei aqui nos importantes aspectos filológicos que envolvem a terminologia que comparece no tratamento e na colocação do problema. No que concerne ao emprego, por Marx, em 1844, de *Entäusserung*, *Entfremdung* e *Veräusserung* (traduzidos preferentemente por alienação e também por estranhamento), remeto simplesmente à observação de Mészáros: 'Tanto *Entfremdung* como *Entäusserung* possuem uma tripla função conceitual: a) a referida a um princípio geral; b) expressão de um estado de coisas dado, e c) indicação de um processo que domina esse estado ... *Entäusserung* e *Entfremdung* são mais freqüentemente usados por Marx que *Veräusserung* que, segundo a sua definição é die praxis der *Entäusserung* (a prática da alienação)... ou Tat der *Entäusserung* (o ato da alienação)" (NETTO, 1981:18 - nota).

István Mészáros (1981), autor citado por Netto, publicou originalmente em 1970 o livro *Marx: A Teoria da Alienação*. Nele, Mészáros inicialmente apresenta uma sumária pesquisa cronológica onde situa as origens históricas deste conceito, para depois se voltar à abordagem marxiana, tendo por base os *Manuscritos de 1844*. Assim como Netto, Mészáros demonstra a inexistência de ruptura entre a tematização dos escritos de juventude de Marx e os posteriores, em relação ao problema da alienação/estranhamento. Assim ele se expressa: "E o que dizer do conceito de alienação nas obras que se seguiram aos *Manuscritos de 1844*? Por que ele 'abandonou' esse conceito (ou por que abandonou a 'palavra' como dizem outros), se permaneceu fiel ao seu programa de superar, transcender a alienação? A resposta simples é que ele não abandonou a palavra e muito menos o conceito. Na verdade, há amplas evidências de que Marx continuou usando a palavra 'alienação' até o fim de sua vida. Tão amplas são essas evidências que, mesmo se nos limitarmos à palavra *Entfremdung*, tomada - como nos *Manuscritos de Paris* - em suas formas predicativas (isto é, deixando de lado *Entäusserung* e *Veräusserung*, outras duas palavras que significam 'alienação', bem como *Verdinglichung*, *Verselbständigung*, *Fetischismus* etc.), disporemos de pouco espaço para fazer uma seleção das expressões nas quais aparece a palavra em questão "(MÉSZÁROS, 1981:201).

Netto havia já reproduzido as observações de Mészáros a respeito do significado dos diferentes termos. Omitiu, no entanto a última consideração do autor acerca da distinção entre eles: "Quando a ênfase recai sobre 'externação' ou 'objetivação', Marx usa a palavra '*Entäusserung*' (ou palavras como '*Vergegenständlichung*'), ao passo que '*Entfremdung*' é usada quando a intenção do autor é res-

saltar o fato de que o homem está encontrando oposição por parte de um poder hostil de sua própria criação"(MÉSZÁROS 1981:281 - nota 3 da Introdução).

Mészáros não se estendeu sobre a questão. Prova disso é que estas considerações aparecem sob a forma de nota e não no corpo do trabalho. Contudo, de todas as obras estudadas é uma das poucas que menciona esta distinção.

A uma certa altura do texto, Mészáros admite a dificuldade em eliminar "todas as contradições possíveis entre indivíduo e determinada forma de sociedade, um elemento potencial de alienação está sempre presente." E continua: "Aqui, só podemos nos referir rapidamente a dois aspectos dessa problemática complexa: 1) Uma precondition necessária a qualquer indivíduo para adquirir sua personalidade é estar numa multiplicidade de relações com *outras* pessoas, que usam, para se desenvolver, os meios e ferramentas que lhes são dados (pelo menos até certo ponto de independência e maturidade); essas pessoas experimentam suas próprias forças, na medida em que são capazes de identificá-las, no intercâmbio recíproco, desde que se defrontem, de alguma forma, com as forças alheias. Abolir, de forma absoluta e definitiva, todos os elementos de alienação e reificação é coisa que só seria possível através da idealização de tais relações, a ponto de concebê-las como relações de impossível reciprocidade, estabelecidas por indivíduos irreais. 2) Uma das características notáveis desse problema é a de que o indivíduo - esteja ele consciente disso ou não - sua própria auto-realização é, em primeiro lugar, necessariamente, uma tarefa de enquadramento nos papéis e funções existentes e disponíveis (mas, é claro, não criados especificamente para ele). Mais tarde, ele pode ser capaz de ampliar ou romper seus limites, se forem incapazes de adaptação e se sua força para isso não encontrar uma resistência capaz de

derrotá-la. Não obstante, perdura o problema de que o indivíduo só pode realizar seus próprios poderes se tiver escoadouros para eles, isto é, se seus semelhantes forem capazes, e estiverem dispostos, a receber aquilo que ele tem a oferecer" (MÉSZÁROS, 1981:222).

Portanto, no que diz respeito à formação da personalidade, Mészáros identifica a alienação como momento insuperável do processo. No entanto, quando se volta para a apropriação e produção de objetos materiais, ele afirma: "Não há razão pela qual mesas e cadeiras etc. devam ser consideradas inseparáveis da alienação" (MÉSZÁROS, 1981:221). Entretanto, pouco antes havia reproduzido uma citação de Jean Hyppolite⁴ onde este último afirmava que Hegel dispunha de boas razões para confundir alienação do espírito humano na história com a objetivação. Hyppolite justifica-se assinalando que ao objetivar-se, o homem se descobre como alteridade, o que representaria a tensão insuportável da existência que Hegel reconheceu "no centro mesmo da autoconsciência humana" e questiona no marxismo exatamente a pretensão de eliminar esta tensão, ou ainda o fato de o marxismo considerá-la uma fase particular da história, pois "Esse caso de alienação é apenas um caso particular de um problema mais universal, que é o da autoconsciência humana, que, incapaz de se pensar como um *cogito* separado, só se encontra no mundo que ela edifica, nos outros *eus* que o sujeito reconhece e onde por vezes ele se desconhece. Mas essa maneira de encontrar-se no outro, essa objetivação, é sempre mais ou menos uma alienação, uma perda de si, ao mesmo tempo que uma descoberta de si. Assim, objetivação e alienação são inseparáveis

⁴ HYPOLITE, J. *Études sur Marx e Engels*, Paris: Libraire Marcel Rivère e Cie., 1955 p.101-102 (in Mészáros, 1981:220).

e sua unidade não pode ser senão expressão de uma tensão dialética, que percebemos no movimento mesmo da história”.

Comentando esta passagem Mészáros afirma: "Há uma certa verdade quando se afirma que alienação e objetivação são 'plus ou moins inséparables'. Mas a validade das declarações desse tipo depende totalmente da capacidade que tem o filósofo de especificar, tanto o conceitual como sócio-historicamente, seus termos de referência. Não temos, no caso de Hyppolite, qualquer concretização. Ao contrário, a vaga generalidade do 'mais ou menos' serve ao objetivo de isentar o filósofo da tarefa da concretização e, ao mesmo tempo, de criar a aparência de uma avaliação adequada"(MÉSZÁROS, 1981:221).

Mészáros justifica sua rejeição em aceitar qualquer traço de proximidade da categoria da alienação em Marx com aquela de Hegel, pois este último "representando o ponto de vista de economia política, identificou *alienação* com *objetivação*, impedindo assim a possibilidade de uma transcendência *real*, prática, da alienação. Compreensivelmente, portanto, essa é a única idéia hegeliana que contou com a aprovação sincera de todas as tendências da filosofia burguesa no século XX. Como foi esse o ponto crucial da divergência entre Marx e Hegel, a moderna reedição irracionalista de idéia hegeliana pode ser usada contra Marx, ou na verdade por vezes em apoio de uma interpretação existencialista e mistificada de Marx"(MÉSZÁROS, 1981:219).

Ainda no debate com Hyppolite, Jean Yves Calvez (1962) em seu livro *O Pensamento de Karl Marx*, argumenta: " Jean Hyppolite (...) acusa Marx de se ter confinado a uma explicação dualista da existência, em face da qual o racionalismo hegeliano conservaria suas prerrogativas". Ele concorda com a afirmação de

Hyppolite de que "a objetivação, em Marx, é, não um modo da consciência se tornar estranha a si mesma, mas sim de se exprimir naturalmente". (CALVEZ, 1962:423) Mas admite que a objetivação é um movimento dialético: "Seria, porém, menos exato confundir objetivação e positividade, e supor que a objetivação não é um processo, ou que não é dialética. Pelo contrário, o que em Marx se verifica é uma dialética da relação à natureza, ou seja uma dialética da necessidade e da sua satisfação (o objeto natural). Em sentido mais geral, verifica-se uma dialética do sujeito e do objeto: é esta, precisamente, a dialética da objetivação, na qual o homem adquire a sua plena subjetividade, através da objetividade, em que pela mediação progressiva do trabalho e da sociedade, o homem se torna objeto para si mesmo"(CALVEZ, 1962:425).

Neste sentido, Calvez vê nesse processo a condição de possibilidade da alienação: "Esta relação de objetivação não constitui, por si só, a alienação. É este um ponto indiscutível. Em todo caso, tal relação não é alheia à dialética da alienação, sendo, por isso, inexato afirmar que, na objetivação, 'nada há de negativo'. Simplesmente, ao descrever as relações essenciais e constitutivas do real, a dialética de objetivação fornece apenas a base, a condição de possibilidade de alienação, que se produz no plano fenomenal do histórico" (CALVEZ, 1962:425).

E, chega-se, assim, a um impasse "Se é condição fundamental do real e da história, a objetivação deve estar presente em toda a história, com as possibilidades de alienação que ela permanentemente comporta. Se, pelo contrário, se toma a sério a supressão da alienação histórica, então não há mais remédio senão renunciar à dialética do real, visto ser ela quem lhe determina as condições de possibilidade"(CALVEZ, 1962:426).

Tal impasse leva o autor citado aos seguintes questionamentos: "Mas, como afirmar, sem incoerência, a supressão da alienação histórica, fora das condições de possibilidade de todo o processo que a isso conduz? Não há alienação sem objetivação. Se, porém, a supressão da alienação supõe a supressão da objetivação, como falar, então, seja em que instante for, da objetivação, como condição fundamental do real?" (CALVEZ, 1962:426).

Calvez, portanto expressa, pelo menos enquanto dificuldade efetiva, esta "distância" que há, para ele, em Marx, entre objetivação e alienação. De fato, essa dificuldade o leva a equívocos graves, pois, Calvez afirma na seqüência: "Como se vê, a concepção de Marx sobre a supressão do real leva-o a renunciar a um elemento essencial do seu pensamento, ou seja à concepção da objetivação". Assim, na medida que não consegue resolver as questões que aproximariam de alguma forma objetivação e alienação, Calvez conclui que Marx, ao colocar a possibilidade de supressão da alienação/estranhamento, renuncia à própria objetivação.

Em *Para uma Ontologia do Ser Social*, trabalho inconcluso que Lukács (1981) redige até o final da década de 60, o tema central desta pesquisa recebe um tratamento aparentemente diferenciado dos autores mencionados nesta introdução. Partindo de sua orientação, não é preciso se omitir sobre qualquer ponto do texto de Marx (como Bedeschi) ou cair em embaraços insolúveis (como Calvez).

Nos ensaios que compõem sua obra publicada postumamente, Lukács traz à tona o "momento basilar do ser social" sobre o qual "devemos ocupar-nos detalhadamente do seu caráter geral: a objetivação do objeto e a alienação do sujeito, que formam como processo unitário a base da prática de teoria humana" Ele indica

ainda o caráter da relação deste complexo unitário com o fenômeno do estranhamento. Sem dúvida, "o estranhamento pode originar-se somente da alienação (...) Mas, quando se enfrenta este problema, nunca se deve esquecer que ontologicamente a origem do estranhamento na alienação não significa absolutamente que estes dois complexos sejam unívoca e condicionalmente um só: é verdade que determinadas formas de estranhamento podem nascer da alienação, mas esta última pode muito bem existir e operar sem produzir estranhamentos"(LUKÁCS, OSS:397-8).

No intuito de explicitar tal enunciado, Lukács se reporta à crítica marxiana à concepção de Hegel na qual Marx afirma a prioridade ontológica da objetividade. Para o filósofo húngaro: "isto quer dizer que o processo que o idealismo hegeliano concebe como gênese da objetividade (e correspondentemente como anulação da objetividade no sujeito) desenvolve-se na realidade, e segundo Marx, em um mundo já desde a origem objetivo" (LUKÁCS, OSS:398). Acrescentando ainda que: "a oposição dinâmica do ser social com a natureza, da qual este se desenvolve em interação e com a qual somente tem a possibilidade de existir não assume, por isso, o aspecto da contradição hegeliana entre objetividade alienada e sua superação mediante a anulação no sujeito, mas ao contrário, o aspecto de uma situação na qual o homem, já objetivo, mesmo enquanto ente natural na sua ativa, consciente, genérica inter-relação com a objetividade da natureza, no trabalho progride até objetivar a vida genérica" (LUKÁCS, OSS:398-9).

A objetivação humana, portanto, se daria, segundo Lukács, nesta inter-relação do ser social com a objetividade presente, transformando continuamente, através do trabalho, o em-si da natureza em para-nós.

Trata-se, agora, de compreender como Lukács concebe esta inter-relação. Inicialmente ele afirma que o trabalho apresenta uma dupla face. De um lado, "a sua execução é sempre de modo absoluto ligada a leis naturais que devem ser empregadas". Por outro, "produz alguma coisa qualitativamente nova em relação à natureza. Isto significa que na sociedade as inter-relações entre organismo e ambiente se enriquecem e se transformam pela inserção de outro elemento, a consciência, a qual adquire a função de aproveitar mais satisfatoriamente as reações nascidas do estímulo imediato, mediando-as" (LUKÁCS, OSS:382).

Lukács, portanto, situa a consciência como mediadora da relação do homem com a natureza e reforça essa posição quando afirma: "A novidade ontológica de tal intervenção na gênese do ser social é que na consciência do homem surge uma imagem que corresponde à realidade objetiva". E prossegue, afirmando que a "posição teleológica demanda, por isso, uma determinada distância da consciência em relação à realidade, isto é, demanda que a relação do homem (da consciência) com a realidade seja colocada como relação sujeito-objeto"(LUKÁCS, OSS:386).

Desse modo, Lukács reforça o papel da consciência enquanto novo elemento que reproduz idealmente a realidade. Mas, para tanto, a consciência estabelece em relação à realidade um distanciamento que coloca o homem - identificado à consciência - como sujeito frente ao objeto.

Nesse sentido, Lukács afirma que mesmo o trabalho mais primitivo "deve ser precedido na prática por generalizações, por abstrações de espécies mais variadas" (LUKÁCS, OSS: 388). Ao que parece, aquele distanciamento do sujeito em relação ao objeto referido anteriormente, abriria ao homem a possibilidade de pro-

duzir generalizações. Tudo indica que este é um dos traços da alienação no processo de objetivação humana, no entender de Lukács.

No entanto, a alienação, para Lukács, é um elemento que recai sobretudo na formação da individualidade. A propósito, ele afirma: "A alienação, apesar de sua sociabilidade, essencialmente possui os traços da singularidade, da objetivação de uma posição singular, e mediada por essa objetivação retroage no desenvolvimento da individualidade humana na sociedade" (LUKÁCS, OSS:407).

Em várias passagens do texto, Lukács alude a este retroagir da alienação sobre o sujeito que põe objetivações, como o fundamento da personalidade individual. Assim, afirma na seqüência: "A alienação deve, sim, deixar-se fluir no desenvolvimento social global todas as séries por ela postas em movimento, mas fica porém sempre ligada ao ato singular do porque as produz, enquanto retroage infalivelmente sobre o autor da posição, tornando-se fator decisivo de desenvolvimento da sua individualidade em todas as direções" (LUKÁCS, OSS: 407).

Deste modo, a objetivação representaria um movimento duplo no qual, ao mesmo tempo, se transforma a objetividade do objeto e a subjetividade do sujeito, que por sua vez torna-se capaz de transformar sua própria objetividade. Sobre esse ponto, assim se expressa Lukács: "qualquer praxis social, sempre e ao mesmo tempo revela uma atividade de sujeitos sociais, que - precisamente na sua atividade - não somente agem sobre um mundo objetivo objetivando-o, mas simultaneamente transformam o ser mesmo de sujeitos que põem objetivações" (LUKÁCS, OSS:401).

Para Lukács o processo ocorre desse modo, porque na objetivação de "sujeitos que põem objetivações", a genericidade humana se realiza concretamente.

Assim, a totalidade social e o indivíduo só podem existir enquanto unidade real. Neste sentido "Quando (...) tem-se presente a indissolubilidade ontológica - mesmo na sua imediata heterogeneidade - destes dois pólos (indivíduo e totalidade social) solidários do ser social, torna-se claro que cada ato de objetivação do objeto da práxis é ao mesmo tempo um ato de alienação do sujeito" (LUKÁCS, OSS:402).

Lukács, portanto, cinde o movimento unitário da objetivação em dois momentos: a objetivação do objeto propriamente dita, que seria ao mesmo tempo ato de alienação do sujeito. Ou, melhor ainda, Lukács se volta ao significado do ato de objetivação visto do lado do "sujeito que põe objetivações" e este aparece para ele como alienação do sujeito. O autor justifica tal abordagem, "Pois trata-se de um processo ontologicamente unitário, no qual se verifica simultaneamente o socializar-se da sociedade, o dirigir-se da humanidade a uma genericidade real, no sentido da essência em-si, e o desdobramento da individualidade humana"(LUKÁCS, OSS:403).

Ou seja, o para-nós da genericidade, que se expressa na relação de cada individualidade com o todo social, se constrói a partir das alienações. Ou nas próprias palavras de Lukács: "a presença da alienação introduz exclusivamente o problema da humanização do homem, da sua genericidade no interior de um gênero não mais mudo" (LUKÁCS, OSS:405).

Lukács sugere, assim, um significado peculiar para alienação. Poder-se-ia dizer que se trata de uma abertura do indivíduo em direção a sua humanização, o que significa assumir sua identidade enquanto genericidade.

Assim, num movimento que se exerce em consonância com sua essência, a objetivação atua "como uma mudança do mundo dos objetos no sentido da sua socialização, enquanto que a alienação é o vínculo que promove o desenvolvimento do sujeito no mesmo sentido" (LUKÁCS, OSS:405).

A categoria da alienação, portanto, assume na abordagem lukacsiana, o significado de *momento subjetivo da objetivação* com todas as implicações individuais que pode assumir no seu processo de concreção. Em algumas passagens de sua obra derradeira, a alienação está fortemente relacionada com a intenção ou vontade (págs. 385 ou 429), em outras com suspensão de interesse (pág. 426/427), caracterizada por Lukács como desantropomorfização (pág. 403 ou 423/424). Em outras ainda, ela seria responsável pela visão de mundo, pelo sistema de valores do sujeito que põe objetividades (pág. 429). De todo modo, a caracterização lukacsiana da alienação se identifica sempre com o fator subjetivo presente na objetivação humana.

O estranhamento, por seu turno, aparece na tematização lukacsiana na situação em que indivíduo e gênero se desenvolvem em sentidos contrários. Ou seja, quando as objetivações progridem na direção oposta das alienações.

Nestas circunstâncias, a alienação em cada ato laborativo retroage sobre o indivíduo como opressão e perda de si mesmo. Em tais circunstâncias, já não são alienações efetivas, mas confrontos dos homens com sua própria natureza. Vale dizer, os estranhamentos, do ponto de vista do tratamento lukacsiano, surgem e se desenvolvem exatamente quando as alienações já não podem se expressar enquanto momento subjetivo da genericidade, isto é, tornar-se para-si. No entanto,

infelizmente, Lukács não detalha, nem esclarece como as alienações se transformariam em estranhamentos.

Tem-se assim, a grosso modo, a tematização de Lukács acerca do complexo objetivação/alienação. Na parte conclusiva dessa dissertação, o capítulo da *Ontologia* dedicada aos estranhamentos será retomado com o intuito de situar a justificativa de Lukács para sua abordagem e, enfim, responder à questão que move este trabalho, qual seja, até que ponto a tematização lukacsiana se aproxima da abordagem de Marx nos *Manuscritos de 44*.

1. Os Manuscritos Econômico-Filosóficos no Itinerário de Marx

Os textos de Marx hoje conhecidos por *Manuscritos Econômico-Filosóficos* são materiais redigidos no decorrer do ano de 1844 e decifrados no início da década de 30 deste século.

Tal conjunto de anotações é composto de comentários e análises de textos da economia política clássica e da crítica à *Fenomenologia do Espírito* de Hegel. Sem dúvida, as categorias centrais dessa análise são as que Marx repetidas vezes chamou de "*Entfremdung, Entäusserung*" (traduzidas aqui por estranhamento e alienação).

Estes materiais, contudo, não aparecem como uma tematização isolada no itinerário de Marx. Com efeito, o pensamento próprio de Marx se instaura enquanto tal a partir de três críticas ontológicas desencadeadas pela crítica à política, resultado de uma revisão da *Filosofia do Direito* de Hegel empreendida por Marx em meados de 1843.

No prefácio de 59 a *Para a Crítica da Economia Política*, Marx resume os resultados deste estudo de 43, do qual o importante aqui é ressaltar "a feição precisa do passo inicial da caminhada: em contraste radical com a concepção do estado como demiurgo racional da sociabilidade, isto é, da universalidade humana, que transpassa a tese doutoral e os artigos da Gazeta Renana, irrompe e domina agora, para não mais ceder lugar, a 'sociedade civil' - o campo da interatividade contraditória dos agentes privados, a esfera do metabolismo social - como demiurgo real que alinha o estado e as relações jurídicas. Inverte-se, portanto, a relação determinativa: os complexos reais envolvidos aparecem diametralmente reposicionados um em face ao outro. Mostram-se invertidos na ordem da determinação pela força e peso da lógica imanente a seus próprios nexos" (CHASIN, 1995:362).

Nas Glosas de 43, ao mesmo tempo em que situa a verdadeira relação entre estado e sociedade civil, Marx rompe com a especulação denunciando a inversão que esta opera quando parte da "idéia como origem ou princípio de entificação do multiverso sensível" (CHASIN, 1995:357).

Desse modo, as duas primeiras críticas - à política e à especulação - aparecem como que fundidas, mas na verdade são distintas, visto que a segunda se opera como consequência da primeira.

A terceira crítica se estabelece, segundo o próprio depoimento de Marx, em consonância com as duas anteriores: "Minha investigação [de 43] desembocou no seguinte resultado: relações jurídicas, tais como formas de estado, não podem ser compreendidas nem por si mesmas, nem a partir do chamado desenvolvimento geral do espírito humano, mas pelo contrário, elas se enraizam nas relações materiais da vida, cuja totalidade foi resumida por Hegel sob o nome de 'sociedade ci-

vil', seguindo os ingleses e os franceses do século XVIII, a anatomia da sociedade civil dever ser procurada na economia política" (MARX, PCEP:135).

Os *Manuscritos* são o primeiro trabalho em que Marx se debruça sobre o vasto e denso terreno da sociedade civil, estendendo "o âmbito da análise desde a raiz ao todo da mundaneidade, natural e social, incorporando toda gama de objetos e relações"(CHASIN, 1995:379). Não são, portanto, anotações arbitrárias sem relação com o conjunto de seu pensamento. Ao contrário, se configuram ao mesmo tempo como resultado e ponto de partida de um modo peculiar e original de reflexão sobre a vida humana.

O caráter de esboço (pois não havia a menor intenção por parte do autor de uma exposição coerente e sistemática) aparece, muitas vezes, nos *Manuscritos* sob a forma de uma narrativa fragmentada sem conexão aparente entre as diversas partes. No entanto, a compreensão deste arcabouço crítico no qual os *Manuscritos* se inserem permite que esta impressão se dissipe logo nas primeiras leituras. Certamente, alguns trechos permanecem incompreensíveis, pois algumas passagens se perderam, não permitindo a reconstituição global dos escritos. Tal fato, entretanto, não compromete o conjunto da obra, transformando os *Manuscritos* numa referência obrigatória aos estudiosos de Marx.

Nesse conjunto de anotações, Marx empreende, a partir da crítica à Economia Política e à filosofia hegeliana, uma reflexão sobre o caráter geral da produção humana. Busca, a partir da produção presente, compreender a gênese do ato humano de auto pôr-se, da entificação humana enquanto forma peculiar de ser. No decorrer do texto, sua argumentação se desloca de uma narrativa explicitamente econômica, na qual situa a produção atual, à uma exposição abertamente filosófica

onde estabelece, entre outros aspectos, a objetividade como categoria fundante na determinação do ser.

A abordagem do caráter objetivo de toda entificação encontra nos escritos de Feuerbach uma influência que Marx expressa claramente nos Manuscritos. Este entusiasmo manifesto, no entanto, não paralisa a argumentação marxiana nos limites de Feuerbach. Este, sem dúvida, "contribuíra para a crítica da especulação e promovera a inflexão ontológica rumo à concepção da objetividade do ser, sustentando a tese de que 'o ser é uno com a coisa que é', mas fora incapaz de ultrapassar a pressuposição de 'um indivíduo humano abstrato, isolado,' que tem por essência 'uma abstração inerente ao indivíduo singular', a qual 'só pode ser apreendida como 'gênero', como generalidade interna, muda, que liga de modo natural os múltiplos indivíduos' (Marx, VI tese ad Feuerbach), isto é, fora incapaz de compreender a efetiva essência humana como objetividade social, pois a mesma, 'Em sua realidade, é o conjunto das relações sociais'"(CHASIN, 1995:394).

Marx, já em 44, portanto, tematiza a identidade entre ser humano e ser social de modo enfático: "O caráter social é (...) o caráter de todo movimento: assim como é a própria sociedade que produz o homem enquanto homem, assim também ela é produzida por ele" (MEF:LXXX / 537). Formam, portanto, uma unidade indissolúvel, melhor dizendo, são apenas expressão plural e singular de um único ser.

Desse modo, as categorias de que se ocupa esta pesquisa só podem ser compreendidas no interior desse perfil analítico, cujos traços mais importantes serão retomados nessa dissertação.

Em função da necessidade, para esta investigação, de recuperar as expres-

sões originais utilizadas por Marx, a primeira tarefa nesta pesquisa foi a re-tradução do texto marxiano com base em algumas traduções existentes ancorada pelo cotejamento dos termos chave, bem como de algumas outras expressões com o original alemão.

O trabalho de tradução exigiu o exame minucioso de cada termo (e não só dos que estão em questão), com vistas a favorecer o objetivo de efetuar a análise imanente do texto de Marx de 1844.

Além disso, as traduções, associadas às notas e observações preliminares ou conclusivas dos respectivos tradutores, ofereceram um amplo painel dos embaraços e dificuldades nas quais eles se enredaram.

Somente com esta nova versão do texto marxiano foi possível iniciar a investigação propriamente dita, qual seja, analisar a especificidade das categorias *Entäusserung*, *Enäusserung*, *Veräusserung* e *Entfremdung* no desenvolvimento do ser social, tal como se apresentam nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos de 1844*.

É conveniente apresentar agora um breve esquema do texto marxiano: O Primeiro Manuscrito começa com longas citações de autores da economia política clássica. Segue com comentários a esse respeito, ao mesmo tempo que, partindo de "um fato econômico atual", inicia e desenvolve sua própria análise da situação concreta da produção e reprodução da vida.

Do Segundo Manuscrito restaram algumas poucas páginas nas quais Marx situa o desenvolvimento do capital e do trabalho até chegarem ao quadro de oposição.

Nas três primeiras seções do Terceiro Manuscrito, Marx segue com a análi-

se crítica da economia política e do comunismo grosseiro. Na quarta seção, intitulada "O Dinheiro", ele situa a inversão na qual a humanidade se subssume à venda.

Somente ao final do Terceiro Manuscrito, Marx retoma a definição do ser em geral e da especificidade do ser humano a partir da crítica à especulação na qual afirma o ser sensível. Esta questão recebeu por parte de Marx em 1843 uma franca resolução, por isso, nos *Manuscritos*, não é necessário tratar mais amplamente dessa problemática.

Mas, para o corpo dessa dissertação é útil, para efeito de clareza, uma apresentação sistemática, ela se inicia com a análise do ser em geral, ascendendo gradativamente a níveis de abordagem mais complexos.

Neste sentido, o Capítulo I – A Objetivação Humana – reproduz sumariamente as reflexões de Marx acerca da determinação geral do ser e a especificidade do homem, segundo os *Manuscritos de 44*. Situa, em primeiro lugar, a identidade entre ser e objetividade para em seguida demonstrar o caráter relacional de toda a objetividade. Na seqüência, busca evidenciar como estes atributos se apresentam na vida humana. A sociabilidade aparece, então, como categoria fundante da existência dos homens e, segundo os *Manuscritos*, só a partir dela é possível compreender o caráter da produção humana. Fechando este capítulo, procura-se compreender o significado da categoria *Lebensäusserung* (Exteriorização da vida) que aparece nos *Manuscritos de 44* relacionada à apropriação social da natureza e dos sentidos humanos.

O Capítulo II – A Objetivação da Propriedade Privada – contém o tratamento da questão própria da dissertação. Ou seja, a análise dos termos investigados nos

diferentes contextos em que aparecem nos *Manuscritos*. Em primeiro lugar serão analisadas as passagens em que Marx, de alguma forma, relaciona objetivação e alienação. Nestes momentos, como se verá, Marx se utiliza da terminologia de seus interlocutores para justamente demonstrar sua impropriedade. Em seguida será retomada a argumentação de Marx sobre os estranhamentos que se alicerçam na alienação e, por fim, se retomará a *Veräusserung* que aparece como categoria mediadora entre a exteriorização que se exerce como alienação e estranhamento.

O Capítulo III – A Propriedade Privada no Processo de Objetivação Humana – discorre sobre o significado desta forma específica da apropriação – a propriedade privada – na constituição do mundo humano. Ele foi dividido em duas partes. A primeira aborda o lado subjetivo do movimento da propriedade privada na formação dos indivíduos, ou melhor, procura rastrear nos *Manuscritos* as indicações de Marx sobre o homem que se produz no interior deste movimento. Na segunda, procura-se compreender, a partir do texto de Marx de 1844, a necessidade objetiva da dominação da propriedade privada na construção do mundo humano.

Finalmente, no Capítulo IV pretende-se conhecer a reflexão de Marx acerca do significado da superação da propriedade privada no processo de objetivação do homem. No intuito de acompanhar a argumentação marxiana, este capítulo analisa brevemente a propositura do Comunismo Grosseiro e da Especulação hegeliana, ambas a partir das reflexões de Marx nos *Manuscritos*. Após esta breve apresentação será possível acompanhar a formulação do próprio Marx sobre o caráter desta superação para a sobrevivência do homem.

Concluído desta forma a apresentação da investigação será possível, enfim,

responder a questão central desta pesquisa, qual seja, qual é para Marx dos *Manuscritos* o significado das categorias *Lebensäusserung*, *Veräusserung*, *Entäusserung* e *Entfremdung*.

Neste processo, não se tem como objetivo simplesmente conceituar cada um destes termos em seu significado próprio, mas esclarecer qual é, para Marx dos *Manuscritos de 44*, seu *locus* de origem, seu desenvolvimento e necessidade no devenir humano, portanto, também, as conexões que os envolvem. É do que se tratará nas páginas que se seguem.

CAPÍTULO I*

A OBJETIVAÇÃO HUMANA

1. Ser e Objetividade

O desenvolvimento da questão central da presente dissertação exige inicialmente um pequeno esboço introdutório com referências sumárias acerca de um conjunto de determinações indicadas por Marx nos *Manuscritos de 1844*. Trata-se da complexa questão da instauração ontológica do pensamento marxiano, mas cuja tematização adequada escapa, evidentemente, aos limites desta dissertação.

Como já foi situado na Introdução deste trabalho, a viragem a partir da qual Marx inaugura sua forma peculiar de reflexão sobre a mundaneidade humana se verifica em meados de 1843. A investigação de seus escritos no decorrer daquele ano⁵ permite uma visualização bastante aproximada das mudanças que ocorreram no seu itinerário intelectual. De todo modo, a partir dos resultados de seu trabalho de

* As referências dos *Manuscritos* são da tradução em anexo com a paginação em algarismos romanos. Em algarismos arábicos estão indicadas as páginas da edição alemã: *Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844* Dietz Verlag Berlin, 1985.

⁵ Em *Marx: Estatuto Ontológico Resolução Metodológica*, Chasin analisa os escritos de Marx de 1843, demonstrando as mudanças que operam em seu pensamento em um intervalo de tempo muito curto.

43, isto é, *Crítica à Filosofia do Direito de Hegel*, Marx se volta para o vasto campo da sociedade civil, e conforme ele próprio afirma, dando conta do roteiro intelectual percorrido: "a anatomia da sociedade civil deve ser procurada na economia política" (MARX, PCEP:135).

Os *Manuscritos* são os primeiros escritos conhecidos em que Marx se dedica ao estudo da economia política. Neles, sua análise ascende de uma abordagem restrita à produção atual (a partir dos economistas clássicos) até a tematização do caráter objetivo de toda ação humana; trata dessa última questão ao retomar a crítica feuerbachiana a Hegel. Aliás, por ocasião da redação dos *Manuscritos* Marx não economiza adjetivos ao se reportar a Feuerbach, que para ele "é o único que tem a respeito da dialética hegeliana uma atitude séria, crítica, e o único que fez verdadeiros descobrimentos neste terreno" (MEF:CXI / 569)⁶. Feuerbach, ao se contrapor a Hegel, volta-se à objetividade material dos seres⁷. Nessa mesma direção Marx desenvolve uma argumentação muito próxima à feuerbachiana: "Um ser que não tenha sua natureza fora de si não é um ser natural, não faz parte da essência da natureza. Um ser que não tem nenhum objeto fora de si não é um ser objetivo. Um ser que não é por sua vez objeto para um terceiro ser não tem nenhum ser como objeto seu, isto é,

⁶ Não é objetivo deste trabalho estabelecer uma comparação entre Marx e Feuerbach. No entanto, em função da influência desse último no pensamento de Marx a época da redação dos *Manuscritos*, as citações de alguns trechos feuerbachianos serão reproduzidas em notas com o objetivo de oferecer ao leitor um pequeno painel de sua linha de abordagem.

⁷ Feuerbach escreve nas *Teses Provisórias para Reforma da Filosofia* (tese 33): "O caminho até agora seguido pela filosofia especulativa, do abstrato para o concreto, do ideal para o real, é um caminho invertido. Neste caminho, nunca se chega a realidade verdadeira e objetiva, mas sempre apenas a realização das suas próprias abstrações, e por isto mesmo nunca a verdadeira liberdade do espírito; pois só a intuição das coisas e dos seres na sua realidade objetiva é que liberta e isenta o homem de todos os preconceitos." *Princípios da Filosofia do Futuro e outros escritos* Lisboa: edições 70, 1988 p.25.

não se comporta objetivamente, seu ser não é objetivo. Um ser não objetivo é um não ser (Unwesen)" (MEF:CXXI / 578)⁸.

Marx se reporta imediatamente para a objetividade enquanto fundamento de todo ser, situando o seu caráter relacional como a primeira evidência desta determinação, e não deixa dúvidas sobre a identidade entre ser e objetividade ao afirmar que "um ser não objetivo é um não ser". Essa identidade se traduz no reconhecimento da objetividade como categoria primária de toda entificação. Marx procura demonstrar como esta determinação se apresenta na existência concreta, retomando ainda, quase que literalmente, a argumentação feuerbachiana: "A fome é um carecimento natural; precisa, pois, de uma natureza fora de si para satisfazer-se, para acalmar-se. A fome é a necessidade confessa que meu corpo tem de um objeto que está fora dele e é indispensável para sua integração, para sua exteriorização essencial" (MEF:CXX-CXXI / 578)⁹. O reconhecimento da objetividade como fundamento do ser aparece em primeiro lugar a partir da identificação do ser em geral e da natureza. Nessa linha de reflexão, a relação objetiva entre os seres é uma relação de reciprocidade e essa interação objetiva, segundo Marx, se realiza a partir da sensibilidade, pois "tão logo eu tenha um objeto, este objeto me tem a mim como objeto", ou seja, "ser sensível, isto é, ser efetivo, é ser objeto dos sentidos, é ser objeto sensível, e, portanto, ter objetos

⁸ Em Feuerbach se pode encontrar: "A existência sem necessidade é uma existência supérflua. O que em geral é isento de necessidade também não tem qualquer necessidade de existir (...) um ser sem afecção é um ser sem ser" (Feuerbach, 1988:27).

⁹ Encontra-se uma idéia muito próxima nos *Princípios da Filosofia do Futuro* onde Feuerbach afirma: "(...) somente um ser sensível tem necessidade de coisas exteriores a ele para existir. Tenho necessidade de ar para respirar, de água para beber, de luz para ver, de substâncias vegetais e animais para comer, mas eu não tenho necessidade de nada, ao menos imediatamente, para pensar, um ser que respira é impensável sem ar, um ser que vê é impensável sem luz, mas o ser pensante pode pensar à parte, por si. Seu objeto essencial, que o faz o que é, é exterior a ele; o ser pensante, ele, se relaciona a si mesmo; ele é seu próprio objeto, ele tem sua essência nele mesmo; ele é por ele mesmo o que é" (Feuerbach, 1988:41).

sensíveis fora de si, ter objetos de sua sensibilidade. Ser sensível é padecer" (MEF:CXXI / 579). Vê-se que Marx procura centrar sua posição no reconhecimento do ser enquanto objetividade sensível, retomando, muitas vezes, a formulação feuerbachiana. No entanto, a observação das citações de Marx e as afirmações correlatas de Feuerbach demonstram que o segundo tende a supervalorizar a ligação do homem com a natureza. Marx, ao contrário, mesmo aderindo ao posicionamento feuerbachiano no que se refere à objetividade sensível, afirma que, na vida humana, o caráter relacional da objetividade transforma-se no motor que a impulsiona à atividade. Nesse sentido, ele afirma: "*O homem é imediatamente ser natural. Como ser natural, e como ser natural vivo, está, em parte, dotado de forças naturais, de forças vitais, é um ser natural ativo; essas forças existem nele como disposição e capacidade, como instintos, em parte como ser natural, corpóreo, sensível, objetivo, é um ser que padece, condicionado e limitado, tal qual o animal e a planta; isto é, os objetos de seus instintos existem exteriormente (äusser) como objetos independentes dele, entretanto* (grifo meu), *esses objetos são objetos de seu cuidado, objetos essenciais, imprescindíveis para a efetuação e confirmação de suas forças essenciais*" (MEF:CXX / 578). Portanto, em comum com a natureza, o homem é um ser corpóreo, sensível, objetivo, ou seja, "condicionado e limitado". Como qualquer outro ente natural, ele necessita de objetos exteriores, "como objetos independentes dele". Mas, em seguida, Marx salienta que "esses objetos são objetos de seu cuidado", ou seja, "objetos essenciais", sem os quais ele não se efetiva como homem.

A subsunção natural aparece como determinante apenas pelos seus limites, pelo condicionamento objetivo que, no entanto, não aprisiona o ser humano. Ao contrário, "como ser natural ativo", ele transforma o cuidado em "confirmação de

suas forças essenciais". E, aqui, Marx já não segue a trilha de Feuerbach, rompe com seu interlocutor ao situar o *ser ativo* como entificação peculiar que transcende os limites naturais, pois é capaz de se pôr como uma objetividade sensível que apresenta atributos específicos.

O caráter relacional de toda objetividade sensível aparece ao *ser ativo* enquanto alicerce daquilo que o distingue da mera objetividade natural: a sociabilidade. A análise dessa categoria nos *Manuscritos* é o próximo passo dessa investigação.

2) Sociabilidade e o Caráter relacional da objetividade

A característica central de toda objetividade se resume na necessidade do relacionamento recíproco. Sobre esse ponto, Marx é claro: "ser objetivo, natural, sensível e ao mesmo tempo ter fora de si objeto, natureza e sentido, ou inclusive ser objeto, natureza e sentido para um terceiro se equivalem" (MEF:CXX / 578). Na vida humana essa evidência se traduz concretamente na produção dos próprios homens: "Um ser só se considera autônomo, quando é senhor de si mesmo, e só é senhor de si, quando deve a si mesmo seu modo de existência. Um homem que vive graças a outro se considera a si mesmo um ser dependente, vivo, no entanto, totalmente por graça de outro, quando lhe devo não só a manutenção de minha vida, como também o fato de que ele além disso criou minha vida; e minha vida tem necessariamente o fundamento fora de si mesma quando não é minha própria criação" (MEF:LXXXVII / 544-545).

A própria vida humana, portanto, é a confirmação da interdependência efetiva que é a característica de toda objetividade. Ou seja, a recriação contínua dos

homens é a prova cabal de que "minha vida tem necessariamente o fundamento fora de si mesma". Marx, citando Aristóteles, afirma "tu foste engendrado por teu pai e tua mãe, isto é, o coito de dois seres humanos, um ato genérico dos homens, produziu em ti o homem. Vês, pois, que inclusive fisicamente o homem deve ao homem sua existência" (MEF:LXXXVIII / 545). A geração do homem físico se apresenta como ato natural. No entanto, para o ser ativo, a procriação se converte em confirmação da vida humana e não uma determinação cega da natureza.

Tal evidência se manifesta no fato de que a própria relação humana que perpetua a espécie é uma atividade que distingue os homens da mera reprodução natural. Assim, segundo Marx, "a relação imediata, natural e necessária do homem com o homem é a relação do homem com a mulher. Nesta relação genérica natural, a relação do homem com a natureza é imediatamente sua relação com o homem, do mesmo modo que a relação com o homem é imediatamente sua relação com a natureza, sua própria destinação natural. Nesta relação aparece pois de maneira *sensível*, reduzida a um fato concreto, em que medida a essência humana se converteu para o homem em natureza ou a natureza tornou-se a essência humana do homem" (MEF:LXXVIII / 535).

Ademais, Marx vai identificar na relação concreta entre o homem e mulher a medida da humanidade do homem, já que esta relação é a mais simples, natural e espontânea relação do homem com o homem e "nela se mostra em que medida o comportamento natural do homem tornou-se humano, ou em que medida a essência humana tornou-se para ele essência natural, em que medida a sua natureza humana tornou-se para ele natureza" (MEF:LXXVIII / 535). Ainda a propósito do mesmo tema, em uma passagem anterior, Marx afirma que "a partir desta relação pode-se julgar o

grau de cultura do homem em sua totalidade" (MEF:LXXVIII / 535). Vale dizer, como relação mais natural do homem consigo mesmo, a relação homem-mulher demonstra em que medida o homem "em seu modo de existência mais individual, é, ao mesmo tempo, ser social (*Gemeinwesen*)" (MEF:LXXIX / 535), pois somente para o ser social, a vida individual é ao mesmo tempo vida genérica.

Justamente com o propósito de demonstrar o caráter social da existência individual, Marx considera: "A vida individual e a vida genérica não são *distintas*, por mais que, necessariamente, o modo de existência da vida individual seja um modo mais *particular* ou mais *geral* da vida genérica, ou que a vida do gênero seja uma vida individual mais particular ou mais geral" (MEF:LXXXI / 539). Ou seja, cada existência concreta pode ser uma forma mais ampla ou mais restrita de vivenciar a genericidade. Do mesmo modo, a vida do gênero pode se reproduzir através da existência individual voltada para um âmbito limitado da genericidade ou para dimensões mais extensas do ser social. Nessa direção, é preciso assinalar que "o homem - por mais que seja um indivíduo particular, e justamente é sua particularidade que faz dele um indivíduo e um ser social individual real - é na mesma medida, a totalidade, a totalidade ideal, a existência subjetiva da sociedade pensada e sentida para si, tanto como contemplação e gozo da existência social, quanto como totalidade de manifestação de vida humana" (MEF:LXXXII / 539), pois cada individualidade é a expressão efetiva, sensível da totalidade da vida humana. Vale dizer, cada ser social individual, real, em sua especificidade, é ao mesmo tempo essência genérica sensível, é a expressão singular que concentra em si a complexidade de seu ser plural - o gênero humano.

Por via de consequência, Marx assevera que "Deve-se evitar antes de tudo fixar a 'sociedade' como outra abstração frente ao indivíduo. O indivíduo é o ser

social. A exteriorização da sua vida (*Lebensäusserung*) - ainda que não apareça na forma imediata de uma exteriorização da vida coletiva, cumprida em união e ao mesmo tempo com outros - é, pois, uma manifestação e confirmação da vida social" (MEF:LXXXI / 538-539). E, ao prosseguir na determinação do indivíduo como ser social, Marx acrescenta: "mesmo quando atuo cientificamente, etc., uma atividade que raramente posso levar a cabo em comunidade imediata com outros homens, também sou social porque atuo enquanto homem. Não só o material de minha atividade - como a própria língua na qual o pensador é ativo - me é dado como produto social, porque o que eu faço de mim o faço para a sociedade e com a consciência de mim enquanto ser social" (MEF:LXXXI / 538).

Assim, a exteriorização da vida humana produz a totalidade do ser social em sua expressão bipolar, ou seja, na forma do indivíduo e do gênero. A relação entre estes dois pólos do ser pode se manifestar sob diversos modos, mas enquanto unidade estão sempre em condicionamento recíproco: "O caráter social é, pois, o caráter de todo movimento; assim, como é a própria sociedade que produz o homem enquanto homem, assim também ela é produzida por ele" (MEF:LXXX / 537).

Vê-se, portanto, que partindo da relação mais simples e natural na qual o homem se reproduz como ser social, pôde-se compreender a dimensão genérica de sua entificação. Esse entendimento é a chave para o passo seguinte dessa investigação que consiste em determinar o caráter da produção humana que se baseia na sociabilidade.

3) Sociabilidade e Produção Humana

Diante do exposto até aqui, pode-se dizer que, para Marx, o caráter relacional da objetividade aparece para o homem como a necessidade de objetos de seu próprio cuidado, objetos que são "imprescindíveis para a efetivação e confirmação de suas forças essenciais". Isso significa que o homem inaugura um novo vínculo com a própria objetividade natural tendo como fundamento o vínculo entre os homens. É desse modo que se pode compreender a seguinte afirmação de Marx: "A essência humana da natureza existe somente para o homem social, pois somente assim existe para ele como vínculo com o homem, como modo de existência sua para o outro e modo de existência do outro para ele, como elemento vital da efetividade humana; só assim existe como fundamento de seu próprio modo de existência humano. Só então se converte para ele seu modo de existência natural em seu modo de existência humano e a natureza torna-se para ele o homem. A sociedade é pois a plena unidade essencial do homem com a natureza, a verdadeira ressurreição da natureza, o naturalismo acabado do homem e o humanismo acabado da natureza" (MEF:LXXX-LXXXI / 537-538).

Na passagem acima é patente que a sociedade é o vínculo que promove a "unidade essencial do homem com a natureza", ou seja, somente para o ser social o vínculo com a natureza é ao mesmo tempo sua relação com os demais homens e apenas desse modo a inter-relação entre os homens se realiza na relação com a objetividade natural que, assim, reemerge como objetividade social.

Essa nova relação entre os homens e natureza, que gera o ser genérico como modalidade peculiar de entificação, é uma realização concreta, pois, segundo

Marx, "através da produção prática do *mundo objetivo*, a elaboração da natureza inorgânica, o homem se confirma como ser genérico consciente, ou seja, enquanto ser que se comporta em relação ao gênero como em relação à sua própria essência ou em relação a si mesmo como ser genérico" (MEF:LV / 516-517).

Como foi visto até aqui, o caráter genérico da vida humana emerge desde logo na resposta à necessidade primordial de reprodução da existência. É por essa razão que Marx afirma: "a atividade vital, a vida produtiva não aparecem em si mesma ao homem, senão como meio de satisfazer uma necessidade, a necessidade de conservar a existência física" (MEF:LV / 516). De todo modo, já nesse momento ela é a realização do humano em sua marca peculiar que é produzir o mundo e a si enquanto genericidade. Assim, pode-se dizer que o gênero humano é qualitativamente distinto da natureza em geral mesmo no mais primário estágio de sua geração, visto que mesmo neste momento sua produção é genérica. Ou, nas palavras de Marx: "no modo de atividade vital reside todo caráter de uma espécie, seu caráter genérico, e a atividade livre consciente, é o caráter genérico do homem" (MEF:LV / 516); isto significa que sua atividade "não é uma determinação com a qual ele se confunde diretamente" (MARX, EF:LV / 516) como nos animais, pois a atividade humana é livre, consciente. Desse modo, "o animal identifica-se imediatamente com a sua atividade vital. Não se distingue dela. É essa atividade. Mas o homem faz da atividade vital o objeto da vontade e da consciência. Possui uma atividade vital consciente" (MEF:LV / 516). Ou seja, em sua atividade, o homem não se reproduz enquanto mero ser natural, mas enquanto ser genérico, pois sua atividade possui outra legalidade, outro estatuto que não o simplesmente natural. Ou seja, sua atividade não se realiza segundo as leis naturais, na medida em que como ser genérico "o homem faz da

atividade objeto da vontade e da consciência". Ou ainda, sua atividade "não é uma determinação com a qual ele se confunde diretamente. A atividade vital consciente distingue o homem da atividade vital dos animais, só por essa razão é que ele é um ser genérico. Ou melhor, só é um ser consciente, quer dizer, a sua vida constitui para ele um objeto, precisamente porque é um ser genérico" (MEF:LV / 516).

Observa-se, portanto, que Marx situa ao mesmo tempo (1) *genericidade* e (2) *atividade consciente* como marcos que distinguem o homem da natureza em geral. Essas duas determinações, ainda segundo ele, se realizam e se expressam em condicionamento mútuo, ou seja, como síntese que desloca o humano para um novo patamar na escala do ser. Essa reciprocidade entre genericidade e atividade consciente transparece também no fato de a vida humana se constituir como objeto para o homem, ao contrário do que acontece no movimento da natureza, onde os objetividades se reproduzem perpetuando a circularidade natural.

Nesse sentido, é esclarecedora a exposição de Marx que aponta a distinção entre atividade humana e atividade animal. Ele diz: "sem dúvida, o animal também produz. Faz um ninho, uma habitação, como as abelhas, os castores, as formigas etc. Mas só produz o que é estritamente necessário para si ou para suas crias" (MEF:LV / 517), ou seja, só se reproduz enquanto natureza, nos limites da determinação natural, isto é, " (o animal) produz de uma maneira unilateral, enquanto o homem produz de maneira universal" (MEF:LV / 517). Em outras palavras, a produção humana é produção genérica, pois, não se acha restrita aos limites naturais como a atividade animal que "produz unicamente sob a dominação da necessidade física imediata". O homem, ao contrário, "produz quando se encontra livre da necessidade física e só produz verdadeiramente na liberdade de tal necessidade" (MEF:LV / 517). Ao satisfazer

somente a necessidade física, a atividade animal só se realiza dominada pela carência imediata.

Conseqüentemente, se pode afirmar que o motor de sua produção não é a necessidade física imediata - mesmo que, de início, apareça como tal - mas a necessidade de transformar o mundo em mundo para os homens, por isso ele só "produz verdadeiramente na liberdade" da necessidade física. Ou seja, sua necessidade é reproduzir o vínculo entre o homem e com a natureza de modo humano, "unicamente por isso é que sua atividade surge como atividade livre". Desse modo, "o animal apenas se produz a si, ao passo que o homem reproduz toda a natureza" (MEF:LV-LVI / 517), e só pode fazê-lo porque é livre diante dela. Assim sendo, toda a natureza é objeto de sua atividade sensível, que, enquanto atividade livre, é também consciente. Segundo Marx: "o seu produto (do animal) pertence imediatamente ao seu corpo físico, enquanto o homem é livre perante seu produto" (MEF:LVI / 517), pois, o produto do homem pertence ao gênero, não é imediatamente consumido pelo corpo físico. Assim como sua produção constitui um ato de liberdade, ou seja, não se realiza como resposta direta a necessidade física imediata, do mesmo modo o homem é livre diante do produto.

Por via de consequência, a liberdade humana deriva do fato do homem se reproduzir como ser social. Sendo assim, pode-se dizer com Marx que ele "não é apenas ser natural, mas ser natural humano, isto é, um ser genérico, que enquanto tal deve atuar e confirmar-se tanto em seu ser quanto em seu saber" (MEF:CXXI / 579).

A determinação do homem não recai sobre a natureza, mas sobre a genericidade. Desse modo, como ficou demonstrado quando da comparação entre atividade humana e atividade animal, o ato humano, a produção humana é genérica, implica na

produção do mundo humano para si num movimento que se supera através da construção de novas objetividades que aproximam o homem de si enquanto ser social. A atividade que assim se realiza envolve, portanto, o *ser* que vive e se reproduz como outra objetividade distinta da natural e a *sensibilidade* peculiar que o torna capaz para a apropriação e produção genérica: esse atributo, Marx chama, na passagem acima, de *saber*. O homem, ao se apropriar da natureza sensível e de si mesmo em sua sensibilidade própria, transforma a objetividade natural em objetividade social, ou seja, em objetos da produção e reprodução do ser social, da genericidade. O caráter dessa apropriação da natureza e dos sentidos humanos é o tema que abre o próximo item deste capítulo.

4) A Apropriação Social da Natureza e dos Sentidos Humanos

A análise desenvolvida anteriormente se tornará mais evidente com a identificação, nos *Manuscritos*, do caráter da apropriação da natureza e dos sentidos pelo homem como atividade social, pois como Marx afirma: "nem os objetos humanos são os objetos naturais, tais como se oferecem imediatamente, nem o *sentido* humano tal como é imediata e objetivamente é sensibilidade *humana*, objetividade humana" (MEF:CXXI / 579). Natureza e sentido, portanto, se transfiguram em novas objetividades ao se tornarem humanos.

Mas, antes de mais nada, vejamos como a análise de Marx se desenvolve, tomando como ponto de partida a exposição feita por ele, já no primeiro Manuscrito, acerca do caráter da apropriação humana da natureza. Ele afirma: "A vida genérica,

tanto do homem quanto do animal, consiste de início, do ponto de vista físico, no fato de que o homem (como o animal) vive da natureza inorgânica [*unorganischen natur*] e quanto mais universal é o homem em relação ao animal, tanto mais universal é o âmbito da natureza inorgânica de que ele vive" (MEF:LIV / 515).

O caráter universal da produção humana aparece imediatamente a partir da universalidade da natureza inorgânica que o homem tem como seu objeto, ou ainda, "Fisicamente o homem não vive senão dos produtos naturais que aparecem sob a forma de alimento, calor, vestuário, habitação, etc. A universalidade do homem aparece na prática precisamente na universalidade que faz de toda natureza seu corpo *inorgânico* (*unorganischen Körper*), tanto por ser um meio de subsistência imediato como por ser a matéria e instrumento de sua atividade vital" (MEF:LIV / 515-516). Desse modo, mesmo a satisfação da necessidade imediatamente física é, para o homem, atividade genérica, portanto universal, na qual toda natureza se reverte ao mesmo tempo em meio de subsistência e matéria de sua atividade vital.

A universalidade da apropriação humana se manifesta, pois, precisamente no fato de toda natureza aparecer ao homem como instrumento e matéria de sua atividade genérica. Em outras palavras, enquanto ser social, o homem transforma continuamente a natureza em ser para si, em natureza para o homem, emergindo (a natureza) desse modo enquanto objetividade social. Vejamos como Marx se expressa a respeito: "Da mesma forma que as plantas, os animais, os minerais, o ar, a luz, etc. constituem do ponto de vista teórico uma parte da consciência teórica, seja enquanto objeto da ciência da natureza, seja como objeto da arte (sua natureza inorgânica espiritual que é o meio de subsistência intelectual que o homem deve primeiramente

preparar para o gozo e a assimilação), assim também constituem do ponto de vista prático uma parte da vida e da atividade humanas" (MEF:LIV / 515).

Desse modo, os elementos naturais são constitutivos da consciência, justamente porque são objetos da vida e da atividade humanas. Mas, enquanto tais, precisam ser preparados pelo homem para sua própria assimilação. Nesse preparo, os elementos naturais se convertem para o homem em parte da consciência teórica, o que significa que eles se transformam em objeto da ciência da natureza e da arte. Assim, nas mãos humanas, a objetividade natural se transfigura em objetividade social a partir da atividade genérica na qual "o homem se apropria de seu ser universal de forma universal, isto é, como homem total" (MEF:LXXXII / 539).

Tal apropriação se realiza através dos atributos sensíveis do homem. Segundo Marx: "Cada uma de suas relações humanas com o mundo - ver, ouvir, cheirar, saborear, sentir, pensar, observar, perceber, querer, atuar, amar - em resumo, todos os órgãos de sua individualidade, como órgãos que são imediatamente sociais em sua forma, são em seu comportamento objetivo, em seu comportamento para com o objeto, a apropriação de efetividade humana, seu comportamento frente ao objeto é a manifestação da efetividade humana, eficácia humana e sofrimento humano, pois o sofrimento humanamente entendido é o gozo próprio do homem" (MEF:LXXXII / 539-540).

O pensamento, portanto, não é a primeira nem a única forma de apropriação da objetividade sensível. Ao contrário, o comportamento do homem frente ao objeto é algo "tão múltiplo como são as *determinações essenciais e atividades humanas*" (MEF:LXXXII / 540 - nota). Em sendo a apropriação humana atividade social, os próprios órgãos dos sentidos são "imediatamente sociais em sua forma", ou seja, se

produzem na relação dos homens entre si. Desse modo, a própria sensibilidade se converte continuamente em sensibilidade universal, em sensibilidade humana, "pois o sofrimento humanamente entendido é o gozo próprio do homem", já que, enquanto ser sensível, o homem é um ser que padece, mas seu sofrimento direciona sua sensibilidade ao universo humano que o determina como forma específica de ser.

Conclusivamente, pode-se dizer que a apropriação humana é universal porque seu sofrimento é universal, na medida em que a vida em sociedade abre um campo de possibilidades de carecimentos, e satisfações de carecimentos, infinitos. No entanto, esse campo de possíveis orienta a apropriação por uma via dada socialmente pelo desenvolvimento histórico e ao mesmo tempo se põe enquanto tal como resultado do conjunto das ações dos indivíduos particulares. Esse caminho de mão dupla é a já mencionada unidade do ser social consigo mesmo em seus pólos individual e genérico.

Retomando a tematização de Marx, faz-se necessário acompanhar a sua análise em que situa a apropriação como ato genérico, que produz a objetividade social na forma da exterioridade sensível e da sensibilidade humana. Ele o faz em estilo direto: "O olho fez-se um olho *humano*, assim como seu objeto se tornou um objeto social humano, vindo do homem para o homem" (MEF:LXXXIII / 540), pois o objeto apropriado pelo homem se converte em objetividade social. Do mesmo modo os órgãos dos sentidos humanos, nessa apropriação, transformam-se continuamente em sentido universal. "Os sentidos fizeram-se assim imediatamente teóricos em sua prática. Relacionam-se com a coisa por amor à coisa, mas a coisa mesma é uma relação humana objetiva para si e para o homem e inversamente" (MEF:LXXXIII / 540), pois, em sua prática, os sentidos sabem concretamente de si e da coisa. E a

relação entre ambos se realiza na necessidade de apropriação, isto é, "só posso me relacionar na prática de um modo humano com a coisa quando a coisa se relaciona humanamente com o homem" (MEF:LXXXIII / 540 - nota), ou seja, só quando a coisa desperta a necessidade humana e se torna apropriação humana de si e da objetividade exterior.

Desse modo, "Carecimento e gozo perderam sua natureza *egoísta* e a natureza perdeu sua mera *utilidade*, ao se converter a utilidade em utilidade *humana*" (MEF:LXXXIII / 540). A coisa como relação humana objetiva se converte em *vida* e não apenas em objeto de gozo imediato, pois o carecimento humano se satisfaz na apropriação humana e, portanto, universal, não somente para o ser individual, mas para o gênero. Assim, "o sentido e o gozo dos outros homens se converteram em *minha* própria apropriação " (MEF:LXXXIII / 540), propiciando para a atividade e para os sentidos um vasto campo de atuação concreta. "Além destes órgãos imediatos se constituem, então, órgãos *sociais*, na *forma* da sociedade; assim, por exemplo, a atividade imediatamente na sociedade com os outros etc. se converte em órgão de minha exteriorização de vida (*Lebensäusserung*) e um modo de apropriação da vida humana" (MEF:LXXXIII / 540).

Sendo assim, o sentido e o gozo dos outros homens, ou seja, a vida social, aparece ela mesma como apropriação de cada homem, pois posso me apropriar do modo de apropriação do outro: posso ouvir com os outros, ver com os olhos dos outros, constituir assim meus próprios órgãos dos sentidos a partir da sensibilidade do outro.

Por outro lado, a própria vida social, a atividade social torna-se órgão por excelência da exteriorização da vida humana, pois, para além dos órgãos dos senti-

dos imediatamente físicos (que são sociais em sua forma), o sentido e o gozo dos outros homens são a forma do humano se expressar.

Assim, a apropriação humana é universal porque a apropriação de todos os homens se converte em apropriação de cada homem e vice-versa, o objeto de cada apropriação particular é ao mesmo tempo, apropriação universal. Nesse sentido, Marx afirma: "enquanto de um lado, para o homem em sociedade, a efetividade objetiva se configura em geral como efetividade de suas próprias forças essenciais, todos os objetos se lhe apresentarão como objetivação de si próprio, como objetos que confirmam e realizam sua individualidade, como seus objetos, isto é, o objeto vem a ser ele mesmo" (MEF:LXXXIV / 541). Porquanto toda objetividade social da qual e na qual o homem vive é sua própria produção, toda ela é a expressão sensível de que o mundo que ele cria é o *seu* mundo, no qual cada objeto é a confirmação de si mesmo, mas "como vem a ser seu, depende da natureza do objeto e da natureza da força essencial que a ela corresponde, pois precisamente a determinidade dessa relação constitui o modo particular e real da afirmação" (MEF:LXXXIV / 541). Ou seja, na realidade concreta, a apropriação é uma relação que envolve o objeto em sua especificidade e a força essencial humana em sua capacidade particular de apropriação. Nessa relação, o objeto se afirma enquanto objeto humano na mesma medida em que a força essencial que lhe corresponde for a expressão da universalidade do homem.

Quanto à especificidade dessa relação Marx afirma: "o objeto se apresenta ao olho de maneira diferente do objeto do ouvido. A particularidade de cada força essencial é justamente sua essência particular, logo também o modo particular de sua objetivação, de seu ser objetivo real, de seu ser objetivo real vivo. Por isso, o homem se afirma no mundo não apenas no pensar, mas com todos os sentidos"

(MEF:LXXXIV / 541). Assim, segundo Marx, o ser social se manifesta objetivamente através de todos os sentidos, sendo que o pensamento é mais uma forma de expressão e apropriação humana, mas não é a primeira nem a única. A especificidade de cada força essencial (ver, ouvir, cheirar, sentir, etc.) é o que faz dela essência objetiva, viva, real; pois somente em sua especificidade essencial o homem é real, vivo.

Cada uma dessas forças essenciais é uma forma do homem se apropriar da objetividade exterior, portanto também outra face de sua universalidade. Essa é a expressão da sociabilidade onde o sentido e o gozo de cada homem são apropriados por todos os homens (e vice-versa) e se manifestam, em primeiro lugar, na universalidade da natureza que se converte em corpo inorgânico do homem - o que só acontece porque o padecimento humano é universal, e se satisfaz a partir da atividade sensível na qual cada órgão do sentido é uma força essencial capaz de se apropriar da objetividade exterior de uma maneira particular. A esse respeito, Marx afirma ainda: "subjetivamente considerado: é primeiramente a música que desperta o sentido musical do homem; para o ouvido não musical a mais bela música não tem sentido algum, não é objeto, porque meu objeto só pode ser a confirmação de uma de minhas forças essenciais, isto é, só é para mim na medida em que minha força essencial é para si, como capacidade subjetiva, porque o sentido do objeto para mim (somente tem um sentido a ele correspondente) chega justamente até onde chega *meu* sentido; por isso também os *sentidos* do homem social são *distintos* dos do não social" (MEF:LXXXIV / 541).

Por um lado, os sentidos se humanizam, confirmam-se enquanto força essencial a partir do grau de apropriação da sua capacidade universal. Usando o próprio exemplo de Marx, o ouvido de cada homem torna-se musical a partir da apropriação

do ouvir humano possível naquele momento. Sem essa apropriação o seu sentido não é capacidade subjetiva, isto é, não tem condições para a apropriação humana, não tem na "mais bela música" um objeto, pois suas forças essenciais não são capazes de fruí-la.

Por outro lado, mas na mesma linha de reflexão, "É somente graças à riqueza objetivamente desenvolvida da essência humana que a riqueza da sensibilidade humana subjetiva é inicialmente desenvolvida e produzida, que o olho percebe a beleza da forma, em resumo, que os sentidos tornam-se capazes do gozo humano, tornam-se sentidos que se confirmam como forças essenciais humanas" (MEF:LXXXIV / 541). Para Marx, portanto, a objetividade é o solo, a base primordial, o momento preponderante para o surgimento e desenvolvimento da sensibilidade humana. Essa, por sua vez, torna-se capaz de engendrar objetividades direcionadas para a realização humana. Tal engendramento, por seu turno, torna-se a base de um novo patamar da sensibilidade e assim sucessivamente, numa contínua interação entre objetividade que se transforma em sensibilidade subjetiva que, por sua vez, se transforma em nova objetividade.

Esse intercâmbio é, antes de mais nada, intercâmbio entre os homens, pois "não só os cinco sentidos, como também os chamados sentidos espirituais, os sentidos práticos (vontade, amor etc.), em uma palavra, o sentido humano, a humanidade dos sentidos, constituem-se unicamente mediante o modo de existência de seu objeto, mediante a natureza humanizada" (MEF:LXXXIV / 541). A objetivação da vida humana, portanto, produz simultaneamente objetividades sociais exteriores ao homem e o próprio homem como ser objetivo a partir da relação dos homens entre si com a natureza humanizada. Esta, enquanto objeto do homem, é a própria sociedade,

é, assim, o homem mesmo em sua expressão genérica. A sensibilidade humana se constitui somente no interior dessas condições, pois a "A formação dos cinco sentidos é um trabalho de toda história universal até nossos dias" (MEF:LXXXIV / 541-542) e continuará sendo enquanto a humanidade existir.

Marx procura demonstrar essa realidade voltando-se para o modo atual da produção humana: "Vê-se como a história da indústria e o modo de existência tornado objetivo da indústria são o livro aberto das forças humanas essenciais, a psicologia humana sensorialmente presente" (MEF:LXXXV / 542).

Marx afirma, assim, que a ação humana genérica se presentifica na indústria, pois este é o espaço por excelência da produção e reprodução da sensibilidade humana concreta.

5) Exteriorização e Objetivação

Reconstruindo o caminho analítico até aqui, é possível afirmar que o homem é um ser objetivo que, como toda objetividade sensível, necessita de objetos exteriores a si para existir. No entanto, para o homem, estes objetos são objetos de seu cuidado como homem e não da mera necessidade de reprodução física. Sendo assim, em sua relação com a objetividade sensível o homem se reproduz como homem e não como natureza, justamente porque o caráter relacional de toda objetividade se expressa, na vida humana, primeiramente na necessidade dos homens se relacionarem entre si. Mas, por sua vez, a própria relação do homem com a natureza só é possível a partir do vínculo entre os homens. Assim, a partir desse vínculo, a natureza reemerge como nova objetividade.

A relação do ser social com a natureza diferencia-se da circularidade do movimento natural em função da universalidade da apropriação humana, que faz de toda natureza o corpo inorgânico do homem. Essa apropriação pode se expressar assim, porque os sentidos humanos tornam-se continuamente capazes de se apropriar dos objetos sob suas mais diversas formas (som, imagem, textura etc.). Essa capacidade só é possível, por seu turno, porque a apropriação de cada homem é ao mesmo tempo apropriação de todos os homens, assim o sentido e o gozo dos homens aparecem como "órgãos sociais, na forma da sociedade" (MEF:LXXXIII / 540).

A categoria da exteriorização aparece nos *Manuscritos* no interior desta argumentação. Marx afirma que a "atividade imediatamente na sociedade com os outros, etc., se converte em um órgão de minha exteriorização de vida (*Lebensäusserung*) e um modo da apropriação da vida humana" (MEF:LXXXIII / 540). Esta categoria está associada necessariamente ao movimento efetivo, sensível. Segundo as próprias palavras de Marx: "que o homem seja um ser corpóreo, dotado de forças naturais, vivo efetivo, sensível, objetivo significa que tem como objeto de seu ser, de sua exteriorização de vida (*Lebensäusserung*), objetos efetivos, sensíveis, ou que só em objetos reais, sensíveis, pode exteriorizar sua vida. Ser objetivo, natural, sensível e ao mesmo tempo ter fora (*äusser*) de si objeto, natureza, sentido, ou inclusive ser objeto, natureza e sentido para um terceiro se equivalem" (CXX / 578). Assim, mesmo quando se trata do pensar, "o elemento da exteriorização da vida (*Lebensäusserung*) do pensamento - a linguagem - é natureza sensível" (MEF:LXXXVII / 544). Pois, somente em sua manifestação efetiva, ela torna real o pensamento. Enquanto não é natureza sensível o pensamento não é nada.

Pode-se afirmar, portanto, que o que torna o homem, homem são suas exteriorizações, entendidas como expressões objetivas, como ato sensível. Neste sentido, Marx afirma: "o homem rico é, ao mesmo tempo, o homem carente de uma totalidade de exteriorização de vida (*Lebensäusserung*), o homem no qual sua própria efetivação existe como necessidade interna, como carência" (LXXXVII / 544).

A compreensão da exteriorização humana tal como Marx a coloca nos *Manuscritos* possibilita a incursão no tema do capítulo seguinte, qual seja, o significado das categorias *alienação*, *estranhamento* e *venda* no texto de Marx de 1844.

CAPÍTULO II

A OBJETIVAÇÃO DA PROPRIEDADE PRIVADA

1) Objetivação e Alienação

Nesse Capítulo será retomada a argumentação que Marx desenvolve em torno da categoria da *objetivação*. Primeiramente buscar-se-á reconstituir a análise (ou as análises) que diz (em) respeito a aspectos comuns do trabalho nas mais diversas formas de reprodução da humanidade, ou seja, os aspectos que se relacionam à determinação geral do trabalho que não desaparecem mesmo em suas formas negativas.

Essa abordagem se faz presente em vários momentos do texto de 44, entremeada na crítica à *Economia Política* ou à *Fenomenologia* de Hegel. Para Marx, aliás, essas duas abordagens colocam-se sob o mesmo ponto de vista: concebem "o trabalho como a essência do homem que se afirma a si mesmo;" mas só vêem "o lado positivo do trabalho, não seu lado negativo" (MEF: CXVII / 574).

Por parte de Hegel, essa compreensão do trabalho apenas em seu lado positivo apoia-se na sua concepção do homem como "ser *não-objetivo, espiritualista*" (MEF: CXVII / 575). Para Hegel, o movimento por excelência da vida humana é o

movimento do espírito que se baseia na superação da consciência por parte da autoconsciência. Segundo Marx, a "essência humana, o homem, equivale, para Hegel, à *autoconsciência*" (MEF: CXVIII / 575).

Marx resume o movimento de superação do objeto da consciência na formulação hegeliana, situando oito passos que consolidam o processo.¹⁰ Importa para a análise empreendida aqui o segundo: "2) a alienação (*Entäusserung*) da autoconsciência põe a coisidade (*dingheit*)" (MEF: CXVIII / 576). A respeito deste ponto, Marx esclarece: "posto que o homem = autoconsciência, assim sua essência objetiva alienada (*entäussertes*), ou a coisidade (o que para o *homem* é objeto, e só é verdadeiramente objeto essencial aquilo que é sua essência *objetiva*. Ora, posto que não se toma o *homem efetivo* enquanto tal como sujeito, portanto, tampouco a *natureza* - o homem é a *natureza humana* -, mas somente a abstração do homem, a autoconsciência, a coisidade só pode ser a autoconsciência alienada [*entäusserte*] é = autoconsciência alienada (*entäusserten*), a coisidade é posta por essa alienação (*Entäusserung*)" (MEF: CXIX / 577). Entre parênteses Marx coloca a contraposição, que é particularmente esclarecedora quando se trata de Hegel, entre o homem tomado como ser objetivo e como abstração, mostrando que o segundo só pode pôr a coisidade abstrata, pois a autoconsciência é uma abstração do homem. Deste modo, a coisidade que ela põe é a autoconsciência alienada, ou seja, é ela mesma posta para fora de si. Marx prossegue afirmando que é "perfeitamente compreensível um ser vivo, natural, provido e dotado de forças essenciais objetivas, isto é materiais, ter

¹⁰ Não se trata de acompanhar a crítica de Marx a Hegel nesse momento da dissertação, mas situar a tematização de Marx sobre os aspectos gerais da objetivação humana. No último capítulo, a crítica a Hegel será retomada.

objetos reais e naturais de seu ser e igualmente sua auto-alienação (*Selbstentäusserung*) ser o assentamento (*Setzung*) de um mundo real, mas sob a forma de exterioridade (*Äusserlichkeit*), como um mundo objetivo que não pertence ao seu ser e que ele não domina" (MEF: CXIX / 577).

Desse modo, segundo Marx, quando se trata do ser objetivo a auto-alienação é o assentamento de um mundo real sob a forma da exterioridade, ou seja, como algo distinto de si, como um ser objetivo diante de outro ser objetivo. A auto-consciência, por seu turno, por meio de sua alienação põe "apenas a coisidade, isto é, apenas uma coisa abstrata, uma coisa da abstração, e não uma coisa efetiva", pois todo movimento se passa na consciência, no interior de si mesmo.

Com o ser objetivo o movimento se passa de outro modo: "Quando o homem real, corpóreo, de pé sobre a terra firme e aspirando e expirando todas as forças naturais, assenta suas forças essenciais reais e objetivas como objetos estranhos mediante sua alienação (*Entäusserung*), o assentar (*Setzen*) não é o sujeito, é a subjetividade de forças essenciais objetivas, cuja ação por isso deve ser objetiva. O ser objetivo atua objetivamente e não atuaria objetivamente se o objetivo não estivesse na determinação de seu ser. O ser objetivo cria e assenta apenas objetos, porque ele próprio é posto por objetos, porque é originariamente *natureza*" (MEF: CXX / 577).

Marx demonstra nessa passagem que, ao contrário do que Hegel acredita, "no ato de assentar, não cai, pois, de sua 'atividade pura' em uma *criação do objeto*, senão que seu produto objetivo apenas confirma sua atividade objetiva, sua atividade como atividade de um ser natural e objetivo" (MEF: CXX / 577).

Contra-pondo-se a Hegel, portanto, Marx se utiliza da própria terminologia hegeliana para demonstrar que o homem como ser objetivo assenta suas forças

objetivas mediante sua alienação, mas não é o homem (sujeito) que se aliena, são suas forças objetivas. Marx afirma, assim, a objetividade como determinação primordial do homem que atualiza a subjetividade de suas forças essenciais no objeto externo. É neste tornar-se ato da subjetividade que o homem produz seu mundo, mas na forma da objetividade que é o momento preponderante do movimento, pois no objeto o movimento se finaliza, se torna concreto, se completa. O objeto contém em si subjetividade, mas esta só pode se expressar na relação do ser objetivo sensível com a exterioridade objetiva sensível, ou seja, na relação objetiva entre seres objetivos. Relação da qual faz parte a subjetividade, mas esta, tomada abstratamente, não é nada por si só. Vê-se, portanto, que buscando a tematização de Marx sobre o trabalho humano, verifica-se que se trata ao fim da seguinte questão: O homem é um ser objetivo e enquanto tal suas forças essenciais objetivas se atualizam no objeto. Todo aquele movimento de alienação e superação da alienação que se passa, para Hegel, apenas no pensar, assume, na abordagem marxiana, a densidade do movimento efetivo no qual o homem real assenta suas forças objetivas "como objetos estranhos mediante sua alienação (*Entäusserung*)".

A alienação aparece aqui apenas situando a contraposição entre "assentamento de um mundo real sob a forma da exterioridade" e a alienação da autoconsciência que põe apenas a coisidade, uma coisa da abstração.

Não se trata, portanto, de uma identificação entre objetivação e alienação. Ao contrário, Marx busca somente situar a distinção do movimento real, que se passa no mundo objetivo, daquele descrito por Hegel que se desenvolve só no pensamento. Para tanto, ele se utiliza da terminologia hegeliana esclarecendo a diferença entre a objetivação real e aquela do espírito, que de fato não pode ser chamada objetivação -

pois não assenta objetos reais -, mas realmente de alienação, pois diz respeito a um movimento que sai de si e é retomado por si, sem que a objetividade concreta apareça. Como Marx evidencia, quando se trata do mundo objetivo não há alienação do sujeito, mas da *subjetividade das forças essenciais objetivas* (grifo meu), ou seja, a afirmação de Marx, em última instância, situa uma determinação ontológica baseada no reconhecimento do ser concreto. Para Marx, o ser humano - que assenta suas forças essenciais em objetos estranhos mediante a alienação da subjetividade de forças objetivas - é, antes de mais nada, um ser objetivo, mas sua objetividade é peculiar, pois tem como atributo a subjetividade e se realiza no intercâmbio com ela.

Hegel, ao contrário, se abstrai da determinação fundante da objetividade para se fixar na subjetividade como forma verdadeira do homem ser.

Concluindo, Marx evidencia, nos trechos relacionados acima, como Hegel pode ver apenas o lado positivo do trabalho: situando-o apenas como abstração.

Do lado da Economia Política, Marx denuncia que o trabalho é considerado apenas como produtor de riqueza. Na primeira parte do Terceiro Manuscrito, onde analisa a doutrina fisiocrática, Marx afirma que com a fisiocracia "a essência subjetiva da riqueza transfere-se para o trabalho." (MEF:LXXV / 532), pois com ela "a terra somente é para o homem mediante o trabalho, mediante a agricultura" (MEF:LXXV / 532). Este é, justamente, o lado positivo da doutrina que representa um avanço em relação ao mercantilismo "que não conhecia outra existência da riqueza senão o metal nobre" (MEF:LXXV / 532). Mas, para os fisiocratas, "a agricultura é o único trabalho *produtivo*. O trabalho ainda não é entendido na sua universalidade e abstração; está ligado ainda a um *elemento natural particular*, à sua *matéria*; é ainda reconhecido sob um *modo de existência particular determinado pela natureza*. Por isso é

ainda uma alienação (*Entäusserung*) determinada, particular do homem, da mesma maneira que seu produto é apreendido ainda como uma riqueza determinada, que depende mais da natureza do que do próprio trabalho" (MEF:LXXV / 532).

Desse modo, a terra, segundo tal doutrina, é ainda o único objeto sobre o qual o homem se exterioriza, libera suas energias essenciais; e, desta maneira, a matéria natural aparece ainda como uma fonte de riqueza maior que o próprio trabalho.

Linhas atrás foi possível determinar que, de acordo com Marx, a produção humana é resultado de um movimento objetivo/subjetivo, no qual o homem assenta suas forças essenciais no objeto. Este assentamento é a exteriorização de si mediante a qual a subjetividade se transforma em objetividade. É neste sentido que Marx afirma que, para os fisiocratas, somente a "propriedade fundiária se converte em homem alienado (*entäuserten*)" (MEF:LXXV / 532), ou seja, em homem que objetiva suas forças essenciais no objeto exterior, mas somente a terra é objeto de apropriação e exteriorização de suas forças essenciais e, portanto, sua objetivação enquanto homem está limitada "por um elemento natural particular" (MEF:LXXV / 532). Consequentemente é ainda uma alienação determinada, particular do homem. Marx evidencia, além disso, que: "a essência da riqueza não é, pois, um trabalho *determinado*, um trabalho ligado a um elemento particular, uma determinada manifestação do trabalho, mas sim o trabalho em geral" (MEF:LXXV / 532).

O que significa efetivamente que toda objetividade é, em potencial, objeto da exteriorização humana e que os produtos dessa exteriorização se diferenciam cada vez mais do objeto natural.

A alienação, nas passagens relacionadas, identifica-se simplesmente com objetivação, afirmação das forças essenciais objetivas do homem como produtora da riqueza material, pois assim os economistas consideravam o trabalho humano. Para Marx, o trabalho assume uma dimensão na produção da vida humana muito mais decisiva. Em suas palavras: "Essa produção é sua vida genérica ativa. Graças a ela, a natureza aparece como sua obra e sua realidade. O objeto do trabalho é, por isso, a objetivação da vida genérica do homem, pois este se desdobra não só intelectualmente como ser consciente, mas como ser atual e real contempla-se a si próprio num mundo por ele criado" (MEF:LVI / 517). O trabalho aparece aqui em sua característica mais geral e abstrata, encontrada nas mais diversas formas da produção humana.

No entanto, na existência concreta dos homens, essa produção se realiza no interior de contextos efetivos e, portanto, diferenciados pela situação específica na qual o trabalho se exerce a cada momento.

No Primeiro Manuscrito, quando Marx se volta para "o fato atual da produção" (MEF:XLIX / 511), encontra-se a seguinte afirmação: "O trabalhador nada pode criar sem a natureza, sem o mundo exterior sensível. Ela é a matéria onde seu trabalho se realiza, no seio do qual ele se exerce, a partir do qual e por meio do qual ele produz" (MEF:L / 512). A natureza oferece, assim, meios de subsistência ao trabalho já que este "não pode viver sem objetos nos quais se exerça" (MEF:L / 512). Nota-se que Marx situa, em primeiro lugar, a relação do trabalho com a objetividade exterior que, como se sabe, é comum a todas as formas da atividade humana. Mas, mesmo aí, materializa uma primeira determinação da especificidade do trabalho atual ao situar o trabalhador como um pólo dessa relação. Na forma atual da produção, de fato, o trabalhador é o homem que produz objetividades para a manutenção da vida

humana, ou seja, através do trabalho, ele engendra o produto que, segundo Marx, é "o trabalho que se fixou, concretizado num objeto, é a objetivação do trabalho" (MEF:XLIX / 511-512).

A relação entre trabalhador e o produto é, para Marx, o ponto de partida para a análise da produção atual. A esse respeito ele afirma: "a alienação (*Entäusserung*) do trabalhador em seu produto significa não só que o trabalho se transforma em objeto, assume uma existência externa (*äussern*), mas que existe independentemente, fora dele, é a ele estranho (*fremd*), e se torna um poder autônomo em oposição a ele, que a vida que deu ao objeto se torna uma força hostil e estranha" (MEF:L / 512).

Marx identifica, portanto, a relação do trabalhador com o produto como uma relação de alienação. Esta aparece na citação acima com duplo significado: primeiro, o trabalho se transforma em objeto, assume uma existência externa, ou seja, no trabalho o trabalhador se exterioriza. Segundo, o trabalho existe independente do trabalhador e se transforma em um "poder autônomo em oposição a ele". A alienação do trabalhador, portanto, aparece como uma forma peculiar da exteriorização humana na qual, ao mesmo tempo em que um produto objetivo é produzido enquanto exterioridade, se engendra uma relação de oposição entre produtor e produto. Essa relação manifesta uma tendência proporcionalmente antagônica entre eles. O primeiro se empobrece cada vez mais e o segundo se torna cada vez mais poderoso. Esta crescente divergência de sentido acaba por levá-los a se estranharem mutuamente, transformando a vida que o trabalhador deu ao objeto numa força hostil e estranha.

Nessa análise Marx já não se refere aos aspectos comuns do trabalho, mas à especificidade da produção atual onde a objetivação humana se volta contra o homem que produz.

Para Marx, a economia política "só vê o lado positivo do trabalho" justamente porque "*não consolida a relação direta entre o trabalhador (trabalho) e a produção*" (MEF:LI / 513).

Vê-se, portanto, que a aproximação entre as categorias objetivação e alienação não corresponde à análise de Marx nos *Manuscritos*, pois sempre que ela parece existir, trata-se, na verdade de momentos do texto em que ele se reporta a argumentação de seu interlocutor, utilizando seus próprios termos, para, muitas vezes, demonstrar sua impropriedade. Assim acontece na crítica a Hegel e, de forma distinta, na crítica aos economistas. Ambos, guardadas as devidas diferenças, consideram o trabalho atual como forma universal da atividade humana. Os economistas partem explicitamente da forma de produção atual como modo universal da produção humana; Hegel pretende voltar-se para a reprodução espiritual como *locus*, por excelência, da afirmação do homem. Mas Marx demonstra que toda tematização hegeliana está pautada na produção atual e, assim sendo, Hegel universaliza a alienação como modo do homem se relacionar com a objetividade exterior e consigo mesmo.

Marx, de modo distinto, situa que a alienação é, de fato, atualmente, a forma do homem se relacionar com a objetividade exterior, mas esta alienação é a perda e inversão do objeto em uma "força hostil e estranha" que subjuga o próprio homem.

Pode-se concluir que a objetivação, tomada como forma geral do homem se auto-pôr, não tem, para Marx, semelhança necessária com a alienação, exceto quando se trata da produção atual. Partindo da forma contemporânea do homem se produzir, Marx encontra não só uma relação de alienação, mas de inversão e antagonismo. A seguir se poderá acompanhar a análise de Marx sobre este processo.

2) A Alienação e Estranhamento

Na primeira parte desse Capítulo foram retomadas citações dispersas dos *Manuscritos* nas quais, de alguma forma, a *Entäusserung* aparece vinculada à objetivação humana. No entanto, concluiu-se que, nestes momentos do texto, Marx se reportava à crítica de uma abordagem específica ou à tematização da forma contemporânea do homem se engendrar.

Desse modo, constatou-se que a *Entäusserung* aparece como momento constitutivo no interior da *produção atual*, onde "o objeto produzido pelo trabalho, seu produto, o afronta como *ser estranho (fremdes wesen)*, como um poder *independente do produtor*" (MEF:XLIX / 511). Ou seja, no interior de uma situação específica da produção. Nessa particularidade a efetivação do trabalho "aparece como *desefetivação do trabalhador*, a objetivação como *perda e servidão dos objetos*, a apropriação como *estranhamento (Entfremdung)*, como *alienação (Entäusserung)*" (MEF:XLIX / 512)

Pela primeira vez as categorias *Entfremdung* e *Entäusserung* aparecem uma ao lado da outra como que situando uma identidade. A apropriação, bem entendido, é um momento essencial da efetivação humana que se realiza quando o homem em sua generidade se apossa do mundo exterior para transformá-lo em mundo para si. Nessa apropriação, toda natureza se converte em objetividade social, mudando de estatuto, sem perder, no entanto, suas características originárias. Na produção atual, esse movimento se realiza sob a determinação do estranhamento, da alienação, pois a efetivação do homem que produz - o trabalhador - se reverte em perda e servidão dos objetos. E, isto a tal ponto que "o trabalhador se desefetiva até a morte pela fome.

A objetivação se revela a tal ponto como perda do objeto que o trabalhador fica privado dos objetos mais essenciais não só à vida mas também ao trabalho" (MEF:XLIX / 512).

Portanto, de fato, a apropriação humana da natureza e das objetividades em geral, significa para o trabalhador estranhamento, alienação. Nas palavras de Marx: "a apropriação do objeto se manifesta a tal ponto como estranhamento que quanto mais objetos o trabalhador produzir tanto menos ele pode possuir e mais se submete ao seu produto, o capital" (MEF:XLIX / 512).

Desse modo, a produção não tem conexão efetiva com a vida do trabalhador e, segundo Marx, isso se deve ao seguinte fato: "o trabalhador se relaciona com o *produto de seu trabalho* como a um objeto *estranho*. Por isso a hipótese evidente: quanto mais o trabalhador se exterioriza (*ausarbeitet*) em seu trabalho, mais o mundo estranho, objetivo, que ele criou, torna-se poderoso diante dele, tanto mais empobrece a si e a seu mundo interior, tanto menos é dono de si próprio" (MEF:XLIX-L / 512). Marx parte, portanto, da relação direta do homem que produz atualmente com o produto de sua produção. E encontra uma inversão na qual o trabalhador se desapropria de si enquanto homem ao produzir o mundo como objetividade estranha a ele. Mas esta relação é apenas a manifestação objetiva da forma como se processa o próprio trabalho: "o produto é, de fato, a síntese da atividade, da produção, se por conseguinte, o produto do trabalho é alienação (*Entäusserung*), a própria produção deve ser alienação (*Entäusserung*) em ato, a alienação (*Entäusserung*) da atividade, a atividade da alienação (*Entäusserung*), o estranhamento (*Entfremdung*) do objeto do trabalho que é somente a síntese do estranhamento (*Entfremdung*), da alienação (*Entäusserung*) da própria atividade do trabalho" (MEF:LII / 514).

Nesse aparente jogo de palavras, Marx exprime a determinação mútua do complexo objetividade/subjetividade como fundamento da produção humana, pois o produto do trabalho é ao mesmo tempo objetividade sensível e subjetividade efetiva. Para o trabalhador, o produto do trabalho é alienação, enquanto é algo fora de si, é renúncia. Sua atividade, portanto, é a realização da separação entre ele e o produto, entre ele e a própria atividade, pois nela (na atividade), o trabalhador produz essa separação enquanto realidade objetiva. Ou seja, produz o objeto e a atividade enquanto objetividades estranhas, separadas, alienadas dele enquanto homem. E assim acontece porque "o estranhamento (*Entfremdung*) não aparece somente no resultado, mas no ato da produção, no interior da própria atividade produtiva. Como poderia o trabalhador enfrentar-se com o produto de sua atividade como algo estranho (*fremd*), se no ato mesmo da produção não se tornasse já estranho (*entfremdete*) a si mesmo?" (MEF:LII).

O estranhamento aparece, portanto, como resultado de um movimento no qual o trabalhador produz a alienação como forma de sua atividade ou produz sua atividade como alienação de si.

No entanto, como se indicou no Primeiro Capítulo, a atividade sensível que se realiza a partir da relação entre os homens é a verdadeira vida humana, o verdadeiro ato de nascimento do homem, sua real forma de ser. Assim, se o produto do trabalho humano se encontra numa relação de oposição frente ao homem que produz, sua própria atividade aparece como "passividade, a força como impotência, a procriação como castração, a *própria* energia física e mental do trabalhador, a sua vida pessoal - e o que é vida senão atividade? - como atividade dirigida contra ele, independente dele, que não lhe pertence. Tal é o auto-estranhamento (*Selbstentfre-*

mdung) em contraposição ao acima referido *estranhamento (Entfremdung) da coisa*" (MEF:LIII / 515). Desse modo, o homem se encontra em oposição a ele mesmo como gênero, pois "enquanto o trabalho estranhado (*entfremdete*) torna o homem estranho (*entfremdet*) primeiro à natureza, segundo a si mesmo, sua própria função ativa, sua atividade vital, torna o homem estranho (*entfremdet*) ao gênero: faz da sua vida genérica um meio da sua vida individual" (MEF:LIV / 516), transforma portanto sua realização humana em meio de manter sua existência física. Opera-se, assim, uma terceira inversão que "primeiramente torna estranha (*entfremdet*) a vida genérica e individual, em seguida, faz da última, reduzida à abstração, a finalidade da primeira, igualmente em sua forma abstrata e estranhada (*entfremdeten*)" (MEF:LIV-LV / 516).

Sabe-se que, segundo Marx, sociedade e indivíduo são apenas expressão plural e singular de um mesmo ser. Vê-se agora que no interior da produção que se exerce a partir da alienação, essa unidade entre gênero e indivíduo se manifesta como antagonismo e oposição, o que coloca a vida genérica a serviço da mera sobrevivência individual. Nas palavras de Marx: "assim como o trabalho estranhado (*entfremdete*) degrada em meio a atividade autônoma, a atividade livre, de igual modo transforma a vida genérica do homem em meio da existência física. A consciência que o homem tem da própria espécie se transforma através do estranhamento (*Entfremdung*) de tal maneira que a vida genérica se transforma para ele em meio" (MEF:LVI / 517).

Assim, o seu modo próprio de ser homem aparece somente como um meio de se manter enquanto indivíduo abstrato. A vida individual apartada da genericidade se volta para si mesma enquanto sobrevivência física imediata e toda produção humana tem apenas o objetivo de manter o homem físico individual vivo. A autêntica

essência humana transforma-se assim em meio da existência individual abstrata. A individualidade separada do gênero é uma abstração porque transforma em meio a essência última do homem e em fim os meios de sobrevivência. Marx conclui afirmando: "trabalho estranhado (*entfremdete*) conduz ao seguintes resultados: - O ser genérico do homem, tanto a natureza como também sua faculdades intelectuais genéricas, são transformadas em um ser a ele estranho (*Fremden*) em meio de sua existência individual. Torna estranho (*entfremdet*) ao homem seu próprio corpo, a natureza fora dele, sua essência espiritual, sua essência humana. - Uma consequência imediata do estranhamento (*entfremdet*) do homem a respeito do produto do seu trabalho, da sua vida genérica, é o estranhamento (*Entfremdung*) do homem relativamente ao homem. Quando o homem se contrapõe a si mesmo, entra igualmente em oposição com os *outros* homens" (MEF:LVI-LVII / 517-518).

Tem-se portanto quatro determinações desveladas a partir do caráter exterior e invertido do trabalhador em relação ao seu produto. A primeira se mostra fenomenicamente: o estranhamento entre trabalhador e produto, sendo apenas expressão concreta da segunda determinação: estranhamento do trabalhador no interior da atividade produtiva, que significa, necessariamente, (3) o estranhamento do homem em relação ao gênero humano que, por sua vez, se manifesta efetivamente no (4) estranhamento do homem em relação aos outros homens. Ou segundo as próprias palavras de Marx: "o estranhamento (*Entfremdung*) do homem e, acima de tudo, a relação em que o homem se encontra consigo mesmo, efetiva-se e exprime-se primeiramente na relação dos homens com os outros homens" (MEF:LVII / 518).

Nesse sentido, Marx afirma que se o homem "se relaciona com o produto de seu trabalho, com o seu trabalho objetivado, como com um objeto estranho (*fremden*),

poderoso, independente, relaciona-se com ele de tal modo que outro homem estranho (*fremder*), hostil, poderoso e independente é o senhor deste objeto. Se ele se relaciona com a própria atividade como uma atividade não livre, então se relaciona com ela como atividade a serviço, sob o domínio, a coerção e o jugo de outro homem" (MEF:LVIII / 519). Bem entendido, o trabalho não produz apenas objetos externos ao homem, mas também ele próprio enquanto homem e, ao mesmo tempo, a realidade social na qual os homens se relacionam. Vale dizer: "pelo trabalho estranhado (*entfremdet*) o homem gera não somente sua relação com o objeto e o ato de produção enquanto poderes estranhos (*fremden*) que lhe são hostis; gera também a relação na qual os outros homens se encontram em relação com sua produção e com seu produto e na qual se encontra com outros homens. Assim como ele faz de sua própria produção sua própria privação de realidade, sua punição, e de seu próprio produto, uma perda, um produto que não lhe pertence, igualmente ele cria a dominação daquele que não produz sobre a produção e sobre o produto. Assim torna estranha (*entfremdet*) sua própria atividade, igualmente, ele próprio atribui a um estranho (*fremden*) a atividade que não lhe é própria" (MEF:LIX / 519).

A essa altura do texto, Marx admite ter partido de um fato econômico, "o estranhamento (*Entfremdung*) do trabalhador e da sua produção", admite ainda ter expressado "tal fato em termos conceituais como trabalho estranhado (*Entfremdung*), alienado (*entäusserte*)" e que analisou esse conceito como fato econômico. Ou seja, partindo do fato econômico da relação do trabalhador com sua produção, Marx analisou as consequências e o significado dessa relação em sua forma abstrata, segundo ele, "em termos conceituais". Ele se volta agora para a expressão real desse conceito: "Veamos ainda como o conceito de trabalho estranhado (*entfremdeten*),

alienado (*entäusserten*) deve expressar-se e revelar-se na realidade". Então, se pergunta: "Se o produto do trabalho me é estranho e se contrapõe a mim como poder estranho (*fremd*), a quem pertencerá então? Se a minha própria atividade não me pertence, se é uma atividade estranha (*fremd*), forçada, a quem pertencerá portanto?" (MEF:LVII-LVIII / 518). A resposta é apresentada logo em seguida: "o ser *estranho* a quem pertence o trabalho e o produto do trabalho, a cujo serviço está o trabalho e a cuja fruição se destina o produto do trabalho, só pode ser o próprio homem" (MEF:LVIII / 518).

Desse modo, "por intermédio do trabalho *estranhado* (*entfremdete*), *alienado* (*Entäusserte*), o trabalhador gera a relação do trabalho com um homem que a ele é estranho e se encontra fora dele. A relação do trabalhador com o trabalho gera a relação do capitalista, do dono do trabalho (ou qualquer que seja o nome que se lhe dê) com o trabalho. A *propriedade privada* é, pois, o resultado, a conseqüência necessária do *trabalho alienado* (*entäusserten*), da relação exterior (*äusserlichen*) do trabalhador com a natureza e consigo mesmo" (MEF:LIX / 519-520). Chega-se, portanto, à propriedade privada como resultado "da análise do conceito de trabalho alienado (*entäusserten*), ou seja, do homem alienado (*entäusserten*), do trabalho tornado estranho (*entfremdeten*), da vida tomada estranha (*entfremdeten*), do homem tornado estranho (*entfremdeten*)" (MEF:LIX / 520).

Pode-se dizer que, de acordo com Marx, o trabalho alienado é anterior ao estranhamento, mas é sua base, seu sustentáculo. Nas passagens acima, Marx identifica o trabalho alienado como relação exterior do trabalhador com a natureza e consigo mesmo e, adiante, afirma que a propriedade privada é, primeiramente, fruto do homem alienado e, em seguida, também "do homem tornado estranho". O homem,

o trabalho, a vida tornam-se estranhas a partir da alienação do produto e da atividade. Nesse sentido, a propriedade privada é o produto da atividade humana apartada do homem.

Marx demonstra assim que a propriedade privada é consequência do trabalho alienado afirmando, no entanto, que "mais tarde essa relação se transforma em ação recíproca" (MEF:LX / 520). Ou seja, "Só no derradeiro ponto de culminação de desenvolvimento da propriedade privada que o mistério que lhe é próprio reaparece, a saber, por um lado, que ela é produto do trabalho alienado (*entäusseren*) e, por outro, que ela é o meio pelo qual o trabalho se aliena (*entässert*), a realização da alienação (*Entäusserung*)" (MEF:LX / 520).

A questão é saber "como o homem vem a se alienar (*entäussem*), a se tornar estranho (*entfremdeten*) em relação a seu trabalho? Como se fundamenta este estranhamento (*Entfremdung*) na essência do desenvolvimento humano?" (MEF:LXI-LXII / 521). A resposta só pode surgir a partir da compreensão da origem do homem (trabalho) e da propriedade privada como consequência da atividade humana: "Já demos um grande passo para a solução do problema transformando a questão da origem da propriedade privada naquela da relação do trabalho alienado (*entäusser-ten*) no desenvolvimento da humanidade" (MEF:LXII / 521).

A propriedade privada (estranhamento) surge, portanto, no interior deste processo, mas não é inerente a ele. Segundo Marx: "Quando se fala em propriedade privada pensa-se ter se ocupado de algo exterior ao homem. Quando se fala em trabalho, ocupa-se diretamente do próprio homem. Esta nova forma de colocar a questão já implica em sua solução" (MEF:LXII / 521-522).

Ou seja, a propriedade privada é uma exterioridade produzida pelo homem, pelo trabalho humano que se aliena do próprio homem no processo de desenvolvimento das forças produtivas, mas esta alienação é uma circunstância de um determinado grau deste desenvolvimento. O homem não necessita da propriedade privada para ser humano, mas jamais pode prescindir do trabalho. Mais adiante será possível descrever a necessidade do estranhamento e de sua superação no interior deste movimento.

O importante agora é salientar que o trabalho alienado é *uma forma da atividade humana se apresentar*. Da mesma maneira, a propriedade privada é uma expressão da apropriação humana abstraída das determinações específicas do objeto. Portanto, "o trabalho alienado (*entäusserte*) resultou para nós em dois elementos que se condicionam reciprocamente ou que são apenas expressões distintas de uma só e mesma relação. A apropriação aparece como estranhamento (*Entfremdung*), como alienação (*Entäusserung*) e a alienação (*Entäusserung*) como apropriação, o estranhamento (*Entfremdung*) como verdadeira naturalização (*Einbürgerung*)" (MEF:LXII / 522).

Vale dizer, a apropriação aparece como estranhamento, como alienação, justamente porque ela não é a apropriação do homem de seu corpo inorgânico (da natureza), mas apropriação *privada* da natureza e do trabalho, onde se verifica uma inversão na qual a propriedade privada se apropria do próprio homem. Na alienação do trabalho, a própria atividade é uma renúncia do trabalhador em benefício de outro ser, um ser forjado na produção alienada que retém os atributos objetivos do homem: a propriedade privada. Assim, a apropriação privada se sobrepõe à "apropriação

genuinamente humana e social" (MEF:LXI / 521), e se converte no motor do desenvolvimento humano.

Finalmente, quando Marx afirma que a alienação aparece como apropriação, ele situa esta dupla face da objetivação humana no interior do estranhamento: se, por um lado (do lado do trabalhador) a alienação tem o sentido de perda do objeto, de renúncia, ela aparece, por outro lado, como apropriação privada do produto e do trabalho. Neste quadro, o estranhamento torna-se a condição natural do homem em sociedade, o que vem a comprometer a humanidade do trabalhador e do não-trabalhador. Entretanto, os estranhamentos não se manifestam da mesma maneira entre os homens. Na realidade eles são tão múltiplos quanto são as individualidades e os momentos históricos específicos, mas pode-se considerá-los no interior da particularidade trabalhador e não-trabalhador, como Marx faz ao final do primeiro manuscrito: "Convém de início observar que o que aparece ao trabalhador como atividade alienada (*Entäusserung*), estranhada (*Entfremdung*), aparece ao não trabalhador como estado de alienação (*Entäusserung*), de estranhamento (*Entfremdung*)" (MEF:LXIII / 522).

O trabalhador transfere a outro sua atividade que, por sua vez, se torna para ele nociva e inessencial. Este outro é o próprio homem que assume a condição de detentor de propriedade. Nesta condição, ele também está diante do produto como objeto estranho, já que não é fruto de sua atividade, mas, ao mesmo tempo, é dono deste produto e, ao se apropriar do resultado do trabalho, ele se apropria também do processo do trabalho, da atividade do trabalhador; mas apenas exteriormente. Deste modo, o não trabalhador, longe de permanecer excluído do estranhamento, da alienação é também atingido, só que de forma distinta. De acordo com as palavras do

próprio Marx: "O comportamento prático, real do trabalhador na produção e em relação ao seu produto (como estado de ânimo - *Gemutzzustand*) aparece ao não trabalhador que o confronta como comportamento teórico" (MEF:LXIII / 522).

Ou seja, o trabalhador vivencia sensivelmente a alienação e o estranhamento em cada momento de seu cotidiano, mas para o não trabalhador esta não é uma realidade sofrida epidermicamente, na medida em que ele não se desgasta nem física nem espiritualmente na produção. Objetiva e subjetivamente, portanto, ele está apartado deste processo que faz do homem ser genérico - que se afirma tanto em seu ser como em seu saber - pois o seu ser e seu saber se objetivam a partir de outro.

Marx observa ainda: "Em terceiro lugar, o não trabalhador faz contra o trabalhador tudo que o trabalhador faz contra si mesmo, mas não faz contra si mesmo o que faz contra o trabalhador" (MEF:LXIII / 522).

Neste momento, Marx descreve a manifestação concreta de como se operacionaliza o movimento recíproco que foi apontado anteriormente, ou seja, o não trabalhador sustenta e reproduz a alienação, o estranhamento do trabalhador, pondo-se a si mesmo em condição distinta.

No presente item deste Capítulo procurou-se reconstruir a tematização de Marx sobre o estranhamento do trabalho que se fundamenta na alienação da atividade, retomando a última parte do Primeiro Manuscrito intitulada "O Trabalho Estranhado". Em sua análise, Marx parte da relação do trabalhador com o produto e desvenda, a partir desse primeiro aspecto do estranhamento, outras ligações que se encadeiam entre si, formando um complexo social estranho ao homem. É possível encontrar em várias passagens as expressões estranhamento, alienação (*Entfremdung*, *Enttäusserung*) uma ao lado da outra, sugerindo tratar-se de um reforço analítico através da

utilização de sinônimos. No entanto, a observação de algumas passagens demonstra que a *Entäusserung* é anterior a *Entfremdung*. Ou seja, ao exercer seu trabalho de forma alienada, o homem gera uma relação de oposição entre ele, seu produto e sua atividade.

O trabalho alienado é, portanto, o fundamento da propriedade privada enquanto esta é o seu produto necessário, já que ele se realiza como exterioridade em relação ao homem. Neste contexto, a exteriorização do trabalhador tem para ele o sentido de perda: "(...) quanto mais o trabalhador se exterioriza (*ausarbeitet*) em seu trabalho, mais o mundo estranho (*fremde*), objetivo, que ele criou, se torna poderoso diante dele, tanto mais empobrece a si e a seu mundo interior, tanto menos é dono de si próprio". Ou seja, a verdadeira exteriorização humana se converte em veículo da alienação e do estranhamento.

Desse modo, pode-se dizer, que utilizar "*Entfremdung*, *Entäusserung*" é uma forma de exprimir um movimento que tem no estranhamento (*Entfremdung*) sua expressão concreta e atual e, na alienação (*Entäusserung*), seu ponto de partida. Segundo Marx, a partir da relação exterior entre produto, produtor e produção se processa a relação de antagonismo entre eles.

Assim, como se demonstrou no início do capítulo, o significado de alienação se assemelha ao da objetivação apenas quando se trata da produção atual, pois nesse momento do desenvolvimento humano, essa é, de fato, a forma dos homens se objetivarem.

Na próxima seção desse capítulo será retomada a *Veräusserung* como categoria mediadora entre a exteriorização que se realiza como alienação e o estranhamento que inverte a relação entre produtor, produto e produção.

3) *Veräusserung* como Categoria Mediadora entre *Entäusserung* e *Entfremdung*

À determinada altura de sua análise sobre a relação do homem com sua atividade, Marx indaga: "Em que consiste a alienação (*Entäusserung*)?"

A resposta aparece logo a seguir: "Primeiramente no fato de que o trabalho é exterior (*äusserlich*) ao trabalhador, ou seja, não pertence à sua essência, que, portanto, no trabalho [o trabalhador] não se afirma mas se nega, não se sente bem, mas infeliz, não desenvolve uma livre atividade física e intelectual, mas mortifica seu corpo e arruina seu espírito" (MEF:LII / 514).

A alienação do trabalho, portanto, se identifica imediatamente com sua exterioridade em relação ao trabalhador, na qual o trabalho não é sua realização enquanto homem, mas sua negação, sua ruína física e espiritual. Por conseguinte, continua Marx, "O trabalhador só se sente em si fora do trabalho, enquanto no trabalho se sente fora de si. Assim o seu trabalho não é voluntário, mas imposto, é trabalho forçado. Não constitui a satisfação de uma necessidade, mas apenas um meio de satisfazer outras necessidades fora do trabalho. O seu caráter estranho aparece nitidamente no fato de se fugir do trabalho como da peste, quando não existe nenhum constrangimento físico ou de qualquer outro tipo" (MEF:LII / 514). Mas essa reação tem, para Marx, uma razão de ser. Ele afirma: "a exterioridade do trabalho para o trabalhador transparece no fato de que ele (o trabalho) não é seu bem próprio, mas de outro, no fato de que não pertence a si mesmo, mas pertence a outro" (MEF:LII-LIII / 514). Ou seja, no fato de que o trabalho alienado é sua ruína enquanto homem.

Desse modo, "o homem (o trabalhador) só se sente livremente ativo nas suas funções animais - comer, beber, procriar, quando muito, na habitação e no adorno,

etc. - enquanto nas funções humanas se vê reduzido a animal. O bestial torna-se humano, e o humano, bestial" (MEF:LIII / 514-515).

Como já se sabe, segundo Marx, o homem, mesmo na satisfação de suas necessidades de sobrevivência, se reproduz enquanto ser social e não como simples ser natural, já que a própria reprodução e manutenção de sua existência física é resultado da atividade sensível que é exercida em interatividade. Mas, quando o trabalho se realiza como exterioridade, o homem (o trabalhador) se volta para a reprodução da existência física como expressão autêntica de sua atividade livre. No entanto, afirma Marx, "comer, beber, procriar, etc. são também certamente genuínas funções humanas. Mas, separadas abstratamente dos outros campos de atividades humanas e transformadas em fim último e único, elas são bestiais" (MEF:LIII / 515).

Assim, a atividade vital do homem, sua essência concreta enquanto gênero humano, transforma-se em meio de sua existência abstrata. Vale dizer, no trabalho alienado a objetivação aparece como atividade em troca de sobrevivência física.

A atividade humana que assim se exerce resulta numa objetividade social específica que rege todo movimento da produção humana . Tal resultado é a apropriação privada como forma da vida humana se pôr, como se constatou no presente capítulo.

A análise da produção realizada pelos economistas inicia-se a partir deste ponto de seu desenvolvimento, passando a ser abordada como se a apropriação privada fosse sua gênese e finalidade, ou seja, como se a produção humana só fosse possível no interior da propriedade privada.

Em sua crítica à economia política, Marx denuncia a operação efetuada por Adam Smith que incorpora a propriedade privada ao homem, colocando, assim, o

homem sob a determinação da propriedade privada. Segundo Marx: "Sob a aparência de um reconhecimento do homem, a economia política, cujo princípio é o trabalho, é muito mais a conseqüente negação do homem, na medida em que ele próprio não se encontra numa tensão externa com o ser exterior da propriedade privada, mas sim tornou-se a essência tensa da propriedade privada" (MEF:LXXIII / 530-531). A economia política converte o trabalho e, portanto, o homem, em essência da propriedade privada. Assim, a propriedade privada, que "antes era ser-exterior-a-si (*Sichäusserlichsein*), alienação (*Entäusserung*) real do homem, converteu-se apenas em ato de alienação (*Entäusserung*), em venda (*Veräusserung*)" (MEF:LXXIII / 531).

Os homens em sua atividade sensível, portanto, apenas realizam a atividade da propriedade privada através da *venda*. Sabe-se já que o trabalho alienado produz a exterioridade propriedade privada, ou que, através da alienação do trabalhador, a propriedade privada é produzida enquanto ser-exterior ao homem. Mas, para os economistas que reconhecem o trabalho como "essência subjetiva da riqueza no interior da propriedade privada", a alienação do trabalhador que produz um ser exterior a si não é mais que uma atividade da própria propriedade privada em seu movimento de se auto-pôr: é o ato de alienação da propriedade privada, é *venda*.

Mas, já se sabe também que, segundo Marx, a propriedade privada é produto da atividade humana que se exerce de uma determinada forma, ou melhor, é fruto do trabalho alienado.

Desse modo, a venda é o meio através do qual os homens se relacionam e o seu trabalho se produz no interior do domínio da propriedade privada, na medida em que a apropriação da objetividade exterior se realiza na relação de compra e venda.

Assim, no interior desse movimento, "O dinheiro, enquanto possui a propriedade de comprar tudo, enquanto possui a propriedade de se apropriar de todos os objetos, é, pois, o objeto por excelência. A universalidade de sua qualidade é a onipotência de sua essência; ele vale, pois, como ser onipotente. O dinheiro é o intermediário entre a necessidade e o objeto, entre a vida e os meios do homem" (MEF:CV / 563).

O dinheiro é, portanto, o objetivo do trabalho, na medida em que ele é o verdadeiro poder capaz de possuir todos os objetos. Nessas condições, o trabalho se torna um meio para conseguir o dinheiro que paga a alienação do trabalhador.

O dinheiro, como objeto dos objetos, com o qual é possível se apropriar dos demais objetos é, pois, o objeto por excelência. Portanto, a apropriação dos objetos não é aqui apropriação específica do objeto específico.

Marx desenvolve a seguinte reflexão com a qual torna-se proveitoso dialogar: "Se as sensações, paixões, etc. do homem não são apenas determinações antropológicas em sentido estrito, mas sim, na verdade, afirmações ontológicas do ser (natureza) e se só se afirmam realmente pelo fato de que seu objeto é sensível para elas, então é claro: 1) que o modo de sua afirmação não é em absoluto um e o mesmo, mas que muito mais o modo diverso da afirmação constitui a peculiaridade de seu modo de existência, de sua vida; o modo pelo qual o objeto é para elas constitui a característica própria de cada gozo específico " (MEF:CV / 562-563).

Mas onde cada apropriação, cada momento de objetivação é venda, esta afirmação se constitui somente pelo dinheiro que é capaz de se apropriar dos objetos independentemente de sua peculiaridade própria. Assim, o sentido específico capaz de se apropriar e elaborar o objeto específico é substituído pelo gozo de se apropriar

do dinheiro que é a condição de possibilidade de apropriação dos demais objetos. Marx acrescenta em seguida: "2) ali onde a afirmação sensível é superação direta do objeto em sua forma independente (comer, beber, elaborar o objeto, etc...), é esta a afirmação do objeto" (MEF:CV / 563). Mas a viabilidade de cada afirmação sensível só é real pela mediação do dinheiro, pois ele é o mediador entre a "necessidade e o objeto, entre a vida e os meios do homem" (MEF:CV / 563).

Na mesma medida que cada objeto perde sua especificidade para o dinheiro, cada homem só é na medida do dinheiro. "Aquilo que mediante o dinheiro é para mim, o que posso pagar, isso sou eu, o possuidor do próprio dinheiro" (MEF:CVII / 564). O dinheiro é assim a medida da relação do homem com os outros homens pois "o que serve de meio para minha vida, serve também de meio para o modo de existência dos outros homens para mim. Isto é para mim o outro homem" (MEF:CV-CVI / 563).

Assim, "se o *dinheiro* é o laço que me liga à *vida humana*, que liga a sociedade a mim, que me liga com a natureza e com o homem, não é o dinheiro o laço de todos os *laços*? Não pode ele atar e desatar todos os laços? Não é por isso também o meio geral da separação? É a verdadeira *marca divisória*, assim como o verdadeiro *meio de união*, é a força (...) *química* da sociedade" (MEF:CVIII / 565).

Neste contexto, os homens, a natureza e os produtos elaborados pelo homem não são determinados pela sua natureza própria, mas pela força do dinheiro. Todas as qualidades humanas e naturais são abstraídas de sua determinidade específica e convertidas na medida do dinheiro. Marx afirma: "O que sou e o que posso não são determinados de modo algum por minha individualidade. Sou feio, mas

posso comprar a mais bela mulher. Portanto, não sou feio, pois o efeito da feiúra, sua força afugentadora, é aniquilada pelo dinheiro” (MEF:CVII / 564).

O dinheiro pode, portanto, negar a determinação real do ser e convertê-la em seu contrário. No entanto, a força do dinheiro não é apenas a de abstrair as entificações objetivas e reais, mas é também o poder efetivo de inverter sua posição concreta: “O dinheiro, enquanto meio e poder gerais exteriores, não derivados do homem enquanto homem, nem da sociedade enquanto sociedade - para fazer da representação efetividade e da efetividade pura representação - transforma igualmente as forças efetivas, essenciais, humanas e naturais em puras representações abstratas e, por isto, em imperfeições, em dolorosas quimeras, assim como, por outro lado, transforma as imperfeições e quimeras efetivas, as forças essenciais realmente impotentes, que só existem no imaginário do indivíduo, em forças essenciais efetivas e poder efetivo” (MEF:CIX / 566).

Vários aspectos da citação acima merecem destaque. Primeiramente, o dinheiro, ao abstrair as determinações efetivas das entificações específicas, acaba por transformá-las em seu contrário, pois ele passa a ser a possibilidade real de dotar uma individualidade de algo que ela não tem, “segundo esta destinação, o dinheiro é a inversão geral das individualidades, que as transforma em seu contrário e que adiciona, às suas próprias propriedades, propriedades contraditórias” (MEF:CIX / 566).

Em segundo lugar, é preciso sublinhar que a objetivação humana se exerce em um movimento objetivo/subjetivo, mas a subjetividade em si mesma não é necessariamente uma força essencial objetivante, que encontra respaldo nos seres objetivos para se pôr enquanto objeto efetivo. Ao contrário, ela pode expressar apenas uma

representação imaginária, uma quimera, que não encontra no mundo social e na natureza efetiva possibilidade de se objetivar. Mas, onde o dinheiro é o verdadeiro poder efetivador, tais representações, para aquele que tem dinheiro, transformam-se em verdades efetivas. Marx refere a este respeito a seguinte situação exemplificadora: "Se tenho vocação para estudar, mas não tenho dinheiro para isso, não tenho nenhuma vocação (isto é nenhuma vocação efetiva, verdadeira) para estudar. Ao contrário, se realmente não tenho vocação alguma para estudar, mas tenho vontade e o dinheiro, tenho para isto uma vocação efetiva" (MEF:CIX / 566). Conseqüentemente, o dinheiro "é a *confusão e a troca* gerais de todas as coisas, isto é, o mundo invertido, a confusão e a troca de todas as qualidades humanas e naturais" (MEF:CIX / 566).

Em suma, o dinheiro - como exterioridade que possui todos os homens e todas as coisas - inverte as determinações reais dos seres, transformando os laços reais e o mundo humano em seu contrário. De acordo com Marx, portanto, "O dinheiro não se troca por uma coisa determinada, por uma força essencial humana, mas sim pela totalidade do mundo objetivo natural e humano" (MEF:CIX / 566-567). Vale dizer, o dinheiro atua como "essência genérica, que é estranha (*entfremdeten*), alienante (*entäussernden*), na qual o homem se vende (*veräussernden*). O dinheiro é a capacidade (*Vermögen*) alienada (*entäusserte*) da humanidade" (MEF:CVIII / 565).

Por via de conseqüência, a totalidade de atributos humanos são transferidos para algo exterior. O próprio destino do homem lhe escapa, pois, sua capacidade de construí-lo está em algo fora de si - no dinheiro. Este aparece como verdadeira essência genérica, pois toda possibilidade humana sintetiza-se em seu poder de se apropriar do mundo humano indeterminadamente, mas tal essência se volta contra o

homem como um poder estranho que nega sua determinação real e a transforma em seu contrário.

Entretanto, o poder do dinheiro se instaura a partir de uma determinada relação dos homens entre si com a objetividade social; como já se sabe, a partir do trabalho alienado. Este, por sua vez, produz a objetividade propriedade privada que se reproduz a partir da relação de compra e venda.

Em tais condições, o enriquecimento dos sentidos do homem que trabalha se perde na indeterminação da propriedade privada, para a qual a especificidade do objeto ou das forças essenciais humanas não têm importância, mas apenas o ganho que se terá em troca deles. Em relação ao preço pago pelo trabalho, Marx afirma: "salário e propriedade privada são idênticos, pois o salário no qual o produto, o objeto do trabalho, remunera o próprio trabalho, é apenas uma consequência necessária do estranhamento (*entfremdung*) do trabalho, e no sistema de salário, o trabalho não aparece como fim em si, mas como servo do salário" (MEF:LX / 520).

Em suma, a alienação do trabalho que possibilita a efetivação da propriedade privada, resulta, ao mesmo tempo, na formação de um circuito de relações estranhas no interior do seu movimento: "o salário é uma consequência direta do trabalho estranhado (*entfremdeten*) e o trabalho estranhado (*entfremdete*) é a causa direta da propriedade privada, conseqüentemente, o desaparecimento de um dos termos arrasta consigo o outro" (MEF:LXI / 521). O que significa, em última análise, que este circuito não é uma necessidade do trabalho. No último capítulo será apresentado como Marx vai afirmar que sua superação é necessária para subsistência do homem.

Por ora, é possível resgatar desta passagem a conclusão de que o trabalho é a causa de sua objetivação: "O trabalho estranhado (*entfremdete*) é a causa direta

da propriedade privada". Vale dizer, o trabalho estranhado se tornou estranho através da relação exterior do trabalho com o produtor e, no interior dessa situação, o processo de objetivação que produz e reproduz a propriedade privada se exerce a partir de tal estranhamento. Assim, o trabalho estranhado é o nome do trabalho que produz propriedade privada e, no interior desse movimento, o homem (o trabalhador) se aliena em sua produção ao vender sua exteriorização de vida como uma mercadoria exterior a si. Neste contexto, "a exteriorização da vida (*Lebensäusserung*), é a alienação da vida (*Lebensentäusserung*) e sua efetivação, sua desefetivação, uma efetivação estranha"(LXXX / 539). Assim, através da venda a exteriorização se expressa como alienação que, por sua vez, gera os estranhamentos.

É preciso evidenciar que há uma distinção entre *Entäusserung* e *Entfremdung* nos *Manuscritos*. A *Entäusserung* se refere mais diretamente a uma relação de separação, enquanto a *Entfremdung* traduz uma relação de antagonismo. Ambas, no entanto, compõem um mesmo movimento que faz com que o trabalho humano produza e se exerça a partir da propriedade privada. Portanto, nem uma nem outra são uma necessidade do trabalho. Mas o antagonismo, expresso por Marx como *Entfremdung*, surge da separação, que ele identifica como alienação. Pode-se afirmar ainda que a *Veräusserung* seria uma categoria mediadora entre a exteriorização que se realiza como alienação e o estranhamento, ou seja, a venda transforma a exteriorização da vida (*Lebensäusserung*) em alienação da vida (*Lebensentäusserung*), duas expressões contrapostas.

A venda é, pois, o ato próprio da propriedade privada se produzir, reproduzindo o trabalho como atividade exterior ao homem, como atividade alienada, estranhada.

CAPÍTULO III

A PROPRIEDADE PRIVADA NO PROCESSO DE OBJETIVAÇÃO HUMANA

1. O Homem como Ser Abstrato

De acordo com as descobertas de Marx reproduzidas nos capítulos anteriores, pode-se afirmar que o homem atual, que vive e se reproduz nas circunstâncias impostas pelo domínio da propriedade privada, é um ser abstrato. Pois, o que faz dele ser concreto, objetivo (o objeto que ele produz, seu trabalho - que é seu caráter genérico de homem - e, acima de tudo, sua relação com os demais homens) se tornou exterior e portanto, pelo menos aparentemente, inessencial para sua existência enquanto ser humano. Mas, em realidade, o homem só é humano porque objetivamente cria e reproduz sua existência concreta. Esta criação, no entanto, aparece, no interior deste desenvolvimento, como perda de si mesmo. Sendo assim sua própria concretude se tornou exterior e ele só existe enquanto abstração.

Foi afirmado no capítulo anterior que o fenômeno no qual o homem se estranha a si tem seu ponto derradeiro com a propriedade privada desenvolvida, mas ela é apenas o resultado de um longo processo que se inicia quando a natureza é uma força estranha que domina o homem. As primeiras formações sociais mostram claramente o alcance deste poder. Neste sentido retomam-se aqui as

palavras de Marx: "O domínio da terra, já mesmo no regime da propriedade feudal, surge como um poder estranho que impera sobre os homens. O servo é acessório da terra. De igual modo, o herdeiro, o primogênito, pertence à terra. Ela recebe-o como herança" (MEF: XLII / 505).

Constata-se, pois, que o estranhamento não se manifesta apenas no estágio desenvolvido da propriedade privada, mas em todos os momentos nos quais o homem não tem domínio sobre o objeto de sua atuação. Nesta citação Marx mostra como no feudalismo a terra - o objeto imediatamente natural - domina o homem.

Para demonstrar, segundo os MEF, que o homem e a propriedade privada produzem, esta exposição tem início pelo domínio da terra, pois "De maneira geral, o regime da propriedade privada começa com a propriedade fundiária que é seu fundamento. Mas, na propriedade feudal, o senhor *aparece* pelo menos como rei da terra" (MEF:XLII / 505-506).

O homem tem, ao menos, a expressão exterior de domínio sobre ela. Marx prossegue, afirmando: "A propriedade fundiária assume um caráter individual com seu senhor, possui o seu próprio estatuto, é real ou baronial com ele, tem os seus privilégios, a sua jurisdição, os seus direitos políticos, etc. Surge como corpo inorgânico do respectivo senhor" (MEF:XLII / 506). Vale dizer, um é a extensão do outro, se interdependem, portanto, só são na relação com o outro. "A propriedade feudal dá o nome ao seu senhor, tal como o reino ao seu rei. A história da família, a história da sua casa, etc., tudo isto lhe individualiza a propriedade e a leva formalmente a pertencer à sua casa, à sua pessoa" (MEF:XLII-XLIII / 506).

Portanto, o senhor feudal é uma determinidade de sua propriedade e é esta intimidade com sua propriedade imóvel que lhe concede sua definição como ser. "Os costumes, o caráter, etc. diferem de propriedade para propriedade e parecem estar em harmonia com o tipo de território" (MEF:XLIII / 506).

Por outro lado, Marx assevera: "De modo semelhante, os trabalhadores da propriedade fundiária não se encontram na condição de diaristas assalariados, mas são em parte a propriedade do senhor, como no caso dos servos, e em parte estão perante ele numa relação de respeito, de subordinação e obrigação. Por conseguinte, a sua relação a eles é diretamente política e possui até um lado *sentimental*" (MEF:XLIII / 506).

Segundo Marx, por detrás desta relação sentimental, todavia, já está presente a relação econômica explorador/explorado, obnubilada pelas ilusões românticas dos que acreditam na mágica e íntima conexão do homem com a terra.

Para Marx, porém, esta conexão está fadada a morte. Ele afirma que a terra se libertará do homem, assim como o homem da terra, e sua individuação enquanto ser não mais se referenciará no tipo de terra, no caráter ou nos costumes locais; mas a simples riqueza material concreta será a medida do seu ser. Pois, "É inevitável (...) que a propriedade fundiária, a raiz da propriedade privada, seja arrastada para o movimento da propriedade privada e se transforme em mercadoria, que o domínio do proprietário surja como um regime nu e cru da propriedade privada, do capital, dissociado de toda coloração política; que a relação entre o proprietário e o trabalhador se reduza à relação econômica de explorador e explorado; que toda relação pessoal entre proprietário e sua propriedade se extinga, transformando-se em simples riqueza material concreta; que em lugar do honroso

casamento com a terra se instale o casamento do interesse e a terra, juntamente com o homem, se rebaixe a objeto de especulação. É inevitável que a raiz da propriedade fundiária, a sórdida ambição, transpareça também na sua forma cínica. É inevitável que o monopólio imutável se transforme em monopólio móvel e agitado - em concorrência; que a fruição ociosa do suor e do sangue alheios se transforme em comércio febril com a mesma mercadoria. Finalmente, é inevitável que nesta concorrência a propriedade fundiária, sob a forma do capital, manifeste o seu domínio tanto sobre a classe trabalhadora como sobre os próprios proprietários, na medida em que as leis do movimento os arruinem ou promovam. Assim, o adágio medieval 'nulle terre sans seigneur' é substituído pelo provérbio moderno 'l'argent n'a pas de maître', que exprime a completa dominação dos homens pela matéria morta" (MEF:XLIV / 506-507).

É deste homem que se irá tratar, isto é, do homem que resultou deste movimento de alienação que, ao mesmo tempo que o libertou de sua dependência em relação a natureza, de preconceitos e tradições locais e/ou regionais, o escraviza à matéria morta: "l'argent n'a pas de maître".

A expressão científica à época de Marx do movimento da propriedade privada era a chamada Economia Política Moderna. Este grupo, não obstante as diferenças que distinguiam cada um de seus membros, representava em seu conjunto a voz culta do profano movimento do capital.

Na primeira parte do Primeiro Manuscrito, Marx reproduz várias passagens dos escritos destes pensadores que, segundo ele, formularam "unicamente as leis do trabalho estranhado (*entfremdeten*)" (MEF:LX / 520). Para os economistas, "o

trabalho aparece apenas sob a forma de atividade em vista de um ganho" (MEF:XIV / 477).

Como já foi várias vezes enfatizado em páginas anteriores, a atividade vital humana que se exerce, não como fim em si, mas como meio, é uma atividade estranha ao homem, na qual ele se estranha a si mesmo, não se reconhecendo enquanto ser humano genérico. Desta forma, a objetivação não é a exteriorização efetiva de suas forças essenciais no objeto, mas é venda (*Veräusserung*). Ninguém melhor que os economistas, portanto, para falar sobre o homem estranhado, na medida em que consideram o homem somente no interior desta abstração que o reduz a uma mercadoria como outra qualquer. Marx admite: "A partir da própria economia política, com seus próprios termos, mostramos que o trabalhador desce até o nível de mercadoria, e de miserabilíssima mercadoria, que a miséria do trabalhador aumenta com o poder e a grandeza da sua produção" (MEF:XLVII / 510).

Os economistas só conhecem, portanto, o homem - o trabalhador - enquanto produtor da riqueza exterior - da propriedade privada. Ou seja, conhecem apenas as necessidades da reprodução da riqueza e desconhecem as necessidades humanas. Mas, em alguns momentos, os próprios economistas vislumbram as consequências do antagonismo entre as necessidades da propriedade privada e do homem. Marx cita a propósito a seguinte passagem de Schulz: "do fato que a produção global aumenta e na mesma medida em que se produz, as necessidades, os desejos e os apetites também aumentam e a pobreza relativa pode então aumentar, enquanto a pobreza absoluta diminui. O samoedo não é pobre com seu óleo de baleia e o peixe rançoso, porque na sua sociedade isolada todos têm as mesmas necessidades. Mas num estado progressivo que, no curso de dez anos

por exemplo, aumenta sua produção global em 1/3 em relação à sociedade (população), o trabalhador que ganha a mesma quantia no fim de dez anos não permaneceu nem sequer acomodado como antes, mas empobreceu em 1/3" (MEF:XV / 478).

Assim, a própria economia política admite que a tendência é sempre a do empobrecimento do trabalhador, na mesma medida do enriquecimento da propriedade privada - do aumento da produção. A economia, de fato, "só conhece o trabalhador como besta do trabalho, como um animal reduzido às necessidades vitais mais estritas" (MEF:XV / 478). Conseqüentemente, a riqueza produzida não tem como objetivo o homem, mas a si própria como abstração de humanidade. Vale dizer, o aumento da riqueza é a expressão concreta, objetiva da possibilidade de humanização do homem, mas se manifesta como exterioridade, como um poder estranho em relação a ele. Os economistas, incapazes de perceber este antagonismo, "afirmam que, a princípio, todo produto do trabalho pertence ao trabalhador". Mas imediatamente acrescentam que, na realidade, "o trabalhador recebe apenas a parte mínima e absolutamente indispensável do produto; precisamente tanto quanto necessita para existir como trabalhador, não como homem, e para gerar a classe escravizada dos trabalhadores, não a humanidade" (MEF:XI / 475).

A produção e reprodução da riqueza material pressupõem, portanto, a produção e reprodução da miséria e da escravidão, na medida em que a miséria relativa aumenta em proporção direta ao aumento da produção material. A economia política, por conseguinte, não conhece o homem para além destas determinações, "considera o proletário, isto é, aquele que vive sem capital ou renda, apenas do

trabalho e de um trabalho unilateral, abstrato, como simples trabalhador. Consequentemente, pode propor a tese de que ele, tal como um cavalo, deve receber tanto quanto precisa para ser capaz de trabalhar" (MEF:XIII / 477).

Marx, em seguida, cita uma destas teses: "Segundo Smith, o salário normal é o mais baixo que for compatível com a 'simple humanité'", ou na versão de Marx, "com uma existência bestial" (MEF:VI / 471).

Em suma, o trabalho estranhado inverte a verdadeira relação entre meios e fins, e, neste contexto, a atividade humana transforma-se em meio de subsistência e a subsistência física imediata - comer, beber, procriar - converte-se em fim último da vida humana: "O bestial torna-se humano, o humano bestial".

De acordo com Marx, o sofrimento humanamente entendido é o gozo próprio do homem, pois é através dele que o homem amplia e enriquece seus sentidos e suas necessidades. Mas, no interior do estranhamento, "mesmo a necessidade de ar livre deixa de ser no operário um carecimento; o homem retorna à caverna, envenenada agora pela pestilência mefítica da civilização" (MEF:XC / 548).

Sua condição torna-se inferior à de um animal: "O lixo, esta corrupção e podridão do homem, a cloaca (no sentido literal) da civilização torna-se para ele um elemento de vida. Nenhum dos seus sentidos existem mais, nem em seu modo humano, nem de modo desumano e nem sequer de modo animal" (MEF:XC-XCI / 548).

O operário, portanto, não é mais homem, pois foi excluído da comunidade humana, na medida em que não apenas lhe é vedado o acesso ao produto humano engendrado pelo seu próprio trabalho, mas, sobretudo, porque satisfaz suas

próprias necessidades de subsistência fora dos padrões de humanidade ou desumanidade. E, mais ainda, fora mesmo dos padrões animais: "A luz, o ar etc. a mais simples limpeza animal deixa de ser uma necessidade para o homem" (MEF:XC / 548).

Mesmo naquelas situações consideradas pelos economistas como favoráveis ao trabalhador, este se encontra numa condição de estranhamento em relação à comunidade humana. A este respeito Marx afirma: "A alta dos salários desperta no trabalhador o mesmo desejo de enriquecimento que no capitalista, mas só o pode satisfazer pelo sacrifício de seu corpo e espírito. A alta pressupõe e provoca acumulação de capital; ela opõe então mais e mais estranhos um ao outro, o produto e o trabalhador" (MEF:X / 474).

Longe, portanto, de elevar a situação do trabalhador, a alta de salário, ao contrário, é fruto do estranhamento extremo entre trabalhador e produto, ao mesmo tempo que provoca o acirramento deste mesmo estranhamento. A radicalização desta situação se expressa efetivamente no maior sacrifício do trabalhador: "O aumento do salário impele ao excesso de trabalho entre os trabalhadores, quanto mais querem ganhar, mais devem sacrificar seu tempo, e alienando-se (*entäussernd*) inteiramente de toda liberdade, realizar um trabalho escravo a serviço da avareza" (MEF:VIII / 473).

O trabalhador se aliena de sua própria humanidade para ganhar uma existência bestial. No interior do domínio da propriedade privada esta é a melhor situação que ele pode perspectivar: alienar-se ainda mais em troca de cada vez menos.

Chega-se, portanto, à conclusão de que homem e trabalhador se excluem mutuamente, pois "o sistema econômico atual reduz ao mesmo tempo o preço e a

remuneração do trabalho, aperfeiçoa o trabalhador e degrada o homem" (MEF:XVIII / 482). Enquanto trabalhador, o homem existe para o capital e não para si. É portanto uma abstração de homem - o trabalhador é ser abstrato: "o homem não é mais que trabalhador - suas qualidades de homem existem somente para o capital que lhe é estranho (*fremd*). Mas como o capital e o homem são estranhos (*fremde*) um ao outro, então estão em uma relação indiferente, exterior e contingente, este caráter estranho (*Fremdheit*) deve também aparecer como real" (MEF:LXV / 523).

Na realidade, porém, como Marx revelou, o capital é fruto do trabalho humano e a aparente indiferença, exterioridade e contingência da relação entre homem e capital esconde a necessária conexão entre eles. O trabalhador é uma abstração de homem no interior do capital (assim como o capitalista). E o capital é a efetividade abstraída do homem. Nas palavras de Marx: "na pessoa do trabalhador se realiza então subjetivamente o fato de que o capital é o homem que se perdeu totalmente a si mesmo, assim como no capital se realiza objetivamente o fato que o trabalho é o homem que se perdeu totalmente a si mesmo"(MEF:LXV / 523).

Trabalhador e capital são expressões subjetiva e objetiva do homem estranhado, pois no interior do capital o trabalho se realiza como essência exterior ao homem. Ou seja, ao realizar o trabalho como inessencialidade o trabalhador também se converte em capital, "mas tem a infelicidade de ser um capital vivo e portanto com necessidades que em cada momento em que não trabalha perde seus juros, e conseqüentemente, sua existência" (MEF:LXV / 523).

Neste contexto, o homem só existe em relação ao capital, ou seja, só existe enquanto trabalhador (ou capital vivo): "Portanto, logo que o capital se lhe ocorre

deixar de existir para o trabalhador, este também cessa de existir para si mesmo, não tem trabalho, nem salário, e visto que unicamente existe enquanto trabalhador, e não como homem, pode pois deixar-se morrer de fome, sepultar-se etc (...) A existência do capital é sua existência, sua vida, e aquele determina o conteúdo de sua vida de maneira que lhe é indiferente" (MEF:LXV / 523).

Este é o homem conhecido da economia política: o homem determinado pelo capital, o homem abstrato.

Mas, se o trabalhador é uma abstração do homem, o capitalista também o é. No entanto, seu ser abstrato se efetiva de forma distinta, pois no interior do movimento do capital "o trabalhador não ganha necessariamente quando o capitalista ganha, mas perde necessariamente com ele" (MEF:VII / 472) e, ainda, "onde o trabalhador e o capitalista sofrem, o trabalhador sofre na sua existência, enquanto o capitalista sofre no lucro sobre sua múnada inerte" (MEF:VIII / 473). Seu ser abstrato se realiza enquanto apropriação da produção na qual ele não exterioriza suas forças humanas objetivas, mas a abstração e oposição da essência humana - o capital.

No final do capítulo anterior, pôde-se afirmar que o estranhamento é tão diverso quanto são as individualidades e as expressões econômicas, sociais, culturais, políticas etc. de cada momento histórico e de cada região específica. Mas pode-se considerá-lo também, de forma geral, como inversão na qual o homem se submete ao seu objeto. No caso da sociedade gerida pelo capital, "a produção não produz o homem somente enquanto mercadoria, mercadoria humana, homem determinado como mercadoria; o produz de acordo com esta determinação, como um ser desumanizado tanto física como espiritualmente - imoralidade, deformação,

embrutecimento de trabalhadores e capitalistas. Seu produto é a mercadoria dotada de consciência e atividade própria (...) a mercadoria humana" (MEF:LXVI / 524).

Do lado do trabalhador esta identificação é imediata, pois sua submissão é direta, ou seja, a perda de sua humanidade se manifesta objetivamente na perda do produto. Segundo Marx: "O estranhamento (*Entfremdung*) aparece tanto no fato de que meu meio de vida é de outro, que meu desejo é posse inacessível de outro, como no fato de que cada coisa é outra que ela mesma, que minha atividade é outra coisa, e que finalmente (e isto é válido também para o capitalista) domina em geral o poder desumano" (MEF:XCVII / 554).

A expressão cabal desta desumanidade é que o homem transforma-se em mercadoria. Mas, como já se afirmou, do lado do capitalista a impossibilidade de se efetivar enquanto homem não é menor: "Ele não retorna de modo algum à simplicidade natural do carecimento, mas seu gozo é apenas coisa secundária, repouso, gozo subordinado à produção e portanto mais calculado, e mesmo mais econômico, pois o capitalista soma seu gozo aos lucros do capital, e por isso aquele deve custar-lhe apenas uma quantia tal, que o que foi esbanjado seja restituído pela reprodução do capital mais o lucro. O gozo é subordinado ao capital e o indivíduo que goza àquele que capitaliza"(MEF:XCVIII / 556).

E, se não o fizer, terá que devorar seu capital, ou seja, arruinar-se, perdendo assim a possibilidade de entregar-se ao gozo.

No entanto, o proprietário que ainda não se submete ao capital, ou seja, que ainda tem no gozo seu objetivo final, situa-se já fora da comunidade humana, pois coloca-se a si próprio como escravo do gozo imediato. Segundo Marx: "A destinação da riqueza esbanjadora, inativa e entregue ao gozo, cujo beneficiário atua de

um lado como um indivíduo somente efêmero, que desperdiça suas energias, que considera o trabalho escravo estranho (*fremd*) - o suor sangrento dos homens - como presa de seus apetites e que, por isso, considera o próprio homem (e com isto a si próprio) como um ser sacrificado e nulo (o desprezo do homem aparece, assim, em parte como arrogância, como esbanjamento daquilo que poderia prolongar centenas de vidas humanas, em parte como a infame ilusão de que seu desperdício desenfreado e incessante, seu consumo improdutivo condicionam o trabalho e, por isso, a subsistência dos demais), esta destinação encara a efetivação das forças humanas essenciais apenas como efetivação de sua não essência (*Unwesen*), de seus humores e de seus caprichos arbitrários e bizarros" (MEF:XCVII / 555).

Submetendo-se ao capital, a efetivação das forças essenciais passam a ser a efetivação do capital, ou seja, ainda efetivação da não essência do homem. Os próprios caprichos e humores terão que se subordinar à lógica do capital, ao preço de não mais poderem se efetivar.

No entanto, a aparente autonomia da necessidade do gozo imediato já se impõe enquanto necessidade de uma essencialidade exterior que encontrará no capital sua plena realização. Ou seja, no plano subjetivo, a necessidade do gozo imediato é a possibilidade efetiva de perpetuação do capital. Tal perpetuação se sustenta essencialmente na ilusão de cada ser humano se realizar plenamente no gozo. Ilusão porque a busca de satisfação do gozo imediato engendra o capital, e a necessidade, sempre renovada, de tal forma de satisfação é engendrada por ele, todavia não engendra o homem efetivo: "O capital é o homem que se perdeu totalmente a si mesmo" (MEF:LXV / 523).

Efetivamente, a necessidade do gozo engendra o capital através da produção de uma determinada forma de relação entre os homens, ou ainda de uma determinada forma dos homens se auto afirmarem objetiva e subjetivamente enquanto seres individuais.

A relação efetiva entre os homens engendra a sociedade humana efetiva ao mesmo tempo em que engendra cada individualidade. Situou-se como, para Marx, esta relação do homem ao homem se dá no interior do estranhamento: "Cada indivíduo especula sobre o modo de criar no outro uma *nova* necessidade para obrigá-lo a um novo sacrifício, para levá-lo a uma dependência, para desviá-lo para uma nova forma de gozo e, com isso, a ruína econômica. Cada qual trata de criar uma força essencial *estranha (fremde)* sobre o outro, para encontrar assim satisfação para seu próprio carecimento egoísta" (MEF:LXXXIX / 546-547).

Esta *nova* necessidade de que Marx fala é a necessidade de que o objeto realize o homem enquanto homem, já que toda riqueza humana é exterioridade e se encontra fora dele. Mas, neste movimento, o objeto somente se confirma a si, o homem se nega mais uma vez e terá que buscar em outra exterioridade sua própria essência e, de novo, não a encontrará. A necessidade de possuir¹¹ o objeto do

¹¹ Ao que tudo indica estas passagens dos MEF foram inspiradas em Moses Hess. O próprio Marx cita, à página 540 da Edição alemã, 91 da francesa e 17 da brasileira (Os pensadores - 1ª edição de 1974), a leitura de Hess. Encontra-se entre parênteses: "(sobre a categoria do *ter*, ver Hess no 21 Bogen)". A este respeito, no 21 Folhas num artigo intitulado *Filosofia da Ação*, lê-se: "A propriedade material é o ser para si do espírito tornado idéia fixa. Como ele não apreende pelo pensamento o trabalho, a manifestação exterior de si pelo trabalho, como seu ato livre, como sua vida própria, mas que ele apreende como uma coisa de materialmente diferente, ele deve então guardá-lo para si. Mas a propriedade cessa de ser para o espírito o que ela dever ser, a saber seu ser para si, se o que é apreendido e mantido à mão como ser para si do espírito, não é o ato de criação, mas o resultado, a coisa criada - se é o homem a representação do espírito que é apreendido como seu conceito, enfim se é o seu ser outro que é apreendido como ser para si. É precisamente a sede de ser, ou seja, a sede de subsistir como individualidade determinada, como eu limitado, como ser finito que conduz a sede do *ter*." (tradução da nota de pé de página da edição francesa - página 91 - que leva a seguinte indicação bibliográfica: MOSES HESS *Sozialistische Aufsätze* Berlim: Zlocisti, 1921 páginas 58 e 59).

gozo é a necessidade de se afirmar enquanto ser individual, de trazer a riqueza das possibilidades humanas para si individualmente e assim auto definir-se como ser determinado dotado de determinadas especificidades. Mas estas especificidades são qualidades do objeto e não do homem, embora este acredite possuí-las ao possuir o objeto. Desta forma, ele acaba por colocar-se sob o jugo deste último, tratando de produzi-lo de forma cada vez mais estranha diante de si próprio. Ou seja, "com a massa de objetos cresce, pois, o reino dos seres estranhos (*fremde*) aos quais o homem está submetido e cada novo produto é uma nova potência de engano recíproco e de pilhagem recíproca" (MEF:LXXXIX / 547).

O próprio homem é um ser estranho a si e aos demais homens que subjuga a si mesmo enquanto subjuga os outros. O seu carêcimento é o de apoderar-se do dinheiro do outro, ou seja, do ser do outro (já que é o dinheiro que determina seu ser): "Cada produto é uma isca com a qual se quer atrair o ser dos outros, seu dinheiro; toda necessidade real ou possível é uma fraqueza que arrastará as moscas ao melado - exploração universal da essência coletiva do homem; assim como toda imperfeição é um laço com os céus, um laço pelo qual seu coração é acessível ao sacerdote; toda carência oferece uma ocasião para aparecer do modo mais amável diante do próximo e dizer-lhe: querido amigo, dou-te o que necessitas, mas já sabes com que tinta tens que assinar o compromisso que te liga a mim; engano-te enquanto te proporciono gozo" (MEF:XC / 547).

Para Marx dos *Manuscritos*, por outro lado, o homem estranhado se expressa enquanto tal concretamente, na medida que busca sua humanidade nos objetos exteriores a si, satisfazendo sua necessidade de individuação, de ser, através do gozo imediato (do ter). Assim, o próprio homem se torna o maior inimigo do ho-

mem, pois transforma toda carência do outro em instrumento de sua ruína. O sofrimento que humanamente entendido é o gozo próprio do homem, transforma-se através do estranhamento no laço que o atrela ao capital, não aos demais homens. Faz de sua efetivação real - a relação com o homens - sua real desefetivação enquanto ser humano.

Enquanto o homem concreto se faz homem socialmente, o homem estranhado se realiza na negação do outro e, conseqüentemente, em sua própria negação enquanto ser humano. Segundo Marx: "O homem torna-se cada vez mais pobre enquanto homem, precisa cada vez mais do dinheiro para apossar-se do seu inimigo, e o poder do dinheiro diminui em relação inversa à massa da produção; isto é, seu carecimento cresce quando o poder do dinheiro aumenta - a necessidade do dinheiro é assim a verdadeira necessidade produzida pela economia política e a única necessidade que ela produz"(MEF:LXXXIX / 547).

Em outras palavras: o carecimento humano se perde na riqueza material que lhe é estranha e aparece diante dele como um poder que ele busca possuir. Simultaneamente, a necessidade de associação, de comunhão com os homens se transforma numa abstração fora dos domínios do mundo real, situada para além da vida terrestre. Nesse contexto, a única necessidade real é a necessidade do dinheiro, pois é ele a possibilidade efetiva de ser: "A quantidade de dinheiro torna-se cada vez mais sua única propriedade dotada de poder. Assim como ele reduz todo ser à sua abstração, assim se reduz em seu próprio movimento a ser quantitativo. A ausência de medida e a desmedida passam a ser sua verdadeira medida" (MEF:LXXXIX-XC / 547).

Este é o homem que se perdeu totalmente a si mesmo, pois se abstraiu de suas próprias qualidades e se situa enquanto ser a partir de suas propriedades materiais, não de suas capacidades humanas. É, portanto, ser abstrato pois:

- 1) Realiza-se pelas objetividades exteriores a si, não como afirmação de seu ser, mas como negação de si e afirmação do objeto;
- 2) Abstrai-se de suas próprias qualidades enquanto homem e se referencia enquanto ser pela quantidade de dinheiro que possui. Desta forma assume consigo mesmo uma relação invertida.

Esta é a condição real, cotidiana da reprodução da propriedade privada, "Subjetivamente, inclusive, isto se mostra, em parte, no fato de que o aumento da produção das necessidades se converte no escravo *engenhoso* e sempre *calculador* de apetites desumanos, refinados, antinaturais e *imaginários* - a propriedade privada não sabe fazer da necessidade bruta, necessidade *humana*; seu idealismo é a *fantasia*, a *arbitrariedade*, o *capricho*" (MEF:XC / 547).

O ser abstrato engendrado pela propriedade privada acredita ser homem, fazendo-se humano pela satisfação de tais apetites imaginários. Mas, na realidade, ele se desfaz mais e mais enquanto homem e confirma e reafirma a propriedade privada e o dinheiro, pois a fantasia, a arbitrariedade e o capricho são os ideais da *propriedade privada*, que os homens reproduzem em sua vida cotidiana. Ao reproduzir tais ideais em sua existência concreta, o homem abstrato afirma a propriedade privada e a si mesmo enquanto ser estranho. É evidente, nem seria preciso mencionar, que se coloca a propriedade privada enquanto sujeito como resultado de uma inversão, mas a possibilidade deste desenvolvimento nasce obviamente do homem.

A condição do homem abstrato, no entanto, se torna um paradoxo radical quando a mesma propriedade privada, que só o reconhece pelas objetividades materiais que ele possui, exige que ele poupe se não quiser cair na ruína econômica. Ou seja, seu próprio *ter* torna-se uma abstração. Assim: "Quanto menos comas e bebas, quanto menos livros compres, quanto menos vás ao teatro, ao baile, à taverna, quanto menos ames, teorizes, cantes, pintes, esgrimes etc...tanto mais *poupas*, tanto *maior* se torna teu tesouro, que nem traças nem poeira devoram teu capital. Quanto menos és, quanto menos exteriorizas tua vida, tanto mais *tens*, tanto maior é a tua vida *alienada* (*entäussertes*) e tanto mais armazenas da tua essência estranha (*entfremdeten*). Tudo o que o economista tira-te em vida e em humanidade, tudo isso ele te restitui em dinheiro e riqueza, e tudo o que não podes, pode-o teu dinheiro. Ele pode comer, beber, e ir ao teatro e ao baile; conhece a arte, a erudição e as curiosidades históricas, o poder político; pode viajar, pode *fazer-te dono* de tudo isto, pode comprar tudo isto; é a verdadeira fortuna (*Vermögen*). Mas sendo tudo isto o dinheiro não *pode* mais que criar-se a si mesmo, comprar-se a si mesmo, pois tudo o mais é seu escravo, e, quando eu tenho o senhor tenho o servo e não preciso dele. Todas as paixões e toda a atividade devem, pois, afundar-se na *avareza*" (MEF:XCII / 549-550).

A quantidade de dinheiro, portanto, não necessariamente permite ao homem apropriar-se das possibilidades humanas exteriores a ele, mas está sempre a serviço de si mesmo enquanto exige do homem que poupe, que economize seu dinheiro e suas energias para produzir mais dinheiro, ou seja, para reproduzir o movimento da propriedade privada. Por conseguinte, a necessidade da propriedade privada é prioritária em relação à necessidade do homem. Esta condição de

subordinação se estende a todos os homens, mas do lado do trabalhador seu ter sempre diminui em proporção direta ao aumento da produção, aumentando, desta forma, é claro, as limitações objetivas de sua existência. Toda existência do trabalhador está assim definida: "O trabalhador só deve ter o suficiente para querer viver e só deve querer viver para ter" (MEF:XCII / 550). Estes são os limites de sua existência bestial.

Mas, segundo Marx, o movimento da propriedade privada exige ainda mais do homem: "não debes poupar apenas teus sentidos imediatos, como comer, etc; mas também a participação em interesses gerais (compaixão, confiança etc); tudo isto debes poupar se quiseses ser econômico e não quiseses morrer de ilusões" (MEF:XCIII / 550).

Desse modo, a efetivação dos sentidos verdadeiramente humanos tornam-se, através do estranhamento, mera ilusão, realizando-se apenas enquanto abstração do mundo real, portanto, fora das relações efetivas do homem para com o mundo concretamente produzido por ele.

Ilusão por ilusão, o homem abstrato, engendrado no estranhamento, não tem escapatória. Iludir-se pela crença de *ser* humano através do gozo, do ter, ou na tentativa de expressar os sentidos espirituais num mundo em que eles não são adequados. A primeira, ilusão real, torna-se a verdadeira fonte de vida do ser ("o trabalhador só deve querer viver para ter..."). A segunda, possibilidade efetiva do homem ser, torna-se mera ilusão alienada na comunidade com Deus ou no Estado. Religião e Estado realizam abstratamente a possibilidade dos chamados sentidos espirituais se efetivarem. Mas fora do mundo real, somente como abstração.

Conclusivamente, no interior do movimento da propriedade privada a apropriação sensível pelo homem da essência e da vida humana é concebida pelo gozo imediato, no sentido da posse, do ter. Neste sentido, Marx afirma: "A propriedade privada tornou-nos tão estúpidos e unilaterais que um objeto só é *nosso* quando o temos, quando existe para nós como capital ou quando é imediatamente possuído, comido, bebido, vestido, habitado, em resumo, utilizado por nós. Se bem que a propriedade privada concebe, por sua vez, todas essas efetivações imediatas da posse apenas como *meios de subsistência*, e a vida, à qual elas servem de meios, é a vida da propriedade privada, o trabalho e a capitalização" (MEF:LXXXII-LXXXIII / 540).

O homem estranhado é portanto, mero instrumento de produção e reprodução da propriedade privada, do estranhamento e, conseqüentemente, dele mesmo enquanto ser estranho a si próprio.

Individualmente, só estou inserido na comunidade humana efetiva se *pos-suo* os objetos que esta comunidade é capaz de produzir. A apropriação é assim reduzida à posse imediata. Os sentidos humanos, capazes realmente de se apropriar do objeto, abstraem-se desta sua capacidade real e limitam-se à necessidade (abstrata) da posse ou da subsistência imediata: "O sentido que é prisioneiro da grosseira necessidade prática tem apenas uma significação limitada. Para o homem que morre de fome não existe a forma humana da comida; mas apenas seu modo de existência abstrato de comida; esta bem poderia apresentar-se na sua forma mais grosseira, e seria impossível dizer então em que se distingue esta atividade para alimentar-se da atividade animal para alimentar-se" (MEF:LXXXIV-LXXXV / 542).

O homem se abstrai da expressão mais elementar de humanidade: sua sobrevivência que não é mais natural, mas social. O homem que morre de fome desconsidera tais diferenças. Desta forma: "nenhum de seus sentidos existem mais, nem em seu modo humano, nem de modo desumano e nem sequer de modo animal" (MEF:XCI / 548). Também "o homem necessitado, carregado de preocupações, não tem senso para o mais belo espetáculo" (MEF:LXXXV / 542). Seus sentidos são prisioneiros da grosseira necessidade prática, da necessidade econômica. Não se apropriam do objeto pelo objeto, pois são incapazes para a apropriação e gozo humanos. Assim como "o comerciante de minerais não vê senão o valor comercial; não tem senso mineralógico" (MEF:LXXXV / 542). Ou seja, seu objetivo está alienado de seu objeto efetivo, e, portanto, é também incapaz para a apropriação humana que capta os nexos reais do objeto real.

Em síntese, segundo Marx de 44, o mundo estranhado não é o lugar do homem se afirmar, mas de negar-se e afirmar o objeto que é produzido por ele. É o mundo objetivo, produto do trabalho humano, ainda em si, não para o homem. Mas é já a possibilidade efetiva do homem resgatá-lo para si mesmo. Nas palavras de Marx: "Em lugar de todos os sentidos físicos e espirituais apareceu assim o simples estranhamento (*Entfremdung*) de todos esses sentidos, o sentido do ter. O ser humano teve que ser reduzido a esta absoluta pobreza para que pudesse dar à luz a sua riqueza interior partindo de si" (MEF:LXXXIII / 540).

Em suma, o homem estranhado é ser abstrato que ainda não encontrou na riqueza material produzida por ele a concretude física e espiritual de sua objetividade.

Estas seriam algumas características traçadas por Marx nos *Manuscritos* do perfil do homem engendrado no interior dos estranhamentos. A seguir se poderá acompanhar o lado objetivo deste movimento.

2. A Necessidade da Propriedade Privada no Processo de Objetivação do Homem

O homem, ao produzir propriedade privada, se desproduz, ao mesmo tempo que efetivamente exterioriza sua essencialidade, engendrando o mundo objetivo humano que lhe é estranho. Marx afirma: "A objetivação da essência humana, tanto no aspecto teórico como no aspecto prático, é, pois, necessária tanto para tornar humano o sentido do homem, como para criar o sentido humano correspondente à riqueza plena da essência humana e natural" (MEF:LXXXV / 542).

Esta objetivação se realiza a partir da propriedade e é através dela, como afirma Marx, que os sentidos humanos se desenvolvem. Nesse movimento de constituição de ser do homem em si, a produção se liberta das determinações do homem para constituir-se enquanto movimento autônomo, independente, com determinações próprias. Neste percurso, como foi referido anteriormente, "o trabalho aparece primeiro unicamente como trabalho agrícola para ser reconhecido depois como trabalho em geral" (MEF:LXXVI / 533). Segundo Marx, a propriedade fundiária é a primeira forma de propriedade privada, oposta, de início, à indústria que é seu escravo liberado.

A progressão deste movimento - da propriedade fundiária à indústria liberada - segue o caminho do estranhamento, ou seja, o percurso onde cada entifica-

ção se opõe a si mesma. Neste movimento, o produto da atividade humana é o capital, "no qual se dissolve toda determinação natural e social do objeto onde a propriedade perdeu sua qualidade natural e social (ou seja, perdeu todas as ilusões políticas e mundanas e não mais se mistura a nenhuma situação aparentemente humana), onde também o mesmo capital permanece o mesmo nos mais diversos modos de existência natural e social, onde é totalmente indiferente o seu conteúdo real" (MEF:LXVII / 525).

Onde, portanto, cada objeto específico se encontra frente ao capital como uma abstração na qual seu ser particular se dissolve na indiferença. Na seção sobre a *Veräusserung* foi possível afirmar que esta abstração de toda determinação real é o primeiro passo da inversão total que coloca o homem em oposição a si mesmo.

Subjetivamente considerado, neste percurso também desaparecem "as ilusões românticas do proprietário fundiário, sua pretensa importância social e a identidade de seus interesses com os da sociedade" (MEF:LXVII / 525), para transformá-lo "em capitalista inteiramente ordinário e prosaico" (MEF:LXVII / 525). Objetivamente, "A terra enquanto terra, a renda fundiária enquanto renda fundiária, perderam sua distinção de casta e se converteram em capital e interesse mudos, ou melhor, que só dizem dinheiro" (MEF:LXVII / 525).

A liberação da propriedade é, pois, necessariamente (como tudo que é humano) um processo objetivo/subjetivo. Mas, ao se libertar do homem, a propriedade já aparece como sujeito do movimento. Este é o caminho do estranhamento que os economistas políticos bem conhecem, mas consideram todas as suas contradições e antagonismos como imanentes ao homem: "Ao converterem em

sujeito a propriedade privada em sua figura ativa, ao mesmo tempo fazem tanto do homem como essência como do homem como não essência (*Unwesen*) um ser, de modo que a contradição da realidade corresponde perfeitamente à essência contraditória tomada pelo princípio. A realidade dilacerada da indústria confirma o próprio princípio dilacerado em si mesmo, muito longe de refutá-lo, pois seu princípio é justamente o princípio desta dilaceração" (MEF:LXXIV / 531).

Os economistas só conhecem o homem no interior do estranhamento, pois são, como já se disse, os porta vozes do movimento da propriedade privada e têm um papel a desempenhar neste processo. Por um lado são o "produto da energia real e do movimento da propriedade privada (é um movimento autônomo que se tornou para si na consciência, é a indústria moderna como sujeito) como produto da indústria moderna e, por outro lado, aceleram e enaltecem a energia e o movimento dessa indústria, transformando-a numa força da consciência" (MEF:LXXIII / 530).

Neste sentido, no contexto de liberação da propriedade das amarras da propriedade da terra, a economia política desempenha uma função de vanguarda. Mas ela situa propriedade fundiária e indústria como opostas uma à outra. No entanto, esclarece Marx: "a distinção entre capital e terra, entre lucro e renda da terra, e a distinção entre os dois e o salário, a indústria, a agricultura, a propriedade privada imóvel e móvel, surge ainda como distinção histórica, mas não como diferença fundada na essência das coisas" (MEF:LXVII / 525).

Trata-se, portanto, não de uma verdadeira distinção ontológica, mas de alterações históricas de um mesmo ser, que aparece a cada momento em nova roupagem. É uma oposição que se faz necessária em um determinado momento do

movimento, mas não subsiste enquanto tal. Segundo Marx: "Esta diferença só subsiste como um tipo especial de trabalho como diferença essencial, importante, vital, enquanto indústria (vida urbana) se forma frente à propriedade rural (vida aristocrática feudal) e leva ainda em si mesma o caráter feudal de seu contrário na forma do monopólio, o grêmio, a corporação etc. Dentro de suas determinações, o trabalho tem ainda uma aparente significação da comunidade real, não progrediu ainda até a indiferença em relação ao próprio conteúdo, até o pleno ser para si mesmo, ou seja, até a abstração de todo outro ser, e por isso não se tornou ainda capital liberado" (MEF:LXVII-LXVIII / 525-526).

Portanto, em consonância com Marx, a progressão do ser da propriedade privada até sua forma plena exige, a cada passo, não somente a negação de sua forma anterior como algo a ser superado, mas o estabelecimento de uma oposição que coloca o velho e o novo enquanto entificações antagônicas.

Nesta situação de aparente oposição, os economistas se dividem entre os dois pólos e não percebem que este é apenas o antagonismo de um único ser em seu processo de constituição. Marx conhece o vencedor deste jogo: "Do curso real do desenvolvimento (...), resulta a vitória necessária do capitalista, ou seja, a propriedade privada desenvolvida sobre a propriedade bastarda não desenvolvida, sobre o proprietário fundiário; da mesma forma que, em geral, o movimento deve triunfar sobre a imobilidade, a baixeza aberta e consciente sobre a baixeza oculta e inconsciente, a ambição da avidez de prazer, o egoísmo declarado, incansável e desenfreado e hábil sobre o egoísmo superticioso, local, prudente, bonachão, preguiçoso e fantástico. Assim como o dinheiro deve triunfar sobre qualquer outra forma de propriedade privada" (MEF:LXX / 528).

E o dinheiro, já se sabe, é a abstração de toda determinação real, é a propriedade liberada de toda entificação efetiva.

Em síntese: "A propriedade fundiária, diferentemente do capital, é a propriedade privada, o capital, ainda preso a preconceitos locais e políticos. O capital ainda não acabado que ainda não se livrou inteiramente de seu emaranhado com o mundo para chegar a si mesmo. No decurso de seu desenvolvimento universal, ele deve chegar à sua expressão abstrata, ou seja, pura" (MEF:LXX / 528-529).

Este movimento, portanto, é um processo de explicitação da propriedade privada, ou ainda, do ser do homem que se perdeu em seu objeto e ainda não se conhece como ser para si.

Entretanto, é neste movimento que o homem se constitui, pois "Na indústria material costumeira (...) temos perante nós, sob a forma de objetos sensíveis, estranhos e úteis, sob a forma de estranhamento (*Entfremdung*) as forças essenciais objetivadas do homem" (MEF:LXXXV / 542-543).

Através da indústria, o homem pode reconhecer-se a si enquanto homem, enquanto gênero efetivo que produz seu próprio mundo a partir da atividade genérica. A produção do mundo humano através do movimento da propriedade privada fornece, assim, ao homem a medida efetiva, concreta de sua potencialidade, pois "tanto o material do trabalho como o homem enquanto sujeito são, ao mesmo tempo, resultado e ponto de partida do movimento (e no fato de que tem de ser este ponto de partida reside justamente a necessidade histórica da propriedade privada)" (MEF:LXXX / 537).

Ou seja, para o homem iniciar o movimento humano, no qual ele é sujeito, é necessário um processo em que ele se *constitua* enquanto homem. Este movi-

mento em si se processa como movimento autônomo, independente dele. Da mesma forma, o material do trabalho enquanto possibilidade objetiva de libertação do homem se produz também neste contexto. Desse modo, em consonância com a reflexão marxiana, a propriedade privada é a mediação necessária da auto construção humana, pois "A sociedade em vir-a-ser (*Werbende*) encontra, através do movimento da propriedade privada, de sua riqueza e de sua miséria - ou de sua riqueza e de sua miséria espiritual e material, - todo o material para sua formação" (MEF:LXXXV / 542).

A nova sociedade portanto, não é simplesmente a negação da atual, é também, num certo sentido, sua continuidade, ou seja, verdadeira superação da forma de produção vigente sem negar as conquistas reais gestadas a partir do movimento da propriedade privada.

Em suma, o movimento efetivo das forças essenciais humanas que se exerce como atividade estranha produz objetividades que aparecem, ao homem, como objetos estranhos. Este movimento, como vimos, produz a objetividade propriedade privada - "expressão material, *sensível* da vida *humana estranhada (entfremdeten)*. Seu movimento - a produção e o consumo - é a manifestação *sensível* do movimento de toda produção passada, isto é, da efetivação ou efetividade do homem" (MEF:LXXX / 537).

A objetividade propriedade privada manifesta, portanto, a um só tempo, a apropriação efetiva do mundo sensível e a desapropriação do homem como seu produtor. Ela é "apenas a expressão sensível do fato de que o homem se torna objetivo para si e, ao mesmo tempo, se converte bem mais em objeto estranho e inumano, do fato de que a exteriorização da vida (*Lebensäusserung*) é a alienação

de sua vida (*Lebensentäusserung*) e sua efetivação, sua desefetivação, uma efetividade estranha (*fremde Wirklichkeit*)" (MEF:LXXXII / 539).

A objetivação estranha afirma o mundo humano objetivo e, simultaneamente, nega o homem. O movimento que engendra e reproduz esta efetivação (a produção e o consumo) é o movimento da propriedade privada e não do homem. A necessidade humana se submete à necessidade da propriedade privada que se satisfaz necessariamente a partir do antagonismo entre os homens. Tal antagonismo é necessidade essencial para reprodução da propriedade privada e ela própria é produzida por ele.

Numa forma social onde homem e objeto se encontram numa relação de oposição, ou seja, onde o homem não se realiza no objeto mas se nega, onde o objeto ao fazer-se humano nega o homem e converte-o em seu escravo, toda unidade - que se realiza verdadeiramente na diferença, - são tomadas como oposição, como antagonismos.

No campo das ciências tal antagonismo se expressa na oposição entre ciências naturais e ciências humanas. Eis a tematização de Marx a respeito: "As ciências naturais desenvolveram uma atividade e se apropriaram de um material que aumenta sem cessar. A filosofia, no entanto, permanece tão estranha (*fremde*) para elas como elas para a filosofia" (MEF:LXXXVI / 543).

Ou seja, a apropriação e transformação efetivas do mundo efetivo não são objeto da filosofia, do mesmo modo que as ciências naturais se expandem efetivamente na liberdade do compromisso com o homem: "Quanto mais praticamente a ciência natural, através da indústria, se introduziu na vida humana, transformou-a

e preparou a emancipação humana, tanto mais teve que completar diretamente a desumanização" (MEF:LXXXVI / 543).

Esta é a prova decisiva da necessidade da propriedade privada para o desenvolvimento das forças produtivas: através da propriedade privada, a indústria se torna "a relação histórica efetiva da natureza, e, por isso, da ciência natural com o homem", mas somente de forma estranhada, pois as ciências naturais (através da efetivação da indústria) são a base da vida humana efetiva em oposição à filosofia. Mas somente a base efetiva da vida humana pode ser a base real da ciência do homem, já que "dar uma base à vida e outra à ciência é, pois, de antemão, uma mentira" (MEF:LXXXVI / 543). A institucionalização desta e outras "mentiras" sustenta e reproduz o movimento da propriedade privada e do estranhamento humano. Assim, toda riqueza produzida pelo trabalho humano *aparece* como autônoma e independente do homem e, no campo das ciências, este antagonismo manifesta-se no estranhamento entre ciências naturais e humanas, que aparecem como independentes e estranhas uma a outra.

Desta forma, no interior da propriedade privada, o homem concreto, efetivo não é ainda objeto da reflexão humana. Mesmo porque, como foi demonstrado na primeira seção deste capítulo, o próprio ser humano é ainda ser abstrato. Neste sentido Marx afirma: "A história toda é a história da preparação e do desenvolvimento, para que o 'homem' se torne objeto da consciência *sensível* e para que o *carecimento* do 'homem enquanto homem' se torne *carecimento*" (MEF:LXXXVI / 543-544).

Ou seja, o movimento da propriedade privada prepara o homem para ser objeto efetivo de si, em toda sua complexidade, ou ainda, transforma o homem em

um ente concreto múltiplo, no qual a sua sensibilidade se manifesta enquanto sentido específico do objeto específico e sua afirmação essencial como o resultado de suas capacidades específicas. Neste movimento, o homem aparece ainda como oposto a si mesmo, ao mesmo tempo em que se gestam as bases objetivas de seu vir-a-ser.

O homem objetivo, que se realiza enquanto tal "tanto em seu ser como em seu saber", é por isso, um ser uno e complexo que sintetiza em sua existência a unidade entre objetividade e subjetividade. A objetividade, é efetivamente, o modo de existência desta unidade, pois nela se realiza de um modo concreto seu ser subjetivo, ou seja, a subjetividade se converte em ser objetivo real. Mas, sendo categorias distintas que se interdependem, tanto a identificação quanto o antagonismo forjado entre elas é falsa. De acordo com a formulação marxiana, uma só se realiza na outra, convertendo-se numa abstração vazia se tomadas em separado. Mas, por outro lado, a mera identificação destes dois pólos é uma incorreção com conseqüências igualmente nefastas, pois perde-se a especificidade de cada uma delas e, deste modo, a possibilidade real de atuar objetivamente sobre o mundo humano.

Por via de conseqüência, cada indivíduo humano particular sintetiza em sua existência real um complexo múltiplo e contraditório de determinações; contraditório, porque a manifestação de um ente que se afirma tanto em seu ser quanto em seu saber na relação com os demais entes, é necessariamente conflituosa.

Não se pode deixar de atribuir a Hegel a compreensão do movimento do ser humano como processo contraditório - ainda que para ele seja apenas um movimento que se passa no interior da consciência. A respeito desta conquista hegeli-

ana, Marx afirma: "A grandeza da *Fenomenologia* hegeliana e de seu resultado final - a dialética da negatividade na qualidade de princípio motor e gerador - consiste, de uma parte em que Hegel compreenda a auto-geração do homem como processo, a objetivação como desobjetivação, como alienação (*Entäusserung*) e superação dessa alienação (*Entäusserung*), em que compreenda então a essência do trabalho e conceba o homem objetivado, verdadeiro, pois este é o homem efetivo como resultado de seu *próprio trabalho*. O comportamento efetivo e ativo do homem para consigo mesmo, na qualidade de ser genérico ou a manifestação de si mesmo como ser genérico, isto é, como ser humano, somente é possível porque ele efetivamente cria e exterioriza todas as suas forças genéricas - o que, por sua vez, só se torna possível em virtude da ação conjunta dos homens enquanto resultado da história - e se comporta frente a elas como frente a objetos, o que por sua vez, só é de início possível na forma do estranhamento (*Entfremdung*)" (MEF: CXVI / 574).

Esta longa citação se justifica pela importância deste parágrafo, cujo conteúdo é particularmente esclarecedor para a presente investigação. É notório que na primeira parte deste pequeno fragmento do texto marxiano a categoria do estranhamento não está presente, pois se trata do movimento contraditório imanente ao ser humano: a objetivação que pressupõe sempre uma perda, ou seja, desobjetivação de si, ou, nas palavras de Hegel, alienação. Neste complexo o homem não tem, necessariamente, uma relação de oposição a si mesmo. Tal oposição aparece como uma necessidade histórica específica num momento particular do processo de constituição do ser humano, no interior do qual as forças genéricas do homem se convertem em objeto. De início, o homem se subsume às suas próprias

forças essenciais como a um objeto poderoso estranho a ele. No capítulo anterior foi possível demonstrar que, neste movimento, o homem produz a objetividade propriedade privada, que é a expressão material sensível do estranhamento do homem em relação a si mesmo, na medida em que tal objetividade é o resultado da exteriorização das forças humanas genéricas em oposição ao próprio homem, exatamente porque seu movimento se exerce como autônomo e independente em relação ao ser humano.

Segundo Marx, no interior deste movimento o homem não se reconhece como detentor do poder de transformar o mundo, pois primordialmente o mundo natural se apresenta como poderoso diante dele, e a outro ser é atribuído o comando e a responsabilidade sobre sua própria existência.

O estranhamento é, pois, de início, inevitável, visto que o homem se encontra frente a ele mesmo como um ser estranho. No entanto, esse antagonismo engendrado por tal estranheza emerge como necessário, num determinado momento, para que a própria atividade humana possa se exercer na liberdade das determinações de seu ser. Neste sentido, o produto da atividade humana assume o lugar de sujeito do movimento, até o momento em que os próprios homens não se reconhecem como os verdadeiros seres que têm, em si mesmos, a expressão objetiva de seus múltiplos predicados.

O estranhamento apresenta-se assim, como uma necessidade histórica "mas não fundada na essência das coisas". A alienação aparece como a forma hegeliana de expressar o complexo contraditório da objetivação humana. Marx não resgata a categoria da alienação desta forma, mas sintetiza a formulação de Hegel

ao mesmo tempo em que aponta para a sua impossibilidade em compreender o caráter do estranhamento efetivo.

No decorrer do presente capítulo, foi possível evidenciar, a partir dos escritos de 1844 de Marx, que os estranhamentos se apresentam como necessários no processo de auto construção do homem. Além disso, constatou-se que a apropriação privada permite que a riqueza material se produza na liberdade das determinações do ser humano e, desta forma, alcance seu pleno desenvolvimento. No entanto, a produção desenvolvida aparece, no interior da propriedade privada, como estranha ao homem. Mas, somente a partir deste movimento, o homem conquista as condições objetivas necessárias para iniciar sua verdadeira história.

CAPÍTULO IV

A SUPERAÇÃO DA PROPRIEDADE PRIVADA NO PROCESSO DE OBJETIVAÇÃO HUMANA

De modo geral - e abstratamente considerado - o avanço da propriedade privada em direção à sua forma plena está em consonância com a auto-construção humana, pois como certificou-se no capítulo anterior, possibilita ao homem tornar-se objeto de sua própria consciência sensível e torna o carecimento, carecimento humano. Mas, se se leva em conta a existência humana efetiva no interior da dominação da propriedade privada, este avanço implica necessariamente um recuo em termos do domínio do homem sobre si. Somente no movimento de produção e *superação* da propriedade privada e dos estranhamentos gerados por esta forma de atividade, pode-se vislumbrar o homem efetivo como ser para si. A necessidade de superação da propriedade privada é, por conseguinte, a necessidade do homem resgatar, para si, sua própria existência efetiva.

Marx, já nesta época, concebe tal movimento como ato consciente e efetivo dos homens que exercem efetivamente a atividade humana. Ele diz ao final do Primeiro Manuscrito: "Da relação do trabalho estranhado (*entfremdeten*) à propriedade privada, resulta que a emancipação da sociedade da propriedade privada, da

servidão etc. se exprime sob a forma *política da emancipação dos trabalhadores*, não porque se trata unicamente de sua emancipação, mas porque implica na emancipação universal dos homens, uma vez que toda servidão humana está implicada na relação do trabalhador à produção e que todas as relações de servidão não são senão variantes e conseqüências desta relação" (MEF:LXI / 521).

Quando Marx ressalta a "forma política", refere-se a um modo social de existência onde há dominação. Mas, trata-se neste caso da dominação do trabalho, ou seja, do homem sobre a matéria morta. Não há nenhuma relação deste modo social (que ainda necessita da forma política) com o estado burguês que responde necessariamente pelo interesse da apropriação privada. A emancipação política dos trabalhadores representa o primeiro momento do resgate efetivo do homem como ser-para-si, pois implica em retomar o trabalho como categoria fundante da vida humana. Desta forma, pode-se afirmar que o mundo humano não subsiste sem trabalho, mas tem a possibilidade de existir em substância sem propriedade privada. Os trabalhadores aparecem, neste contexto, como porta-vozes da humanidade, até que possam desaparecer nos limites desta abstração e renascer como homens concretos.

No parágrafo acima, Marx salienta também que todas as relações de servidão humanas são variantes e conseqüências da relação do trabalhador com a produção. Sabe-se que os estranhamentos se expandem a todos os campos da vida humana e seu verdadeiro fundamento acaba por se perder na indeterminação. A relação do trabalhador com a produção é a relação do homem que engendra sua própria existência com sua vida humana e, por conseguinte, afirmar que todos os estranhamentos encontram sua base nesta relação é afirmar que o fun-

damento da vida humana é a própria existência concreta e efetiva dos homens. Conseqüentemente, a superação dos estranhamentos pressupõe a superação da forma de existência que os engendra.

Mas, em consonância com o pensamento marxiano, o movimento de superação da propriedade privada não se constitui como autônomo e independente dos homens como o movimento de formação da propriedade privada em-si. Ao contrário, ele é o resgate *consciente* do mundo humano para o homem. Convém insistir que, por mais que as condições objetivas possibilitem tal resgate, em si mesmas elas não são suficientes para levá-lo a cabo. O movimento de superação dos estranhamentos implica, enquanto ato consciente, em reflexão teórica.

Marx, nos *Manuscritos de 44*, retoma duas teorias do século XIX que se propõem abertamente à superação dos antagonismos da vida humana: o chamado comunismo grosseiro e a especulação hegeliana. Na seqüência procuram-se resgatar, segundo Marx, quais os fundamentos destas abordagens e quais suas limitações efetivas.

1) O Comunismo Grosseiro

A primeira propositura de superação da propriedade privada se baseia na oposição entre propriedade privada particular e propriedade privada geral. Mas esta primeira figura do comunismo é somente a "generalização e acabamento da relação da propriedade privada. O domínio da propriedade material é tão grande frente a ele, que ele quer aniquilar tudo que não é suscetível de ser possuído por

todos como *propriedade privada*; quer abstrair de modo *violento* o talento, etc." (MEF:LXXVII / 534).

Ou seja, quando este comunismo nega a diferença exterior da posse, nega ao mesmo tempo a particularidade de cada indivíduo, encontrando-se, portanto, no mesmo registro da satisfação das necessidades humanas no interior da propriedade privada: "A posse física imediata vale para ele como finalidade única da vida e do modo de existência; a categoria do trabalhador não é superada, mas estendida a todos os homens; a relação da propriedade privada continua ainda na relação da coletividade com o mundo das coisas; finalmente, pronuncia-se este movimento por uma oposição da propriedade privada à propriedade privada geral, e de forma animal, opondo o *matrimônio* (que ademais é uma forma de *propriedade privada exclusiva*) à *comunidade das mulheres*, em que a mulher se converte em presa coletiva e comum" (MEF:LXVII / 534).

Trata-se portanto de um antagonismo (em relação a propriedade privada particular) aparente, pois a relação dos homens entre si se traduz ainda como relação entre coisas. Mas, de acordo com esta propositura, a coisa humana, ou qualquer outra, é passível de ser possuída por qualquer um, vale dizer, nem mesmo a apropriação particular a individualiza.

Sabe-se que no interior do movimento da propriedade privada a relação do homem que trabalha com sua atividade é uma relação de venda - *Veräusserung*. Sob a hipótese da propriedade privada geral, este modo do homem relacionar-se consigo mesmo não é superado, ao contrário, é estendido a todos os homens. Adiante encontra-se uma nota onde Marx afirma: "A prostituição não é senão uma expressão *particular* da prostituição geral do trabalhador e, como a prostituição é

uma relação onde entram não somente o prostituído mas também o prostituinte - assim, a abjeção é ainda maior - o capitalista, etc. caem assim nesta categoria" (MEF:LXXVII / 534 - nota).

Assim, por meio da propositura do comunismo grosseiro, a categoria do trabalhador (do prostituído) é estendida a todos os homens e a do capitalista (do prostituinte) à sociedade em geral. "Este comunismo, ao negar por completo a *personalidade* do homem, é justamente a expressão conseqüente da propriedade privada, que é esta negação" (MEF:LXXVII / 534).

Ou seja, no plano pessoal o homem se vê reduzido ainda mais em suas possibilidades, pois, se sob o domínio aberto da propriedade privada, sua propriedade material se constitui como medida de seu ser, o individualiza (como foi visto no Capítulo III), aqui nem esta perspectiva ele pode ter, na medida em que sua personalidade é negada também de forma geral. Deste modo, a necessidade da negação do homem pelo homem presente no movimento da propriedade privada se institucionaliza com o comunismo grosseiro: "A *inveja* geral e constituída em poder não é senão a forma oculta em que a *cobiça* se estabelece, e simplesmente se satisfaz de *outra* maneira" (MEF:LXVII-LXVIII / 534).

Ninguém terá nada a menos, ninguém *será* nada a mais. A diferença é aniquilada, pois a "idéia de toda propriedade enquanto tal volta-se, *pelo menos* contra a propriedade privada *mais rica*, como inveja e desejo de nivelção, de maneira que estes constituem até mesmo a essência da concorrência" (MEF:LXVIII / 534).

Pois qual a base desta categoria da propriedade privada (a concorrência) senão o desejo de nivelção? Mas, na situação idealizada pelo comunismo grosseiro, esta categoria se reproduz como totalidade abstrata. Nas palavras de Marx:

"O comunismo grosseiro é apenas o acabamento desta inveja e desta nivelação partindo de um mínimo representado" (MEF:LXXVIII / 534-535).

O comunismo grosseiro tem uma medida precisa e limitada, pois, a partir dele, o homem, ao contrário de se apropriar verdadeiramente de todas as possibilidades objetivas e subjetivas do mundo criado por ele, se vê reduzido à medida limitada do nivelamento que, enquanto tal, se mede pela capacidade e possibilidade mínima para que nenhuma diferença se sobressaia e o mais insignificante dos homens se converta em medida geral. Mas como já foi reiteradamente afirmado, segundo Marx, é na diferença que a essência humana objetiva de cada ser se confirma enquanto tal. Neste sentido, o comunismo grosseiro reduz toda humanidade a completa indeterminação. De acordo ainda com Marx: "O pouco que esta superação da propriedade privada tem de efetiva apropriação, o prova justamente a negação abstrata de todo o mundo da educação e da civilização, o regresso à simplicidade *não natural* do homem *pobre*, bruto e sem necessidades, que não superou a propriedade privada, como também nem sequer chegou a ela" (MEF:LXXVIII / 535).

Este comunismo considera o homem um ser acabado e completo na pobreza da falta de necessidades. Esta pretensa satisfação existencial originária o reduz à absoluta estagnação. Nem mesmo através da produção estranhada suas forças essenciais têm a possibilidade de se exteriorizar, mesmo porque elas nem sequer são reconhecidas no homem. Ele apenas reproduz a sua existência como objeto da propriedade privada geral. O comunismo grosseiro exclui, portanto, todas as conquistas verdadeiras da produção e reprodução do homem no interior da propriedade privada. Como a auto construção humana é mediada por esta forma

de produção que se baseia na necessidade de exteriorização das forças humanas objetivas, ainda que estranhas a si, a negação destas conquistas implica na negação da possibilidade da verdadeira comunidade humana.

A comunidade efetiva do comunismo grosseiro é a comunidade da venda (*Veräusserung*). Como afirma Marx: "A coletividade é apenas uma coletividade de *trabalho* e de igualdade de *salário*, que o capital coletivo, a *coletividade* como capitalista geral, paga. Ambos os lados da relação são elevados a uma generalidade *representada*. O trabalho como destinação de cada um é a lei, o capital como generalidade e o poder reconhecidos da coletividade" (MEF:LXXVIII / 535).

Deste modo todos os homens convertem-se em trabalhadores, a sociedade aparece como capitalista abstrato que explora a todos igualmente, colocando todos os seres da coletividade abstrata como miseravelmente iguais. Se, na apropriação privada, tinha-se de um lado o homem abstrato como trabalhador e, do outro, como capitalista, tem-se agora todos e cada um dos homens abstratos como trabalhadores e o capital como poder geral.

Além disso, Marx já havia ressaltado anteriormente que: "a alta forçada dos salários não seria mais que uma *melhor* remuneração de *escravos* e não conquistaria, nem para o trabalhador, nem para o trabalho sua vocação e sua dignidade humanas" (MEF:LX-LXI / 520-521).

Pois, mediante este artifício (já que esta situação só poderia se manter pela força) o homem continua a se afirmar abstratamente enquanto trabalhador, visto que o trabalho no qual ele se vende é exterior à sua essência. É trabalho estranhado.

A propositura do comunismo grosseiro, portanto, somente generaliza a negação do homem e sua submissão à propriedade privada como propriedade privada geral. Assim, Marx conclui: "A primeira superação positiva da propriedade privada, o comunismo *grosseiro*, não é, portanto, nada mais do que uma *forma fenomênica* da infâmia da propriedade privada que se quer instaurar como *coletividade positiva*" (MEF:LXXIX / 535-536).

É o resgate genérico do que há de pior nos homens e que a propriedade privada utiliza para sua reprodução - a inveja, a cobiça, sentimentos do homem que ainda não se apoderou de si, mas é prisioneiro da propriedade material exterior, "não apreendeu a essência positiva da propriedade privada e, da mesma forma, ainda não compreendeu a natureza *humana* do carecimento, está ainda dele prisioneiro. Apreendeu seu conceito, mas ainda não sua essência" (MEF:LXXIX / 536).

Em tal circunstância, o carecimento continua sendo o oposto da liberdade humana, aparece como seu martírio, pois manifesta-se somente como necessidade de sobrevivência ou do gozo imediato. Se o homem se subordina à propriedade privada enquanto é prisioneiro de seu carecimento, no entanto, o carecimento é a possibilidade real de sua libertação enquanto ser genérico. O homem é livre porque é um ser carente de uma totalidade de exteriorização de vida, e a essência positiva da propriedade privada está justamente na possibilidade do homem exteriorizar suas forças humanas objetivas nos objetos que são seres objetivos distintos de si mesmo. O comunismo grosseiro reconhece que a produção de objetos exteriores é essencial para o homem, mas acredita, ao mesmo tempo, que a necessidade humana se restringe apenas à necessidade de possuí-los. No

entanto, os objetos são resultado da exteriorização da vida humana, que é a verdadeira vida do homem e seu verdadeiro carecimento enquanto homem e não simplesmente o resultado objetivo. Desse modo, a objetivação, verdadeira exteriorização das forças humanas no objeto, é negada como essência do homem. Portanto, de acordo com a propositura do comunismo grosseiro, a objetivação é estranha à própria exteriorização da vida. É venda. Sendo assim, o trabalho é determinado e limitado pela necessidade da propriedade privada. E sob a determinação da propriedade privada, o carecimento humano é constrangido a reduzir-se à sobrevivência. Sob a hipótese da propriedade privada geral, portanto, todos os homens são trabalhadores e a necessidade da propriedade privada é de que eles se reproduzam enquanto trabalhadores. Este é o limite de suas existências.

Como Marx situou, a natureza humana do carecimento é a força efetiva que impulsiona o homem ao mundo exterior para nele buscar, de início, os meios de subsistência imediato, daí para frente sua realização enquanto ser - o que significa sua sobrevivência como ser genérico.

2) A Especulação Hegeliana

Outra propositura de recuperação do homem para si analisada por Marx nos MEF é o movimento especulativo descrito por Hegel. Na *Fenomenologia do Espírito* este autor persegue o movimento da consciência e autoconsciência na apropriação (abstrata) do mundo (abstrato). Sintetiza a superação da propriedade material *no pensamento* e o resgate do espírito como verdadeira forma de ser do

homem. Neste movimento, segundo Marx, Hegel deixa intacto o mundo real e o estranhamento efetivo do homem.

Em sua análise, Marx, inicialmente, retoma a crítica de Feuerbach a Hegel: "Feuerbach explica a dialética hegeliana (...) do seguinte modo: Hegel parte do estranhamento (*Entfremdung*) da perspectiva da lógica - do infinito, do universal (abstrato) da substância absoluta e fixa; isto é, dito em termos populares, parte da religião e da teologia. *Segundo*: supera o infinito, põe o verdadeiro, o sensível, o real, o finito, o particular (filosofia, superação da religião e da teologia). *Terceiro*: supera de novo o positivo, restabelece a abstração, o infinito (restabelecimento da religião e da teologia)" (MEF: CXII / 570).

Concebendo desta forma a negação da negação, Feuerbach declara que a posição hegeliana "não está segura de si mesma e, por isto, está ligada a seu oposto, duvidando de si mesma e necessitando então de uma prova, portanto que não se prova a si mesma por meio de sua existência, posição que não se confessa e, por conseguinte, é oposta direta e imediatamente à posição sensível, certa e fundada sobre si mesma" (MEF: CXII / 570).

Feuerbach denuncia, portanto, que Hegel parte da abstração para negá-la e restaurá-la novamente. Precisa negá-la para buscar na certeza sensível a prova de si, na medida em que, como abstração, não se sustenta a si mesma. Conseqüentemente ele afirma, de início, que Hegel parte do estranhamento porque parte da abstração como oposição ao mundo sensível, ou seja, parte, portanto, de uma inversão que coloca a lógica como realidade primeira.

Situada a crítica feuerbachiana, Marx poderá demonstrar, a partir da própria *Fenomenologia*, que tal movimento está circunscrito ao pensamento. Mas não a

um pensamento qualquer, e sim àquele que nasce da oposição ao mundo sensível estranho ao ser efetivo, vale dizer, o estranhamento real é seu fundamento.

Em outros momentos da análise desenvolvida até aqui, foi possível constatar que, segundo Marx, Hegel compreende que o mundo humano é engendrado pelo trabalho humano, mas trata-se do trabalho espiritual, da ação da filosofia, pois, para Hegel, o mundo humano é o mundo do espírito. Nas palavras de Marx: "O trabalho é o vir a ser para si do homem no interior da alienação (*Entäusserung*), ou como homem alienado (*entäusseter*). O único trabalho que Hegel conhece e reconhece é o abstrato, espiritual. O que em suma constitui a essência da filosofia, a alienação (*Entäusserung*) do homem que se conhece, ou a ciência alienada (*enttäusserte*) que se pensa, isto Hegel toma como a essência do trabalho" (MEF: CXVII / 574).

Marx denuncia que o trabalho para Hegel é um processo do espírito no qual a "alienação do homem que se conhece ou a ciência alienada que se pensa" se convertem na essência do trabalho. Assim, este trabalho do espírito que tem por pressuposto o estranhamento real é a verdadeira vida humana. Analisando Hegel, Marx afirma: "Toda a *história da alienação (Entäusserungsgeschichte)* e toda *retomada da alienação (Zurücknahme der Entäusserung)* não é, assim, senão a *história da produção* do pensamento abstrato, isto é, absoluto, do pensamento lógico e especulativo" (MEF: CXV / 572). Em outras palavras, esta alienação é a alienação da autoconsciência (não do homem real) que põe a coisidade abstrata (não o mundo efetivo). Assim, Marx pondera: "Ora, posto que não se toma o *homem efetivo* enquanto tal como sujeito, portanto tampouco a *natureza* - o homem é

natureza humana - mas somente a abstração do homem, a autoconsciência, a coisidade só pode ser a autoconsciência alienada (*entäussete*)" (MEF: CXIX / 577).

Portanto, segundo a crítica marxiana a Hegel, fica claro que a autoconsciência, por meio de sua alienação, põe apenas a coisidade enquanto "coisa da abstração, e não uma coisa efetiva (...) Além disso, é também claro que a coisidade, portanto, não é nada de autônomo e essencial frente à autoconsciência, mas sim uma mera criatura, algo *posto* por ela, e o posto, ao invés de confirmar-se a si mesmo, é só uma confirmação do ato de pôr, que por um momento fixa sua energia como produto e, aparentemente - mas só por um momento -, lhe atribui o papel de um ser autônomo e efetivo" (MEF: CXIX-CXX / 577).

A coisidade em Hegel é coisa pensada, não objeto efetivo, e sendo assim, de acordo com a crítica de Marx, o ato de alienação da autoconsciência é também ato do pensar que produz a coisa pensada. Conseqüentemente, ela apenas afirma o ato abstrato do pensamento, e o seu produto - a coisidade - será superado na autoconsciência que, finalmente, se afirma em si mesma.

Neste sentido Marx vai argumentar em seguida: "O *estranhamento* (*Entfremdung*), que constitui portanto o verdadeiro interesse dessa alienação (*Entäusserung*), é a oposição entre o *em si* e o *para si*, a oposição, no interior do próprio pensamento, entre o pensamento abstrato e a efetividade sensível ou a sensibilidade efetiva" (MEF: CXV / 572). Ou seja, Hegel transfere todas as oposições reais para a esfera do pensamento, vale dizer, "todas as demais oposições e movimentos destas oposições são apenas *aparência*, o *invólucro*, a figura *esotérica* destas oposições, as únicas interessantes que constituem o *sentido* das restantes profanas oposições" (MEF: CXV / 572).

Nesta oposição, a autoconsciência estranha a si mesma ao alienar-se, ao se pôr como coisidade distinta de si. Assim, o objetivo da alienação é reafirmar a autoconsciência que se afirma ao reconhecer-se como produtora da objetividade, não se identificando, no entanto, com esta mesma objetividade. Ao contrário, a objetividade se opõe à autoconsciência enquanto é sua negação. Tem-se aqui, justamente, a autoconsciência se reafirmando na superação da objetividade. Ou nas palavras do próprio Marx: "O que vale como essência posta e a superar do estranhamento (*Entfremdung*) não é que o ser humano se objetive desumanamente, em oposição a si mesmo, mas sim que se objetive diferenciando-se do pensamento abstrato e em oposição a ele" (MEF: CXV / 572).

Portanto, a objetividade em-si é tomada por Hegel como realidade estranha ao homem, ou melhor, à autoconsciência. A oposição aí considerada é aquela entre autoconsciência e objetividade, que se apresenta como estranha ao homem não porque se objetive em oposição à sua própria essência genérica, ou seja, a si mesmo enquanto homem, mas por produzir algo de distinto da própria autoconsciência. Seu caráter estranho, portanto, consiste em existir enquanto *diferença* em relação à autoconsciência, havendo, deste modo uma identificação entre objetivação e estranhamento. Em suma, para Hegel, objetivar-se é o mesmo que se estranhar.

Como já foi possível indicar anteriormente, no interior da produção sob o domínio da propriedade privada isto vem a ocorrer realmente, mas este movimento denunciado por Marx na citação acima se passa no interior da abstração que nega toda determinidade do mundo real. Assim, a especificidade desta objetivação não importa neste processo, pois o que é estranho ao homem (autoconsciência) não é

esta ou aquela forma de engendrar seu próprio mundo, mas o fato de produzir objetividades distintas da autoconsciência. Segundo Marx: "A objetividade enquanto tal é tomada por uma relação *estranhada* (*Entfremdetes*) do homem, uma relação que não corresponde à *essência humana*, à autoconsciência. A reapropriação da essência objetiva do homem, produzida como estranha (*fremd*) sob a determinação do estranhamento (*Entfremdung*) não tem, pois, somente o significado de superar o estranhamento (*Entfremdung*), mas também a *objetividade*, isto é, o homem é tomado como ser não objetivo espiritualista" (MEF: CXVII / 575).

A objetivação de suas forças essenciais no objeto é, portanto, sua negação, não sua afirmação real enquanto ser no mundo, por isso, nesse movimento o resgate de si se realiza como reapropriação do ser abstrato, espiritual, que converte-se assim em essência humana.

Não se pode negar a grandeza de Hegel ao reconhecer o caráter contraditório do movimento da efetivação humana, simultaneamente à consideração do homem como autoconsciência. Desta forma, todo movimento real é retomado apenas como manifestação fenomênica do movimento essencial do espírito, mesmo tendo admitido, por sua vez, o antagonismo do homem consigo mesmo no movimento social efetivo. Mas é como se dissesse: 'Todo antagonismo detectado nas relações mundanas entre os homens encontram sua verdadeira essência no movimento da razão, portanto vamos a ele.' Desse modo Hegel descreve o movimento da razão e encontra nele o *telos* de todo o antagonismo efetivo. E o movimento de alienação (que produz a objetividade estranha como abstração) e superação da alienação (que suprime a objetividade estranha) é retomado pela autoconsciência que agora sabe de si; este é um movimento complexo que se passa no interior do pensa-

mento, constituindo-se enquanto essência e finalidade de toda vida efetiva. Esta vida, que *parece* não encontrar-se no movimento da razão, é a verdadeira vida racional, pois a própria razão é contraditória e nega a si mesma em seu movimento de auto pôr-se.

A questão é que Hegel, com este artifício, acaba por reafirmar a efetividade estranhada como sendo a verdadeira vida humana. Marx denuncia este momento específico do pensamento hegeliano. Em primeiro lugar, afirma: "a consciência - o saber enquanto saber, o pensar enquanto pensar - pretende ser imediatamente o outro de si mesmo, pretende ser sensibilidade, efetividade, vida: o pensamento que se ultrapassa no pensamento (Feuerbach). Este lado está contido aqui na medida em que a consciência apenas como consciência escandaliza-se, não com a objetividade estranhada, mas sim com a objetividade enquanto tal" (MEF:CXXIII / 580-581).

Tal processo ocorre porque somente no interior de si mesma ela encontra seu lugar próprio. Em outros termos, a efetividade abstrata 'produzida' pela abstração terá que ser superada, pois ela só é algo enquanto é reapropriável pela autoconsciência. Ou seja, só é porque afirma a autoconsciência. Melhor ainda: só é porque *não* é nada em si mesma: "O objeto é por isso um negativo, algo que se supera a si mesmo, uma *nadidade*. Esta nadidade do mesmo não tem para a consciência um significado apenas negativo, mas também *positivo*, pois essa *nadidade* do objeto é precisamente a *autoconfirmação* da não objetividade, da abstração dele próprio. Para a *própria* consciência, a nadidade do objeto tem um significado positivo porque ela *conhece* esta nadidade, o ser objetivo como *auto-*

alienação (Selbstentäusserung), porque sabe que só é mediante sua auto-alienação (*Selbstentäusserung*)" (MEF:CXXII / 580).

Em outras palavras, a autoconsciência sabe que precisa se pôr em algo distinto mediante sua auto-alienação, mas sabe também que este algo não é nada em si e, por isto, neste ato ela se confirma e nega o posto. Entretanto esta negação ocorre somente no interior da abstração. Desta forma: "O homem autoconsciente, na medida em que reconheceu e superou como auto-alienação (*Selbstentäusserung*) o mundo espiritual (ou o modo de existência espiritual geral de seu mundo), confirma-o, no entanto, novamente nesta figura alienada (*entäuserten*) e apresenta-a como seu verdadeiro modo de existência, restaura-a, pretende *estar junto a si em seu ser outro enquanto tal*. Isto é, depois de ter superado, por exemplo, a religião, depois de ter reconhecido a religião enquanto produto da auto-alienação (*Selbstentäusserung*), encontra-se entretanto, confirmado na *religião enquanto religião (...)* A razão está, pois, junto a si na desrazão (*Unvernunft*) enquanto desrazão. O homem que reconheceu que, no direito, na política, etc., leva uma vida alienada (*entäussetes*), leva nesta vida alienada (*entäusseten*) enquanto tal sua verdadeira vida humana" (MEF:CXXIII-CXXIV / 581).

Eis a conclusão de Marx: "Assim, em Hegel, a negação da negação não é a confirmação da essência verdadeira mediante a negação do ser aparente, mas a confirmação do ser aparente ou do ser estranhado (*entfremdeten*) a si em sua negação, ou a negação deste ser aparente como um ser objetivo, que habita fora do homem e é independente dele, e sua transformação em sujeito" (MEF:CXXIV / 581). Pois todo movimento se fecha sem que o homem efetivo assuma o comando, ao contrário, reafirma sua subsunção ao "processo que perfaz a própria

essência do homem distinta dele, abstrata, pura, absoluta" (MEF:CXXVII / 584). Este processo, portanto, aparece como divino, como uma força exterior que porta a própria vida humana. Assim, "este processo deve ter um portador, um sujeito; mas o sujeito só aparece enquanto resultado; este resultado, o sujeito que se conhece como autoconsciência absoluta, é portanto Deus, o *espírito absoluto, a idéia que se conhece e atua*" (MEF:CXXVII / 584).

Chega-se à expressão máxima do estranhamento que Hegel traduz na linguagem do espírito: o sujeito de todo movimento é um ser estranho ao homem, "o homem efetivo e a natureza efetiva se convertem simplesmente em predicados, em símbolos deste homem não efetivo escondido e desta natureza não efetiva. Sujeito e objeto têm assim um com o outro relação de uma inversão absoluta: *sujeito místico ou subjetividade que transcende o objeto, o sujeito absoluto como um processo, como sujeito que se aliena (entäusserndes)* e volta para si da alienação (*Entäusserung*), mas que, ao mesmo tempo, a retoma em si, e o sujeito como este processo: o puro, incessante girar dentro de si" (MEF:CXXVII / 584).

Neste movimento, o homem se encontra enquanto ser no espírito absoluto, não em-si (enquanto homem real efetivo), e o mundo efetivo estranho ao homem permanece o mesmo, mas agora reconhecido pela autoconsciência como momento de seu movimento. De acordo com Marx, a objetivação, verdadeira exteriorização das forças humanas efetivas se converte, em Hegel, em ato abstrato que ao final confirma o espírito absoluto, "a idéia que se conhece e atua", como sujeito de um processo independente do homem efetivo.

Conclusivamente, pode-se afirmar que tanto na propositura do comunismo grosseiro quanto na especulação hegeliana, a objetivação se manifesta como ato

abstrato. No primeiro (a propriedade privada geral), seu fundamento é a venda (*Veräußerung*). Ou seja, a objetivação tem seu objetivo fora do ato efetivo em que ela põe o objeto e o homem continua a se objetivar pelo que recebe em troca, não pelo objeto em si. Em Hegel, a alienação/objetivação é um ato abstrato porque põe apenas a coisidade abstrata. É, pois, um ato do pensamento, e não um ato efetivo.

O estranhamento que é igual à propriedade privada só é superado quando a objetivação pode se realizar livre de condicionamentos exteriores à atividade. Ou melhor, quando o ser efetivo - o homem enquanto sujeito - é livre para se objetivar naquilo que ele escolher, quando ele pode se voltar, de fato, ao objeto de sua apropriação real sem constrangimentos impostos por uma força exterior a ele.

3. A Necessidade da Superação da Propriedade Privada no Processo da Objetivação Humana

Em ambas proposituras analisadas por Marx - no comunismo grosseiro e na especulação hegeliana - o estranhamento, ao contrário de ser superado, acaba sendo generalizado como condição da existência humana.

De um lado, no comunismo grosseiro, a propriedade privada se converte em poder geral, de outro, em Hegel, "este superar é um superar do ser pensado, e assim a propriedade privada se supera no pensamento da moral. E como o pensamento imagina ser imediatamente o outro de si mesmo, *efetividade sensível*, e como, em consequência, também sua ação vale para ele como ação efetiva, sensível, este superar pensante que deixa intacto seu objeto na efetividade crê havê-lo ultrapassado efetivamente" (MEF:CXXV / 582).

Ou seja, em ambas proposituras o estranhamento permanece e simultaneamente o ser humano efetivo se confirma como ser abstrato. Em ambos os casos, a abstração se converte em sua verdadeira forma de existência - cientificamente comprovada.

Marx afirma, como oportunamente foi assinalado, que "A superação do auto-estranhamento (*Selbstentfremdung*) segue o mesmo caminho do auto-estranhamento (*Selbstentfremdung*).\" Ou seja, neste caminho a propriedade privada geral ou comunismo grosseiro aparece como oposição à propriedade privada particular, mas é, ainda, uma oposição no interior da mesma propriedade privada. A verdadeira superação do estranhamento, como apropriação da vida humana pelo homem, só se processa mediante a aniquilação da propriedade privada.

No Terceiro Manuscrito, quando Marx retoma a tematização dos economistas sobre a divisão do trabalho e a troca, sua argumentação é a seguinte: "Afirmar que a divisão do trabalho e a troca se baseiam na propriedade privada não é senão afirmar que o trabalho é a essência da propriedade privada (...) Justamente pelo fato de que a divisão do trabalho e a troca serem configurações da propriedade privada, nisto precisamente reside a dupla prova tanto de que, por um lado, a vida humana necessita da propriedade privada para sua efetivação, como de que, por outro lado, necessita agora da superação da propriedade privada" (MEF:CIV / 562).

Esta superação, para Marx, implica necessariamente em sua supressão efetiva e é o primeiro momento da apropriação efetiva pelo homem de sua própria vida, pois "do mesmo modo que o ateísmo, enquanto superação de Deus, é o vir-a-ser do humanismo teórico, o comunismo, enquanto superação da propriedade

privada, é a reivindicação da vida humana efetiva como sua propriedade, é o vir-a-ser do humanismo prático, ou, dito de outro modo, o ateísmo é o humanismo conciliado consigo mesmo mediante a superação da propriedade privada. Só mediante a superação dessa mediação (que é, no entanto, um pressuposto necessário) chega-se ao humanismo que começa positivamente a partir de si mesmo, ao humanismo positivo" (MEF:CXXVI / 583).

Nestas duas citações, Marx sublinha a necessidade da mediação da propriedade privada e de sua superação efetiva para subsistência do homem. Na segunda, destaca que o ateísmo é ainda o vir-a-ser do humanismo teórico, pois "o estranhamento (*Entfremdung*) religioso, como tal, transcorre só no terreno da consciência, da interioridade do homem, mas o estranhamento (*Entfremdung*) econômico é a vida real. Sua superação abarca por isso ambos os lados" (MEF:LXXX / 537).

Deste modo, "compreende-se facilmente a necessidade de que todo movimento revolucionário encontre sua base, tanto empírica como teórica, no movimento da propriedade privada, na economia" (MEF:LXXX / 536).

Ocorre, em realidade, que os chamados produtos espirituais do homem são determinados pelo estranhamento efetivo, pois, de acordo com Marx, "são apenas modos particulares da produção e estão submetidos à sua lei geral" (MEF:LXXX / 537). Ou seja, não se superam em si mesmos, ou dito de outro modo, não se supera a necessidade efetiva que o homem tem da religião, se as bases de tal necessidade continuam inalteradas. Tal superação (abstrata) pode se manifestar apenas como tarefa teórica, no entanto, na vida efetiva, a essência espiritual humana continua alienada na religião: "A superação positiva da propriedade privada

como apropriação da vida humana é, por isso, a superação positiva de todo estranhamento (*Entfremdung*), isto é, o retorno do homem da religião, da família, do estado, etc. ao seu modo de existência humano, isto é, social" (MEF:LXXX / 537).

Mas este retorno só pode ser efetivo a partir da aniquilação das bases reais do estranhamento, ou seja, da propriedade privada. Tal superação é por isso, antes de tudo, tarefa prática. "A filantropia do ateísmo (...) é somente uma filantropia filosófica abstrata, a do comunismo é imediatamente *real* e tende diretamente para a ação" (MEF:LXXX / 537).

Tal ação é necessariamente ação consciente, pois trata-se agora do retorno do homem para si, do resgate do homem para si mesmo depois de alienar-se em representações fora dele. Citando Marx: "O comunismo como superação positiva da propriedade privada, enquanto auto-estranhamento (*Selbstentfremdung*) do homem, e por isso como apropriação efetiva da essência humana através do homem e para ele; por isso, como retorno do homem a si enquanto homem *social*, isto é humano; retorno acabado, consciente e que veio a ser no interior de toda riqueza do desenvolvimento até o presente" (MEF:LXXIX / 536).

Este retorno, portanto, tem na "riqueza desenvolvida até o presente" suas bases materiais concretas, ou seja, suas bases objetivas. Mas elas não são suficientes para efetivá-lo, pois trata-se, como já foi possível demonstrar, não do movimento de um ser exterior ao homem, mas do vir-a-ser do próprio homem para si e, por isto, somente através da consciência, ou seja, somente sob a mediação da subjetividade este ato é possível. Assim como a subjetividade é constitutiva no processo de objetivação de qualquer produto, assim também neste ato humano é

necessário apreender os nexos reais do objeto se se quer transformá-lo em outra objetividade.

O retorno do homem a si, portanto, se torna possível "no interior de toda riqueza do desenvolvimento até o presente". Mas, paralelamente à produção da riqueza, efetiva-se a pobreza em termos da personalidade humana.

O homem se empobrece ao se abstrair da determinidade real dos objetos, dos demais homens e de si mesmo para considerá-los e considerar-se a partir de uma determinação exterior ao ser efetivo dos entes específicos. No interior desta abstração sua objetivação se realiza como venda.

Por consequência, a superação positiva da propriedade privada implica no resgate da possibilidade humana de se objetivar *no* e *pelo* objeto. Nesta objetivação o homem não se perde em seu objeto, ao contrário, encontra nele a reafirmação de seu ser objetivo. De acordo com Marx: "o homem só não se perde em seu objeto quando este se confirmar enquanto objeto humano ou homem objetivado. E isso somente será possível quando se lhe configurar como objeto *social* e quando ele mesmo se configurar como ser social, assim como a sociedade se configurará nesse objeto como ser para ele" (MEF:LXXXIII-LXXXIV / 541).

Cada objeto é um produto social que manifesta ao homem sua própria condição de ser social para si. Assim, "a superação positiva da propriedade privada, isto é, a apropriação sensível pelo homem da essência e da vida humanas, do homem objetivo das obras humanas, não deve ser concebida só no sentido do gozo imediato exclusivo, no sentido da posse, do ter. O homem apropria-se do seu ser universal de forma universal, isto é, como homem total" (MEF:LXXXII / 539).

O gozo somente na posse imediata é a ilusão de proximidade com a sociabilidade real de quem já perdeu totalmente a possibilidade de encontrá-la em si mesmo (ver capítulo III - O Homem Abstrato), pois os objetos exteriores são apenas o lado objetivo da riqueza humana sensível. Neste sentido, Marx afirma: "A propriedade privada tornou-nos tão estúpidos e unilaterais que um objeto só é *nosso* quando existe para nós como capital ou quando é imediatamente possuído, comido, bebido, vestido, habitado, em resumo utilizado por nós" (MEF:LXXXIII-LXXXIII / 540).

Ou seja, a apropriação da riqueza é sempre a posse de objetividades externas e não apropriação sensível de todo mundo humano. A necessidade da posse é a necessidade da propriedade privada no homem. Em contrapartida, a necessidade verdadeiramente humana é a necessidade de expressão dos seus sentidos físicos e espirituais humanamente. Por via de consequência, "A superação da propriedade privada é por isto a *emancipação* total de todos os sentidos e qualidades humanos; mas é precisamente esta emancipação, porque todos os sentidos e qualidades se fizeram *humanos*, tanto objetiva como subjetivamente" (MEF:LXXXIII / 540).

Ou seja, os sentidos se fizeram humanos no interior do domínio da propriedade privada, vale dizer, de forma estranhada, como foi descrito no item anterior. Por conseguinte, a emancipação destes sentidos e qualidades pressupõe tal mediação onde eles se produzem em-si: "O olho se fez um olho *humano*, assim como seu objeto se tornou objeto social, humano, vindo do homem para o homem. Os sentidos fizeram-se imediatamente teóricos em sua prática. Relacionam-se à *coisa*

por amor à coisa, mas a coisa mesma é uma relação *humana objetiva* para si e para o homem e inversamente" (MEF:LXXXIII / 540).

Marx aqui assinala o fato de que cada sentido se realiza no objeto de forma específica e, ao se realizar no objeto, o homem tem a possibilidade de enriquecer a si e aos demais homens. De acordo com Marx, o homem é um ser genérico e, como tal, a conquista imediatamente individual é necessariamente uma conquista do universo humano para o universo humano. É o próprio Marx que a este propósito afirma: "mesmo quando atuo *cientificamente*, etc., uma atividade que raramente posso levar a cabo em comunidade imediata com os outros, também sou *social*, porque atuo enquanto *homem*. Não só o material de minha atividade - como a própria língua, na qual o pensador é ativo - me é dado como produto social" (MEF:LXXXI / 538).

Assim considerados, todos os sentidos humanos em sua atuação prática efetiva são também teóricos, pois "minha consciência universal" - todo o aparato teórico que tenho para minha atuação - "é apenas a figura teórica daquilo cuja figura viva é a comunidade real" (MEF:LXXXI / 538). Entretanto, no interior da propriedade privada "a consciência universal é uma abstração da vida real e, como tal, a enfrenta como inimiga" (MEF:LXXXI / 538).

A riqueza dos sentidos humanos produzida sob a determinação do estranhamento não aparece ao indivíduo como expressão de sua própria consciência enquanto ser genérico. Desse modo, a consciência universal só é apreendida enquanto alienação da vida real, como um mundo fora da existência efetiva. Mas o fato é que no mundo humano efetivo "a atividade de minha consciência universal - como tal - é minha existência *teórica* enquanto ser social" (MEF:LXXXI / 538).

Teoria e prática perdem com isso a conotação de contrários para se realizar uma na outra. Ou seja, toda atividade humana é teórica, assim como a teoria efetiva se expressa no ato humano efetivo.

A afirmação de que os sentidos humanos "relacionam-se à coisa por amor à coisa" é a chave para a compreensão da verdadeira exteriorização e da relação humana, longe dos constrangimentos forjados pelos estranhamentos. O homem só não se perde em seu objeto quando ele se relaciona com o objeto pelo que há de singular, de específico, em cada objeto. Não como espelho de si mesmo ou numa relação que visa algo exterior ao objeto em questão, mas como ser amado em si mesmo. Assim também no amor entre o homem e o homem (que tem no amor homem/mulher sua forma mais concreta), a diferença entre eles é a possibilidade real de cada um ser o que é. A objetivação real do homem só pode realizar-se no amor, pois a capacidade de se objetivar é o atributo humano efetivo que possibilita ao homem relacionar-se "à coisa por amor à coisa". Esta prática do amor é a verdadeira teoria da vida humana que fundamenta o devir do homem para o homem, pois é a partir dela que os objetos tornam-se humanos e o humano se objetiva.¹² Desta forma, "a sociedade que veio a ser produz, como sua efetividade contínua, o homem nesta plena riqueza de seu ser, o homem *rico* e profundamente *dotado de todos os seus sentidos*" (MEF:LXXXV / 542).

A verdadeira riqueza, portanto, é a diversidade de manifestações dos sentidos humanos nos múltiplos objetos de sua paixão.

¹² Essa argumentação, sem dúvida, é inspirada em Feuerbach, mas em seu conteúdo ela é muito mais rica, pois salienta o caráter social do movimento humano, descentralizando o foco do homem isolado que se pode encontrar nesse autor.

Sabe-se já que a efetivação da propriedade privada produz, paralelamente à riqueza material, o antagonismo da vida humana consigo mesma. Em consonância com o pensamento de Marx, a superação de tais oposições é possível através do "comunismo como superação positiva da propriedade privada", que "é a *verdadeira* solução do antagonismo entre o homem e a natureza, entre o homem e o homem, a resolução definitiva do conflito entre existência e essência, entre objetivação e auto-afirmação, entre liberdade e necessidade, entre indivíduo e gênero" (MEF:LXXIX / 536).

No interior da propriedade privada, existência e essência são necessariamente contrários, pois a existência (estranha ao homem) só se afirma numa essência exterior, assim como sua objetivação é sua negação e sua auto-afirmação só se realiza em representações alienadas de sua objetivação efetiva. Conseqüentemente, também a liberdade é uma categoria abstrata que encontra na necessidade seu oposto, ao invés de se realizar efetivamente na necessidade de vida. No interior de tais antagonismos, o indivíduo se vê separado de si mesmo como homem oposto ao conjunto dos homens.

Estes antagonismos são produto da oposição do homem a si mesmo, mas que aparecem como conseqüência do engendramento de si a partir de uma necessidade exterior, por isso, "somente no estado social, subjetivismo e objetivismo, espiritualismo e materialismo, atividade e passividade deixam de ser contrários e perdem com isto seu modo de existência como tais contrários" (MEF:LXXXV / 542). Pois somente como homem concreto ele reencontra sua unidade consigo mesmo, vale dizer, se descobre como ser complexo e uno, e sua complexidade reside em sua efetivação que se exerce concretamente nas dife-

rentes polaridades de um mesmo movimento. Nas palavras de Marx: "Vê-se como no lugar da *riqueza* e da *miséria* da economia política, surge o homem rico e o rico carecimento *humano*. O homem rico é, ao mesmo tempo, o homem *carente* de uma totalidade de exteriorização de vida humana. O homem no qual sua própria efetivação existe como necessidade interna, como carência. Não só a *riqueza* como também a *pobreza* do homem, adquirem - do ponto de vista do socialismo - um significado *humano* e por isso social. A pobreza é o laço passivo, que faz com que o homem sinta como carecimento a maior riqueza, o *outro* homem" (MEF:LXXXVII / 544).

A pobreza é, portanto, o atributo humano que impulsiona o homem a buscar, fora de si, sua efetivação. Com este argumento cai por terra o aparente antagonismo entre riqueza e pobreza, liberdade e necessidade, espírito e matéria, objetividade e subjetividade. Todas estas aparentes oposições são, em realidade, complexos que se realizam efetivamente enquanto polaridades de um mesmo movimento da efetivação do ser.

Tais antagonismos, como foi referido no capítulo anterior, têm sua expressão científica na oposição entre ciências naturais e ciências humanas. Mas "o *homem* é objeto imediato da ciência natural; pois a *natureza sensível* imediata para o homem é imediatamente a sensibilidade humana (uma expressão idêntica), como o *outro* homem sensivelmente existente para ele; pois sua própria sensibilidade só através do *outro* existe para ele como sensibilidade humana. Mas a natureza é o objeto imediato da *ciência do homem*. O primeiro objeto do homem - o homem - é natureza, sensibilidade; e as forças essenciais particulares, sensíveis e humanas, como encontravam apenas nos objetos *naturais* sua efetivação, só podem encon-

trar na ciência da natureza seu próprio conhecimento. O elemento do próprio pensar, o elemento da exteriorização de vida no pensamento - a linguagem - é natureza sensível. A realidade *social* da natureza e a ciência natural *humana* ou *ciência natural do homem* são expressões idênticas" (MEF:LXXXVII / 544).

A dissolução dos antagonismos práticos, onde a unidade do homem aparece como contraposição, implica naturalmente no desaparecimento da oposição entre ciências naturais e ciências humanas. Mas tal dissolução, segundo Marx de 1844, é apenas o resultado da superação prática da propriedade privada e dos estranhamentos gerados por ela. Nas palavras do autor: "a solução das mesmas oposições *teóricas* só é possível de modo *prático*, só é possível mediante a energia prática do homem, e que, por isso, esta solução não é, de modo algum, tarefa exclusiva do conhecimento, mas uma tarefa *efetiva* da vida que a *filosofia* não pode resolver, precisamente porque a tomava unicamente como tarefa *teórica*" (MEF:LXXXV / 542).

Entretanto, a elaboração reflexiva que compreende o movimento efetivo do homem e, por isto, compreende a necessidade prática da superação do estado de coisas atual, se expressa como um "progresso verdadeiro e efetivo" pelo fato de que, deste modo, "tenhamos tomado de antemão consciência tanto da limitação como da finalidade (Ziel) do movimento histórico - uma consciência que o ultrapassa"(MEF:XCVI / 553).

Tal elaboração só é possível a partir de determinado nível do desenvolvimento objetivo, onde as bases materiais para tal compreensão já estejam postas. No entanto, afirma Marx, "o estranhamento (*Entfremdung*) da vida humana permanece e continua sendo tanto maior, quanto mais consciência dele como tal se tem

- esta superação só pode ser realizada mediante o comunismo posto em prática" (MEF:XCVI / 553).

Marx, portanto, admite o progresso real de uma elaboração que capte os nexos efetivos do movimento histórico, bem como as possibilidades concretas de seu devir, mas adverte, ao mesmo tempo, que a consciência dos estranhamentos não ameniza e muito menos elimina as inversões forjadas na vida efetiva. Ao contrário, eles se tornam mais profundos, pois a vida efetiva e a consciência se tornam mais explicitamente irreconciliáveis. Na propositura hegeliana, em que se acredita na consciência que supera (no pensamento) o estranhamento (idêntico à objetividade), a realidade continua intacta e os estranhamentos efetivos se convertem em verdadeiro modo de existência do homem.

A superação efetiva dos estranhamentos, ao contrário, só é possível praticamente: "Para superar o pensamento da propriedade privada, basta o comunismo *pensado*. Para suprimir a propriedade privada efetiva, é necessário uma ação comunista efetiva. A história virá trazê-la, e aquele movimento que já conhecemos em *pensamento* como um movimento que se supera a si mesmo percorrerá na realidade um processo muito duro e muito extenso" (MEF:XCVI / 553).

Nesta passagem, os marxistas conhecidos como "mecanicistas" tentam respaldar sua leitura de que o comunismo é, ou seria, inevitável. Mas, em primeiro lugar, este trecho se refere a Hegel: "aquele movimento que já conhecemos em *pensamento* como um movimento que se supera em si mesmo" é a *Aufhebung* hegeliana. Marx admite o esforço efetivo deste autor no sentido de reconhecer a razão como autêntico sujeito da história. Este é, portanto, o caminho racional, tanto que o pensamento já o havia percorrido, mas não é necessariamente o rumo que a

humanidade irá escolher. Pois, assim como se pode abortar um feto, cujo devir seria o nascimento, pode-se não realizar esta possibilidade efetiva do movimento histórico.

Em segundo lugar, a superação da propriedade privada como recuperação do homem para si, só pode ser fruto da ação conjunta e *consciente* dos homens. Pois se a história tivesse uma teleologia própria (como acreditam certos intérpretes de Marx), o homem continuaria alienado, não decidiria o rumo de sua existência, não resgataria para si a verdadeira essência humana, que é atuar conscientemente em conjunto com os demais homens. Por via de consequência, a argumentação da inevitabilidade histórica do comunismo é uma falácia, na medida em que perpetua mais uma vez o estranhamento humano.

De acordo com Marx, portanto, para a superação da propriedade privada não bastam as condições materiais maduras, é necessário que os homens efetivos a produzam efetivamente. Ou seja, que realizem concretamente este ato de objetivação possível para o mundo humano.

CONCLUSÃO

As indicações de Marx para responder à questão central desta pesquisa estão expostas. De início, se poderia pensar que as formulações relevantes para o cumprimento do objetivo proposto seriam aquelas diretamente relacionadas às categorias de que se ocupa este trabalho. Entretanto, no processo de investigação ficou evidenciada a importância da abordagem inicial, em que se resgatou os princípios ontológicos do vir-a-ser humano segundo o Marx dos *Manuscritos de 1844*. O Capítulo I, que, inicialmente seria a apresentação de um painel geral das indicações de Marx acerca da gênese do ser social, acabou por orientar o desdobramento analítico posterior. Ou seja, a partir da argumentação desenvolvida no capítulo I, se pôde comprovar que em 1844 a sociabilidade já se apresentava para Marx como gênese e finalidade de todo movimento humano.

Deste modo, mesmo reconhecendo e explicitando a influência de Feuerbach nas formulações de Marx daquele período, os elementos acumulados nesta pesquisa apontam para a superação, já em 44, do naturalismo presente em Feuerbach.

Esta comprovação pode ser verificada logo no início do texto, onde é apresentada a exposição de Marx acerca da especificidade do carecimento humano, que não se satisfaz simplesmente de modo natural. Assim, com a ajuda de uma expressão formulada por Chasin, se pode afirmar que se trata da “*dação de forma e resolução ao predicado natural ou biológico, dação de forma* que em

suma é *dação de forma* social ao predicado natural”¹³. Para explicitar o significado desta categoria, ninguém melhor que seu próprio autor: “dação de forma é alteração de lugar resolutivo, e todo ente que muda de lugar muda de natureza, sem alterar uma célula de sua composição material. Vale dizer que a contradição originária entre naturalidade e sociabilidade é resolvida por uma nova contradição – a da naturalidade que só se realiza na forma e por meios sociais. O fator natural não é suprimido, suprimida é a sua capacidade de autodeterminação. Resta, portanto, simplesmente, o que não é pouco, como um predicado do ser humano, um predicado insuprimível, mas apenas enquanto predicado biológico de um ser de outra natureza e essência”¹⁴. As palavras de Chasin explicitam sinteticamente a análise de Marx nos *Manuscritos* acerca do caráter do salto ontológico a partir do qual surge o ser social.

Com base nesta reflexão, no Capítulo II foi possível evidenciar que, para Marx nos *Manuscritos*, a objetivação não tem, enquanto categoria geral, relação direta com a alienação. Essa relação só aparece quando se trata do momento atual da produção ou da crítica a Hegel. Neste mesmo capítulo, se pôde também acompanhar a análise de Marx acerca do desenvolvimento do processo de alienação/estranhamento da atividade que acaba por gerar a objetividade propriedade privada. Por fim, foi possível reconhecer a categoria *Veräusserung*, traduzida por venda, como a mediação que permite à exterioridade do trabalho em relação ao produtor (alienação) se transformar em inversão na qual o produtor se subjugava ao produto (estranhamento). Ficou evidente, no entanto, que alienação e

¹³ Chasin, anotações de aula

¹⁴ Chasin, anotações de aula.

estranhamento, mesmo que distintas, são categorias complementares. O estranhamento é a consequência necessária da alienação do trabalho; a venda, para Marx de 1844, é a mediação que atualiza esta inversão.

Isto posto, foi possível acompanhar no Terceiro Capítulo a reflexão de Marx sobre o homem produzido sob a determinação da venda (propriedade privada), e a necessidade objetiva que esta forma da produção tem para o desenvolvimento humano. Na primeira parte deste capítulo, foram retomadas as passagens dos *Manuscritos* em que Marx trata da formação das inter-relações humanas no interior da sociedade sob o domínio da propriedade privada. Como foi constatado, esta realidade social é correlata à necessidade concreta do desenvolvimento das forças produtivas que, segundo Marx, se expandem, inicialmente, no interior do estranhamento. A análise contida neste capítulo demonstra que a formação da personalidade do homem é um produto da forma social na qual a vida humana se reproduz, pois ela se estrutura segundo as necessidades da reprodução objetiva da existência concreta.

A personalidade, portanto, não é um produto direto da ação imediata na produção, mas é plasmada por meio das mediações sociais que se estabelecem em cada contexto particular de reprodução da vida.

A segunda parte do Terceiro Capítulo retoma justamente o significado desta forma social para a reprodução prática da existência humana.

Enfim, no Capítulo IV foi apresentada a argumentação de Marx nos *Manuscritos* sobre o significado e a possibilidade objetiva da superação da forma contemporânea da produção humana se realizar. As duas primeiras partes deste capítulo tratam, respectivamente, do Comunismo Grosseiro e da Especulação

Hegelian, reproduzindo as análises de Marx nas quais demonstra os limites destas duas proposituras de superação dos antagonismos da vida humana. Finalmente, se retoma as passagens onde Marx alude à possibilidade real de superação da forma social atual.

Analisando estas passagens compreendeu-se esta possibilidade, referida por Marx, como resultado do caráter transformador da produção humana. Assim, somente o desenvolvimento das forças produtivas poderá orientar este movimento de superação. Mas, como foi enfatizado na argumentação final do quarto Capítulo, não se trata de uma finalidade histórica, mas de uma possibilidade concreta que pode ou não vir a se realizar.

A partir do itinerário percorrido foi respondida, finalmente, a questão que serviu de ponto de partida desta dissertação: É pertinente a descrição de Lukács do complexo unitário Alienação/Objetivação e sua distinção do fenômeno dos estranhamentos?

A forma como Lukács desenvolve sua argumentação dificulta a apreciação direta de sua posição, pois em raras oportunidades ele retoma os textos de Marx para identificar diretamente, nessas passagens, as categorias que ele entende como alienação e estranhamento. Tal dificuldade deriva, em grande medida, do fato de Lukács não ter realizado estudos monográficos sobre esse e outros assuntos em Marx.

Vejamos, em primeiro lugar, a justificativa de Lukács para considerar a objetivação como movimento duplo, objetivo e subjetivo, denominando alienação esta última determinação. Em *Para uma Ontologia do Ser Social*, ele busca se embasar em *O Capital*, valendo-se do seguinte trecho: “No fim do processo de

trabalho obtém-se um resultado que já no início deste existiu na imaginação do trabalhador, e portanto idealmente. Ele não apenas efetua uma transformação da forma da matéria natural; realiza, ao mesmo tempo, na matéria natural seu objetivo, que ele sabe que determina, como lei, a espécie e o modo de sua atividade e ao qual tem de subordinar sua vontade”(MARX, OC:149-150).

O que se pode identificar nesta passagem com a alienação (Entäusserung), tal como colocada por Marx nos *Manuscritos*? Imediatamente, nada! No entanto, é a partir dela que Lukács afirma: “Marx descreveu com precisão esta duplicidade do ato do trabalho. E isto conforta a legitimidade de nossa operação de fixar mesmo sob o plano terminológico a existência destes dois lados no ato puramente unitário”. Estes “dois lados” são justamente o que ele havia enunciado em outro capítulo da mesma obra como complexo unitário objetivação/alienação. Aqui, ele reitera: “Para tornar ontologicamente mais perspicaz este estado de coisas descrito com precisão por Marx, me permiti no capítulo precedente diferenciar um pouco sob o plano terminológico o ato laborativo. O leitor recordará certamente que, enquanto Marx descreveu com uma terminologia unitária, mesmo se variada, eu cindi analiticamente em alienação e objetivação” (LUKÁCS, OSS: p.563-4).

Voltando a citação de *O Capital*, qual seria para Lukács a justificativa para identificar aí a cisão operada por ele? Provavelmente, a pré-figuração ideal, a realização do objetivo humano na matéria natural e a subordinação da vontade. Estas são três das determinações apontadas por Lukács como constitutivas do momento subjetivo da atividade humana, tal como se verificou na Introdução desta dissertação. Naquela oportunidade, se verificou que estas determinações são para Lukács momentos do fenômeno da alienação.

No entanto, no texto de Marx de 44, a alienação aparece sempre vinculada ao estranhamento, enquanto uma dada forma do trabalho humano se apresentar. Assim, como foi visto no Segundo Capítulo da presente dissertação, há, de fato, uma distinção entre *Entäusserung* e *Entfremdung* nos *Manuscritos*, mas apenas enquanto categorias que guardam uma complementaridade entre si. A *Entfremdung*, ou estranhamento, seria a realização da *Entäusserung*, alienação. Em outras palavras, a alienação enquanto *separação* do homem de seu produto, sua atividade, do gênero e dos demais homens acaba por gerar a *Entfremdung* - o estranhamento - do homem em relação ao produto, atividade, gênero e dos homens entre si. Melhor dizendo, tal separação acaba por forjar o antagonismo entre homem e produto, invertendo a relação de tal forma que o produto e a atividade tomam-se poderosos e estranhos frente aos indivíduos. E o gênero e os demais homens transformam-se de fins em simples meios de produção e reprodução da atividade humana.

Diferentemente da formulação lukacsiana, em momento algum Marx reconhece a alienação como momento necessário da objetivação. O lado subjetivo da objetivação pode ser identificado em várias passagens do texto de 44, mas em nenhuma delas aparece associada a alienação, a não ser quando o que está em pauta é a contraposição a Hegel. Nestes momentos, entretanto, não se trata da formulação própria de Marx, mas da utilização da terminologia hegeliana para, justamente, demonstrar sua impropriedade. No Segundo Capítulo do presente trabalho de pesquisa, foram retomados todos os momentos em que se poderia vincular de alguma forma as categorias alienação e objetivação nos *Manuscritos*. No entanto, como se pôde averiguar, em todos eles Marx está se referindo ao seu

interlocutor, buscando seus próprios termos para estampar suas insuficiências e equívocos. É quando Marx analisa a *Fenomenologia* e a tematização dos Fisiocratas.

Talvez, a raiz da proposta de Lukács esteja associada à sua aproximação teórica com o autor da *Fenomenologia do Espírito*, pois em sua *Ontologia*, ao discorrer sobre a categoria da alienação como momento subjetivo da objetivação, ele afirma: “quando se assume incondicionalmente uma atitude tão radical, nós podemos e devemos nos perguntar se aquilo que Hegel visou (e não conseguiu) apreender com a alienação, não seria compreendido também como um momento real do processo” (LUKÁCS, POSS:401). Ao associar, mesmo com todo o cuidado - como Lukács o faz - a categoria da alienação em Marx com a categoria hegeliana, Lukács acaba denunciando, ele próprio, o fundamento de sua argumentação. A alienação para Hegel (e aqui se está prescindindo do fato de tratar-se de uma categoria pautada na especulação, e portanto, abstrata) diz respeito ao movimento da objetivação em si mesma. Ela faz parte deste processo, é inerente a ele. E Lukács, mesmo negando conscientemente qualquer aproximação com o autor da *Fenomenologia do Espírito*, está, sem dúvida, muito mais próximo deste último do que de Marx ao apontar a alienação como momento subjetivo da objetivação humana.

Na Introdução da presente dissertação, já havia sido reproduzida a citação de Lukács segundo a qual “o estranhamento pode originar-se somente da alienação”, onde ele acrescenta ainda: “determinadas formas de estranhamento podem nascer da alienação, mas esta última pode muito bem existir e operar sem produzir estranhamentos” (LUKÁCS, POSS:397-8). É necessário, nesse momento,

fazer algumas observações sobre as afirmações acima: em primeiro lugar, realmente, segundo Marx, “estranhamento pode originar-se somente da alienação”, como Lukács afirma. No entanto, de acordo com a análise procedida nesta dissertação a partir dos *Manuscritos*, a alienação é a base de sustentação dos estranhamentos e esse último sua consequência necessária. Ou seja, mais do que uma possibilidade da alienação, o estranhamento é o seu fim, sua transformação em ato. Como Marx demonstrou nos *Manuscritos*, a alienação é desvelada *a posteriori* enquanto causa do estranhamento. Vale dizer, somente através da análise do fato consumado da inversão entre homem, produto, atividade, gênero e dos homens entre si, foi possível detectar a alienação enquanto pressuposto desta inversão.

Para efeitos analíticos, se poderia considerar a alienação apenas como lado subjetivo da objetivação humana, desconsiderando o significado dessa categoria nos *Manuscritos*. Desse modo se tentaria alcançar a lógica interna da argumentação lukacsiana. Vale dizer, se a objetivação se realiza em um movimento duplo, objetivo/subjetivo, e este lado subjetivo é a alienação que é a raiz dos estranhamentos; então esses nascem no interior da própria atividade humana e não dependem das relações de produção na qual a objetivação se realiza. Ou seja, assim como em Hegel, o estranhamento, de acordo com o filósofo húngaro, seria imanente ao metabolismo entre o homem e a natureza, pois, em última instância, eles se originariam do movimento da objetivação em si mesmo. No entanto, Lukács argumenta contrariamente a esta posição durante toda a sua análise do fenômeno dos estranhamentos. Pode-se ler no capítulo sobre o Estranhamento em sua *Ontologia*: “consideramos o estranhamento um fenômeno

exclusivamente histórico social, que se apresenta a determinada altura do desenvolvimento e naquele momento assume na história formas sempre diferentes, sempre mais claras” (LUKÁCS, OSS:559). Entretanto, ao situar a alienação como fundamento dos estranhamentos, após considerá-la como momento subjetivo inerente à objetivação humana, acaba por considerar os estranhamentos enquanto uma possibilidade da atividade em si mesma, independente da forma social em que a objetivação humana se realize.

Em sua *Ontologia*, Lukács aponta os traços gerais do estranhamento numa definição que reafirma a hipótese levantada no parágrafo anterior. Nos seus próprios termos: “O desenvolvimento da força produtiva é necessariamente também o desenvolvimento das capacidades humanas, mas – e aqui emerge plasticamente o problema do estranhamento – o desenvolvimento da capacidade humana não produz obrigatoriamente aquele da personalidade humana. Ao contrário: justamente potenciando a capacidade singular pode desfigurar-se, desvalorizar, etc. a personalidade do homem” (LUKÁCS, OSS:562).

Lukács estabelece nesse pequeno, mas importante trecho, duas afirmações distintas e interligadas. Em primeiro lugar, quando afirma que o desenvolvimento da força produtiva e capacidade humana se equivalem, reproduz a reflexão que Marx desenvolve nos *Manuscritos*, segundo a qual os próprios sentidos humanos se desenvolvem na medida que se apropriam cada vez mais de objetos que lhes são exteriores. Tal apropriação significa que o homem se volta ao objeto de seus sentidos, orientado, em primeiro lugar, pelo objeto específico adequado ao sentido específico. Ao se apossar do objeto, por meio dos sentidos, o homem é capaz de atuar sobre ele, transformando-o numa nova objetividade, que por sua vez tende a

gerar novas necessidades. Trata-se do mecanismo de expansão das forças produtivas. Pode-se dizer, portanto, que a primeira afirmação de Lukács está em consonância com o Marx dos *Manuscritos*: o desenvolvimento das forças produtivas é necessariamente também o desenvolvimento das capacidades humanas. Pois, o que são as forças produtivas senão o conjunto das aptidões humanas materializadas? Mas esse movimento só é possível pelo caráter social da ação humana, ou seja, a sociabilidade é a condição primordial para o desenvolvimento das capacidades do homem.

Lukács, apesar de reforçar o caráter social do movimento de expansão das forças produtivas no decorrer de sua *Ontologia*, na definição do estranhamento sugere uma emanção direta da personalidade humana do interior do processo produtivo em si. Ou seja, quando afirma que “desenvolvimento da capacidade humana não produz obrigatoriamente aquele da personalidade humana”, associa diretamente uma coisa à outra. Para o Marx de 1844, no entanto, como se pôde constatar no Terceiro Capítulo da presente dissertação, a personalidade do homem se plasma de acordo com as exigências da reprodução da vida concreta. Assim, não é o desenvolvimento da capacidade humana que produz direta e imediatamente a personalidade, mas a forma social na qual a produção e reprodução da vida humana se realiza. Vale dizer, as formas sociais são mais ou menos propícias para o surgimento dos estranhamentos. Numa passagem de *O Capital* Marx afirma que a produção, tomada em abstrato, nada pode sugerir sobre a condição social em que se produz: “O processo de trabalho, como o apresentamos em seus elementos simples e abstratos, é atividade orientada a um fim para produzir valores de uso, apropriação do natural para satisfazer

necessidades humanas, condição universal do metabolismo entre o homem e a natureza, condição natural eterna da vida humana e, portanto, independente de qualquer forma dessa vida, sendo antes igualmente comum a todas as suas formas sociais. Por isso não tivemos a necessidade de apresentar o trabalhador em sua relação com os outros trabalhadores. O homem e seu trabalho, de um lado, a natureza e suas matérias, de outro, bastavam. Tão pouco quanto o sabor do trigo revela quem o plantou, podem-se reconhecer nesse processo as condições em que ele decorre, se sob o brutal açoite do feitor de escravos ou sob o olhar ansioso do capitalista, se Cincinnatus o realiza ao cultivar suas poucas jeiras ou o selvagem ao abater uma fera com uma pedra”(MARX, OC:153-154).

Vê-se portanto que, para Marx, não é possível estabelecer uma associação direta do movimento intrínseco do metabolismo entre homem e natureza (que realiza o desenvolvimento das capacidades humanas e conseqüentemente das forças produtivas) e formação da personalidade. Pois, esta última diz respeito ao contexto social no qual o trabalho se realiza e não ao trabalho em si mesmo. É sintomático que a categoria *Veräusserung* – traduzida por venda - não tenha despertado o interesse de Lukács, pois ela aparece justamente como categoria mediadora entre o desenvolvimento das forças produtivas, que se exerce de um determinado modo, e a formação da personalidade. Pois, como se pôde compreender no decorrer desta dissertação, ao tomar venal sua própria essência enquanto ser genérico, o homem dá vida a um ente alheio que acaba por submetê-lo ao seu domínio. Deste modo, todas as suas relações com o mundo objetivo se exercem a partir da prática da venda.

Compreende-se assim, que o trabalho efetivo se exerce no seio de relações sociais efetivas, singulares, concretas. Estas relações são mais ou menos propícias ao direcionamento da personalidade dos homens no sentido de sua identificação com o desenvolvimento das forças produtivas.

Lukács, por mais que explicitamente reafirme a todo momento a centralidade do caráter social de todo movimento humano, nega sua intenção explícita ao procurar no interior da atividade em-si a chave para o entendimento dos estranhamentos. Aliás, essa questão aparece anteriormente quando considera a alienação como momento subjetivo da objetivação. Ao fazê-lo, Lukács aponta uma tendência interpretativa que o aproxima de Hegel e o afasta de Marx.

Conclusivamente, é preciso ressaltar que, apesar de Lukács em sua hipótese interpretativa se afastar da tematização marxiana nos *Manuscritos* no que se refere a alienação distinta dos estranhamentos, o desenvolvimento de sua análise traz contribuições significativas para o entendimento das formas atuais deste fenômeno.

No entanto, a proposta interpretativa de Lukács, em última instância, segue o mesmo rumo de outros autores citados na introdução, ou seja, considera que a alienação se enraíza na contradição natureza *versus* sociedade, melhor dizendo, que esta contradição seria o motor de toda a objetivação humana. Considerada deste modo, a alienação, que seria o momento subjetivo da objetivação, teria justamente o papel de afastar o homem de sua tendência originária natural, de distanciá-lo do objeto, de torná-lo sujeito. O postulado de Lukács, portanto, estaria ligado à mesma tendência geral de autores como Sartre, Lefebvre, Giannotti ou Calvez.

Contudo, sua intenção explícita e sua abordagem geral do problema é demonstrar que a questão é, antes de mais nada, social. Lukács, no entanto, não consegue resolver o problema da dupla base, natural e social, do desenvolvimento humano. Com efeito, para ele, “a orientação de fundo no aperfeiçoamento do ser social consiste precisamente em substituir determinações naturais puras por formas ontológicas mistas, pertencentes à naturalidade e à sociabilidade, explicitando ulteriormente – a partir dessa base – as determinações puramente sociais” (LUKÁCS, POFM:19). Ao considerar desse modo o “aperfeiçoamento do ser social”, Lukács coloca no centro da questão a contradição homem *versus* natureza. No entanto, como se pôde perceber no desenvolvimento da presente pesquisa, para Marx, desde logo, a contradição “diz respeito diretamente ao ser social em sua configuração bipolar (indivíduo e gênero), desenvolvida em especial no pólo da individualidade, tendo por esteio o andamento do gênero – e, ao se falar deste, se diz do seu metabolismo com a natureza”.¹⁵ Mas este metabolismo não é o centro da contradição humana. Em outra passagem do texto de Lukács relacionado acima, ele afirma: “No momento em que Marx faz da produção e da reprodução da vida humana o problema central, surge – tanto no próprio homem, como em todos os seus objetos, relações, vínculos, etc. – a dupla determinação de uma insuperável base material e de uma ininterrupta transformação social dessa base”(LUKÁCS, POFM:15). Vê-se, portanto, que Lukács se atém à contradição base material *versus* transformação social, o que o leva a caminhos distantes da tematização marxiana.

¹⁵ Chasin, anotações de aula.

Esta aproximação não é mesmo tarefa fácil e as elaborações que se utilizaram de Marx para justificar procedimentos práticos políticos tornou-a ainda mais penosa. Mas não foram apenas as mazelas do chamado “socialismo real” que dificultaram uma aproximação mais fiel a Marx. Esse é apenas um aspecto do aprofundamento dos estranhamentos que se tornam cada vez mais viscerais na existência do homem contemporâneo.

De todo modo, Lukács deu um grande passo. Há de se superá-lo sem negar sua contribuição, mas permanecendo no sentido reto de buscar a compreensão de Marx, não por uma necessidade exegética, mas entendendo que, passados mais de um século de sua morte, ele é ainda o mais brilhante tradutor da existência atual da humanidade.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

1. BASBAUM, L. *Alienação e Humanismo* SP: Ed. Símbolo, 1977
2. BEDESCHI, G. *Alienación y Fetichismo en el Pensamiento de Marx* Madri: Alberto Corazon Editor, 1975
3. BOTTIGELLI, E. *Apresentação aos Manuscrits de 1844* Paris: Ed. Sociales, 1972
4. CALVEZ, J.Y. *O Pensamento de Carlos Marx* 2v Porto: Liv. Tavares Martins, 1962
5. CHASIN, J. *Marx: Estatuto Ontológico e Resolução Metodológica* in TEXEIRA, F. *Pensando com Marx* SP: Ed. Ensaio, 1995
6. _____. *O Integralismo de Plínio Salgado* SP: Ed. Ciências Humanas, 1978
7. ENCICLOPÉDIA EINAUDI *Anthropos-homem* vol.5 Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 1985 P. 233 a 265.
8. ENSAIOS AD HOMINEM 1, Tomo I – Marxismo SP: Estudos e Edições Ad Hominem, abril - 1999
9. FERRY, L. & RENAULT, A. *Pensamento 68* SP: Ed. Ensaio, 1988
10. FEUERBACH, L. *A Essência do Cristianismo* Campinas: Papirus, 1988 tradução: José da Silva Brandão
11. _____. *Princípios da Filosofia do Futuro e outros escritos* Lisboa: Edições 70, 1988 Tradutor: Artur Mourão
12. FROMM, E. *Conceito Marxista de Homem* 7ª ed. RJ: Zahar editores, 1978
13. _____. *Meu Encontro com Marx e Freud* 7ª ed. RJ: Zahar editores, 1978
14. GIANNOTTI, J.A. *Origens da Dialética do trabalho* RS: LPM editores, 1985
15. HEGEL, F. *A Fenomenologia do Espírito* 2v. Petrópolis: Vozes, 1992 tradução: Paulo Menezes
16. HEIDEGGER, M. *Ser e tempo* Petrópolis, RJ: Vozes, 1988/1989 tradução: Márcia de Sá Cavalcanti
17. KONDER, L. *Marxismo e Alienação* RJ: Ed. Civilização Brasileira, 1965

18. LABICA, G. *As Teses sobre Feuerbach de Karl Marx* RJ: Zahar, 1987
19. LEFEBVRE, H. *Critique de la Vie Quotidienne* Paris: Ed. L'Arche, 1958
20. LUKÁCS, G. *As bases Ontológicas do Pensamento e da Atividade do Homem* in *Revista Temas de Ciências Humanas* SP, 1978
21. _____. *El Joven Hegel y los Problemas de la Sociedad Capitalista* 3ª ed. Barcelona: Edições Grijaldo, 1975
22. _____. *Existencialismo ou Marxismo?* SP: Liv. Ed. Ciências Humanas, 1979
23. _____. *História e Consciência de Classe* Porto: Publicações Escorpião, 1974
tradução: Telma Costa
24. _____. *Historia y Consciencia de Clase* Mexico: Grijaldo, 1969
25. _____. *Meu Caminho para Marx* in *Cadernos Ensaio* SP: Ed. Ensaio, 1988
26. _____. *Os Princípios Ontológicos Fundamentais em Marx* SP: Ed. Liv. Ciências Humanas, 1979
27. _____. *Pensamento Vivido* in *Revista Ensaio* 15/16 SP: Ed. Ensaio, 1986
28. _____. *Per l'Ontologia dell'Essere Sociale* 3v. Roma: Ed. Riuniti, 1976 e 1981
tradução para o italiano: Alberto Scarponi
29. _____. *Posfácio de 1967 à História e Consciência de Classe* Porto: Pub. Escorpião, 1974
30. _____. *A Verdadeira e a Falsa Ontologia de Hegel* SP: Livraria editora Ciências Humanas, 1979
31. MANDEL, E. *Socialismo X Mercado* SP: Ed. Ensaio, 1991
32. MARCUSE, H. *Idéias sobre uma Teoria Crítica da Sociedade* RJ: Zahar, 1981
Tradutor: Fausto Guimarães
33. MARX, K. & ENGELS, F. *A Ideologia Alemã (Feuerbach)* SP: Ed. Hucitec, 1984
34. _____. *A Ideologia Alemã* 2v. Lisboa: Editorial Presença, 1974
35. MARX, K. *Teses contra Feuerbach* in *Os Pensadores* v.XXXV SP: Ed. Abril Cultural, 1974 Tradução: José Carlos Bruni
36. _____. *O Capital* in *Marx. Os Economistas* 3v. SP: Abril Cultural, 1983-1985

37. _____ *Grundrisse* in Obras Fundamentales de Marx y Engels México: Fundo de Cultura Económica, 1985
38. _____ *Manuscritos Econômico-Filosóficos* Lisboa: Ed. 70, 1989 tradução: Arthur Mourão
39. _____ *Manuscritos Econômico-Filosóficos (Terceiro Manuscrito)* Coleção: Os Pensadores vol. XXXV SP: Ed. Abril Cultural, 1974 Tradução: José Carlos Bruni
40. _____ *Manuscrits de 1844 (Économie politique e philosophie)* Paris: Ed. Sociales, 1972 tradução: Émile Bottigelli
41. _____ *Manuscritos Econômico-Filosóficos de 1844* in Obras Fundamentales de Marx e Engels vol.1 México: Fundo de Cultura Económica, 1982 tradução: Wenceslao Roces
42. _____ *Manuscritos Economía y Filosofía* Madrid: Alianza Editorial, 1968 tradução: Francisco Rubio Llorente
43. _____ *Economic and Philosophic Manuscripts of 1844* Moscow: Foreign Languages Publishing House, 1961 tradução: Martin Milligan
44. _____ *Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem jahre 1844* Dietz Verlag Berlin, 1985
45. _____ *Extractos del libro de James Mill "Éléments d'économie politique"* in Obras Fundamentales de Carlos Marx e Frederico Engels v.1 México: Fondo de Cultura Económica, 1982-1987 tradução: Wenceslao Roces)
46. _____ *Glosas Críticas al artículo "El rey de Prussia y la reforma social. Por un Prussiano* in Obras Fundamentales de Marx e Engels v. 1 México: Fondo de Cultura Económica, 1982-1987 tradução: Wenceslao Roces
47. _____ *A Sagrada Família* Lisboa: Editorial Presença, [19-?]
48. MENEZES, P. *Para Ler a Fenomenologia do Espírito* SP: Ed. Loyola, 1985
49. MÉSZÁROS, I. *Marx: A Teoria da Alienação* RJ: Zahar, 1981
50. _____ *Filosofia, Ideologia e Ciência Social* SP: Ed. Ensaio, 1993 tradutor: Ester Vaismam
51. NETO, J.P. *Capitalismo e Reificação* SP: Liv. ED. Ciência Humanas, 1981
52. PROUDHON *A Propriedade é um Roubo e outros textos escolhidos* Porto Alegre: LPM Editores Ltda, 1983

53. ROUSSEAU *Discurso sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade entre os Homens* Brasília: Ed. Universidade de Brasília, 1985 tradução: Iracema Gomes Soares e Maria Cristina Roveri Nagle
54. _____ *O Contrato Social e outros escritos* SP: Cultrix, 1988 tradução: Rolando Roque da Silva
55. RUBBIO, F. *Introdução aos Manuscritos Economia y Filosofia* Madri: Alianza Editorial, 1968
56. RUBEL, M. *Paginas Escogidas de Marx para una Etica Socialista* 2v. Buenos Aires: Amorroutu Editores
57. _____ *Crônica de Marx* SP: Ed. Ensaio, 1991
58. SANTOS, J.H. *Trabalho e Riqueza na Fenomenologia do Espírito de Hegel* SP: Ed. Loyola, 1993
59. SARTRE, J. P. *O Existencialismo é um Humanismo* Lisboa: Ed. Presença, 1970 tradução: Virgílio Ferreira
60. _____ *Críteque de la Raison Dialectique* Paris: Ed. Gallimard
61. SÉVE, L. *Análises Marxistas da Alienação* Lisboa: Ed. Estempe, 1975
62. TEIXEIRA, P. FLEURY *A Individualidade na Obra de Juventude de Karl Marx* Belo Horizonte: UFMG/FAFICH, 1993 Dissertação de Mestrado
63. TERTULIAN *Le Concept d'Alienation chez Heidegger et Lukács* in Archives de Philosophie du Centre Sèvres 1993 Tome 56, cahier 3 Beauchesme Éditeur
64. VAISMAN, E. *A Ideologia e sua Determinação Ontológica* in Revista Ensaio 17/18 SP: Ed. Ensaio, 1989
65. _____ *O Problema da Ideologia na Ontologia de G. Lukács* João Pessoa (PB): UFPB, 1986 Dissertação de Mestrado
66. _____ *A Determinação Marxiana da Ideologia* Belo Horizonte (MG): FAE / UFMG, 1996 Tese de Doutorado
67. VOLP, G.D. *Rousseau e Marx* Itália: Ed. Riuniti