Tarcísio Fagner Aleixo Farias

**O CONCEITO DE TRABALHO NOS *MANUSCRITOS ECONÔMICO-
FILOSÓFICOS* DE KARL MARX**

Universidade Federal da Paraíba
Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes
Programa de Pós-Graduação em Filosofia

João Pessoa - PB

2010

TARCÍSIO FAGNER ALEIXO FARIAS

O CONCEITO DE TRABALHO NOS *MANUSCRITOS ECONÔMICO-FILOSÓFICOS* DE KARL MARX

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal da Paraíba.

Orientador: Prof. Dr. Antonio Rufino Viera

João Pessoa -PB

2010

TARCÍSIO FAGNER ALEIXO FARIAS

O CONCEITO DE TRABALHO NOS *MANUSCRITOS ECONÔMICO-FILOSÓFICOS* DE KARL MARX

Aprovada em __/__/____

COMISSÃO EXAMINADORA

Prof. Dr. Antônio Rufino Vieira (UFPB)

Orientador

Prof. Dr. Romero Venâncio (UFS)

Examinador

Prof. Dr. Giovanni da Silva Queiroz (UFPB)

Examinador

Para Painho e Mainha.

AGRADECIMENTOS

Agradeço e dedico e primeiro lugar a meu pai Valdomiro Paula Farias e minha mãe Valquíria Aleixo Farias, por tudo que fizeram desde sempre por seus filhos.

Aos meus irmãos, Tati, Tony e Tacinho por todo o apoio e camaradagem que a distância geográfica não impediu que chegassem. A nossa união é nossa força.

A minha amada, Isadora, que me deu força, luz e alegria para viver.

Aos meus amigos que são a minha família aqui em João Pessoa: Camila, Mayk, Fabio, Juli, Lucas, Polli, Galego, Átila, George, Agneli, Marcos, Raffa, Fernandinho, Dhin, Bruno, Nathalya, Akene, Sandrinha, Renálide, Romani, Caio, Kleiton. Uns perto, outros longe, todos irmãos.

Aos mestres e camaradas Lucas Castro e Assis Vale Cavalcante, que além da amizade, me ensinaram muito do pouco que aprendi.

Ao grupo de estudos de *O Capital*: Filipe, Artur, Lucas, Helber, e a obstinada luta para desvendar os mistérios do real.

A Romero Venâncio e Giovanni da Silva Queiroz pelas valiosas contribuições a este trabalho.

A Antônio Rufino Vieira, que é para mim um grande exemplo de ser humano, por sua simplicidade, coerência e atenção que dedica às pessoas, sempre fiel e solícito. Obrigado por tudo!

RESUMO

Este estudo tem o objetivo de compreender a teia conceitual que permeia a noção de trabalho apresentada por Marx nos Manuscritos Econômico-filosóficos. Relacionamos a noção de trabalho enquanto atividade produtiva humana a três outros conceitos: essência humana; estranhamento e liberdade. Na relação entre trabalho e essência humana o trabalho deve ser visto de maneira geral, como a atividade de metabolismo entre o homem e a natureza, e nesse sentido ele é a marca peculiar dos homens perante o reino animal, pois somente eles possuem a capacidade de criar o seu próprio mundo de acordo com sua vontade. A relação entre trabalho e estranhamento serve para expor formas particulares de trabalho em que impera a propriedade privada, sobretudo para descrever as modernas condições de vida. A última relação insere um problema salutar à compreensão do pensamento de Marx, é também o trabalho que cria as possibilidades de emancipação humana, relacionando-se assim diretamente ao conceito de liberdade, vista como uma superação do estranhamento e ao mesmo tempo a realização da essência humana. Os três conceitos são, portanto, complementares e indispensáveis para o entendimento do sentido da história humana em Marx.

Palavras Chave: Trabalho, Natureza Humana, Estranhamento, Liberdade.

ABSTRACT

This study aims to understand the conceptual web that permeates the notion of labor by Marx in the Economic and Philosophical Manuscripts. We relate the notion of labor, as productive human activity, to three other concepts: human essence, strangeness and freedom. In the relationship between labor and human essence labor shall be viewed, generally, as the activity of the metabolism between man and nature, and in that sense it is the peculiar brand of men to the animal kingdom, because only they have the ability to create their own world according to their will. The relationship between labor and strangeness intends to show particular forms of labor in what private property prevails, especially to describe the modern conditions of life. The last part inserts a problem to healthy understanding of Marx's thought, is also the labor that creates possibilities of human emancipation, thus relating directly to the concept of freedom, seen as an overcoming of estrangement and, at the same time, the realization of the human essence. The three concepts are therefore complementary and indispensable to understanding the meaning of human history in Marx.

Keywords: Labor, Human Nature, Strangeness, Freedom.

SUMÁRIO

Introdução

CAPÍTULO I – TRABALHO E NATUREZA HUMANA.....	6
1 – As Fontes.....	7
2 – O Conceito de Trabalho e a “Revolução Filosófica”.....	9
3 – A Economia Política, o Trabalho e o Homem.....	12
4 – O Legado de Hegel.....	21
5 – Marx e a Síntese: Humanismo=naturalismo.....	25
6 – Trabalho: Síntese Homem Natureza.....	31
CAP – II – TRABALHO E ESTRANHAMENTO	42
1 – Dificuldades de tradução.....	44
2 – Crítica à Noção Hegeliana de Alienação.....	47
3 – Estranhamento e Economia Política.....	50
3.1 – Salário.....	51
3.2 – Ganho do Capital.....	54
3.3 – Renda da Terra.....	56
4 – Quatro formas do estranhamento do trabalho.....	57
4.1 - Estranhamento da coisa.....	57
4.2 – Auto-estranhameno.....	59
4.3 – Estranhamento do gênero.....	60
4.4 – Estranhamento do outro.....	63
5 – Genealogia histórica do trabalho estranhado.....	65
5.1 - Do excedente de produção à propriedade privada.....	65
5.2 - Da dominação política à dominação econômica.....	67

CAPÍTULO III – TRABALHO E LIBERDADE.....	71
1 - Da emancipação política à emancipação humana.....	72
2 - Sobre a tradução de <i>Aufhebung</i>	76
3 – Hegel e o acerto de contas.....	78
4 – O proletariado, herdeiro do futuro.....	81
5 – O fim do Estado e da propriedade (<i>Aufhebung</i> positiva).....	85
6 – A supra-sunção do trabalho estranhado.....	89
6.1 – realização do homem em seu produto.....	90
6.2 – Atividade auto-realizadora.....	93
6.3 – A efetivação do gênero humano.....	96
6.4 – A irmandade universal.....	98
7 – A realização da essência.....	100
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	101
REFERÊNCIAS BIBLIOGRAFICAS.....	106

INTRODUÇÃO

É bastante conhecida a tese de que para Marx o homem é produto do trabalho. É preciso, no entanto, reconhecer que todo conceito sofre transformações ao longo do tempo, estando sujeito a ser reinterpretado nas diferentes épocas por diversas pessoas.

Com o *trabalho* não é diferente, cada período histórico desenvolve modos peculiares de encará-lo: na antiguidade, por exemplo, o trabalho foi considerado uma atividade não-humana, porque não livre. Só os escravos trabalhavam.

Na modernidade o trabalho passa a ser considerado um bem em si. Neste momento tanto a classe dominante quanto a classe trabalhadora entram em atividade, e a atividade lucrativa passa a ser moralmente louvável (BLOCH, 2005, p. 252 – 253).

Do final do século XX aos tempos atuais o problema do trabalho reaparece com toda força. Diversos autores tentam reformular esta centralidade do trabalho.

O teórico e militante André Gorz é um bom exemplo desse movimento de repensar o trabalho. A publicação de seu livro “Adeus ao proletariado” (1982) teve enormes repercussões no movimento operário ao afirmar que o trabalho não serve mais como base para a construção de uma proposta emancipatória.

Já o sociólogo Claus Offe (1989), por sua vez, acredita que o trabalho não é mais categoria chave para a compreensão dos fenômenos sociais.¹

Tanto Gorz como Offe recusam a concepção marxiana do trabalho, pois esta seria representante da ideologia moderna do trabalho. Marx não passaria de um fiel retrato da modernidade burguesa, na medida em que seria defensor incondicional do trabalho.

Para fazer justiça à Marx, no entanto, é preciso retornar às fontes fundamentais nas quais ele expõe a amplitude daquilo que entendeu por trabalho. Ao proceder a leitura das obras de Marx percebe-se rapidamente que este atribui mais de um sentido a este conceito.

Em *O Capital*, por exemplo, ele diferencia o *trabalho útil* que diz respeito às manifestações particulares concretas do trabalho, do *trabalho abstrato* como simples “dispêndio de esforço humano, cérebro, músculos, subjetividade” independentemente do tipo particular de atividade (MARX, 1985b, p. 201 - 223).

¹ Trata-se do artigo intitulado “Trabalho, categoria sociológica chave?” (OFFE, 1989, pp. 167 - 194).

Definir o significado do conceito de trabalho exposto nos *Manuscritos econômico-filosóficos* requer a investigação de pelo menos mais três conceitos chaves: *natureza humana*, *estranhamento* e *liberdade*. Tais dimensões são, na verdade, inseparáveis. A abordagem particularizada de cada uma delas visa reunir elementos que corroborem à formulação da visão do ser humano como uma totalidade de determinações ao mesmo tempo afirmativas e negativas.

Não se pode, portanto, negar importância do trabalho na obra de Marx: “toda a concepção de Marx a respeito da auto-realização do homem só pode ser plenamente compreendida em ligação com sua concepção de do trabalho.” (FROMM, 1983, p. 46).

Os problemas que abordamos encontram-se ao longo dos *Manuscritos*; a nossa intenção aqui é trazer toda reflexão para uma ordem formal na qual os elementos reunidos tenham um sentido, o mais claro possível, sem com isso perder de vista o sentido unificador de todo o processo.

Iniciaremos a análise com a definição do conceito de trabalho em sua dimensão natural, expondo o sentido do trabalho na concepção de *natureza humana*.

Acerca da *natureza* em geral Marx entende que é comum à todos os seres vivos se relacionarem com a Natureza externa e realizarem, assim, o seu *processo vital*. Além disso, cada espécie se identifica diretamente com sua atividade e nesta expressa a sua essência.

O homem também é um ser natural, e enquanto tal deve, necessariamente, realizar o seu *processo vital* se relacionando com a *Natureza* para dela extrair os meios necessários à sua vida.

Todavia, diferentemente dos outros animais, no homem essa relação ou intercâmbio com a Natureza ocorre de forma peculiar. O homem é *capaz* de conceber coisas em seu cérebro e materializá-las utilizando-se dos elementos da Natureza para constituir coisas que não possuíam existência anterior à ação humana: “Põe em movimento as forças naturais de seu corpo, braços e pernas, cabeça e mãos, a fim de apropriar-se dos recursos da natureza, imprimindo-lhe forma útil à vida humana (MARX, 1985b, p. 202).

A atividade vital humana assim entendida tem um nome, trabalho. O trabalho é o elemento central dessa concepção que vê o ser humano como um ser ao mesmo tempo natural e humano.

O lado bom do *trabalho* é que o homem é o único ser capaz de ser *livre e autônomo*, e de ter no mundo material a *objetivação* da sua própria personalidade (STACCONE, p. 198). O

trabalho encarna a própria possibilidade da liberdade, atributo específico do homem, e a liberdade está inscrita na própria natureza como um vir a ser.

A liberdade do homem, contudo, não se mostrou ainda empiricamente a não ser em forma de possibilidade. Sob condições modernas o trabalho manifesta-se o contrário do que deveria ser (e será). A atividade como *perda de si*, a vida como mero *meio de vida* (MARX, 2004, p. 84).

Através do *trabalho*, na medida em que se aliena e se estranha, o homem objetiva suas ações e cria uma *exterioridade* que a ele se opõe, a *propriedade privada* e demais coerções sociais.

Isso não passou despercebido por Marx, de fato ele trata do problema através do conceito de *trabalho estranhado*, conceito fundamental na elaboração a crítica às condições modernas de vida.

Por outro lado, se o objetivo de Marx é prático, não se pode pensar um conceito tão importante em seu sistema, como é o caso do *trabalho*, apenas na oposição: Natureza x Estranhamento.

Nesse nosso trabalho vamos também expor o que Marx entendeu como sendo a síntese desta oposição, investigando a sua noção de supra-sunção (*Aufhebung*) do estranhamento, que compreende o verdadeiro sentido marxiano de liberdade enquanto meta.

A supra-sunção é vista por Marx como uma tarefa prática, um movimento real que visa suprimir praticamente o estranhamento através da ação revolucionária da classe proletária. Esta revolução deve destruir ao mesmo tempo a propriedade privada e o trabalho estranhado, como causas centrais de onde irradia todas as formas de dominação e embrutecimento do homem.

O objeto que estamos tratando deve, portanto, ser apreendido, de uma maneira dialética: tese, antítese, e síntese. Será se essa estrutura pode dá conta da complexidade do pensamento de Marx?

Relativamente ao tema em pauta, até que ponto a estrutura tese, antítese e síntese se mantêm na dialética marxiana? Embora a fonte que estamos investigando não exponha o problema exatamente desta forma, podem-se encontrar ao longo do texto três dimensões do conceito de trabalho: primeiro, a dimensão natural que pensa trabalho como constituinte da natureza humana; segundo, a dimensão histórica, que pensa estranhamento enquanto manifestação empírica do trabalho; e em terceiro lugar, a dimensão *utópica*, ou propositiva, que pensa o comunismo enquanto meta de realização prática.

A dissertação está, portanto, dividida em três capítulos nos quais o conceito de trabalho será confrontado com os três conceitos diretamente a ele relacionados.

O primeiro capítulo traz uma definição geral ou genérica do significado de trabalho, o que nos obriga a discutir o problema da natureza do homem. Este primeiro capítulo trata da definição da essência do trabalho, que nos leva obrigatoriamente a refletir a essência do homem. Pois como diz Fromm (1983, p. 36), o conceito de trabalho está imbuído da relação entre essência e aparência. A essência é a expressão das características inerentes ao ser humano, distinguindo-o dos demais seres. Essas características possuem um caráter emancipatório. Já a aparência é a expressão de como se manifestou e se manifesta a essência na história efetiva. Na prática, o homem não realizou ainda a sua natureza completa, e, portanto, a realidade aparece como aparência.

Como o trabalho aparece de forma estranhada ao longo da história, o segundo capítulo é dedicado ao problema do *trabalho estranhado*², ao qual Marx dedica talvez as mais geniais páginas dos *Manuscritos* ao problema (MARX, 2004, pp. 79 – 90). Nestas páginas Marx não se contenta em realizar a mais extraordinária e lúcida denúncia da condição inumana a que o homem desceu. Ele vai além. Enumera quatro aspectos em que ocorre o estranhamento: estranhamento do homem em relação ao *objeto* do trabalho, ao *processo* de trabalho, a sua natureza genérica e em relação ao outro. Na busca das razões históricas desse *vale de lágrimas* ele aponta definitivamente a propriedade privada enquanto causa do estranhamento do trabalho.

Esta constatação nos leva para o terceiro capítulo: Quais as condições históricas em que o homem pode desenvolver sua verdadeira essência? Temos que abordar outro grande problema do pensamento de Marx, a negação do estranhamento ou *negação da negação*. Esse terceiro conceito, que aparece filosoficamente como *Aufhebung* (supra-sunção), depende das investigações anteriores. A atividade humana *livre* só pode ser concebida como a negação dos

² Extrusar, exteriorizar são praticamente sinônimos, ambas são traduções de *entäussen*. O verbo alienar é também sinônimo segundo a tradução de Jesus Raniere. Ao contrário da maioria dos tradutores que usaram *alienação* para traduzir também *Entfremdung*, Raniere optou por traduzir *Entfremdung* por *estranhamento* e *Entäusserung* por *alienação*, ou por exteriorização ou extrusão. No segundo capítulo no qual tratarei o problema do estranhamento, a dinâmica dos conceitos *Entäusserung* e *Entfremdung* será central para o entendimento que estamos propondo. É preciso lembrar ao leitor que a maioria dos tradutores e comentaristas, tais como Eric Fromm, Istvan Mészáros e Celso Frederico, traduziram *Entäusserung* como *objetivação* e *Entfremdung* por *alienação*. Todavia como a tradução dos *Manuscritos* que estamos utilizando considera, por um lado, *Entäusserung* significando tanto *objetivação*, como *exteriorização* e além deles *alienação*, por outro *Entfremdung* por *estranhamento*, resolvemos colocar o original alemão entre parênteses sempre que os comentaristas diverjam do nosso tradutor.

fatores que constituem o estranhamento, sendo ao mesmo tempo um reencontro do homem com sua própria natureza (Idem, p. 106 – 107).

A natureza humana não se encontra em um passado remoto em que o homem vivia em “estado de natureza”. Trata-se de um conjunto de pulsões que tendem a realizar-se na medida em que os próprios homens eliminam as mediações estranhadas³. Já que o estranhamento ocorre em vários aspectos da atividade humana, cada aspecto desses nos dá a indicação do significado do *trabalho livre*, pois este é justamente oposto do *trabalho estranhado*. A liberdade não é um valor fora da história, mas deve se conectar com as possibilidades historicamente abertas. Por isso a noção de comunismo é elaborada de forma de negação da negação.

Compreender, portanto, em que consistem os fenômenos de estranhamento nos serve como base conceitual para entendermos o que seria o não-estranhamento, ou “o desenvolvimento pleno das capacidades humanas” (Idem, p.105). A categoria trabalho é a primeira representação conceitual marxista da atividade econômica em geral e sua definição desmistifica toda a alcunha de determinismo econômico do qual Marx é vítima, tendo em vista que ela transcende desde o início a mera abstração conceitual dos economistas políticos, ao contrário, ela nasce em oposição à abstração burguesa, esta sim desprovida da dimensão humana. Essa perspectiva foi o que de fato permitiu a sua contundente crítica às condições modernas de trabalho e da vida em geral, bem como a proposição da libertação plena do homem em forma de retorno do ser para si, a sociedade comunista.

³ Nesse sentido, a natureza se conecta diretamente com o estranhamento, sem, no entanto, se confundir com ele. Os três conceitos que estamos analisando dialogam entre si e formam um sistema integrado do devir humano.

CAPÍTULO I – TRABALHO E NATUREZA HUMANA

O trabalho é, antes de tudo, um componente essencial, meio pelo qual vem a ser a natureza do homem. Falar do conceito de Natureza humana em Marx é, no entanto, bastante problemático. Nas teses sobre Feuerbach, por exemplo, Marx afirma que a essência humana “não é uma abstração inerente ao indivíduo singular. Em sua realidade ela é o conjunto das relações sociais” (MARX, 2007b, p.28).

Embora não se possa fixar a natureza do homem, é possível determinar os aspectos inalienáveis deste ser. Como todo e qualquer ser vivo, o homem deve manter uma relação permanente de trocas com a natureza, antes de tudo para se alimentar. O homem, tal qual os outros animais, é um ser de pulsões e carências.

Todavia o ser humano se destaca pelo caráter consciente de sua atividade, na medida em que faz de sua atividade vital uma atividade que visa realizar finalidades planejadas previamente. O homem não está limitado por suas características genéticas, mas é capaz de elaborar coletivamente a sua própria vida.

O trabalho representa aqui a atividade que medeia o gênero humano com a natureza; independentemente da época ou do tipo de sociedade o trabalho será um componente indispensável à vida humana. Por isso, o trabalho é o conceito chave para pensar a natureza do homem em Marx.

Esta formulação aparece pela primeira vez nos *Manuscritos de 1844* (MARX, 2004, p. 84). Mas também na *Ideologia Alemã*, onde Marx e Engels consideram que o “primeiro ato histórico, portanto, o ato fundador da especificidade do homem é a criação de meios para satisfação de necessidades”. Enfatizam ainda que essa produção é a base que constitui a vida humana, a atividade realizada “todos os dias, e a todas as horas” no intuito de “assegurar a vida dos homens” (MARX e ENGELS, 2007a, p.50).

Nas *Teses sobre Feuerbach* (MARX, 2007b, p. 27) Marx lamenta o fato de Feuerbach não considerar a sensibilidade enquanto *atividade prática*.

Em *O Capital*, Marx afirma que o trabalho é nada mais que “necessidade natural e eterna de efetivar o intercâmbio material entre o homem e a natureza, e, portanto, de manter a vida humana” (MARX, 1985, p.50).

Entretanto a presente pesquisa tem como fonte principal os *Manuscrítos Econômico-filosóficos*, texto que funda essa nova concepção de ser humano e que constitui, por si só, uma fonte inesgotável de problemas e soluções filosóficas.

1 – As fontes

Os *Manuscrítos Econômico-filosóficos* ou *Manuscrítos de Paris* foram escritos em 1844 sem que o autor tivesse inicialmente a intenção de publicá-los. Sua publicação veio a ser feita apenas em 1932 e se tornaram acessíveis, de fato, depois de sua reedição em 1953 (Ver BOTTOMORE, 2001, p.7).

Aqueles que tentam ressaltar a importância dos *Manuscrítos*, sobretudo nas décadas de 50 e 60 foram bastante criticados, de um lado, pela ortodoxia do Partido Comunista Soviético, de outro, pelos chamados “marxistas estruturalistas” como Althusser. A crítica se dirige ao suposto hegelianismo ainda presente no “jovem Marx”, que teria sido posteriormente abandonado no Marx maduro. Entende-se que conceitos como *trabalho* e *alienação* foram substituídos por outros mais científicos: Mercadoria, valor, exploração, ideologia, propriedade privada e classe social (BOTTOMORE, 2001. p.7).

Uma das proposições problemática dos *Manuscrítos* é aquela em que a noção de trabalho é exposta como elemento constituinte da natureza humana, marcando o distanciamento entre o homem e os demais seres naturais.

Uma noção de tal espécie é considerada por muitos autores como uma noção a-histórica de influência notadamente feuerbachiana (STACCONE, 1983, p. 197), a qual teria sido superada pela determinação histórica do homem, tal como afirma nas *Teses sobre Feuerbach*: “a natureza do homem é precisamente as suas relações sociais” (MARX, 2007b, p. 28).

Fica disso a seguinte reflexão: até que ponto pensar o problema da natureza do homem recai necessariamente em uma concepção a-histórica? Essência e História devem realmente ser consideradas como conceitos contrários inconciliáveis?

Como veremos adiante, a noção de *essência*, bem como de *gênero* contida nos *Manuscrítos*, embora Marx se aproprie do caráter naturalista da obra de Feuerbach, já pensa o homem com base em sua atividade prática e não com base nas representações fixas.

De acordo com Mészáros esses textos não estão de forma alguma em contradição com suas obras posteriores, pelo contrário, estas reforçam analiticamente os resultados obtidos pelas aquisições filosóficas realizadas nos *Manuscritos*:

Todas as concretizações e modificações ulteriores da concepção de Marx – inclusive algumas grandes descobertas do velho Marx – são realizadas sobre a base conceitual das grandes aquisições filosóficas tão claramente evidentes nos *Manuscritos econômico-filosóficos* de 1844 (MÉSZÁROS, 2006, p. 89).

Jesus Raniere reafirma também a importância dos *Manuscritos* para o desenvolvimento intelectual de Karl Marx ao afirmar que:

As incursões feitas por Marx nos temas presentes nos *Manuscritos de Paris* são, certamente, a base da continuidade de reflexões posteriores, fundamento que conservará sua estrutura no desenvolvimento das obras de maturidade (RANIERI, 2001, p.11).

De acordo com esses dois autores, portanto, não se pode compreender a amplitude de sentidos da obra de Marx sem ler atentamente as reflexões filosóficas realizadas nos *Manuscritos*.

Os *textos em questão* são o resultado teórico de um intenso desenvolvimento intelectual filosófico e marcam o encontro desse grande pensador com os círculos operários e socialistas da França⁴.

Os textos que iremos analisar realmente demonstram uma inegável dívida tanto a Feuerbach quanto à Hegel. Marx reconhece o avanço do conceito hegeliano de trabalho, por ser este um ato de objetivação de si do homem que ocorre primeiro na forma de estranhamento e aponta para a supra-sunção desse estranhamento⁵.

Por outro lado Marx se dirige ao estudo dos economistas na ânsia de compreender a raiz dos problemas sociais numa dimensão empírica⁶. A filosofia da realização do homem de Hegel fornece elementos para a crítica de Marx à abstração desumanizada dos economistas (STACCONE, 1983, p. 198).

⁴ “O período decisivo na formação da teoria social de Marx situa-se entre Março de 1843, quando renunciou ao cargo de redator da *Rheinische Zeitung (Gazeta Renana)*, e o outono de 1844”. (BOTTOMORE, 1981, 13)

⁵ Um dos manuscritos expõe os pontos essenciais em que a concepção de Hegel de distancia da sua (MARX, 2004, p. 115 – 137), trataremos dele mais adiante.

⁶ O acerto de contas com a economia política clássica se localiza entre as páginas 23 e 79 da mesma tradução dos *Manuscritos*.

Os *Manuscritos* assinalam, segundo Tom Bottomore, a transição do pensamento de Marx da crítica filosófica a uma teoria social crítica. A argumentação de Marx desenvolve dois temas principais. Primeiro a concepção hegeliana de auto-criação espiritual do homem é reinterpretada na linguagem da economia política segundo a qual o trabalho é a fonte de toda a riqueza. Em segundo lugar, ao mesmo tempo, o significado do trabalho humano é concebido de modo mais amplo; através do trabalho o homem não só cria a riqueza, mas desenvolve as suas qualidades humanas e toda forma de vida social. (BOTTOMORE, 1981, p.14).

Como afirma o pensador húngaro István Mészáros: “trata-se, inquestionavelmente, da obra filosófica mais discutida no século XX. Nas discussões, contudo, frequentemente não se percebe que ela é também uma das mais difíceis obras da literatura filosófica” (MÉSZÁROS, 2006, p. 17).

As fontes representam, assim, o ponto de união entre uma teoria filosófica crítica e os propósitos libertários do socialismo, aplicados a uma profunda análise da propriedade privada enquanto raiz de toda alienação.

2 – O conceito de trabalho e a revolução “filosófica” de Marx

O conceito marxiano⁷ de trabalho nasce no contexto de uma apropriação crítica da tradição filosófica alemã. A polémica se levanta contra o excesso de abstração dos filósofos alemães. Para Marx o idealismo chega a refletir *o homem* em profundidade, mas apenas com base em suas representações ou *espírito*.

O que distingue Marx dos pensadores anteriores? Qual a novidade de sua filosofia?

Marx sofre influência direta de August Von Cieszkowski que em 1843 defendia que a filosofia “deve tornar-se filosofia prática, ou antes, uma filosofia da atividade prática, da ‘práxis’, exercendo uma influência direta na vida social e revelando o futuro no reino da atividade concreta” (BOTTOMORE, 1981, p. 12).

Ainda em 1843, na *Introdução à Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*, Marx já afirma que o que importa é criticar praticamente aquilo que torna a vida dos trabalhadores miserável e

⁷ *Marxianas* são as idéias atribuídas ao próprio Marx, ao passo que *marxistas* são os seus seguidores que por inúmeras vezes não se prenderam ao pensamento de Marx, fundando diversas correntes discordantes.

que é preciso, portanto, realizar a filosofia na prática, transformando as coisas (MARX, 2005b, p. 156).

Para realizar a filosofia na prática exige-se, antes de tudo, que se conheça a prática humana. Marx dá um passo decisivo nessa direção ao pensar o *trabalho* como *atividade produtiva humana*. Esse passo representa um ponto essencial que distingue Karl Marx dos demais filósofos⁸.

Tal ruptura, entretanto, não modifica o fato de que é necessário considerar a contribuição de outros pensadores para o desenvolvimento do marxismo.

O filósofo alemão Ludwig Feuerbach é talvez o mais importante deles, sua filosofia naturalista causa inicialmente forte impressão à Marx e Engels, na medida em que redireciona a filosofia dos céus à terra e coloca o *homem* no lugar de Deus.

A *Essência do Cristianismo* de 1841, obra de maior repercussão do filósofo Ludwig Feuerbach, traz uma reformulação do pensamento hegeliano então dominante. Esta obra aponta para uma definição materialista da essência do homem, na qual a religião seria senão a objetivação da essência do homem alienada.

De todo modo, esse texto não deixa de ser ainda uma crítica à religião, algo que Marx pretende superar enquanto objeto. Desde a elaboração da *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel – Introdução*, Marx entende que os homens devem buscar na própria vida material as causas profundas da condição denominada “*vale de lágrimas*”, metáfora bíblica que expressa a condição humana real de sofrimento, da qual a religião é apenas a auréola (BORON, 2006, p. 298).

Assim o pensamento de Feuerbach tem um limite claro no que diz respeito à apropriação marxiana. A “relação do homem com o homem” é a sua base, mas tal relação é ainda tomada de forma geral e abstrata, capaz de despertar apenas um valor sentimental, sem força para transformar a sociedade.

Embora os *Manuscritos* rendam homenagens à Feuerbach, eles vão além, na medida em que refletem a alienação no centro da vida econômica do homem (BLOCH, 2005, p. 248).

⁸ Ernst Bloch, na obra *Princípio Esperança* (Vol. I), demonstra em que medida o conceito de *atividade* prática humana representa a ruptura epistemológica, ontológica e antropológica decisiva de Marx com toda a filosofia anterior e o seu caráter contemplativo. Ler Capítulo 19 do “Princípio Esperança”, intitulado: “A transformação do mundo ou as Onze teses de Marx sobre Feuerbach” (2005, p. 246 – 282). A tradução brasileira das *Teses sobre Feuerbach* encontra-se em *Ideologia Alemã*, 2007, p. 27 - 29.

O novo paradigma ontológico lançado por Marx tem como principal aspecto a consideração da *atividade prática* humana enquanto parte constituinte do ser: “praticamente não há no mundo que perfaz o encontro dos seres humanos algo dado que não seja também algo trabalhado” (Idem, p.256).

O trabalho está na base das demais manifestações humanas porque é através dele que o homem cria as condições materiais indispensáveis para sua existência, não é apenas um objeto particular de análise, mas o próprio ser, posto que a própria natureza torna-se reflexo da atividade humana, “o ser no mundo é o mundo” (Idem, p.259).

Por outro lado, o caráter epistemológico da ruptura realizada por Marx está no fato de este demonstrar que mesmo a consciência do homem é também resultado de atividade anterior, e por isto deve ser analisada sempre em conexão com o conjunto das relações sociais na qual está inserida.

Deste modo mesmo o conceito de trabalho ascende ao plano das idéias como resultado de um processo histórico: “pois esse conceito pressupõe como base uma sociedade em que a classe dominante vê ou gostaria de ver a si mesma em atividade, portanto, trabalhando” (BLOCH, 2005, p. 252); este modo de ver o mundo é reflexo de uma ideologia diferente daquela das sociedades escravista e feudal que desprezavam o trabalho.

A modernidade exalta o trabalho e o acúmulo de riqueza, fatores fundamentais para a formação do capital. Tal mudança histórica ocorre em duas frentes, no plano moral e no plano conceitual ou epistemológico, como afirma Bloch:

O *ethos* do trabalho, pregado principalmente pelos calvinistas em função da constituição de capital, essa *vida ativa* capitalista diferiu do ócio aristocrático, mas também da vida contemplativa da existência contemplativa, monástico – erudita. Paralelamente, o logos do trabalho no conhecimento, esse conceito do produzir, superestimado principalmente no racionalismo burguês, distingue-se do conceito antigo e ainda escolástico do conhecimento como mero acolher (Idem, p. 254).

Marx ressalta a anterioridade da matéria em relação à consciência, porém essa matéria é historicamente objeto de trabalho humano.

No entanto, nesse ponto, há que se ter bastante cuidado com as sinuosidades de uma teoria que confere tamanha importância ao trabalho e as relações econômicas em geral. Pode-se interpretar essa fundamentação como uma determinação do homem pela economia.

Segundo Vieira “a base econômica não é o único determinante, pois, embora seja a base da sociedade, existem diversos outros elementos da superestrutura que exercem igualmente a sua ação no curso das lutas históricas” (VIEIRA, 2000, p.52). O autor alerta ainda para os perigos de uma interpretação mecanicista, que pode legitimar a dominação de classe ao colocar os homens totalmente presos a estruturas econômicas, sem nenhum poder de transformação social.

3 – A Economia Política, o Trabalho e o Homem

De agora em diante, vamos proceder a análise dos *Manuscritos Econômico-Filosóficos* em busca de reconstruir as críticas e apropriações que Marx faz dos economistas para através delas pensar o homem e o trabalho.

Nestes *Manuscritos*, Marx realiza a sua primeira crítica da economia política e, conseqüentemente, é o primeiro texto em que pensa o homem sob a perspectiva economia. Como afirma MéSZÁROS:

Antes dos *Manuscritos de 1844* o fator econômico só surgia como um aspecto vagamente definido das relações sociopolíticas. Mesmo o autor dos artigos de *A questão judaica* e da *Crítica da filosofia do direito de Hegel* não percebia a importância ontológica fundamental da esfera da produção, que aparecia em seus escritos na forma de referências bastante genéricas às ‘necessidades’ (*Bedürfnisse*) em geral (MÉSZÁROS, 2006, p.79).

A economia política é a ciência escolhida devido ao caráter empírico e devido ao fato de o trabalho e o homem serem temas comuns aos economistas políticos. Estes tinham como finalidade última descobrir meios de proporcionar o máximo de riqueza. No entanto as suas proposições são divergentes. Acompanhemos então os textos.

Em um dos textos que compõe os *Manuscritos*, intitulado “Propriedade privada e trabalho”, Marx escreve sobre o processo de desenvolvimento intelectual do conceito de trabalho no pensamento econômico.

As fases do desenvolvimento que constitui a história da economia política se definem pelo sentido que cada uma das escolas econômicas conferiu à natureza da apropriação da mais-valia (MÉSZÁROS, 2006, p.130).

Marx entende que esse desenvolvimento teórico é reflexo do próprio desenvolvimento histórico da propriedade privada. Esta, por sua vez, teria seu ponto de culminância ao se emancipar de todos os laços políticos, morais e tradicionais e se transformar em sua forma pura, o capital:

O desenvolvimento da economia política, do sistema monetário até a economia política liberal, corresponde ao desenvolvimento histórico da propriedade agrária feudal até o capital industrial, e da total dependência política do trabalho (servidão) até o trabalho industrial politicamente emancipado (MÉSZÁROS, 2006, p. 130).

O certo é que somente a partir desse momento histórico a propriedade privada deixaria entrever a sua verdadeira essência, o trabalho.

Essa descoberta, no entanto, não é ainda o fim, mas apenas um elemento de superação rumo à efetiva emancipação humana: “a reconciliação da humanidade com a natureza e consigo mesma” (ENGELS, 1981, p. 60).

Vamos agora expor brevemente o que caracteriza cada uma das escolas econômicas, acompanhados de sua explicação histórica exposta por Marx.

A primeira corrente econômica é o sistema monetarista. Os pensadores dessa corrente estão ligados ao regime de propriedade agrária. No entanto, as posições assumidas por estes economistas é consequência do alto grau de acumulação de riquezas do período renascentista. O que caracteriza bem essa escola é o fato de seus adeptos considerarem que os metais preciosos são a efetiva emanção da riqueza. O resultado prático dessa postulação é que a única forma de enriquecer é apoderando-se desses metais.

A segunda corrente, o sistema mercantilista, é resultado do desenvolvimento dos estados nacionais e do processo de colonização. Os pensadores dessa corrente, tais como os da corrente monetarista, entendem a riqueza unicamente em sua expressão monetária, ouro e prata, mas defendem que as nações devem adquirir esse metais através do comércio (balança comercial favorável). O objetivo econômico do mercantilismo é proporcionar superávit na balança comercial dos estados nacionais. Esse sistema provocava a guerra comercial.

Para Marx, ambas as correntes, compreenderam a propriedade privada tão somente em sua forma objetiva e externa. São, em vista disso, considerados *fetichistas* e *católicos* quando comparados à “economia nacional esclarecida”, que foi posteriormente, na figura de Adam

Smith, responsável pela descoberta da *essência subjetiva* da propriedade privada (MARX, 2004, p.99).

A terceira corrente econômica é a fisiocracia. O principal representante desta corrente é o francês Quesnay. Sua doutrina marca a transição “do sistema mercantilista para Adam Smith” (Idem, p.101).

Para Marx a fisiocracia consiste na “dissolução nacional econômica da propriedade feudal”, na medida em que, embora ela seja entusiasta da propriedade agrária, sua linguagem não é mais feudal e sim econômica (Ibidem).

Para os fisiocratas toda riqueza se gera na terra, através do cultivo. Trata-se do reconhecimento de um elemento “universal-natural”, a terra, que além de gerar riqueza através do trabalho, constitui uma riqueza natural em si.

Esse modo de ver as coisas contrasta com o sistema mercantilista. Enquanto esta última considerou que as riquezas eram os metais nobres, os fisiocratas reconheceram que a riqueza de um tipo particular de *atividade*, o trabalho agrícola como “a essência subjetiva da riqueza” (Ibidem).

A fisiocracia tem assim uma importância crucial no progresso do pensamento econômico, pelo fato de ter sido a primeira escola econômica a atribuir a verdadeira origem das riquezas ao trabalho, embora eles reconheçam apenas uma forma particular de trabalho, o trabalho agrícola, como efetivamente produtivo (Idem, p.101).

Embora haja aqui o reconhecimento da atividade humana para a geração de riquezas, a fisiocracia não considera que seja a atividade humana em si, mas um tipo particular de atividade. Por isso a natureza é ainda anterior ao homem, pois não é qualquer atividade que gera riqueza, mas o trabalho na terra.

Por isso, apesar de reconhecer a importância histórica da fisiocracia, Marx entende que sua doutrina possui limitações. A principal delas é o trabalho, em sua forma geral, não se afigura como o verdadeiro sujeito de onde a riqueza se origina, mas aparece apenas como a “essência subjetiva da propriedade fundiária”, um tipo particular de propriedade.

A propriedade aqui é vista ainda como algo fora do homem, em consonância com o ponto de vista dos *senhores da terra*, que atribuem a suas posses uma espécie de determinação divina natural. A atividade humana é considerada secundária em relação à natureza (Ibidem, p.101).

Deste modo, a descoberta da verdadeira essência da riqueza, o *trabalho abstrato*, só seria realizada por Adam Smith. Abstrato porque não é essa ou aquela espécie particular de atividade que gera valor, mas qualquer tipo de atividade que tenha como resultado um produto. A descoberta de Smith, porém, não poderia vir antes da generalização do trabalho assalariado.

Esta constatação reflete o estágio social em que a indústria (propriedade móvel) se emancipa de seus laços políticos e passa exercer domínio sobre a produção. A partir de então, torna-se indiferente se a produção se realiza na cidade ou no campo, pois ambos tornam-se *indústria*, o capital liberto de determinações extra-econômicas. A indústria não é nada mais que o trabalho em sua forma abstrata, cristalizada, objetivada.

Com esse espírito Marx afirma:

Toda riqueza se tornou *riqueza industrial*, *riqueza* do trabalho, e a *indústria* é o trabalho completado, assim como a essência fabril [é] a essência desenvolvida da *indústria*, isto é, do trabalho, e o *capital industrial* é a figura objetiva tornada completa da propriedade privada (Idem, p.102).

É evidente que Marx não se contenta com o avanço de Smith. Não basta descobrir a essência subjetiva da riqueza, é preciso, além disso, e como consequência disso, criticar o estado de coisas em que quem produz a riqueza se vê dela privado.

O fato de a ciência econômica ter se desenvolvido e descoberto a verdadeira essência das riquezas não foi capaz de libertá-la do estranhamento:

A economia moderna não chega mesmo a julgar convenientemente o sistema mercantilista, porque ela própria é parcial e está ainda aprisionada aos pressupostos deste sistema. Somente o ponto de vista que ultrapasse o antagonismo dos dois sistemas e critique seus pressupostos comuns, partindo de uma base universal puramente humana, poderá assinalar a ambos sua posição exata (ENGELS, 1981, p. 57).

De acordo com a passagem, os economistas modernos não foram capazes de superar totalmente os mercantilistas porque permaneceram sob os mesmos pressupostos, a produção de riquezas como um bem em si. Para Engels e também para Marx só é possível superar esse estranhamento se se tomar o “ser humano trabalhador” como base de suas formulações.

O problema da origem das riquezas foi central para os primeiros economistas, pois essa ciência tem como ponto arquimediano a busca pelas riquezas, ao ponto de podermos chamá-la de

*ciência do enriquecimento*⁹. Cada escola econômica que citamos representa o ponto de vista de determinada classe e serve, dentre outras coisas, para explicar cientificamente a sua dominação.

Os limites práticos em que economistas viveram, bem como sua própria filiação classista, levaram-lhes a reproduzirem de maneira econômica o estranhamento prático que as relações de classe em que viviam lhes impunham. Por isso, também em *A Sagrada Família* (2003, p. 43) podemos encontrar passagens em que se diz que “todos os desenvolvimentos da economia política têm a *propriedade privada* como premissa”.

Ao decompor a propriedade privada no trabalho, Smith apenas colocou o trabalho sob o completo domínio da propriedade e não o contrário:

O economista político dá uma explicação ‘reificada’, ‘fetichista’ das relações reais de produção, quando, do ponto de vista da **propriedade privada** (P) idealizada, ele trata o *trabalho* (T) como simples fato material da produção, e deixa de relacionar tanto P como T ao ‘homem’ (H). (Quando Adam Smith, como observa Marx, começa a levar o ‘homem’ em conta, ele deixa imediatamente o terreno da economia política e se desloca para o campo especulativo da ética) (MÉSZÁROS, 2006, p.104).

Smith é visto como o Lutero nacional-econômico justamente porque tal como Lutero aboliu a fé em seres exteriores para trazê-la para dentro do próprio homem, Smith aboliu a riqueza enquanto ser externo ao homem ao atribuir a sua origem ao próprio homem. Mas o trabalho só vale enquanto cria propriedade.

Lutero retira o poder opressor do padre, mas o desloca para dentro de cada indivíduo. Smith retira a essência da riqueza de características imanentes nos objetos estranhos e os demonstra como resultantes da atividade humana, não para superar o estranhamento, pois coloca sempre o ponto de vista da propriedade privada. Ambos ao invés de suprimirem o ser estranho, incorporaram e internalizam o ser estranho ao homem¹⁰.

Na concepção marxiana, o capital e o trabalho (estranhado) afiguram-se como dois lados de uma unidade. Ambos são trabalho. Porém, há, por um lado, o capital enquanto resultado do trabalho que se expressa no resultado e na medida em que se fixou no objeto, e, por outro lado, o trabalho enquanto o próprio processo subjetivo do homem que se manifesta na própria atividade e por isso possui um caráter existencial-subjetivo.

⁹ “Definida por Engels como a ‘ciência do enriquecimento’, a economia é acusada de ser um conhecimento alienado e alienante construído para defender a propriedade privada e ocultar a essência humana” (FREDERICO, 1995, p.129).

¹⁰ Discutiremos o problema do estranhamento no segundo Capítulo.

“A *essência subjetiva* da propriedade privada, a *propriedade privada* enquanto atividade sendo para si, enquanto *sujeito*, enquanto *pessoa*, é o *trabalho*”, afirma Marx (2004, p.99). Com isso, Marx e Engels não subsumem o homem à propriedade privada ao homem como faz Smith. Ao contrário, subsumem à propriedade privada ao homem, na medida em que o trabalhador é o verdadeiro sujeito e a propriedade o resultado de sua atividade.

Eles simplesmente apreendem as descobertas de Smith e aplicam-lhe o ponto de vista universalmente humano. Para Marx, os pensadores anteriores que trataram do trabalho, consideraram apenas formas de trabalho estranhado e não a atividade humana em si.

O desenvolvimento do ponto de vista humanista em torno da categoria trabalho constitui um elemento chave na elaboração da crítica da sociedade capitalista, tendo em vista que é da atividade humana que o capital se alimenta.

A economia política foi considerada uma ciência avançada tanto por Marx como por Engels, na medida em que ela aborda as trocas materiais entre os homens e reflete o problema da origem das riquezas. A maior parte do primeiro dos *Manuscritos econômico-filosóficos* é dedicada à análise crítica dos economistas políticos, sobretudo de Adam Smith¹¹.

Nesses textos¹² Marx se utiliza dos resultados obtidos pelos economistas para mostrar, com o respaldo de uma ciência empírica, a condição miserável de vida que a modernidade impôs dos trabalhadores.

A investigação acerca das leis econômicas é fundamental para tais fins, pois os trabalhadores sofrem na pele das mesmas leis que concernem às relações de troca material.

Dentre outras coisas, os próprios economistas demonstram que o salário é determinado através da luta entre trabalhadores e capitalistas. E que essa luta possui um caráter inconciliável.

Os economistas também descobriram que a riqueza se origina no trabalho humano. Mas isso não fez com que se posicionarem ao lado dos trabalhadores. Quando falam em trabalho estão falando em propriedade privada e não como atividade; não explicam os fundamentos das relações humanas, apenas descobrem as leis do funcionamento “normal” do sistema, “não *concebe* (*begreift*) estas leis, isto é, não mostra como têm origem na essência da propriedade privada” (MARX, 2004, p. 79).

¹¹ A crítica aos economistas encontram-se no primeiro manuscrito (MARX, 2004, P. 23 – 77).

¹² “Primeiro Manuscrito”: “Salário (*Arbeitslohn*)”, “Ganho do Capital (*Profit*)”, “Renda da Terra (*Grundrente*)” e “Trabalho Estranhado e Propriedade Privada (*Die entfremdente Arbeit*)”.

As teorizações dos economistas expressam a dominação prática da propriedade privada. Esse talvez seja o germe da noção de ideologia. Pois, de outro modo, o que levaria os economistas a expressarem leis empíricas sem questionar os pressupostos?

“O trabalho aparece na economia nacional¹³, apenas sob a forma de emprego”, diz Marx (2004, p. 30). Eles não consideraram o trabalho enquanto atividade vital humana, mas apenas como trabalho estranhado, trabalho que se vende no mercado, emprego.

Marx quer com isso chamar a atenção para o esvaziamento da dimensão humana da categoria trabalho, tal como os economistas faziam, para quem: “as únicas rodas que o economista nacional põe em movimento são a *ganância* e a *guerra entre os gananciosos, a concorrência*” (Idem, p. 79).

Os economistas burgueses são para ele completamente cegos naquilo que é fundamental, o homem trabalhador, e é essa a tarefa com a qual Marx se compromete: “A economia nacional oculta o estranhamento na essência do trabalho porque não considera a relação imediata entre o trabalhador (o trabalho) e a produção” (MARX, 2004, p. 82),

Compreenderam o homem objetivado, ao passo que Marx tenta apreender a relação sujeito objeto, trabalhador e produção, com a preocupação voltada com a experiência de vida dos trabalhadores de seu tempo.

A economia não pensa o homem porque isso é função da ética e da moral. Ela é apenas uma ciência, e como tal sofre do estranhamento da divisão do trabalho (MARX, 2004, p. 30).

Embora Marx esteja pensando os economistas, seu questionamento vai além das questões meramente econômicas. Uma das polêmicas que cria com seus interlocutores, por exemplo, é acerca do que eles entendem por *natureza humana*. Esse é um problema comum aos economistas, de modo que toda sua teoria parte de uma pressuposição natural que compõe a explicação de seu comportamento.

Um dos problemas dos economistas era explicar a origem da divisão do trabalho e do comércio. Qual a origem da divisão de trabalho? Qual a origem das trocas?

Adam Smith crê que os homens possuem uma propensão natural para a troca e que é essa propensão natural que desenvolve a divisão do trabalho e a propriedade privada de per si.

¹³ O termo “economia nacional” é uma escolha do tradutor que dá preferência à tradução literal dos termos alemães em detrimento de como ele vem sendo tradicionalmente traduzido por “economia política”. Não há, no entanto, mudança substancial quanto ao significado, que tanto diz respeito aos pensadores econômicos como a própria economia das trocas materiais, que se compreendeu mais tarde pelo termo capitalismo. (Ver nota da tradução: RANIERI, 2004, p. 15 – 17).

Esta ordem de acontecimentos, no entanto, tende a legitimar o regime capitalista de produção, na medida em que essa forma social seria nada menos que a realização plena da natureza humana: egoísmo e propensão à troca.

Abre-se a seguinte questão: como determinar as características naturais do homem se este possui variadas formas de vida?

Marx entende que a história do homem não é puro reflexo de sua natureza egoísta, mas a *história* é a natureza do homem.

Marx rejeita qualquer concepção de natureza humana que seja fixa e estática, e afirma: “Não nos desloquemos, como [faz] o economista nacional quando quer esclarecer [algo], a um estado primitivo imaginário” (MARX, 2004, p. 80). Se a natureza do homem é formada por características fixas, como explicar a diversidade?

Por outro lado, considerar o egoísmo como simplesmente não pertencente à natureza do homem seria negar um fenômeno histórico evidente. Como então formular uma noção de natureza humana que reconheça como natural toda e qualquer manifestação humana, sem ao mesmo tempo se tornar positivista e capitular frente à naturalização do estranhamento e da dominação?

Em se tratando de seres humanos é preciso relacionar natureza e história. A natureza humana é moldada pela história que, a cada momento, se abrem novas possibilidades no interior de um processo que combina liberdade e estranhamento.

Os economistas não explicam as causas históricas do *egoísmo* e da *ganância* humana, mas empurram o problema para uma “região nebulosa”, assim como o teólogo que explica a origem do mal pelo “pecado original”. Tanto o teólogo como o economista supõem como dado àquilo que deveriam explicar (Ibidem).

Esse modo de enxergar as coisas é a maneira mais engenhosa de justificar a propriedade privada. Esta fica sendo produto da própria natureza humana.

O que surge primeiro, a propriedade privada, ou o egoísmo?

O egoísmo é resultado de um processo histórico e está diretamente ligado com a história da propriedade privada.

É preciso, portanto, entender a gênese da propriedade privada e o seu desenvolvimento histórico para compreender o próprio humano, pois a propriedade nada mais é que o resultado ou a cristalização da atividade humana estranhada.

A gênese da propriedade privada foi historicamente necessária, segundo a finalidade, pois, sem a concentração não se desenvolve a divisão do trabalho e a produção fica estagnada. Sem o desenvolvimento da divisão do trabalho os homens seriam sempre escravos da natureza.

Por outro lado, quanto mais o homem desenvolve a sua produção mais se vê escravo das coisas que criou e escravos uns dos outros. Dá-se início aqui à história da civilização, que é na verdade a história da *luta de classes*¹⁴.

Segundo essa tese, a história emana do conflito entre grupos sociais em torno a apropriação das riquezas. A história se inicia quando alguns homens passam a controlar outros homens e a passarem tais costumes de geração em geração. Por isso a história humana é, ao mesmo tempo, emancipação e escravidão. Emancipação das forças da natureza, escravidão do homem pelo homem.

Nessa história, cada novo produto é também uma nova corrente de necessidades que se adquire. O trabalho estranhado cria a propriedade privada assim como esta cria aquela. Os homens vivos e ativos criam um ser objetivo e *coisal* que passa a interferir ativamente no destino da humanidade, é aí que surge verdadeiramente o *egoísmo* e a *ganância*.

O egoísmo não é, pois, a causa da divisão do trabalho mas ao contrário, para existir egoísmo é preciso que haja propriedade privada. Ambos fazem parte do devir humano e, portanto, são partes da natureza do homem. Porém essa natureza está estranhada de si. O domínio da propriedade privada vela a verdadeira natureza humana.

A história é auto-realização e, por isso, apesar de todo estranhamento, tende a total emancipação do homem.

Marx formula sua concepção reunindo economia e filosofia sob o crivo de sua razão crítica, retira dos pensadores clássicos dessas duas áreas do saber noções básicas para pensar o homem tanto em sentido geral como nas condições presentes.

Os economistas fornecem elementos para compreender as condições burguesas de vida, mas de pouco servem para pensar o *homem*. Por isso, nos *Manuscritos Econômico-filosóficos*, Marx recorre também à filosofia, e realiza uma crítica séria e bastante conclusiva do pensamento

¹⁴ No *Manifesto Comunista* (1848) Marx e Engels assim se expressam: “A história de todas as sociedades até hoje existentes é a história da luta de classes. Homem livre e escravo, patrício e plebeu, senhor feudal e servo, mestre de corporação e companheiro, em resumo, opressores e oprimidos, em constante oposição, têm vivido numa guerra ininterrupta, ora franca, ora disfarçada; uma guerra que terminou sempre ou por uma transformação revolucionária da sociedade inteira, ou pela destruição das duas classes em conflito” (2007b, p.40).

hegeliano. Hegel é para Marx a realização máxima da filosofia e só é possível superá-lo saindo do campo específico da filosofia.

4 - O legado de Hegel

É chegado o momento de investigar o manuscrito no qual Marx avalia criticamente a dialética hegeliana a luz de seus próprios propósitos.

O Manuscrito inicia-se com a definição clara de seus objetivos, “o entendimento e a correção da dialética hegeliana” (MARX, 2004, p.115).

Nesse manuscrito, “embora a linguagem de Marx fosse complexa, e sua disposição um tanto confusa, esta é a passagem em que ele relatou mais plena e claramente sua dívida e seu desacordo com Hegel” (MCLLELAN, 1990, p. 141).

Para Marx o problema acerca do legado de Hegel não fora ainda solucionado pelos “novos hegelianos”¹⁵, ao contrário, estes adotaram uma postura completamente acrítica para com a dialética hegeliana.

Marx cita Strauss e Bruno Bauer como os principais expoentes desse movimento. Para ele estes pensadores, em nenhum de seus livros conseguem sair da lógica hegeliana, porque não foram capazes de apreender Hegel criticamente (MARX, 2004, p.115).

Em *A Sagrada Família* (1845) Marx mostra as limitações de Bauer e Strauss, pondo em resumo as origens do método hegeliano:

A luta entre Strauss e Bauer em torno da substância e da autoconsciência é uma luta no seio das especulações hegelianas. Em Hegel encontramos três elementos: a substância spinozista, a autoconsciência fichteana e a unidade hegeliana necessário-contraditória de ambos, o espírito absoluto. O primeiro elemento é a natureza metafisicamente disfarçada na separação do homem, o segundo é o espírito metafisicamente disfarçada na separação da natureza, o terceiro é a unidade metafisicamente disfarçada de ambos, o homem real e o gênero humano real” (...) “Strauss desenvolve Hegel a partir do ponto de vista de Spinoza, Bauer desenvolve Hegel a partir do ponto de vista fichteano (MARX e ENGELS, 2003, p.158).

¹⁵ Os novos hegelianos dividiam-se entre esquerda e direita, mas o principal objeto da crítica de Marx é a esquerda hegeliana, bem como o próprio Hegel. A ala esquerda recorreu ao caráter negativo da dialética para mostrar que o movimento ininterrupto da idéia “negaria o Estado prussiano e anunciaria novos tempos”. (FREDERICO, 1995, 21).

De acordo com essa passagem, o sistema hegeliano é uma junção sintética de dois conceitos ontológicos centrais de dois autores distintos: Fichte e Spinoza. Hegel teria retirado de Fichte a idéia de auto-consciência ou *consciência-de-si* ou sujeito; e de Spinoza a idéia de substância com a qual formou a sua noção de natureza ou objeto. Hegel realiza a síntese consciência e natureza na criação do espírito absoluto.

O problema é que ambas as fontes de Hegel são pensadores metafísicos, o que faz de sua síntese espírito absoluto algo duplamente metafísico. Mesmo a idéia natureza em Spinoza é uma natureza em sua expressão metafísica da natureza, e não a natureza mesma. Hegel navega no interior da metafísica e não reconhece a natureza efetiva sensível.

Strauss e Bauer são insatisfatórios porque as suas teses navegam no interior do pensamento hegeliano.

Ludwig Feuerbach, ao contrário, manteve uma atitude *séria* e *crítica* para com a dialética hegeliana, e por isso foi capaz nada mais nada menos que “demolir o embrião da velha filosofia” (MARX, 2004, p.116). Ele é “o verdadeiro triunfador da velha filosofia” (Idem, p 117).

Seu livro *Princípios da filosofia do futuro*, por exemplo, tem a missão deliberada de pôr um ponto final na história metafísica. O livro estabelece as bases para uma nova filosofia que ao invés de Deus tenha o próprio homem por objeto.

Feuerbach pretende “deduzir da filosofia do absoluto, isto é, da teologia, a necessidade da filosofia do homem, isto é, da antropologia, e fundar através da crítica da filosofia divina a verdade da filosofia humana” (FEUERBACH, 2005b, p. 101).

Essa inversão de perspectiva da teologia ou abstração metafísica para um princípio humano-sensível é vista com louvor na *Sagrada Família*, justamente por trazer a filosofia do céu da metafísica para o mundo terreno: “é Feuerbach quem consome e critica Hegel do ponto de vista hegeliano, ao dissolver o espírito metafísico absoluto no ‘homem real sobre a base da natureza’” (MARX e ENGELS, 2003, p.159).

Nos *Manuscritos econômico-filosóficos* Marx atribui a Feuerbach três grandes feitos:

- 1- Provar que a filosofia não é mais que a religião conduzida pelo pensamento, e, portanto, apenas “um outro modo de existência (*Daseinsweise*) do estranhamento (*Entfremdung*) da essência humana” (MARX, 2004, p.117).

- 2- Ter fundado o que Marx chama de “*verdadeiro materialismo*” no qual a relação social do homem com o homem é o princípio fundamental (Idem, p.118).
- 3- Ter entendido a dialética hegeliana e ter percebido que a *negação da negação* de Hegel é uma contradição filosófica, pois depois de negar o positivo sensível, retorna a ele imbuído de determinações teológicas (Ibidem).

A escolha destes feitos já denota uma motivação política, da parte de Marx. Uma busca por alicerces que possam justificar, filosoficamente, o comunismo¹⁶, algo que não está, nesse momento, nas metas de Feuerbach.

A dialética hegeliana é decifrada por Feuerbach em três momentos fundamentais, tese, antítese e síntese: a tese: a abstração absoluta e fixa; a Antítese: o real, sensível, finito e particular; e a síntese: o restabelecimento da abstração.

Segundo Feuerbach, o *positivo*¹⁷ funda-se por si mesmo independentemente das abstrações. O pensamento de Hegel é criticado fundamentalmente por este partir de uma indeterminação, o ser, e a partir dela construir a realidade. Feuerbach propõe a inversão dessa lógica e pretende, assim, por abaixo todo o edifício conceitual de Hegel demonstrando a anterioridade da realidade (matéria) ante o pensamento.

A dialética, tal como Hegel aplicou, não passaria de mera tautologia. Nega a sensibilidade para depois absorver-la num contexto de determinações metafísicas: “uma filosofia que afirma a teologia depois de tê-la negado” (MARX, 2004, p.118).

A *síntese* de Hegel não é “segura de si mesma”, pois permanece carente de demonstração, ao contrário da posição sensivelmente-certa (*sinnlichgewisse*) que “se funda sobre si mesma”.

Depois de expor a dialética de Hegel vista sob o prisma de Feuerbach, Marx expõe a ordem temática da *Fenomenologia do Espírito*¹⁸ e compara com a ordem temática da

¹⁶ No momento em que escreve os *Manuscritos de 1844*, Marx estava em estreita colaboração com o movimento operário, bem como círculos revolucionários da França. (BOTTOMORE, 2001, p.7).

¹⁷ *Positivo* significa aqui a realidade empírica, ou o que se apreende pelos sentidos, diferentemente do positivo no sentido moral do bem.

¹⁸ O livro é considerado o lugar de nascimento do sistema hegeliano (MARX, 2004, p. 119).

Enciclopédia das Ciências Filosóficas. A conclusão é que ambas possuem uma mesma estrutura dialética, e possuem como síntese o *saber absoluto*.

A *Enciclopédia* é dividida em três partes inter-relacionadas, trata-se dos três momentos da dialética que dissemos acima: tese, antítese, síntese.

A primeira parte é “A ciência da lógica”, que segundo Marx é o *valor do pensamento*, é a essência humana indiferente a toda *determinidade (Bestimmtheit)* efetiva, o *pensar exteriorizado* abstrato que abstrai de si a natureza externa (Idem, p. 120).

A segunda é a “filosofia da natureza”, na qual a natureza é a *externalidade (Äusserlichkeit)*, em oposição ao pensar abstrato, representando por isso a perda de si, muito embora seja ainda concebido abstratamente, “pensamento abstrato exteriorizado” (Ibidem).

A terceira e última parte, “A filosofia do espírito”, se trata da reapropriação da essência que se alienou de si através da síntese cognitiva na qual o espírito reconhece a si mesmo na história de sua alienação:

O pensamento retornando ao seu próprio lugar de origem, o qual, enquanto espírito antropológico, fenomenológico, psicológico, ético, artístico, religioso, não vale ainda para si mesmo até que finalmente se encontre e auto afirme enquanto saber absoluto (Idem, p. 120 – 121).

Desse raciocínio conclui-se que a *Enciclopédia* tal como a *Fenomenologia* expõe uma filosofia que tem na absoluta abstração a sua justificação última.

O problema desse tipo de filosofia é que interfere diretamente na forma com que Hegel vai abordar problemas que para Marx são cruciais, tais como “a riqueza, o Estado etc”. Hegel não pensa esses problemas em sua forma real e empírica, mas na apreciação da forma em que são pensadas¹⁹.

Como bem observou Marx em *A Sagrada Família*: “Hegel substitui a coesão real entre o homem e a natureza por um sujeito-objeto absoluto que é, de uma só vez, toda a natureza e toda a humanidade, pelo *espírito absoluto*” (MARX e ENGELS, 2003, p.190).

Outro defeito metodológico de Hegel é entender tudo o que é sensível como “essência estranhada da essência humana”. Com essa constatação, Hegel termina por afirmar não só que os

¹⁹ Em 1843, na *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*, Marx já diz: “O momento filosófico não é a lógica da coisa, mas a coisa da lógica. A lógica não serve à demonstração do Estado, mas o Estado serve a demonstração da lógica” (MARX, 2005, p.39).

fenômenos são seres de pensamento, mas, como consequência disso, que o estranhamento de que participam é apenas estranhamento do pensar *puro*, “do pensar abstrato filosófico” (Idem, p.121).

O movimento todo termina, assim, com o saber absoluto. De que esses objetos são estranhados e a quem eles se opõem com a petulância de efetividade, isto é precisamente o pensar abstrato. O *filósofo* – portanto, ele mesmo uma figura abstrata do homem estranhado – se coloca como a medida do mundo estranhado”. E mais: “Toda *história da exteriorização* e toda *retirada (Zurücknahme)* da exteriorização não é, assim, nada além da *história da produção* do pensar abstrato (Ibidem).

O que é fundamental para ele nesse momento é separar o lado positivo do lado negativo do hegelianismo, marcando aquilo que na filosofia de Hegel pode ser apropriado e adaptado ao desenvolvimento de seu próprio método.

5 – Marx e a Síntese humanismo=naturalismo

Acompanharemos agora o desenvolvimento do pensamento de Marx, através do confronto teórico que realiza com suas duas maiores influências no plano filosófico: o sistema de Hegel e seu principal crítico, Feuerbach.

O confronto em questão é marcado por críticas e re-apropriações que deram origem a um pensamento que, apesar de incorporar alguns conceitos de outros autores, tem impressa a marca da originalidade.

Feuerbach funciona como “a figura crítica desse movimento ainda acrítico em Hegel” (MARX, 2004, p.119). Aquele em que Marx encontra uma fundamentação filosófica para realizar a tão importante crítica à Hegel²⁰.

Feuerbach parte da anterioridade do ser sensível sobre o inteligível. O homem é um fim em si mesmo. Mas o homem entendido como ser sensível e passional, e não apenas intelectual; “a natureza existe independentemente de toda filosofia”, afirma Engels (ENGELS, 1975b, p. 87)

²⁰ Para se ter uma idéia da importância de Feuerbach, Engels afirma acerca do lançamento de *A Essência do Cristianismo* que “momentaneamente todos nós nos transformamos em feuerbachianos”. Esta influência, segundo ele, pode ser vista até em *A Sagrada Família*, de 1845 (ENGELS, 1975b, p.87).

Marx, por outro lado, não se contentou em ter o homem real-sensível por objeto, para ele não se tratava apenas de um problema de objeto de investigação, mas de descobrir na natureza das coisas humanas, elementos que possibilitem a sua emancipação.

Por isso Marx afirma sua filosofia como *humanismo-naturalista* e não como materialismo ou idealismo. Defendemos a tese de que o humanismo-naturalismo realiza uma síntese idealismo-materialismo, tendo o trabalho como conceito sintético chave e o homem real no centro das atenções. Trabalho é vida.

Diante de dois autores contraditórios como Hegel e Feuerbach Marx foi capaz de realizar uma síntese que se distancia de ambos, e ao mesmo tempo os reúne.

Dois conceitos chaves que vamos discutir agora são intimamente relacionados: o conceito de Natureza e o de Homem. A ontologia marxiana, tal como a antropologia, nascem nesse contexto de apropriação crítica.

Como afirmamos anteriormente, é a filosofia sensível de Feuerbach que fornece elementos para a crítica ao idealismo hegeliano, na medida em que conclama “das puras idéias à contemplação sensorial, do espírito ao homem, tendo a natureza por sua base” (BLOCH, 2005, p. 247).

A crítica marxiana está alicerçada no que Feuerbach chama de unidade da *filosofia especulativa* com a *teologia*.

Para Feuerbach, se a teologia considera Deus uma forma sensível, produto da imaginação, a filosofia de Hegel considera Deus o próprio exercício da razão: “A *essência* da filosofia especulativa não é senão a *essência de Deus racionalizada, realizada, presentificada*. A filosofia especulativa é a teologia *verdadeira, conseqüente, racional*”, afirma Feuerbach em “Princípios da Filosofia do Futuro” (FEUERBACH, 2005b, p. 102).

Conclui-se que, se a teologia vulgar tem *Deus* por objeto, como representação sensível, o idealismo o transforma em essência pensante (Idem, p. 104 – 105).

Hegel prefigura dentre os filósofos que fundam suas ontologias partindo do pressuposto de que *ser* é igual ao *pensar*, pois só no *pensamento* é possível haver a *identidade* da *substância*. Como ele mesmo afirma na *Fenomenologia do Espírito*:

O subsistir ou a **substância** de um ser-aí é a **igualdade-consigo- mesmo**, já que sua desigualdade seria sua dissolução. Porém a igualdade-consigo-mesmo é a **pura abstração**; mas esta é o pensar. Quando digo: qualidade, digo a determinidade simples; por meio da qualidade, um ser-aí é diferente de um outro, ou seja, é um ser-aí; é para si

mesmo ou subsiste por meio dessa simplicidade consigo mesmo. Mas por isso é essencialmente o *pensamento* (HEGEL, 1997, p.51)²¹.

O problema da relação entre ser e pensar aparece em Hegel como elemento central em sua crítica a Kant. Para este último o pensamento é distinto da realidade em si. Não se pode, de acordo com Kant, apreender a realidade em si, tal como ela é, pois o homem só apreende a realidade através de mediações cognitivas, categorias.

Quais as conseqüências práticas da postulação acima? Como pode a substância ser igual ao pensamento? Qual o verdadeiro sentido de realidade em si? Qual o verdadeiro sentido de pensamento? Existe de fato uma oposição inconciliável entre idealismo e materialismo? Será o pensamento oposto à realidade sensível? Qual a natureza dessa relação?

Essas questões não são nada simples. Nem mesmo Marx, ao contrário do que se pode afirmar, resolveu o problema simplesmente se colocando ao lado do materialismo. O problema é tratado por Marx relacionando duas fontes centrais: Hegel e Feuerbach.

Para Ludwig Feuerbach a filosofia de Hegel se fundamenta não só sob a unidade entre o pensante e o pensado, ela vai além, transforma essa unidade do pensar consigo mesmo na *determinidade* do mundo material sensível, entrando assim em contradição com sua essência abstrata (FEUERBACH, 2005b, p. 111).

Hegel teria suprimido Deus na medida em que o nega enquanto ser sensível; no entanto, realiza Deus em sua plenitude como uma pura abstração determinante de todos os particulares (Idem, p. 116). E ainda: “faz da matéria, da negação de Deus, um *predicado* ou *atributo do ser divino*” (Idem, p. 124), resultando assim na contradição panteísta, na medida em que nega “a teologia por meio da filosofia e em seguida nega a filosofia por meio da teologia” (Ibidem).

No idealismo hegeliano, assim como o *pensamento* é o fator constituinte do “ser”, é também o fator constituinte da natureza do “homem”, tendo em vista que o homem é o único ser capaz de pensar e, portanto, o único ser capaz de descobrir a *essência* das coisas, no interior do mundo sensível evanescente.

A essência ou a natureza do homem é notadamente marcada pelo pensamento, como afirma Hegel na enciclopédia: “Tudo que é humano é humano porque se efetua por meio do pensar” (HEGEL, 1995, p.40). O pensamento é aquilo pelo qual o homem se torna um ser diferenciado em relação aos seres da natureza, aquilo que faz do homem, *Homem*.

²¹ Os negritos são meus.

Já Feuerbach entende que a substância é múltipla e o ser é o que cada coisa é na sua particularidade. A *essência* de cada ser particular é marcada pela sua *relação* com outros seres, nos quais o ser se confirma pela sua *diferença*.

Em outras palavras, o ser de cada espécie, a sua essência, é o seu *objeto* externo, e ao revelar a essência desse objeto revela-se também a essência do sujeito.

Em *A essência do cristianismo* ele entende que o homem é o único ser capaz de ter Deus por objeto. E conclui que a essência de Deus nada mais é que a essência homem, que se torna estranha (FEUERBACH, 2001, p.11). As qualidades sensíveis são, portanto, qualidades humanas abstraídas da vida sensível.

De acordo com os *Princípios da filosofia do futuro*, enquanto a velha filosofia afirmava que a essência é a abstração e, portanto, separada do corpo, a nova filosofia afirma que “o corpo na sua totalidade é a minha própria essência” (FEUERBACH, 2005, p. 140). Feuerbach considera verdadeiro o mais imediato e claro por si mesmo, o que não necessita de provas (Idem, p.141).

Isso não quer dizer, no entanto, que somente as coisas exteriores podem ser objeto para o homem. O homem não só pode como deve ser objeto de si mesmo, mas não no sentido de negação da sensibilidade que ele possui no idealismo, ao contrário, “a identidade de sujeito e objeto, que na consciência de si é apenas pensamento abstrato, é verdade e realidade unicamente na intuição sensível que o homem tem do homem” (Idem, p. 143).

Apesar de ter absorvido a antropologia de Feuerbach, pois “sem considerar o homem um objeto sensorial teria sido difícil elaborar no nível materialista o humano como raiz de todas as coisas sociais” (BLOCH, 2005, p. 250), Marx se inquieta com a ausência de uma determinação prática da *essência* do homem. A “intuição sensível do homem com o homem” de Feuerbach se mostra bastante vaga para os seus propósitos.

Por conta dessa alegada insuficiência no pensamento de Feuerbach, Marx busca uma concepção que vá além da intuição sensível e consiga encontrar, no mundo objetivo, fundamentos que permitam pensar a superação da atual condição humana.

É nesse instante que ele retorna a Hegel, pois neste tínhamos uma filosofia que, embora possua o defeito de superestimar o pensamento e desprezar a sensibilidade, considerava o homem um sujeito ativo. Hegel apreende a história como um ato de criação do homem, muito embora a apreenda o *ato de produção* apenas abstratamente (MARX, 2004, p.124).

Por outro lado, o reconhecimento da anterioridade *natural* ante o pensamento especulativo denota a adesão de Marx às teses de Feuerbach; nestas Marx encontra, como já dissemos, o fundamento da sua crítica ao idealismo, e propõe outra noção de ser que, diferentemente de Hegel, tenha o ser humano real e sensível por fundamento.

Nesse sentido, como é comum a todo ser sensível, é preciso estabelecer a necessidade do outro para validar a essência de qualquer ser. Um ser que existe apenas para si mesmo, que não se relaciona não pode se considerar um ser verdadeiro. Todo ser verdadeiro é de antemão um ser objetivo que se confirma pela sua relação externa com outros seres:

Um ser que não tenha sua natureza fora de si não é nenhum ser *natural*, não toma parte na essência da natureza. Um ser que não tenha nenhum objeto fora de si não é nenhum ser objetivo. O ser que não seja ele mesmo objeto para um terceiro ser não tem nenhum ser para seu *objeto*, isto é, não se comporta objetivamente, seu ser não é nenhum ser objetivo. Um ser não objetivo é um *não-ser* (MARX, 2004, p.127).

Nessa passagem Marx discute com a noção de consciência de si de Hegel. Para Marx não existe nenhum ser em si, pois um ser não é nada até que se relacione com outro ser. Qual então o sentido de consciência-de si em Hegel? Como Marx entende o problema consciência humana? Ele simplesmente nega a realidade da consciência? São questões que se levantam.

Ernst Bloch tenta elaborar uma possível resposta ao problema da consciência em Marx ao considerá-la como também parte da natureza:

A própria atividade humana com sua consciência já é explicada como parte da natureza, como parte importante ademais, precisamente como prática revolucionária precisamente na base do ser material, que, por sua vez, condiciona em primeira linha novamente a consciência que deriva dela (BLOCH, 2005, p. 258).

Marx vê o homem como “um ser *apaixonado*”. A paixão é a pulsão vital que move o homem em direção ao seu objeto (MARX, 2004, p.128). Uma das pulsões básicas do homem, a necessidade de comer, o obriga a se relacionar com outros seres. A fome “é uma carência natural” e necessita de uma “natureza fora de si” para se satisfazer (idem, p.127). Essa simples carência explícita, portanto, o caráter objetivo do ser humano.

Assim, a ação efetiva do homem em direção ao objeto de suas pulsões (o trabalho) só pode, portanto, por em movimento forças essenciais de sua natureza e não move nenhuma força sobrenatural:

O ser objetivo atua objetivamente e não atuaria objetivamente se o objetivo (*Gegenständliche*) não estivesse posto em sua determinação essencial. Ele cria, assenta apenas objetos, porque ele é assentado mediante esses objetos, porque é, desde a origem, natureza (*weil es von Haus aus Natur ist*). No ato de assentar não baixa, pois, sua “pura atividade” a um criar do objeto, mas sim seu produto objetivo apenas confirma sua atividade objetiva, sua atividade enquanto atividade de um ser natural objetivo (MARX, 2004, p. 126 – 127).

Como então combinar essa passividade objetiva do homem, bem como sua determinação natural, com uma perspectiva que entende que a verdadeira natureza do homem só se manifesta em plena liberdade? Qual então os limites dessa liberdade?

É preciso enfatizar que o ser humano, para Marx, não é apenas um ser passivo e obediente aos seus impulsos, nesse ponto o pensamento de Feuerbach é considerado a-histórico (insuficiente), pois este, apesar de descartar o sistema hegeliano, adota um conceito de gênero humano esvaziado de temporalidade e isento de condicionamentos sociais, por isso ele pode considerar apenas a intuição sensível e desprezar o lado ativo do homem²².

Por isso na primeira tese sobre Feuerbach Marx afirma:

O principal defeito de todo materialismo até aqui (o de Feuerbach incluído) consiste no fato de que a coisa (*Gegenstand*) – a realidade, a sensualidade – apenas é compreendida sob a forma do objeto (*Objekt*) ou da contemplação (*Anschauung*); mas não na condição de atividade humana sensível, de *práxis*, não subjetivamente. Daí por que, em oposição ao materialismo, o modo ativo foi desenvolvido de modo abstrato pelo idealismo, que, naturalmente, não conhece a atividade vital e sensível como tal. Feuerbach quer objetos sensíveis, realmente distintos dos objetos do pensar; mas ele não compreende a atividade humana em si como atividade *objetiva* (*gegenständliche Tätigkeit*). Por isso ele contempla, na *Essência do Cristianismo*, apenas o comportamento teórico como sendo aquele que é genuinamente humano, ao passo que a *práxis* apenas é compreendida e fixada em sua forma fenomênica judaica e suja. Por isso ele não entende o significado da atividade “revolucionária”, “prático-crítica.” (MARX, 2007b, p. 27 – 29)

Essa tese suscita a discussão sobre o sentido de *Aufhebung* em Feuerbach: se Hegel pode compreender o lado ativo apenas abstratamente, Feuerbach foi incapaz de pensar o lado ativo. Voltaremos ao tema mais tarde.

Feuerbach não consegue perceber que o próprio mundo sensível, bem como a consciência é resultado de um processo histórico de indústria e intercâmbio social. Para Jesus

²² “Em primeiro lugar, paixão é sofrimento, carência, limite. E nisto Marx acompanha Feuerbach que considerava que ‘um ser sem afecção é um não ser’. Mas paixão, para Marx, diferentemente de Feuerbach, também é vista como ‘a aspiração enérgica das faculdades humanas em direção ao seu objeto’. Nesse novo sentido, paixão é *atividade*, é movimento de dentro para fora, é impulso inerente à realização do homem” (FREDERICO, 1995, p.190 – 191).

Ranieri (RANIERI, 2001, p.45), a filosofia de Feuerbach é, portanto, um “materialismo de corte positivista”, na medida em que o seu objeto, o homem, não é visto em sua progressão histórica.

Para Marx “nem os objetos *humanos* são objetos naturais assim como estes se oferecem imediatamente, nem o *sentido humano*, tal como é imediata e objetivamente, é sensibilidade *humana*, objetivamente humana” (MARX, 2004, p. 128). O homem é um ser peculiar, um ser que “existe para si mesmo” e que age e se confirma pelo saber.

Em direção ao objeto o homem tem necessariamente de realizar, ativamente, quer dizer, a partir do próprio homem, uma objetividade que se interpõe entre ele e a natureza. E por isso “a natureza não está, nem objetiva nem subjetivamente, imediatamente disponível ao ser *humano* de modo adequado” (Ibidem).

A história do homem começa então pelo ato de pôr o mundo objetivo, ato esse apreendido por Marx sobre o conceito de *trabalho* no sentido de *atividade prática humana*. A antropologia marxiana tem assim como fundamento o conceito de *trabalho*.

6 – Trabalho: mediação Homem-Natureza

Nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, Marx busca estabelecer uma concepção de natureza humana que reconheça as determinações naturais da espécie, determinações sensíveis sem as quais não haveria vida humana. Sem com isso, no entanto, transformar o homem num ser apenas passivo, escravo das necessidades e perder a riqueza do espírito que só o homem possui.

Em *A Ideologia Alemã*, Marx e Engels reconhecem a importância crucial de se pensar o trabalho: “O primeiro fato situacional a ser constatado é, portanto, a organização corporal desses indivíduos e sua relação com o restante da natureza, resultante dessa mesma organização” (MARX e ENGELS, 2007a, p.42).

É isso que diferencia, de fato, o homem do restante dos seres: “Pode-se diferenciar os homens dos animais através da consciência, através da religião, através do que quiser. Eles mesmos começam a se diferenciar dos animais quando começam a produzir seus víveres, um passo que é condicionado pela sua organização corporal” (MARX e ENGELS, 2007a, p.42).

Nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, Marx reconhece o lado bom da dialética de Hegel justamente quando este último pensa o trabalho, ou a atividade prática. É em busca do fator dinâmico que Marx encontra em Hegel elementos que favorecem sua concepção do humano. O momento positivo da dialética hegeliana quando este último apresenta sua noção de *trabalho*.

Para Hegel, o trabalho é o conceito que marca a mediação entre o sujeito (homem) e o objeto (natureza). Representa o meio pelo qual o homem, ao *exteriorizar* a sua consciência, supera o objeto. Essa exteriorização é, no entanto um processo dialético no qual o homem nega a si próprio ao objetivar a sua subjetividade (*consciência-de-si*) em uma atividade objetiva (prática).

Por outro lado, é apenas com base nessa exteriorização que é dado ao homem conhecer a si próprio posto que o mundo objetivo não é, senão, objetivação de si mesmo, de suas próprias *faculdades espirituais*. A alienação é o percurso necessário que a consciência percorre até chegar novamente a si, quando se constitui em *espírito absoluto*.

Na *Fenomenologia do Espírito* de Hegel, Marx encontra o indício mais conseqüente do que depois viria a ser sua própria noção de trabalho. Esta viria a superar todas as noções anteriores ao pensar o trabalho em dimensão humana, como elemento central para a produção da História.

O trabalho é visto enquanto auto-atividade humana, num movimento de exteriorização e supra-sunção da exteriorização:

A grandeza da “*fenomenologia*” hegeliana e de seu resultado final – a dialética, a negatividade enquanto princípio motor e gerador – é que Hegel toma, por um lado, a autoprodução do homem como um processo, a objetivação (*Vergegenständlichung*) como desobjetivação (*Entgegenständlichung*), como exteriorização (*Entäußerung*) e supra-sunção (*Aufhebung*) dessa exteriorização; é que compreende a essência do *trabalho* e concebe o homem objetivo, verdadeiro porque homem efetivo, como resultado de seu *próprio trabalho* (MARX, 2004, p.123).

De acordo com passagem Marx encontra um elemento histórico-dialético em Hegel. A efetividade humana é resultado da própria atividade humana. Além disso, o problema da desobjetivação do homem aparece como movimento necessário que será por fim supra-sumido²³.

²³ A supra-sunção (*Aufhebung*) é, no entanto, entendido por Marx de uma maneira diversa de Hegel - voltaremos ao assunto no terceiro capítulo.

Uma polêmica possível: não seria uma ironia o fato de Marx encontrar no maior representante do idealismo um conceito chave para compreender a vida humana efetiva?

Problemas como esses nos levam a reavaliar o alcance a oposição idealismo x materialismo. Até que ponto essas categorias nos ajudam a compreender o pensamento de autores tão complexos como Hegel, Feuerbach e Marx?

O fato é que Marx encontra, no conceito de *trabalho* oriundo da *Fenomenologia do Espírito*, a chave para uma definição de seu conceito de *homem*²⁴. O *trabalho* expressa a união entre o lado inteligível e o lado sensível do homem, o lado ativo e o passivo, consciência e sensibilidade. O homem é visto como um ser que cria o seu próprio mundo através do seu trabalho.

Mas diferentemente de Hegel, Marx não entendeu o trabalho apenas abstratamente. Ao considerar o homem como um ser natural que necessita da natureza externa para viver, Marx está apenas considerando o ser a partir de sua relação com a natureza, isto é, a partir do vínculo necessário do ser com a natureza externa.

A relação de síntese e metabolismo com a natureza compreende a natureza de cada ser.

A peculiaridade do homem se manifesta no modo deste agir, trata-se do único ser que age conforme fins previamente determinados. É precisamente esse tipo de atividade vital, de intercâmbio entre o homem e a natureza, que o conceito de marxiano de *trabalho* expressa antes de tudo:

A única solução possível, capaz de *transcender* tanto o ‘princípio antropológico’ como o ‘historicismo’ relativista, teria sido uma síntese da história e da antropologia, na forma de uma *ontologia* ampla, materialista, dialética – tendo o conceito de ‘trabalho humano em auto-desenvolvimento’ (ou ‘o estabelecimento de si mesmo pelo homem por meio da atividade prática’) como seu centro de referência. A idéia revolucionária dessa síntese, porém, não surgiu na história do pensamento humano antes do esboço dos *Manuscritos econômico-filosóficos*, de Marx (MÉSZÁROS, 2006, p. 50).

Uma polêmica bastante comum acerca dos escritos do “jovem Marx” é a questão de Marx ser ainda feuerbachiano na ocasião da escrita dos *Manuscritos Econômicos-Filosóficos*. Até que

²⁴ “O segredo oculto que o jovem Marx pretende revelar é o fato de Hegel, pela primeira vez na história da filosofia, ter concebido ‘a produção do homem por si mesmo, como um processo’, de ter visto o homem como um *sujeito pressuposto*, ‘como resultado de seu próprio trabalho’ (FREDERICO, 1995, P.169).

ponto vai a dívida de Marx para com Feuerbach? Há ruptura de Marx com Feuerbach antes da escrita das teses? Onde se localiza essa ruptura?

De acordo com a presente leitura, embora Marx recupere a dialética da objetivação - des-objetivação, oriunda de Hegel, e de ter, ele próprio, reconhecido a grandeza de Hegel na fundamentação do conceito de trabalho, o conceito de trabalho marxiano sofre também a influência do materialismo de Feuerbach.

Feuerbach também considerava a diferença entre a espécie humana e reino animal e o fato do homem ser o único ser universal-genérico. Para ele, o ser genérico resulta de um ser que tem como objeto a sua própria essencialidade (FEUERBACH, 2001, p. 9); enquanto os animais possuem apenas consciência de si enquanto individualidade, o homem além desta, possui ciência que é o mesmo que “consciência dos gêneros”.

Porém a essência do homem, como Feuerbach entendia, não levava em conta a *atividade vital* ou o *trabalho* (“o engendrar prático de um mundo objetivo”), como componente central da natureza humana, mas sim suas faculdades universais ilimitadas: “A razão, a vontade e o amor” (Idem, p.11).

No entanto, já nos *Manuscritos* a questão da natureza genérica do homem estará diretamente relacionada com a produção, e é pela produção material da vida que o homem é comparado com os outros seres:

É verdade que também o animal produz. Constrói para si um ninho, habitações, como a abelha, o castor, a formiga, etc. No entanto produz apenas aquilo de que necessita imediatamente para si ou sua cria; produz unilateral[mente], enquanto o homem produz universal[mente] (MARX, 2004, p.85);

Assim como Feuerbach, Marx também usa uma noção de ser genérico; esta, no entanto, ganha contornos próprios, direciona para a *produção da vida material*. Aquilo que faz do homem um ser peculiar perante a natureza não é mais apenas uma questão de *consciência de gênero*, mas passa a ser o processo de *vida real* dos homens, a *atividade humana sensível*. Por isso a quinta tese afirma:

Feuerbach, não satisfeito com o *pensar abstrato*, quer a *contemplação*; mas ele não compreende a sensualidade (*Sinnlichkeit*) como atividade prática, humano sensível (*praktische menschlich-sinnliche Tätigkeit*) (MARX, 2007b. p. 28).

Em Marx, o que define a natureza do homem é o fato de, diferentemente dos demais seres vivos, a atividade humana ter a peculiaridade de tornar a espécie humana objeto de si mesma. Por isso, o homem, além da consciência individual interna, possui a consciência de seu gênero:

O engendrar prático de um mundo objetivo, a elaboração da natureza inorgânica é a prova do homem enquanto ser genérico consciente, isto é, um ser que também se relaciona com o gênero enquanto sua própria essência ou [se relaciona] consigo enquanto ser genérico (Ibidem).

O lado *naturalista* de Marx é fruto do reconhecimento da necessidade dos objetos externos naturais para a manifestação da vida humana, o homem é antes de tudo “parte da natureza” (McLELLAN, 1990, p. 142). Mesmo as suas faculdades ativas são dadas pela natureza, de modo que a diferença está em como o homem se dirige ao objeto e, a partir daí, cria sempre novos objetos à sua carência (Ibidem).

A capacidade de extrair da natureza, conscientemente, algo mais, que aquilo que está dado, marca a fronteira entre o mundo humano e o mundo animal. E tal capacidade está significada, na teoria marxista, pelo conceito de *trabalho*²⁵.

É com relação à *práxis vital* ou “intercâmbio com a natureza” que os seres vivos se diferenciam entre si. O homem é um ser especial porque a sua *práxis* é criativa, trata-se do único ser que não é mero escravo da natureza, que é capaz de transformar a natureza em seu benefício, na medida em que se defronta com ela livremente.

O animal produz apenas sob a carência física imediata, enquanto o homem produz mesmo livre de carência física, e só produz, primeira e verdadeiramente, na [sua] liberdade [com relação] a ela; o animal só produz a si mesmo, enquanto o homem reproduz a natureza inteira; [no animal] o seu produto pertence imediatamente ao seu corpo físico, enquanto no homem se defronta livre[mente] com o seu produto. O homem forma apenas segundo a medida e carências da espécie à qual pertence, enquanto o animal sabe produzir segundo a medida de qualquer espécies, e sabe considerar, por toda parte, a medida inerente ao objeto; o homem também forma, por isso, segundo as leis da beleza (MARX, 2004, p.85).

A atividade humana possui, portanto, uma infinita gama de sentidos, dando um caráter universal a essa espécie.

²⁵ Houve o tempo em que todos os seres vivos se alimentavam e se reproduziam seguindo limites impostos por sua Natureza, mas uma certa espécie passa a desenvolver certas faculdades que a levam a ultrapassar a sua mera natureza biológica: é a espécie do ser humano.

A comparação do homem com os outros animais é usada várias vezes por Marx²⁶. Esse fato por si revela a importância que foi, para Marx, de definir a natureza do homem. Quais as consequências dessa formulação?

A atividade humana ganha, ao longo da história, aquilo que lhe confere liberdade: a capacidade de elaborar as coisas previamente em seu cérebro e realizar na prática, “quanto mais os homens se afastam dos animais mais a sua influência sobre a natureza adquire um caráter de uma ação intencional e planejada, cujo fim é alcançar objetivos projetados de antemão” (ENGELS, 1975a, p. 70).

A noção de natureza humana, portanto, se desloca de um modo surpreendente quando Marx pensa o homem a luz do conceito de trabalho e transfere a noção de alienação, que em Feuerbach se dava no plano das representações religiosas e metafísicas, para a própria *atividade humana*.

A natureza é diversidade e o modo de distinguirmos cada espécie é comparando o tipo de atividade que realizam para manter e reproduzir a vida da espécie. A essência de cada ser é a sua diferença em relação aos outros seres, no que diz respeito ao tipo movimento ou atividade que realiza em direção ao objeto de carência. Cada espécie realiza a sua natureza na relação com o exterior, e tem a marca da sua essência, no tipo peculiar de atividade que realiza para tirar da natureza aquilo que é necessário a sua vida.

Partindo dessa formulação, como então definir a essência do homem? Qual a particularidade da atividade vital humana?

A análise que acabamos de realizar chegou a algumas soluções provisórias.

O trabalho é a atividade vital humana, pois é através dele que os homens produzem a sua vida material e satisfazem a suas carências. O trabalho tem a peculiaridade de ser eminentemente social e potencialmente livre.

O conceito normativo de *trabalho* em Marx é o principal elo de ligação entre o idealismo de Hegel e o materialismo de Feuerbach que gerou a síntese *humanismo-naturalismo*.

²⁶ Basta pensarmos em passagens como a que se segue, extraída de *O Capital*: “Uma aranha executa operações semelhantes às do tecelão, e a abelha supera mais de um arquiteto ao construir sua colméia. Mas o que distingue o pior arquiteto da melhor abelha é que ele figura na **mente** sua construção antes de transformá-la em realidade. No fim do processo de trabalho aparece um resultado que já existia antes na **imaginação** do trabalhador. Ele não transforma apenas o material sobre o qual opera; ele imprime ao material o projeto que tinha **conscientemente** em mira, o qual constitui a lei determinante do seu modo de operar e ao qual tem de subordinar sua vontade” (MARX, 1985b, p. 202). Os negritos são meus.

Esta síntese parte obviamente de um pressuposto ontológico fundamental que abrange não apenas o homem, mas qualquer espécie de ser vivo. Trata-se da dependência de todo e qualquer ser vivo em relação à natureza exterior, dependência esta que se estende ao ser humano através de sua atividade vital e se comprova no fato de que “o trabalhador nada pode criar sem a natureza, sem o *mundo exterior sensível (sinnlich)*. Ela é a matéria na qual o seu trabalho se efetiva, na qual [o trabalho] é ativo, [e] a partir da qual e por meio da qual [o trabalho] produz” (MARX, 2004, p. 81).

Porém o que distingue positivamente os homens do restante dos seres vivos é que o homem é o único ser capaz de conceber coisas em seu cérebro e materializá-las utilizando-se dos elementos da Natureza em algo que não existia anteriormente.²⁷

Além da mediação da consciência na atividade de síntese com a natureza, o que configura ao homem um lugar privilegiado na natureza é a dimensão necessariamente social em que o trabalho se realiza, fato que transforma o homem em um ser-espécie, ou um ser para si enquanto ser universal.

As duas principais características de um ser específico seriam autoconsciência e universalidade... Esta universalidade consistia no fato de o homem poder se apropriar para o seu uso de todo o reino da natureza inorgânica. Era verdade que os animais também produziam – mas apenas o que era imediatamente necessário para eles (McLELLAN, 1990, p. 125).

Para Bottomore, o conceito da *natureza humana* é fundamental para os marxistas humanistas, em primeiro lugar porque sem ele não seria possível uma crítica que atinja à condição humana em várias épocas, e segundo, o próprio conceito de história humana perderia sentido sem uma base firme sobre a qual a História se constituísse (BOTTMORE, 2001, p. 278).

No entanto é preciso chamar a atenção para o cuidado de não achar que Marx foi adepto de uma concepção de natureza humana de cunho abstrato ou ahistórico, como bem alertou Eric Fromm:

A natureza (essência) do homem pode ser inferida de suas múltiplas manifestações (e deturpações) na história; não pode ser vista como tal, como uma entidade de existência estatística “por trás” ou “acima” de cada homem de per si, mas como a existente em cada homem como uma potencialidade, revelando-se e modificando-se através do processo histórico (FROMM, 1983, p.78).

²⁷ FROMM, 1983, p. 24 – 25 e MARX, 2004, p. 84 – 85.

O trabalho representa o lado ativo e subjetivo do qual os objetos resultam: “o objeto que é produto dessa atividade é extensão objetiva de uma existência subjetiva, ou seja, é externalização (*Äusserung*) da capacidade humana para a consecução dessa mesma atividade” (RANIERI, 2001, p. 30). E assim, embora o capital e a mercadoria intervenham diretamente sobre a vida humana sob condições modernas, eles nada mais são do que produtos objetivos de uma atividade subjetiva do homem, “Capital é trabalho acumulado”, afirma Marx.

Pensar no papel do conceito de trabalho para formulação de uma nova concepção de *natureza humana* teria a sua comprovação biológica com a apresentação de Engels, 32 anos mais tarde, no texto intitulado: *Sobre o papel do trabalho na transformação do macaco em homem*.

Nesse texto de influência notadamente Darwiniana, Engels expõe uma teoria da evolução do homem a partir do *trabalho*. Aqui o trabalho “é a condição básica e fundamental de toda a vida humana. E em tal grau que, até certo ponto, podemos afirmar que o trabalho criou o próprio homem” (ENGELS, 1975a, p. 63).

A invenção do machado representa assim o salto qualitativo fundamental que marca o distanciamento do homem com a Natureza; a partir de então ele sofrerá um processo de evolução ao longo de centenas milhares de anos que modificará a própria constituição física, dotando a suas mãos de um grau sempre mais elevado de destreza (Idem, p. 64). O trabalho é o responsável tanto pela socialização do homem quanto pelo desenvolvimento da linguagem (Idem, p. 65).

Falar em termos de essência é um grande problema quando se trata de um pensador que nega categoricamente a metafísica. Por outro lado, nos textos que estamos estudando, os *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, Marx usa o conceito de natureza humana num sentido que já se distingue do sentido metafísico e ganha um caráter histórico:

O primeiro ato histórico é, pois, a geração de meios para a satisfação dessas necessidades, a produção da vida material em si, e isto é, sem dúvida, um ato histórico, uma condição fundamental de toda história, que tanto hoje como há milênios, tem de ser cumprida todos os dias, e a todas as horas, simplesmente para assegurar a vida dos homens (MARX e ENGELS, 2007a, p.50)

O conceito de trabalho como componente essencialmente humano não é aqui algo separado da história. Na medida em que cada espécie realiza a sua essência através da atividade prática. A existência humana é também a realização dessa essência. Nesse sentido essência é mesmo que existência.

Por outro lado, a análise marxiana não está ainda completa se pararmos por aí. O conceito de estranhamento deve entrar em cena para dar conta do aspecto crítico da doutrina de Marx. Assim, a existência humana não é apenas a realização da sua essência, mas também a sua negação. A realização da essência humana só se dá por meio da sua negação. Ao longo da história o homem não realiza a sua atividade de acordo com sua natureza.

Se os homens viveram e vivem em um mundo real, efetivo, desenvolvendo uma atividade (trabalho) que é a negação de sua essência isto é, se há um modo essencial de ser homem que não se realiza em sua existência, de onde surge esse conceito de essência humana? Não pode sair das relações reais nem do comportamento efetivo dos indivíduos. Foi extraído ao negar-se idealmente, no pensamento, a realidade humana existente. Negando-se, com efeito, o trabalho alienado no qual o homem não se reconhece nem se afirma, obtém-se a idéia de um homem que se define pelo seu trabalho, mas um trabalho criador na qual se afirma e se reconhece a si mesmo. (SÁNCHEZ VÁZQUEZ , 2007, p. 403 – 404)

Além de demonstrar a necessidade do estranhamento é preciso ainda demonstrar a necessidade do fim do estranhamento. “Todo desenvolvimento histórico nada mais é do que a história dessa essência: primeiro, de sua negação; depois de sua realização” (SÁNCHEZ VÁZQUEZ , 2007, p.403).

De fato, é através do processo de estranhamento que se criam as reais possibilidades do homem manifestar plenamente suas capacidades. Assim a história, embora seja a história do estranhamento, é também o caminho da realização da essência.

A natureza humana não é algo *fixado pela natureza*, mas, pelo contrário, uma ‘natureza’ que é *feita pelo homem* em seus atos de ‘autotranscendência’ como ser natural. É desnecessário dizer que os seres humanos – devido a sua constituição biológica natural – têm *apetites* e suas e várias propensões naturais. Mas no ‘ato autotranscendente consciente de vir-a-ser eles se transformam em *apetites* e propensões *humanos*, modificando fundamentalmente o seu caráter, passando a ser algo *inerentemente histórico*” (MÉSZÁROS, 2006, p. 156).

Em Marx os conceitos se entrelaçam de um modo que vistos separadamente não dão conta do entendimento da dimensão crítica e revolucionária que o autor buscou conferir a sua obra.

A nascente fundamentação antropológica, calcada no conceito de trabalho, trará conseqüências importantíssimas para o conceito marxiano de *estranhamento*, bem como sua noção de liberdade ou a supra-sunção do estranhamento.

A partir de então a análise do capital e do trabalho ganham uma crítica fundada em princípios humanistas claramente definidos (FROMM, 1983, p.46).

Marx, assim como Hegel, observa a história humana como um movimento de realização que se estranha e supera o estranhamento. Muito embora ele a redirecione da produção intelectual, tal como aparece em Hegel, para o contexto efetivo da história humana. Por isso diz Marx:

O comportamento *efetivo, ativo* do homem para consigo mesmo na condição de ser genérico, ou o acionamento de seu [ser genérico] enquanto um ser genérico efetivo, isto é, na condição de ser humano, somente é possível porque ele efetivamente expõe (*herauschafft*) todas as suas *forças genéricas* – o que é possível apenas mediante a ação conjunta dos homens, somente enquanto resultado da história --, comportando-se diante delas como frente a objetos, o que, por sua vez, só em princípio é possível na forma de estranhamento (MARX, 2004, p.123).

Essa passagem é da maior importância para a presente exposição. Já afirmamos que a noção de trabalho dos *Manuscritos* nasce com características existenciais e histórias. Porém é preciso deixar claro que existência não é vista por Marx apenas em sua manifestação individual.

A espécie humana e o gênero humano são aspectos inseparáveis da análise. A vida humana possui um caráter universal e foge ao controle dos indivíduos isolados. Só é possível a realização da vida individual graças a existência prévia da vida coletiva. De fato, é a ação conjunta dos homens que abre o leque de possibilidades das vidas individuais.

O caráter eminentemente social da natureza humana é expresso pelo fato de sua atividade humana ser possível apenas “mediante a ação conjunta dos homens”.

O trabalho é então visto como um elo de união entre os homens, como aquilo que torna o homem a única espécie capaz de possuir consciência de seu gênero, um ser para si que ultrapassa a mera individualidade passiva, comum a todos os animais. Ao contrário, o homem só realiza sua essência nas relações sociais que estabelece²⁸.

A necessidade que os indivíduos humanos possuem para com a vida em sociedade implica numa necessária filiação ao seu movimento empírico. Como consequência disso a vida

²⁸ “O desenvolvimento do trabalho, ao multiplicar os casos de ajuda mútua e de atividade conjunta para cada indivíduo, tinha que contribuir forçosamente para agrupar ainda mais os membros da sociedade. Em resumo, os homens em formação chegaram ao ponto em que tiveram de dizer algo uns aos outros. A necessidade criou o órgão: a laringe pouco desenvolvida do macaco foi-se transformando, lenta mas firmemente, mediante modulações mais perfeitas, enquanto os órgãos da boca aprendiam pouco a pouco a pronunciar um som articulado após o outro”. (ENGELS, 1975a, p.65)

social se desenvolve em forma de estranhamento, a vida dos indivíduos também se manifesta estranhada de si. É da natureza do homem, portanto, dominar a natureza juntamente com os seus semelhantes, mas essa dominação gera também a dominação dos homens entre si e alheamento da natureza.

Desde as origens do processo de trabalho, a atividade humana vem sendo acompanhada por diversos modos de estranhamento, que se inicia com a própria debilidade natural do homem frente à natureza e, na medida em que o homem desenvolve formas cada vez mais sofisticadas de produção e aumenta o seu poder perante a natureza, aumenta, por outro lado o estranhamento humano.

O conceito de essência humana, portanto, não deve aqui ser confundido com uma noção abstrata, tal como em Hegel e Feuerbach; para Marx, a essência é também a sua própria história:

A natureza que vem a ser na história humana – no ato de surgimento da história humana – é a natureza *efetiva* do homem, por isso a natureza, assim como vem a ser por intermédio da indústria, ainda que em figura *estranhada*, é a natureza *antropológica* verdadeira (MARX, 2004, p.112).

A essência é o próprio processo de síntese do homem com a natureza que se inicia estranhada do homem e percorre um longo caminho até a realização. A história é o caminho em que o homem desenvolve suas capacidades que o facultam a ser livre.

Como então a noção de essência marcada por fatores positivos pode conviver com o estranhamento?

O conceito de essência, do modo como aparece nos *Manuscritos de Paris*, tem por função fornecer as bases para a crítica da sociedade burguesa. O conceito de natureza aponta o caráter emancipatório do devir humano e o necessário movimento de supra-sunção positiva do estranhamento.

Interpretando a existência real, efetiva como negação de algo que não se realiza real e efetivamente --, o conceito de essência humana serve para julgar criticamente a sociedade burguesa presente, e conceber a história como processo de sua negação e sua realização, ou também – como mostramos antes – como processo de criação de uma possibilidade e de sua realização no futuro (SÁNCHEZ VÁZQUEZ , 2007, p. 404).

Torna-se, portanto, necessário compreender em que consiste o fenômeno do trabalho estranhado para compreender verdadeira essência do homem, tendo em vista que esta de fato só se realiza com a superação prática do estranhamento.

O conceito marxiano de *natureza humana* está diretamente relacionado com o conceito de *trabalho*. Com o conceito de *estranhamento* não poderia ser diferente. Se a natureza do homem é a sua atividade, e esta se dá na história em forma de estranhamento, segue-se que o *trabalho estranhado* é um conceito fundamental para entender historicamente o homem. Este é o tema do próximo capítulo.

CAPÍTULO – II – TRABALHO E ESTRANHAMENTO.

O fenômeno do *estranhamento* se manifesta nas diversas esferas da vida humana, tais como no direito, na moral, arte ou religião; embora haja verdade em reconhecer tais *esferas* da atividade do homem, dada sua inegável existência empírica, todas essas formas de *estranhamento* emanam, para Marx, do estranhamento do trabalho. Ao ocupar um lugar central na caracterização da essência e da especificidade humana, o *trabalho* é também a atividade central em que os homens *estranham* sua *essência*.

O ponto de partida nesse sentido foi o reconhecimento da anterioridade ontológica das pulsões físicas do homem, sem as quais é inconcebível o seu desenvolvimento espiritual. Para poder pensar, o homem precisa, antes de tudo, como qualquer outro ser vivo, realizar trocas materiais com a natureza, se alimentar, se aquecer, etc.,. Isso não quer dizer, no entanto, que o homem é idêntico aos outros animais, mas que ele se distingue dos outros seres pelo modo peculiar que este ser realiza suas trocas materiais.

Por outro lado, se a essência do homem para Marx está fundamentada no trabalho, e o trabalho se manifesta na história em forma de estranhamento, segue-se que para compreender o seu conceito de trabalho é necessário compreender o que ele entendeu por *estranhamento*. Como

afirma Vázquez (2007, p. 401), “o trabalho que ele encontra na existência real, concreta, do homem, é justamente o trabalho alienado”.

“Toda vida social é essencialmente *prática*. Todos os mistérios, que levam a teoria ao misticismo encontram sua solução racional na prática humana e no ato de compreender essa práxis”, afirma a tese VIII sobre Feuerbach (MARX, 2007, p.29). Compreender como se dá a prática humana requer um conceito que seja crítico das condições inumanas que homem tem passado. O conceito que melhor preenche esses requisitos é o estranhamento (*Entfremdung*).

Tanto em Hegel como em Marx, o conceito de estranhamento está ligado a uma concepção que distingue *essência* de *aparência*. A existência do homem estaria assim divorciada de sua essência (FROMM, 1983, p.53). A vida empírica do homem não coincide com todas as potencialidades que o homem possui, muito embora todo o processo histórico seja o caminho necessário pelo qual o homem passa para desenvolver a sua verdadeira essência. Nesse sentido, a alienação, mesmo negando a essência do homem, é o único meio de sua realização.

Segundo Jesus Ranieri, o tema do *estranhamento* sofre uma continuidade consciente no interior da obra de Marx, e pode ser visto desde sua juventude até a maturidade:

Uma vez que a orientação de sua proposição teórica é a supressão definitiva do trabalho estranhado, que seria manifesto conceitualmente mais tarde como trabalho abstrato, coisificação e fetiche sem, no entanto, deixar de ser reconhecido como trabalho estranho ao homem no interior do processo de exteriorização (*Entäusserung*) do ponto de vista da atividade e, ao mesmo tempo, como apropriação, do ponto de vista do capital (RANIERI, 2001, p. 15 – 16).

O *trabalho*, no sentido ontológico e antropológico representa toda atividade humana direcionada à preservação e reprodução da espécie. O trabalho, na medida em que é um agir teleológico – ou seja, uma ação que visa realizar objetivos planejados previamente – envolve, por natureza, potências que distinguem os homens dos demais seres vivos, dando apenas a estes o poder de serem livres, transcenderem os limites inconscientes da natureza e fazerem do mundo exterior o espelho de sua essência.

Mas existe uma enorme diferença entre potência e ato, entre o potencial libertário contido nas faculdades especificamente humanas e a manifestação prática, real e empírica da vida humana. Esta última, de fato, nega as potências emancipadoras do homem.

O *trabalho estranhado* constitui-se quando a relação homem natureza passa a ser mediada por outros elementos como *intercâmbio*, *propriedade privada* e *divisão do trabalho*, que passam a ditar o conteúdo e a finalidade da atividade humana (MEZAROS, 2006, p. 78).

O estranhamento do trabalho funciona aqui para explicar a dominação do homem pelo homem, não apenas no capitalismo, mas desde os primórdios da instauração da propriedade privada. Ao decretar o fim do direito natural ao usufruto dos recursos naturais, o homem é separado, não só da natureza externa, mas também de sua própria natureza livre e criativa.

O problema do *trabalho estranhado* está, assim, diretamente ligado ao problema da *propriedade privada*, pois o estranhamento é o resultado da cisão entre o homem e a natureza ocasionada pela mediação estranhada, a *propriedade privada*.

A cisão entre o *homem que trabalha* e a natureza resulta na perda da *essência* do homem transformando sua atividade genérica numa atividade forçada, compelida pela força ou pela necessidade.

Não é de hoje que alguns homens são obrigados a trabalhar para outros, de fato a forma e a finalidade da atividade humana são ditadas pelas classes dominantes desde o início da civilização, pois, como afirma Engels, “todas as formas mais elevadas de produção que vieram depois conduziram à divisão da população em classes diferentes e, portanto, no antagonismo entre as classes dominantes e as classes oprimidas” (ENGELS, 1975, p. 73).

A máxima expressão da dominação da propriedade privada se dá, porém, no modo de produção capitalista, no qual o lucro egoísta passa a ser o principal determinante de toda produção social. Este estágio é por isso considerado o último estágio estranhado, antecedendo o período das revoluções proletárias que darão início à supressão de todo estranhamento.

1 – Dificuldades de tradução

A maior parte das edições em português dos *Manuscritos econômico-filosóficos* traduz dois conceitos, *Entäusserung* e *Entfremdung*, pela mesma insígnia da *alienação*. Isso se deve ao fato de que esses conceitos apareçam quase sempre ligados entre si, fruto da correlação histórica de seus sentidos. Entretanto, é um erro traduzi-los com apenas uma palavra quando, na verdade, eles não são exatamente iguais.

A tradução que estamos utilizando, de Jesus Ranieri, tenta corrigir esse equívoco. Para Ranieri, as traduções anteriores têm levado a algumas confusões que resultam da ampla gama de significados do termo *alienação* pode representar quando traduzindo tanto *Entäusserung* quanto *Entfremdung*. Em vista disso, a sua tradução é uma tentativa de corrigir esse equívoco histórico, atribuindo nomes distintos aos dois conceitos em alemão: *Entäusserung* (*alienação*) e *Entfremdung* (*estranhamento*).

Para ele:

A noção que Marx tem de alienação (ou exteriorização, extrusão, *Entäusserung*) é distinta da de estranhamento (*Entfremdung*). A primeira está carregada de um conteúdo voltado à noção de atividade, objetivação, exteriorizações históricas do ser humano; a segunda, ao contrário, compõe-se dos obstáculos sociais que impedem que a primeira se realize em conformidade com as potencialidades do homem, entaves que fazem com que, dadas as formas históricas de apropriação e organização do trabalho por meio da propriedade privada, a alienação apareça como um elemento concêntrico ao estranhamento (RANIERI, 2001, p. 7 – 8).

Marcelo Backes, que traduziu, recentemente, *A Sagrada Família* (2003) e *A Ideologia Alemã*, demonstra a origem idealista de *Entäusserung*:

Fichte foi quem introduziu o termo na filosofia alemã. Para fazer do sujeito transcendental de Kant, que era uma mera instância formal, um todo da – e na realidade inteira, Fichte opôs a objetividade – o “não-eu” – ao sujeito transcendental kantiano, defendendo essa mesma objetividade como a *Entäusserung* (“alienação”, talvez “exteriorização”) do eu autônomo. Para Fichte, no momento em que o “eu” logra entender essa objetividade é a sua própria *Entäusserung*, ele a entende como supra-sumida (*aufgehoben*) (BACKES, 2007, p.24).

No entanto, *Entäusserung* sofre transformações ao passar para Hegel, e depois para Marx:

Na *Fenomenologia do Espírito*, Hegel transforma a *Entäusserung* em um conceito central para a identificação – almejada – entre a substância e o objeto, ou seja, entre a objetividade e a autoconsciência. Em Marx, *Entäusserung* às vezes adquire a qualidade de sinônimo de *Entfremdung* (‘estranhamento’) (BACKES, 2003, p. 10).

De acordo com este sentido, alienação (*Entäusserung*), não é necessariamente estranhamento (*Entfremdung*), a não ser quando a exteriorização não é seguida por uma efetiva apropriação, por parte do homem que produz. Isso ocorre sempre que os produtos do trabalho é apropriado pelos não-trabalhadores, marcando, assim, o surgimento da propriedade privada. O

problema é que, na história da humanidade até aqui, alienação sempre se confundiu com estranhamento:

Na verdade (...) a partir do momento em que se tem, na história, a produção como alvo da apropriação por parte de um determinado grupo social distinto daquele que produz, tem-se também o estranhamento, na medida em que este conflito entre apropriação e expropriação é aquele que funda a distinção socioeconômica e também política entre as classes (RANIERI, 2001, p. 7 – 8).

Afigura-se bastante claro, com essa passagem, que o conceito de alienação (*Entäusserung*) está ligado ao conceito de trabalho enquanto caráter inerente à condição humana. A noção marxiana de *Entäusserung* parte do princípio de que todo trabalho é um ato de exteriorização e objetivação no qual os homens põem suas energias psíquicas e corporais para transformar elementos naturais em produtos artificiais. A alienação é seguida pela supra-sunção da alienação se o produto de sua atividade pertencer aquele que deu a sua energia para o objeto, mas para isso é necessário que a própria atividade seja por ele livremente concebida.

Nas condições de produção regida sob o domínio da propriedade privada, no entanto, a *Entäusserrung* está indissociavelmente ligada à *Entfremdung*, pois o produto é apropriado pelos não-trabalhadores, que são estranhos ao trabalho. O conceito de *estranhamento* (*Entfremdung*) representa as circunstâncias em que a alienação se dá, ao longo da história, estranho a quem trabalha, como um “poder” que o domina, poder esse que resulta da *apropriação privada* dos meios de produção.

As referências às formas em que se encontram os homens sob o trabalho exteriorizado (*entäusserte Arbeit*), seja no interior da atividade fabril, seja fora dela, são designadas pela categoria trabalho estranhado (*entfremdung Arbeit*) porque é só sob a determinação dessa categoria que se desenvolve o trabalho desde as formas mais rudimentares de instauração da propriedade privada (RANIERI, 2001, p. 63).

Em sua “nota a tradução” (RANIERI, 2004, p. 15 -17), Ranieri esclarece que a confusão conceitual justifica-se pelo fato de no capitalismo esses conceitos aparecerem sempre juntos, pois toda atividade de exteriorização do homem, sob dadas condições, se dá de um modo estranho a quem executa, “cumpriria satisfatoriamente o papel de categoria universal que serve de instrumento para a crítica de conjunto do sistema capitalista” (RANIERI, 2004, p.16).

Todavia, a análise do texto original comprova, segundo Ranieri, que os conceitos *Entäusserung* e *Entfremdung* não são simplesmente sinônimos e também que eles não se referem

apenas ao capitalismo (Ibidem). Numa abordagem etimológica dos termos em alemão *Entäusserung* significa “extrusar”, “remeter para fora”, “passar de um estágio a outro qualitativamente distinto”; significa, também, uma relação de transferência. Esses sentidos agrupados assemelham-se à noção de *exteriorização* e *objetivação*, que se mostram bastante esclarecedoras para a noção de *trabalho* enquanto objetivação da vida humana. Já *Entfremdung* é resultado dos bloqueios sociais que inviabilizam o reconhecimento do homem em seu ser externo objetivo.

Nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos* os dois conceitos geralmente aparecem juntos: *Entäusserung – Entfremdung*, pois na maioria das vezes se quer expressar o sentido da exteriorização humana sob condições burguesas de trabalho, como *trabalho* (que por si é exteriorização) *estranhado* (Ibidem).

Porém, se os dois sentidos forem traduzidos univocamente, no entanto, a negatividade deles se associará intrinsecamente com a essência humana, pois *objetivação* e *exteriorização* são condições ontológicas do homem. Já o estranhamento é consequência da existência da *propriedade privada*.

Nem sempre existiu propriedade privada, esta instituição não está presente em todas as sociedades humanas, todavia, sempre existiu *trabalho*. Como o trabalho implica em exteriorização e objetivação o homem se aliena de si, essa alienação seria (e será) supra-sumida no momento em que o trabalhador se reconhece no seu objeto e em sua atividade, o que não pode ocorrer em condições onde a *alienação* é seguida pelo *estranhamento*.

O primeiro capítulo da presente dissertação trouxe uma abordagem do sentido ontológico do conceito de trabalho, e por isso, foi dado enfoque à exteriorização (*Entäusserung*), pois independente de época ou das relações sociais que o homem está imerso, ele deve necessariamente realizar exteriorizações diante da natureza para realizar a vida da sua espécie.

Aqui no segundo capítulo é justamente sobre os bloqueios à livre realização das exteriorizações que vamos tratar, problema que nos leva diretamente ao conceito de estranhamento (*Entfremdung*).

Tratamos primeiramente da condição humana básica porque esta antecede qualquer tipo particular de manifestação da vida humana, e trataremos agora da condição empírica em que se realiza a atividade do homem, na qual a atividade sofre uma série de mediações que interferem diretamente em seu modo de realização, bem como no próprio *ser* do homem.

2 – Crítica à Noção Hegeliana de Alienação

A crítica realizada por Marx a Hegel nos *Manuscritos Econômico-filosóficos*, está justamente no fato de o problema do *estranhamento* aparecer em Hegel intrinsecamente ligado ao problema da alienação, ao ponto de serem considerados sinônimos.

No idealismo hegeliano a essência do homem é vista como a subjetividade absoluta e esta se torna estranha na medida em que a consciência se objetiva, pois no ato objetivação o sujeito se exterioriza na diferença e se perde no ser outro, a natureza externa, que, para Hegel, é ontologicamente inessencial (MARX, 2004, p.124).

Se o conceito de *objetivação* (*Entäußerung*) representa em si o *estranhamento* (*Entfremdung*), todo ato objetivo do homem resulta em estranhamento, enquanto que a liberdade do homem segue entendida como liberdade da consciência isolada em si mesma, como supressão da objetividade, ou seja, de todo o mundo sensível.

Como vimos no capítulo anterior, na dialética de Hegel *alienação* (*Entäußerung*) corresponde ao movimento antítese em que a *consciência-de-si* se exterioriza no *ser-outro*.

Hegel considera as relações objetivas entre o homem e a natureza como relações necessariamente estranhadas, pois através de sua atividade sensível o homem se objetiva no *ser-outro*. E são precisamente estas relações objetivas de exteriorização que constituem o conceito de trabalho em Marx, consistindo para ele as verdadeiras pulsões essenciais do homem.

O pensar especulativo é, para Hegel, o único meio de alcançar o ser; é a manifestação da “liberdade absoluta” (HEGEL, 1995, p.49). No entanto, na medida em que a essência é a *consciência-de-si* e todo ato de objetivação é a negação dessa essência, Marx conclui que, para Hegel, o homem “vale como uma essência *não-objetiva, espiritualista*” (MARX, 2004, p.124 - 125).

Através da análise dos *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, podemos constatar que a noção de trabalho estranhado possui um caráter existencial. O trabalho é o elo essencial no qual o homem despende sua energia vital, e por isso é existência subjetiva. Mas ao mesmo tempo o trabalho é o centro aglutinador da totalidade social, uma atividade eminentemente objetiva, pois

para realizá-lo é preciso agir sobre a natureza sensível. De fato o conceito de trabalho funciona em Marx como o elemento sintetizador da objetividade e da subjetividade.

A partir de então, o estranhamento não se relaciona apenas com o mundo sensível exterior, como objetivação, mas à própria atividade subjetiva, na medida em que se dá sob determinadas relações sociais estranhas.

A essência do homem, para Marx, é atividade, e a peculiaridade do gênero humano, diante dos outros seres naturais, é a “atividade consciente livre”. Todavia, a atividade manifesta-se na forma de estranhamento, o que deveria ser um fim em si mesmo aparece na condição de mero “*meio de vida*”²⁹.

O estranhamento reside no fato de a “vida produtiva”, a “vida engendradora de vida” se tornar tão estranha ao homem que este a cumpre apenas para se manter vivo. O que era pra ser a “manifestação de si” passa a ser apenas a “perda de si”.

A vida tornando-se meio de vida quer dizer o mesmo que o ser estranhado de sua essência. A diferença de Marx para Hegel aqui é que para Marx a essência é a *vida efetiva* mesma, enquanto que para Hegel a *consciência-de-si*.

Hegel não consegue ultrapassar uma visão apenas positiva do trabalho, pois embora demonstre que o trabalho consiste numa exteriorização da essência do homem, a reapropriação do ser externo é para ele apenas um problema do conhecer. A atividade sensível é estranha porque toda sensibilidade é estranha. Só o espírito pode ser livre.

Para Marx, o estranhamento do trabalho é consequência do fato de que a atividade humana se exterioriza numa instância mediadora que se impõe historicamente entre os homens que trabalham e a natureza, a propriedade privada. Por isso, ele pode afirmar que “a *essência subjetiva* da propriedade privada, a *propriedade privada* enquanto atividade sendo para si, enquanto *sujeito*, enquanto *pessoa*, é o *trabalho*” (MARX, 2004, p. 99). O trabalho é visto como a *essência subjetiva* da instituição *objetiva* da propriedade privada, o lado humano, o ser em si da vida que é ao mesmo tempo pensamento e sensibilidade; a propriedade privada é, por sua vez, sua objetivação, estranha à vida como um todo, como atividade vital.

A partir desses pressupostos fundamentais, Marx transforma o caminho hegeliano contra o próprio Hegel, afirmando que o filosofar especulativo não é de fato nenhuma supra-sunção do

²⁹ “*Consciência e liberdade* são elementos constitutivos do ser do homem, porém não como realidades abstratas, e sim como formas concretas da atividade do homem. Este, pois, se realiza humanamente só na práxis livre, consciente e *multilateral*”. (STACCONE, 1983, p.204)

estranhamento, ao contrário, é outra forma de estranhamento, pois o pensamento separado do corpo e da *vida efetiva* é de fato a negação da natureza sensível do homem.

O que distingue a noção de estranhamento de Marx dos filósofos que o antecederam é justamente a consideração do trabalho enquanto atividade formadora do ser humano e entender o homem em sua atividade de produção e reprodução da vida. A partir de então, Marx pode perceber que o estranhamento se dá ao longo da história como manifestação empírica de determinadas formas de dominação de classe.

3 – Economia Política e Estranhamento

Vimos até aqui que a noção marxiana de estranhamento está diretamente relacionada com sua noção de trabalho, e compõe o esforço de aplicar a filosofia à vida prática do homem. Para realizar esse desafio, Marx critica o modo como os economistas pensaram não só o trabalho, mas todo movimento de trocas materiais da sociedade burguesa.

Antes de adentrar ao texto em questão, é importante frisar que o termo “economia política” (ou economia nacional segundo a tradução de Ranieri) se aplica tanto para a ciência da sociedade civil surgida em meados do século XVII, quanto para a própria economia burguesa.

A economia burguesa é o objeto da economia política, por isso, ao criticar os pressupostos desta ciência, Marx está criticando os pressupostos da própria economia burguesa.

Apropriando-se da objetividade da “ciência das riquezas”, Marx, assim como Engels³⁰, pretende colocar o ponto de vista do trabalhador e do trabalho enquanto atividade, contrapondo-se ainda ao caráter abstrato próprio dos economistas de tratarem os homens como coisas. A finalidade deles era demonstrar que a condição miserável que o trabalhador se encontra é resultado de leis econômicas inerentes à própria economia burguesa.

³⁰ Ainda em 1843 Engels afirma: “A expressão *riqueza nacional* impôs-se apenas pela sede de universalidade dos economistas liberais. Enquanto existir propriedade privada esta expressão carece de sentido. A ‘riqueza nacional’ dos ingleses é muito grande e, contudo, o povo inglês é o mais miserável da Terra. (...) Na situação atual, a ciência deveria chamar-se economia *privada*, porque suas relações públicas só existem por amor a propriedade privada” (ENGELS, 1981, p. 58). Os *Manuscritos de 1844* é o primeiro texto em que Marx aborda problemas propriamente econômicos, para isso ele sofre influência direta, e ele jamais deixara de reconhecer, do artigo de Engels aos *Anais franco-alemães* intitulado *Esboço para uma crítica da economia política*. Esse artigo foi publicado ainda em 1843 e deixou marcas profundas no método marxiano de pensar a realidade (prefácio ao *Capital*). Basta pensar que a sua maior obra, *O Capital*, tem como subtítulo *a crítica da economia política* e realiza de forma monumental aquilo que Engels tinha apenas esboçado.

A primeira parte dos *Manuscritos Econômico-Filosóficos* é também uma crítica da economia política. Ela é dividida em três partes: Salário, Ganho do Capital e Renda da terra; além disso, há um balanço final onde Marx expõe o seu próprio ponto de vista acerca da relação entre trabalho estranhado e propriedade privada³¹.

Faremos uma análise das três principais formas de remuneração da sociedade burguesa: O salário, o ganho do capital e a renda da terra; a análise crítica de Marx mostra que as relações entre as ‘ganhos’ sociais expressam também as relações entre as classes e, deste modo, é possível comprovar que a condição de dependência da classe trabalhadora é fruto da apropriação privada dos meios de produção.

Só assim é possível descobrir a raiz da contradição social que permite que, mesmo estando comprovado que a *riqueza* não seja nada mais do que *trabalho*, a classe que efetivamente produz toda riqueza viva na maior miséria.

Começemos então pelo salário.

4.1 – O Salário

De acordo com Adam Smith, o salário é a remuneração do trabalho, por isso ele expressa a fatia da riqueza social destinada aos trabalhadores, é o ganho do trabalho.

Entretanto, Marx afirma: “o salário é determinado mediante o confronto hostil entre capitalista e trabalhador” (MARX, 2004, p. 23). Esta frase, a primeira dos *Manuscritos*, é um bom sinal para perceber como ele tinha em mente o caráter antagônico dos interesses de burgueses e proletários, e é uma clara aparição da *luta de classes* no contexto da *apropriação* das riquezas.

De fato, o salário é a expressão da alienabilidade do homem, pois é através dele que o trabalhador vende a sua atividade, sua energia física e mental, e a coloca a serviço do empregador.

Baseando-se em Adam Smith, Marx notou que a dura luta entre capitalista e trabalhador que determinava os salários também reduzia o trabalhador à categoria de mercadoria. O trabalhador não podia ganhar: se a riqueza da sociedade estava diminuindo, era ele quem

³¹ O texto final ao qual nos referimos é a base de onde extraímos a definição dos quatro aspectos do estranhamento do trabalho.

mais sofria; se estava crescendo, isso significa que o capital estava sendo acumulado e o produto do trabalho estava cada vez mais alienado do trabalhador (McLELLAN, 1990, p. 121).

Marx denuncia incisivamente o fato de que a remuneração do trabalho será sempre o menor possível, como o próprio Smith afirma, o salário é “o mais baixo que é compatível com a simples humanidade” (MARX, 2004, p. 24), ou seja, apenas o necessário para a sobrevivência do trabalhador e sua família, “para que a raça de trabalhadores não se extinga” (Ibidem).

Para descobrir porque os trabalhadores ganham sempre o mínimo é preciso demonstrar a condição de mercadoria a que o trabalhador está submetido. Nestas condições a sua própria sobrevivência passa a depender das leis de oferta e procura que regem as relações mercantis em geral: “A existência do trabalhador é, portanto, reduzida à condição de existência de qualquer outra mercadoria” (Ibidem), se a procura por homens diminui, muitos trabalhadores caem em condição miserável³².

Por outro lado, porém, o que para o trabalhador é uma questão de vida ou morte, para o capitalista não passa de negócios, ele pode mudar o ramo de sua atividade em caso de baixa rentabilidade, enfim, “o trabalhador sofre em sua existência, e o capitalista no ganho de seu Mamom morto” (Idem, p. 25).

Segundo a análise de Marx nos *Manuscritos*, em todos os contextos econômicos o trabalhador sai perdendo: quando a riqueza diminui, quando a riqueza aumenta ou quando alcança uma situação plena.

No primeiro caso, é bastante clara a desvantagem do trabalhador, se a riqueza diminui os trabalhadores perdem empregos e o valor da mercadoria força-de-trabalho cai. Já no segundo, há uma aparência de ganho, posto que efetivamente os salários aumentem; todavia o aumento dos salários intensifica o trabalho e aliena ainda mais a atividade, pois “Quanto mais eles querem ganhar, tanto mais têm de sacrificar o seu tempo e executar trabalho de escravos”, e como resultado “eles encurtam o seu tempo de vida” (Idem, p. 26).

³² Se nos *Manuscritos de 1844* Marx afirma que o trabalhador, ele próprio, se tornou uma mercadoria, em *O Capital* ele irá distinguir o trabalhador da força-de-trabalho e mostrar que o trabalhador é na verdade um possuidor da mercadoria força-de-trabalho e não ele mesmo uma mercadoria, pois se assim fosse ele seria vendido de uma vez por todas e se tornaria escravo e não trabalhador livre, é preciso que este último venda o seu trabalho apenas por tempo determinado para que assim mantenha a posse de sua mercadoria (MARX, 1985b, p. 187 - 197). Isso, porém, não muda o fato, denunciado nos *Manuscritos*, que a vida do trabalhador no capitalismo depende da *venda* de seu trabalho, ou seja, sua vida passa a ser também objeto de flutuações no mercado.

Por outro lado, o aumento da riqueza só é possível quando aumentam os capitais, e o capital se alimenta de trabalho, é “trabalho acumulado”. O desenvolvimento da produção burguesa está diretamente ligado com o aumento da divisão do trabalho. Quando isso ocorre, o trabalho fica cada vez mais fragmentado e pobre, ao passo que o poder hostil torna-se ainda mais forte; nessa situação o trabalhador é “corpórea e espiritualmente reduzido à máquina – e de um homem [é reduzido] a uma atividade abstrata e uma barriga” (Idem, p.26).

Quanto mais o trabalhador produz mais estranho se torna o seu produto tanto quanto sua atividade, ao ponto de “a maquina pode enfrentá-lo como concorrente” (Idem, p. 27). Isso sob as condições mais favoráveis ao trabalhador, em condição da riqueza *crescente*.

A terceira condição hipotética da sociedade burguesa é resultado da segunda, o crescimento da produção atinge um ponto limite; nessa condição, Smith afirma que tanto o salário quanto os juros do capital são empurrados para baixo devido o aumento de concorrência (Ibidem).

Das três condições, que dizem respeito à níveis quantitativos da produção de riquezas, Marx conclui:

Na sociedade em situação regressiva (*abnehmend*), miséria progressiva do trabalhador; na [sociedade] em situação progressiva, miséria complicada; na [sociedade] em situação plena, miséria estacionária” (Idem, p. 28).

Se em todas as situações relativas ao sistema burguês de produção o trabalhador é miserável e, como afirma Smith, “uma sociedade em que a maioria sofre não é feliz”, o objetivo da economia política é a infelicidade pública, raciocina Marx (Ibidem).

Essa é a contradição a que os economistas não conseguem escapar, isso porque trata-se de uma contradição inerente ao domínio do comercio e da troca. A economia política é, por excelência, a ciência das riquezas e, portanto, a ciência da propriedade privada, sua preocupação é apenas quantitativa, seu objetivo é pensar as condições sociais em que a sociedade pode produzir mais riquezas, tomando a propriedade privada como pressuposto dado³³. Não há aqui preocupação alguma com a existência do trabalhador.

³³ “A redução do trabalho humano às vicissitudes mercantis é central na argumentação de Marx. O trabalho, visto pela economia política exclusivamente como atividade lucrativa, como gerador de valores de troca, leva à completa depreciação do homem”. (FREDERICO, 1995, p.136)

Tal quadro de estranhamento no interior das ciências é reflexo da própria realidade prática, da “condição inconsciente da humanidade” na qual o aumento das riquezas é, ao mesmo tempo, aumento da miséria: “Enquanto a divisão do trabalho eleva a força produtiva do trabalho, a riqueza e o aprimoramento da sociedade, ela empobrece o trabalhador até [a condição de] máquina” (Idem, p. 29).

A economia nacional confunde crescimento econômico com bem estar público justamente por não considerar o trabalhador em todas suas pulsões e carências humanas, mas “apenas como animal de trabalho, como uma besta reduzida às mais estritas necessidades corporais” (Idem, p. 31). Não se reconhece, sobretudo, a desigualdade evidente entre trabalhadores e capitalistas, entre o comprador da força-se-trabalho que é proprietário daquilo que é produzido e o vendedor que só é proprietário de sua capacidade de trabalho; o segundo não tem escolha e se submete ao capricho do capitalista, antes de tudo, por uma questão de sobrevivência, como afirma Marx, com as palavras de Buret: “O trabalho é a vida, e se a vida não se permutar todos os dias por alimentos, sofre e, em seguida, perece” (BURET, Apud, MARX, 2004, p. 36).

Por fim, o estranhamento atinge o seu auge na era da indústria, mas tem por fundamento algo comum aos conquistadores de povos: a ganância pelas riquezas e o desprezo pelos homens. Por outro lado não há mais nenhum laço de amizade ou reconhecimento que ligue os trabalhadores aos seus patrões, são as carências (necessidade), sobretudo, que levam os trabalhadores a se submeterem à condição de meros instrumentos nas mãos de outros por horas e horas diárias, arruinando assim a sua própria existência.

4.2 – Ganho do capital

Depois de discutir a remuneração do trabalho e expor as condições extremamente desfavoráveis dos trabalhadores sob as condições burguesas de produção, investiguemos agora a remuneração do capital, qual sua origem e destino.

O que é capital? Essa é a pergunta com que Marx inicia a sua abordagem, pergunta que será de fundamental importância para compreendermos a natureza do processo social.

No texto marxiano expõem-se três respostas: todas relacionam de alguma forma o capital com o trabalho; primeiramente capital é “poder de governo (*Regierungsgewalt*) sobre o trabalho e seus produtos”; em segundo lugar, para Smith Capital é “uma certa quantidade de *trabalho armazenado* e posto de reserva”; donde Marx conclui, simplesmente, que capital é *trabalho armazenado*” (MARX, 2004, p. 40).

É com base no poder de governo sobre o trabalho que o capitalista acumula esse trabalho em forma de capital, e a partir desse trabalho morto, da quantidade desse trabalho acumulado ou do dinheiro investido, e não de seu próprio trabalho individual, que o capitalista reivindica a sua remuneração: “Ainda que o trabalho do proprietário se reduza aqui a quase nada, ele exige ainda lucros na proporção de seu capital” (Idem, 41).

Os capitalistas extraem uma maior taxa de lucro quanto mais pobre é o país em que investem. Assim afirma Smith:

O interesse particular daqueles que exploram um ramo do comércio ou da manufatura é, em certo sentido, sempre diferente do [interesse] do público e, freqüentemente, até mesmo contraposto a ele de maneira hostil” (SMITH, Apud MARX, 2004, p. 47)

Marx, no entanto, não aceita todas as teses defendidas por Smith, mas somente aquelas que são capazes de expressar a sua própria opinião crítica. Um exemplo disso é a contestação que ele faz do ideal liberal proposto por Smith que afirma que a melhor condição para sociedade é aquela que permite o máximo de concorrência entre capitalistas privados. Marx afirma que uma situação de concorrência entre capitalistas não expressa senão o seu contrário, um monopólio, mas o monopólio da propriedade privada (MARX, 2004, p. 48).

A concorrência é ainda acusada de causar a deteriorização dos produtos já que os produtores procurarão produzir o mais barato possível e tirar máximo possível dos compradores (Idem, p. 51).

Marx, apoiado em Constatine Pecqueur, expressa a sua crítica a inversão realizada pelo capital, este, de trabalho morto torna-se o sujeito da produção, enquanto o trabalho vivo aparece apenas como complemento:

O elemento matéria, que é impotente para a criação da riqueza sem o outro elemento *trabalho*, recebe a virtude mágica de ser fecundo para eles como se eles aí tivessem colocado, por eles mesmos, esse elemento indispensável” (PECQUEUR, Apud MARX, 2004, p. 54).

Enquanto a maior parte da população trabalha, e com o seu trabalho cria todas as riquezas, outros se apropriam dessas riquezas e fazem delas o uso que lhe aprouver. O caráter social e coletivo do trabalho contrasta com a apropriação privada, pois não há lei alguma que obrigue os proprietários a fornecerem trabalho para as pessoas ou ainda a pagarem um soldo razoável; assim, os *não-proprietários* só possuem o direito de trabalhar quando podem oferecer ganho privado ao dono do capital, muito embora o seu capital seja resultado de trabalhos alheios anteriores.

Esta afirmação ilustra e anuncia a teoria da coisificação do homem, na medida em que afirma que a matéria por eles criada ganha vida própria, e passa a ditar a maneira de agir, até mesmo dos “senhores da indústria”: “não é tanto dos homens que procede a miséria, mas da potência das coisas” (Idem, p. 57).

4.3 – Renda da Terra

O problema da renda da terra se coloca para os clássicos porque se tratava de um problema real de classe, os proprietários da terra constituíam, na Inglaterra, uma classe social ainda distinta a classe burguesa e herdeiros diretos da classe dos senhores feudais. Como afirma Engels:

Antes de nos colocarmos a nós mesmos em leilão, havia que vender a terra, a terra que é tudo para nós, a condição primeira de nossa existência; isso foi até hoje uma imoralidade, só ultrapassada pela alienação de si mesmo (ENGELS, 1981, p. 66).

No entanto a própria reflexão do problema da terra em termos puramente econômicos já demonstra que a propriedade sagrada da terra, assim como o trabalho, torna-se simples mercadoria. Esse fato resulta do processo de emancipação da propriedade privada dos laços morais e tradicionais e culmina na propriedade privada em sua forma *pura*. O tema é, portanto, de grande importância para a compreensão do processo de transição para o capitalismo.

Boa parte dos economistas clássicos são representantes dessa nova ordem, e se rebelam contra os proprietários de terra. A crítica ao caráter ocioso e parasitário dirigida aos senhores da terra pode ser expressa em frases como: “O *direito dos proprietários fundiários* tem sua origem no roubo”, de Jean-Baptiste Say. “Os proprietários fundiários gostam, como todos os homens, de

colher onde não semearam e exigem renda inclusive pelo produto natural da terra” protesta Smith (APUD MARX, 2004, p. 61).

Afirmações como essas demonstram que a crítica burguesa a essa classe em decadência se dirige, sobretudo, ao caráter inativo. Os senhores da terra nada produzem, mas somente se apropriam de parte da riqueza produzida.

Para Marx, no entanto, é um contra-senso afirmar que os interesses dos proprietários de terra são comuns ou contrários ao interesse social. Numa sociedade onde reina o interesse egoísta não faz sentido perguntar se o interesse desta ou daquela classe é comum ao interesse geral, o seu interesse é sempre individual e egoísta.

Deve ser ressaltado o fato de que tanto os capitalistas quanto os senhores da terra, ao defender seus interesses pessoais, pressionam ao mínimo o pagamento tanto dos operários como dos trabalhadores rurais (Idem, p. 72 – 73).

É notório que a expansão do mercado e da concorrência no que tange à produção social tende a eliminar os últimos traços de dominação feudal, seja fazendo muitas propriedades caírem nas mãos dos capitalistas, sejam os próprios proprietários tornando-se capitalistas. O resultado desse processo é o fim da aristocracia rural e o domínio da “aristocracia do dinheiro”, bem como a polarização da sociedade em apenas duas classes antagônicas: “a classe trabalhadora e a classe capitalista” (Idem, p. 74):

A diferença entre o capitalista e o rentista fundiário desaparece, assim como entre o agricultor e o trabalhador em manufatura, e que, no final das contas, toda sociedade tem de decompor-se nas duas classes dos proprietários e dos trabalhadores sem propriedade (Idem, p. 79).

4 – As Quatro formas (qualidades) do estranhamento

Se a ontologia social marxiana está fundada a partir do conceito de trabalho, este não pode deixar de ser o fundamento pelo qual se nega a essência do homem. O trabalho estranhado será, portanto, “o ponto de convergência dos aspectos heterogêneos da alienação” (MÉSZÁROS, 2006, p. 78).

A própria idéia marxiana de natureza se complementa ao abordarmos o *trabalho estranhado* tendo em vista que este é um momento necessário no devir do homem, já que o seu conceito de natureza abrange os fatores ontológicos e históricos.

4.1 - Estranhamento da coisa.

A primeira forma de estranhamento tratada por Marx diz respeito à relação entre os homens e o produto do seu trabalho. Esse estranhamento está empiricamente expresso no fato de que quanto mais o trabalhador produz, mais pobre ele fica.

Neste caso, o objeto, produto do trabalho, torna-se um *ser estranho*, ganhando independência em relação ao seu produtor, muito embora seja nada mais que sua atividade cristalizada. A cristalização da atividade no produto configura o conceito de *objetivação*, a atividade é o processo o produto o seu resultado (MARX, 2004, p. 80).

Mas em decorrência do predomínio da propriedade privada essa *efetivação* aparece como *desefetivação*, e o objeto, produto final da atividade, como um ser estranho, *objetivação* como *perda do objeto*. O homem torna-se servo do objeto (Ibidem).

Com a *valorização* do mundo das coisas (*Sachenwelt*) aumenta em proporção direta a *desvalorização* do mundo dos homens (*Menschenwelt*). O trabalho não produz somente mercadorias; ele produz a si mesmo a ao trabalho como uma *mercadoria*, e isto na medida em que produz, de fato, mercadorias em geral (Ibidem).

O capital é “trabalho acumulado”. Neste caso, a atividade laboral do trabalhador volta-se contra ele ao fixar-se no objeto que lhe é estranho, tendo em vista que a apropriação do objeto produzido se desloca para o proprietário e não ao trabalhador. O resultado disso é que “quanto mais o trabalhador se desgasta trabalhando (*ausarbeitet*), tanto mais poderoso se torna o mundo objetivo, alheio (*fremd*) que ele cria diante de si, tanto mais pobre se torna ele mesmo, seu mundo interior, [e] tanto menos [o trabalhador] pertence a si próprio”. Marx faz ainda uma analogia com a religião: “É do mesmo modo na religião. Quanto mais o homem põe em Deus, tanto menos ele retém em si mesmo” (MARX, 2004, p. 81).

Esse estranhamento do objeto expressa a dominação do homem pela coisa, a vida deixa de fazer sentido senão como uma luta desenfreada pelas riquezas e a finalidade da produção não

é decidida de maneira racional, ao contrário, o produto se separa de tal forma do produtor que se transforma numa “potência autônoma” que passa a controlar a própria atividade. Os fins humanos são suplantados e os homens tornam-se apenas meios, utilizados, como as máquinas, para aumentar o poder do capital. A vida que o trabalhador concedeu ao objeto, afirma Marx, “se lhe defronta hostil e estranha” (MARX, 2004, p. 81).

A natureza fornece os *meios de vida* bem como a matéria na qual o homem trabalha; porém, na medida em que, ao longo da história, o trabalhador transforma a natureza exterior, ele se priva dos *meios de vida* que ela oferece, pois juntamente com a produção cresce o poder da propriedade privada. Esta última, na figura do proprietário, interpõe-se entre o trabalhador e a natureza e passa a mediar a relação entre eles, rompendo assim a unidade do trabalhador com o produto de sua atividade.

O resultado disso é que a própria existência física dos homens depende de sua condição de trabalhador alienado e, apenas como *sujeito físico*, ele mesmo é trabalhador (MARX, 2004, p. 82). O estranhamento, em relação ao objeto, expressa assim a dominação do homem pelo objeto de seu próprio trabalho, a *servidão ao objeto*, de modo que quanto mais rico e elaborado o produto, mais pobre e dependente é o trabalhador.

Tal descoberta não pôde se realizada pelos economistas porque, embora eles entendam que o trabalho é a origem da riqueza, não compreendem a relação imediata de quem trabalha com o produto de sua atividade, não denunciando assim o fato de que o trabalhador produz riqueza apenas para os ricos, enquanto que para ele mesmo resta miséria e humilhação (Ibidem).

O estranhamento da coisa expressa, portanto, a cisão entre o homem e a natureza externa e, na medida em que a natureza externa é a matéria na qual o homem trabalha, o estranhamento aparece na relação imediata do trabalhador com o produto do seu trabalho. A expropriação do produto só ocorre, no entanto, porque os instrumentos necessários ao trabalho não pertencem a quem trabalha. Tal separação vai gerar ainda outras formas de estranhamento, como veremos adiante.

4.2 – Auto-estranhamento.

Enquanto no estranhamento da coisa o trabalhador está separado, alienado e estranhado de toda natureza exterior, no auto-estranhamento o trabalhador aliena sua própria existência individual que, ao invés de ser auto-determinada, é externa e impositiva.

Se o estranhamento da coisa diz respeito ao resultado final da produção, o *produto*, o auto-estranhamento se refere à própria *atividade*: “o estranhamento não se mostra somente no resultado”, afirma Marx, “mas também, e principalmente, no *ato de produção*, dentro da própria *atividade produtiva*” (Ibidem).

O produto é apenas um “resumo” da atividade que o gerou. Se o produto aparece estranho ao trabalhador significa que nem mesmo a sua atividade pessoal pertence a ele mesmo.

A atividade vital aparece como algo *externo* porque nem o seu conteúdo nem a sua finalidade são determinados por aquele que trabalha, ao contrário, nega as suas aspirações pessoais, na medida em que é *trabalho obrigatório*.

Aquilo que deveria ser a manifestação de si transforma-se na perda de si: “O trabalho não é, por isso, a satisfação de uma carência, mas somente um *meio* para satisfazer necessidades fora dele” (Idem, p. 83).

Esta última afirmação parte do pressuposto que a atividade laboral do homem, por sua natureza, deveria suprir uma carência humana em si mesma, deveria ser auto-realizadora e especificamente humana. Mas, na realidade, ocorre o inverso, a atividade humana aparece ao trabalhador apenas como um *meio* para satisfazer suas necessidades animais como comer, morar e procriar.

O lado especificamente humano do homem que teria por característica a atividade livre aparece ao trabalhador como trabalho forçado e o assemelha aos animais de carga, enquanto que apenas em suas atividades que são comuns aos animais o trabalhador se sente um homem, pois pelo menos nesse instante ele se sente livre.

No segundo manuscrito, Marx afirma que o trabalhador é desumanizado “tanto espiritual quanto corporeamente”, e que o produto da produção burguesa é “a *mercadoria consciente de si e auto-ativa*” (MARX, 2004, p. 93). Em síntese o auto-estranhamento expressa “a energia espiritual e física própria do trabalhador, a sua vida pessoal – pois o que é vida senão atividade – como uma atividade voltada contra ele mesmo, independente dele, não pertencente a ele” (MARX, 2004, p. 83).

Percebe-se claramente que esse aspecto particular do estranhamento reflete a dimensão existencial do homem, todavia, o lado existencial do homem está diretamente relacionado com o trabalho. “O que é vida senão atividade?” Não faz nenhum sentido separar a existência individual da atividade social, subjetividade sem objetividade; ao contrário, o destino dos indivíduos, bem como sua experiência de vida, se conectam diretamente com sua atividade social, e o *trabalho* é a atividade mais necessária à vida social.

4.3 – Estranhamento do gênero.

A terceira determinação do estranhamento é consequência das duas anteriores. Trata-se da *negação* da natureza genérica do homem. Todavia, para entender essa forma particular de estranhamento é preciso compreender o que Marx entendeu por “ser genérico”.

O conceito de gênero humano de Marx é consequência de uma determinada forma de se relacionar com a natureza externa, forma esta que se caracteriza, no homem, pela universalidade e pela liberdade.

A vida genérica de cada ser vivo consiste no modo em que se apropria da natureza inorgânica para realizar a sua própria natureza. A peculiaridade do homem reside no caráter universal da sua apropriação. O ser humano transcende a sua mera individualidade e faz de sua atividade vital uma atividade social-universal.

Os seres naturais fazem parte da consciência do homem e são por ele reproduzidos ou transformados. As coisas são objetos para os homens, não apenas objetos de ciência, mas também da arte, e assim, tanto fisicamente como espiritualmente a natureza inorgânica é parte integrante da natureza do homem, na medida em que ela compõe o seu mundo (MARX, 2004, p. 84).

A natureza exterior compõe a vida humana de dois modos: primeiro como um meio imediato de vida, de onde se retira os alimentos, o vestuário, o aquecimento, etc., e em segundo lugar ela fornece a matéria na qual o homem trabalha, “a matéria é o instrumento de sua atividade vital” (Ibidem).

Tal afirmação leva Marx a entender que a natureza externa é o *corpo inorgânico do homem*, e este deve sempre realizar trocas para permanecer vivendo, e, na medida em que o homem é também parte da natureza, essas trocas apenas reafirmam a relação da natureza com ela

mesma. Se o trabalhador está estranhado do objeto do seu trabalho e de toda natureza sensível exterior, bem como de sua própria atividade que deveria ser livremente concebida, resulta que ele se estranhe de sua própria natureza genérica.

A atividade humana deveria ser coletiva e livremente elaborada, caracterizando assim a atividade de um ser que é capaz de realizar a sua espécie como um gênero universal na medida em que pode, na coletividade, ultrapassar os seus limites individuais biológicos e conceber o seu próprio mundo como exteriorização de sua essência, diferente dos outros animais, limitados pela herança genética.

Mas na realidade histórica, onde reina o domínio da *propriedade privada*, essa atividade aparece apenas como um *meio* de sobrevivência individual. O *trabalho estranhado* transforma a atividade genérica em mero meio de sobrevivência individual e corrompe a diferença ontológica que distingue os homens dos outros animais, pois, tal como eles, a atividade dos homens serve apenas para satisfazer suas necessidades individuais biológicas.

Pois primeiramente o trabalho, a *atividade vital*, a *vida produtiva* mesma aparece para o homem como *meio* de satisfação de uma carência, a necessidade de manutenção da existência física. A vida produtiva é, porém, a vida genérica. É a vida engendrada de vida. No modo (*Art*) da atividade vital encontra-se o caráter inteiro de uma espécie, seu caráter genérico, a atividade consciente livre é o caráter genérico do homem. A vida mesma só aparece como *meio de vida* (MARX, 2004, p. 84).

O capitalismo, por um lado, realiza a possibilidade efetiva do ser genérico, ao criar o intercâmbio universal; por outro lado, entra em aguda contradição com a essência genérica do homem ao confinar a liberdade do homem apenas à esfera privada. A terceira determinação do estranhamento realiza uma crítica, por assim dizer, ao culto ao individualismo moderno por este entender o homem como um indivíduo isolado e abstrato, não reconhecendo efetivamente sua dimensão ontologicamente social:

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

manifestações adequadas da atividade vital de um *Gattungswesen*, um ‘ser genérico’ (MÉSZÁROS, 2006, p. 80).

De acordo com esta citação, pode-se perceber que o individualismo é, na verdade, a valorização de uma característica meramente animal, pois a individualidade biológica é comum a todo ser vivo. “O animal é exatamente um com a sua atividade”, afirma Marx, querendo dizer com isso que sua atividade coincide com a sua natureza e está previamente determinada desde o momento em que é gerado. Já o homem se defronta livremente com sua atividade, pois possui uma faculdade natural que o possibilita fazer escolhas, e com elas determinar o conteúdo e a finalidade de suas ações: “A atividade vital consciente distingue o homem imediatamente da atividade vital animal. Justamente, [e] só por isso, ele é um ser genérico” (MARX, 2004, p. 84).

Essa especificidade humana, no entanto, é solapada pelo fato de sua faculdade peculiar de fazer escolhas, a consciência, ser obscurecida pelas relações sociais estranhas:

O processo social como um todo é, sem dúvida, colocado em movimento pelo conjunto das decisões finalísticas dos indivíduos, mas este conjunto se totaliza numa série que não é exatamente controlável por eles, posto que a resultante final tem um caráter efetivamente casual, destituído de qualquer conteúdo virtualmente finalístico (RANIERI, 2001, p. 37).

A ação histórica da propriedade privada provoca uma cisão entre a essência humana potencialmente emancipadora e sua existência que se aproxima da existência animal, pois a sua atividade torna-se apenas *meio* de sobrevivência individual desprovida de sentido e de finalidade livre e coletivamente concebida. “O trabalho estranhado inverte a relação a tal ponto que o homem, precisamente porque é um ser consciente, faz da sua atividade vital, da sua essência, apenas um meio para sua existência” (MARX, 2004, p. 85).

4.4 – Estranhamento do outro.

Na manifestação empírica do trabalho a essência genérica do homem não se realiza enquanto imperarem relações de classe, “em geral, a questão de que o homem está estranhado do seu ser genérico quer dizer que o homem está estranhado do outro, assim como cada um deles está estranhado da essência humana” (MARX, 2004, p. 86). O homem estranhado de seu ser

genérico é o homem estranhado de si mesmo, pois este não se enxerga como uma espécie universal como é próprio de sua natureza, mas está dilacerado em classes antagônicas, homem explorando homem, atividade dominada, homem dominado, numa relação de poder que só acaba quando as próprias classes desaparecem.

Como a vida humana é constituída histórica e socialmente, ocorre que o homem só se reconhece enquanto indivíduo defrontando-se com outro homem. Eu só posso saber quem eu sou quando me defronto com outros, pois, sem essa relação é impossível conhecer a si mesmo. A relação que eu possuo comigo mesmo através da minha atividade é a relação desta com a atividade do outro.

A quarta e última determinação do estranhamento é consequência inevitável das três anteriores: “Uma consequência imediata disso, de o homem estar estranhado do produto do seu trabalho, de sua atividade vital e de seu ser genérico é o *estranhamento do homem* pelo [próprio] *homem* (MARX, 2004, p.85).

Nesta determinação estranhada os homens enxergam-se uns aos outros a partir da posição que eles ocupam na divisão do trabalho. A sua própria posição reflete, por outro lado, a divisão de trabalho socialmente determinada.

Deste modo, se o produto do meu trabalho me é estranho significa que ele pertence a outro. O mesmo se dá com a atividade, se esta nega minhas capacidades ao invés de realizá-la, é porque ela pertence efetivamente “a outro ser que não eu” (Idem, p.86).

Diz Marx:

Se o produto do trabalho não pertence ao trabalhador, um poder estranho [que] está diante dele, então isso só é possível pelo fato de o [produto do trabalho] pertencer a um *outro homem fora o trabalhador*. Se sua atividade lhe é martírio, então ela tem de ser *fruição* para um outro e alegria de viver para um outro. Não os deuses, não a natureza, apenas o homem mesmo pode ser esse poder estranho sobre o homem (Ibidem).

O poder estranho do homem sobre o homem é a mais clara expressão da dominação objetiva e efetiva a que caiu a condição humana. A relação estranha do trabalhador com o objeto de seu trabalho só pode ser consequência da apropriação privada por parte de outro homem, este último aparece, portanto, ao trabalhador, como seu inimigo poderoso, “o senhor deste objeto” (Idem, p. 87). Por outro lado, se a atividade do trabalhador aparece como *não-livre*, significa que ele está sob julgo e violência de seu inimigo.

Para Marx, todo auto-estranhamento ocorre através da relação daquele que se estranha com outros homens dele diferenciados (Ibidem). Se a auto-alienação religiosa ocorre por intermédio do sacerdote, na vida prática ela irá ocorrer por meio da relação do trabalhador com o não trabalhador:

O meio pelo qual o estranhamento procede é [ele] mesmo um [meio] *prático*. Através do trabalho estranhado o homem engendra, portanto, não apenas sua relação com o objeto e o ato de produção enquanto homens que lhe são estranhos e inimigos (Ibidem).

A relação entre trabalhadores de um lado, e proprietários dos meios de produção de outro, expressa claramente aquilo que Marx irá chamar *luta de classes*. Os homens tornam-se inimigos uns dos outros na medida em que surgem, dentro do corpo social, alguns homens que se apropriam do trabalho alheio, passando a ditar o conteúdo e a finalidade da atividade alheia, apropriando-se do produto que eles mesmos não criaram. Esta relação é claramente a relação da propriedade privada, de modo que esta e o trabalho estranhado são inseparáveis.

Essas contradições explicam as distinções antagônicas entre os homens. Não pode haver reconhecimento de si no outro quando nele eu vejo um inimigo usurpador e poderoso. Se o produto e a atividade de uns pertencem a outros, não pode haver um relacionamento verdadeiramente igualitário, que confira aos homens uma unidade genérica, nem tampouco uma individualidade autêntica.

5 – Genealogia histórica do trabalho estranhado

Adentremos, de agora em diante, no terreno da História. Para compreendermos como o devir humano é de fundamental importância para pensarmos a gênese e o desenvolvimento da propriedade privada, tendo em vista que esta última está diretamente relacionada ao desenvolvimento das potencialidades humanas.

5.1 Do excedente de produção à propriedade privada

A história da civilização é também a história do desenvolvimento da *propriedade privada*, e não há nada que esteja tão intrinsecamente ligado ao estranhamento do trabalho do que esta instituição social. De acordo com a interpretação de Marx ela é a cristalização do trabalho estranhado, em outras palavras, a atividade subjetiva estranhada é a sua essência.

A *propriedade privada* representa fonte primeira do estranhamento humano, pois ela representa o momento em que uns passam a *subordinar-se* a outros e para realizarem a sua *atividade vital*, perdendo, em vista disso, a sua *essência* humana. Esta última reside na *livre* manifestação de suas faculdades, que só pode se realizar, portanto, quando os trabalhadores abolirem completamente o *trabalho estranhado*, e junto com ele a propriedade privada.

Segundo Mészáros, somente aquelas sociedades que, junto com o excedente de produção geraram também formas de dominação, puderam desenvolver o seu poder de produção de maneira crescente, tendem, por isso, a dominar as outras. Disso resulta que as formas igualitárias de vida na humanidade tendem a desaparecer, temporariamente, pois são economicamente e cientificamente estacionárias (MÉSZÁROS, 2006, p. 129), enquanto se expande aquelas em que a propriedade privada mais se desenvolve.

Trata-se de um desenvolvimento *necessário*, isto é, a humanidade deve passar por todo esse estranhamento através da propriedade privada para desenvolver as suas faculdades, que, de outro modo estariam ainda em sono profundo e o homem viveria sob o julgo das forças da natureza.

Toda história do estranhamento do homem é o caminho percorrido do desenvolvimento de sua essência, tendo em vista que a essência, como vimos, não é algo fixo e a-histórico como em Feuerbach, Rousseau ou Aristóteles, mas é o próprio devir humano. Através do trabalho (atividade), o homem cria objetos e instrumentos; estes passam a mediar à relação vital entre homem e natureza e funda, no homem, uma natureza própria.

Quando, além de instrumentos e objetos, o homem desenvolve relações de propriedade, estas relações irão se impor entre os homens e a natureza, se impondo assim entre os homens e sua própria essência. Quanto mais se desenvolve a propriedade mais aumenta o estranhamento. Mas, a princípio, somente sob o domínio da propriedade privada é que se desenvolve a divisão do trabalho, e com ela, as potências de produção.

Por isso Marx contrapõe ao ponto de vista da propriedade privada defendido pelos economistas³⁴, o ponto de vista do trabalhador. O segundo ponto de vista é verdadeiramente humanista enquanto que o primeiro se abstrai das pessoas vivas e se atém às riquezas, as coisas. O aumento de produção não significa necessariamente emancipação do homem, pois junto com a produção crescem as carências, “a produção total se eleva e, na mesma medida em que isso acontece, aumentam também as necessidades (*Bedürfnisse*), apetites e exigências, a pobreza *relativa* pode, portanto, aumentar, enquanto a *absoluta* reduzir-se” (MARX, 2004, p. 31).

Cada período histórico representa um grau determinado de desenvolvimento da *propriedade*. O capitalismo representa grau máximo desse desenvolvimento, seu último estágio, o capital é a propriedade privada em seu estado puro. Afirma Marx:

“Somente no derradeiro ponto de culminância do desenvolvimento da propriedade privada vem à tona novamente esse seu mistério, qual seja: que é, por um lado, o *produto* do trabalho exteriorizado e, em segundo lugar, que é o *meio* através do qual o trabalho se exterioriza, a *realização desta exteriorização*” (Idem, p.88).

É por isso que no capitalismo as contradições se escancaram e tendem para a sua solução. Mas o capitalismo não é a única forma social em que aparece o estranhamento. O trabalho estranhado, como dissemos acima, está indissociavelmente ligado à gênese da propriedade privada, que, por sua vez, tem sua origem muito distante em relação ao capital moderno.

5.2 - Da dominação política à dominação econômica

Nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, embora Marx tenha tratado do problema da propriedade privada em geral, ele se esforça também por distinguir formas específicas de propriedade privada. Comparando a dominação burguesa com o regime de produção que o precedeu, o feudalismo, Marx pretende expor a peculiaridade do modo de produção burguês, bem como o lugar que o mesmo ocupa na história do homem.

³⁴ “A economia nacional parte do trabalho como [sendo] propriamente a alma da produção, e, apesar disso, nada concede ao trabalho e tudo a propriedade privada” (MARX, 2004, p.88).

A primeira forma de propriedade privada é a posse fundiária, e esta já impõe certa forma de estranhamento e serve de base para as formas posteriores de apropriação (Idem, p. 74). Das várias formas que assumiu a posse da terra ao longo da história a propriedade feudal é, por conta da sua proximidade temporal, um bom exemplo, para ilustrar que não é só o capital traz consigo o estranhamento.

A propriedade feudal não é algo sagrado ou divino, um poder conferido dos céus aos mercedores, como querem os seus defensores, ela configura a posse de um bem natural por uns poucos senhores, é “terra estranhada (*entfremdete*) do homem”. Por isso Marx afirma que não devemos “derramar lágrimas” pela decadência dos “senhores da terra” (Idem, p.74).

Todavia é importante frisar que a dominação feudal se dá de maneira diferenciada em relação à dominação burguesa, pois “situa-se o domínio da terra como um poder estranho [posto] acima dos homens”, de modo que os homens que nascem nela pertencem a ela e cada um herda dela a sua posição de acordo com o nascimento.

O proprietário, por outro lado, afigura-se como um rei e a terra como o seu “corpo inorgânico”. Cada feudo é assim “uma forma estreita (*engbrüstige*) de nacionalidade” (Ibidem).

Diferentemente dos proletários que se relacionam com o dominador através de troca mercantil, os trabalhadores feudais “não têm relação de *diaristas*”, mas são servos da terra e mantém para com seu senhor uma relação de respeito, “de submissão e de obrigação” (Idem, p.75). Trata-se de uma relação “imediatamente política”, e cada propriedade possuía seus próprios costumes e leis.

O momento em que Marx escreve os *Manuscritos* está ainda incipiente a transição do regime feudal para o regime burguês, da propriedade imóvel para a propriedade móvel. Marx entende essa transição como *necessária* e inevitável, pois, de fato, as diferenças entre essas duas formas de propriedade “é uma diferença ainda histórica, uma diferença não fundada na essência da coisa” (ou seja, na essência da propriedade privada). As diferenças resultam de diferentes estilos de vida: no modo de vida feudal “o trabalho tem ainda um significado *aparentemente social*”, de “*efetiva* coletividade” (Idem, p.94).

Tal tipo de relação de dominação tem necessariamente de ser “supra-sumida (*aufgehoben*)” para dar lugar à dominação da propriedade privada em sua forma *pura*; isso ocorre de fato quando a terra se torna alienável, ou seja, vendável como qualquer mercadoria.

Quando os trabalhadores passam a receber salário está selada a transição à completa indiferença nas relações pessoais:

Com a transformação do escravo em trabalhador *livre*, isto é, em um trabalhador *pago a soldo*, o senhor de terra (*Grundherr*) em si (*an sich*) transformou-se em senhor da indústria (*Industrieherr*), em capitalista, uma transformação que se exerceu, em primeiro lugar, por intermédio do arrendatário (Ibidem).

A partir de então a dominação aparece “dissociada de toda coloração política”, a honra é substituído pelo mero interesse e desaparece toda relação pessoal do proprietário com sua posse, na medida em que esta se torna simplesmente “riqueza material *coisa*” (Idem, p. 75) Tal fenômeno resulta na “completa dominação da matéria morta sobre o homem”.

Esse processo de transformação econômica e social no qual a propriedade móvel suprime a propriedade fundiária significa, para István Mészáros, a transição de uma instância de mediação política para uma instância puramente econômica. A oposição entre essas duas formas de propriedade não constitui, porém, “uma oposição básica” (MÉSZÁROS, 2006, p. 128), posto que são ambas *propriedade privada*, se distinguindo apenas pelo grau de desenvolvimento de cada forma. Por isso, Marx afirma:

A *propriedade fundiária*, em sua diferença em relação ao capital, é a propriedade privada, o capital ainda acometido por preconceitos *locais* e políticos, [o capital] ainda não regressado totalmente a si a partir de seu enredamento com o mundo, o capital ainda *incompleto* (*unvollendetes Capital*). Ele tem, na marcha de sua *formação mundial*, de chegar a sua expressão abstrata, isto é, *pura*” (MARX, 2004, p.97).

A concorrência arrasta a propriedade da terra para o movimento do capital até transformar a dinâmica das classes em apenas dois pólos, capitalistas e trabalhadores, proprietários e não-proprietários. O trecho, a seguir, expressa de maneira clara a oposição entre os capitalistas e os senhores de terra, e a *necessária* vitória do primeiro sobre o segundo:

Do *efetivo* curso do desenvolvimento segue o necessário triunfo capitalista, isto é, da propriedade privada desenvolvida sobre o *proprietário fundiário* não desenvolvido, semidesenvolvido, como, aliás, o movimento têm de triunfar sobre a imobilidade, a infâmia aberta e consciente de si sobre a encoberta e *sem consciência* (*bewusstlose*), a *cobiça* sobre o *sibarismo*, o interesse pessoal declarado, mundano, incansável, muito proficiente do *iluminismo* (*Aufklärung*) sobre o *interesse pessoal* local, honesto, indolente e fantástico da *superstição*, assim como o *dinheiro* tem de triunfar sobre a outra forma de propriedade privada” (MARX, 2004, p.97)

A partir da caracterização acima podemos interpretar a especificidade da dominação capitalista está relacionada ao seu caráter completamente estranho ao homem. Se em outros modos de produção a dinâmica da dominação se dava na relação direta entre os homens, por meio da força ou dos costumes enfim, as relações possuíam ainda uma coloração moral ou mística, no capitalismo emerge uma instancia *coisal* de dominação. O poder do objeto ultrapassa o poder dos homens, mesmo os homens da classe dominante (Idem, p. 57).

Tudo isso ocorre justamente no capitalismo porque, nesse estágio, a propriedade privada e a acumulação de riquezas se emancipam de toda determinação social, política ou ideológica.

A forma objetivada se expressa através do dinheiro, “força *galvano-química* (*galvanochemische*) da sociedade” (Idem, p. 159), que passa ao status de necessidade primeira, acima de qualquer valor moral, ou como diz Mézsáros, pela *vendabilidade* de tudo:

A alienação caracteriza-se, portanto, pela extensão universal da ‘vendabilidade’ (isto é, a transformação de tudo em mercadoria); pela conversão dos seres humanos em ‘coisas’, para que eles possam aparecer como mercadorias no mercado (em outras palavras: a ‘reificação’ das relações humanas); e pela fragmentação do corpo social em ‘indivíduos isolados’ (*vereinzelte Einzelnen*), que perseguem os seus próprios objetivos limitados, particularistas, ‘em servidão à necessidade egoísta’, fazendo de seu egoísmo uma virtude em seu culto da privacidade (MÉSZÁROS, 2006, p. 39).

De acordo com o que estamos discutindo, podemos definir a era burguesa como aquela que separa ao máximo os produtores diretos dos instrumentos de trabalho. Tal fator transforma a vida dos trabalhadores num fardo estafante e inseguro. Nem mesmo a simples sobrevivência está garantida ao trabalhador, pois, para sobreviver ele precisa vender o seu trabalho diariamente. Sem a terra e sem os instrumentos só restam suas capacidades físicas que precisam ser vendidas.

A propriedade privada se emancipa e atinge a sua forma *pura* quando se desenvolve o “capital móvel”. Ela perde, segundo Marx, “sua qualidade natural e social”, bem como “todas as ilusões políticas e gregárias” para torna-se completamente indiferente quanto ao seu “conteúdo efetivo” (MARX, 2004, p. 93).

É esse processo de abstração da subjetividade humana que faz a ciência econômica possuir status de ciência objetiva e expressar a propriedade em forma de leis objetivas.

Os últimos baluartes da dominação política, da propriedade privada ainda acometida por “preconceitos locais e políticos”, são a terra e o trabalho servil. Porém a indústria tende necessariamente a dominar a produção e transformar tanto a terra quanto o trabalho em simples

mercadorias. O modo de produção capitalista é o estágio mais avançado do estranhamento humano. É somente a partir desse estágio social que se abre a possibilidade de supressão do estranhamento.

CAPÍTULO III – TRABALHO E LIBERDADE

Ao contrário dos economistas políticos, Marx não viu a propriedade privada como a plena realização da natureza do homem, mas apenas como um estágio, necessário, porém passageiro do devir humano. Trata-se, na verdade, de um “auto-estranhamento” (*Selbstentfremdung*), e enquanto tal deve ser supra-sumida pela atividade humana autoconsciente.

Como então o homem abandona o auto-estranhamento e faz de sua atividade uma atividade autoconsciente? Quais as ações práticas capazes de conduzir a humanidade do auto-estranhamento para a liberdade?

É bastante difundido o fato de Marx ter dedicado, ao longo de sua obra, pouquíssimas páginas na descrição da sua utopia social. Pensar o comunismo prático é, de fato, um grande problema. Pois como prever o que ainda não existe? Se o comunismo é a *negação* do estranhamento, como o expor de um modo positivo?

Essa questão, no entanto, não nos desautoriza pensar o tema da liberdade; ao contrário, a busca pela liberdade é o que há de mais importante no pensamento de Marx. Ela é o conteúdo do seu propósito. Mas não sem ciência.

A concepção emancipatória de Marx se distingue das proposições dos socialistas utópicos pelo seu caráter negativo. A única realidade concebível com precisão é a realidade presente, e a única forma de pensar a liberdade humana é descobrindo quais os elementos sociais que inviabilizam a livre manifestação humana e negando-os praticamente. As estruturas sociais reificadas são a negação da essência humana, a negação dessas estruturas é, portanto, a *negação da negação*.

Vimos no capítulo anterior que a expressão objetiva da perda de uma essência ocorre na mediação social que se interpõe entre o homem e a natureza. O elemento chave da cisão do homem com a natureza e sua própria essência é a *propriedade privada*, esta é “o produto, o resultado, a conseqüência necessária do trabalho exteriorizado, do trabalho estranhado, de vida

estranhada, de homem estranhado” (MARX, 2004, p. 87), de modo que a realização e plenitude do homem passam necessariamente pelo fim dessa instituição.

De acordo com Mészáros (2006, p.86), o problema do trabalho, sensivelmente apreendido, é o conceito universal central que serve tanto para entender a natureza da alienação quanto formar as bases de ações práticas que visem a “superação real da alienação capitalista”.

A alienação é o percurso necessário ao desenvolvimento do *homem genérico* no qual finalmente, no *comunismo*, a *essência* se reencontraria com o *fenômeno*. O *comunismo*, por outro lado, é o retorno do homem para si, é a manifestação plena da *liberdade, autonomia e auto-realização*.

A reapropriação do trabalho pelo homem *consciente de si*, com o fim da propriedade privada, surge no pensamento de Marx como a solução das contradições entre o *ser* e sua *essência*, a vitória da *consciência* sobre o *poder das coisas*, da *teleologia* contra a *causalidade*, do aspecto criativo humano sobre a continuidade ou *herança histórica*.

1 - Da emancipação política à emancipação humana

Nos *Manuscritos de Kreuznach*, escrito em meados de 1843, Marx realiza uma crítica detalhada da doutrina do Estado apresentada na obra *Filosofia do Direito*, de Hegel. A crítica em questão deixa entrever o desenvolvimento implícito das opiniões de Marx acerca do Estado e da emancipação humana. Em oposição à defesa da monarquia constitucional de Hegel, Marx defende aqui uma concepção de democracia direta na qual a constituição deve emanar diretamente do *povo*:

A democracia é o *enigma* resolvido de todas as constituições. Aqui, a constituição não é somente *em si*, segundo a essência, mas segundo a *existência*, segundo a realidade, em seu fundamento real, o *homem real*, o *povo real*, e posta como obra *própria* deste último” (MARX, 2005a, p.50).

Embora algumas questões não estejam postas nesse texto, fica claro que Marx está disposto a defender a *igualdade* radical entre os homens, coisa rara na Alemanha de sua época.

Em *Para a Questão Judaica*, Marx questiona o sentido de “emancipação” usado por Bruno Bauer na ocasião em que este conclama judeus e cristãos a abandonarem suas religiões particulares para compor a universalidade humana. O problema de Bauer aqui não é que ele fale

de emancipação, mas o fato de ele querer emancipar judeus e cristãos sem, no entanto, nos informar de que tipo de emancipação se trata:

Não basta de modo algum investigar quem deve emancipar, quem deve ser emancipado. A crítica tinha uma terceira coisa a fazer. Tinha de perguntar: de *que espécie de emancipação* se trata? Que condições estão fundadas na essência da emancipação exigida? (MARX, 2009, p. 44).

A citação acima dá a tônica das preocupações de Marx na ocasião em que escreve os artigos dos *Anais Franco-Alemães*. Até que ponto existe um comum acordo quanto ao sentido que possui a palavra liberdade? Em que consiste na prática a emancipação humana? Para Bauer, segundo Marx, emancipar-se é o mesmo que romper os limites da particularidade de uma crença em prol do seu ser universal abstrato. Bauer não pode criticar o Estado em sua essência, mas apenas uma forma específica de Estado em que os preconceitos religiosos suplantavam a razão e a igualdade abstrata: “ele apenas submete à crítica o ‘Estado cristão’, e não o ‘Estado pura e simplesmente’, em que ele não investiga a *relação da emancipação política com a emancipação humana*” (MARX, 2009, p. 44).

O método idealista de Bauer, na mesma trilha de Hegel, o levou a ver o Estado como a verdadeira expressão da essência humana, pois é no Estado que se pensa o homem como um ser genérico. O Estado é para eles a consciência de si coletiva. Emancipar o Estado é para ele o mesmo que emancipar a humanidade.

Para Marx (2009, p. 48), no entanto, “o Estado pode ser um *Estado livre* sem que o homem seja um *homem livre*”. O Estado não é visto por ele como a expressão da essência humana, mas como abstração da vida real. O problema dos limites de uma emancipação que se processe apenas no interior do Estado é já presente nesta obra. Para Marx não se pode mais seguir considerando o Estado a essência da *humanidade*, enquanto os homens reais, que sofrem na vida prática, não possuem a menor importância para o gênero. A primeira coisa a fazer, portanto, é diferenciar emancipação política de emancipação prática.

Talvez o grande legado de *Para a Questão Judaica* tenha sido o de distinguir mudanças que ocorrem no interior do estado social vigentes (como o exemplo da passagem do estado cristão alemão para o estado laico), das mudanças que afetam o próprio modo de vida das pessoas, que mudam as condições de vida reais. A liberdade do Estado não é liberdade real, pois não liberta o homem das reais causas do estranhamento: a *religião*, a *propriedade*, o *egoísmo* de

ofício. Ao contrário, a emancipação do Estado confere total liberdade para o pleno desenvolvimento dessas entidades estranhas.

O homem não foi, portanto, libertado da religião; recebeu a liberdade de religião. Não foi libertado da propriedade. Recebeu a liberdade de propriedade. Não foi libertado do egoísmo do ofício [*Gewerbe*], recebeu a liberdade de ofício (MARX, 2009, p. 70).

Essa tese é reafirmada em *A Sagrada Família*:

Nos ‘Anais Franco-Alemães’ desenvolveu-se para o senhor Bauer a prova de que essa ‘humanidade livre’ e seu ‘reconhecimento’ não são nada mais que o reconhecimento do *indivíduo burguês egoísta* e o movimento *desenfreado* dos elementos materiais e espirituais que formam o conteúdo de sua situação de vida, o conteúdo da vida burguesa atual; que, portanto, os *direitos humanos* não liberam o homem da religião, mas apenas lhe outorgam a *liberdade religiosa*, não o liberam da propriedade, mas apenas conferem a *liberdade da propriedade*, não liberam da sujeira do lucro, mas, muito antes, lhe outorgam a *liberdade para lucrar* (MARX & ENGELS, 2003, p.132).

No fim do artigo, Marx expõe o que seria a sua concepção de emancipação prática como um processo de passagem da vida abstrata da constituição em conteúdo da vida real. Só assim o ser genérico do homem deixa de ser uma universalidade abstrata e distinta da vida prática para se fundir com a vida, tornando a vida individual também em vida genérica.

Só quando o homem individual retoma em si o cidadão abstrato e, como homem individual – na sua vida empírica, no seu trabalho individual, nas suas relações individuais –, se tornou *ser genérico*; só quando o homem reconheceu e organizou as suas *forces propres* [forças próprias] como *forças sociais* e, portanto, não separa mais de si a força social na figura da força *política* – [é] só então [que] está consumada a emancipação humana (MARX, 2009, p. 71-2).

Para se chegar a esse estágio é preciso, portanto, abolir as entidades estranhas: religião, propriedade, e egoísmo. Em *A Sagrada Família* Marx resume *A Questão Judaica* da seguinte forma: “Provou-se que a tarefa de supra-sunção da essência judaica é, na verdade, a tarefa de supra-sunção do *judaísmo da sociedade burguesa*, o caráter inumano da prática de vida atual, cuja culminação é o *sistema monetário*” (MARX e ENGELS, 2003, p.129).

Embora *Para a Questão Judaica* indique já elementos chaves para a emancipação real, fica em aberto aqui o caráter verdadeiramente prático desta emancipação. Porque é tão difícil encontrar nos textos de Marx uma exposição clara sobre como se dá o processo de transformação revolucionária? Talvez, ironicamente, Marx só pode falar apenas filosoficamente sobre o caráter social desta transformação.

Mas como a teoria se torna prática? Até que ponto pode-se antever como vai se dar a transformação na prática, se é que vai realmente acontecer? Embora tenhamos apenas indicações sobre o alcance das transformações vindouras e sobre o preciso caráter de sua realização (efetivação), navegar nesse tema é de extrema necessidade para o pensamento prático.

Marx não expõe de forma precisa o modo como vai acontecer a emancipação, esclarece, ao longo dos seus textos, sobre o que precisa ser negado, para que aflore a plenitude das capacidades humanas; a transformação em si é uma tarefa prática que os povos devem resolver. Não possui solução puramente teórica.

O outro artigo de Marx para os *Anais Franco-Alemães, Introdução à Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*, é marcado por uma busca de um sentido para sua própria prática de crítico. Nesse momento foi fundamental superar a crítica religiosa, levada a cabo por Bauer e companhia. A crítica deixa assim de ser a abordagem e resolução de problemas teóricos para se tornar um instrumento de luta social, denunciadora das contradições sociais para com isso despertar o desejo de libertação no *povo*.

A crítica não é a paixão da cabeça, mas a cabeça da paixão. Não é uma lanceta anatômica, mas uma arma. O seu alvo é um *inimigo* que ela procura, não refutar, mas *destruir*. Pois o espírito de tal situação já foi refutado” (MARX, 2005b, p.147).

Tudo que podia ser superado no campo puramente teórico já fora superado; faltava superar as próprias condições de vida. Esse é um dos pontos centrais da crítica de Marx aos chamados novos hegelianos.

Ainda em 1843, Marx já apregoa que a crítica deve está em função da prática, deve buscar efetivar-se. A emancipação envolve necessariamente um caráter sensível-material, e a crítica é a faísca capaz de por em movimento a força social transformadora: “É certo que a arma da crítica não pode substituir a crítica das armas, que o poder material tem que ser derrubado pelo poder material, mas a teoria converte-se em força material quando penetra nas massas” (MARX, 2005b, p.151). Uma teoria só é capaz de realizar-se na prática quando ela é expressão das reais necessidades do povo (MARX, 2005b, p.52).

A crítica deve atingir toda a amplitude da condição humana visando eliminar os males que os homens vêm sofrendo.

A crítica da religião termina com a doutrina de que *o homem é o ser supremo para o homem*. Termina, por conseguinte, com o imperativo categórico de derrubar todas as condições em que o homem surge como um ser humilhado, escravizado, abandonado, desprezível (MARX, 2005b, p.151).

Os textos que compõem os *Anais Franco-Alemães* foram escritos para o público e possuem um alto grau de exortação à ação. Deles podemos tirar algumas indicações sobre a necessidade de libertação do homem. Este último, em vez de colher os frutos do progresso, colheu apenas a discórdia, a pobreza, o trabalho forçado etc.

3.2 - Sobre a tradução de *aufheben*

Assim como buscamos esclarecer, no capítulo anterior, os problemas de tradução causados pelos conceitos de *Entäusserung* e *Entfremdung*, com base nos textos do próprio tradutor dos *Manuscritos econômico-filosóficos*, faz-se necessário também aqui demonstrar os problemas de tradução relacionado ao conceito de *Aufhebung*.

O conceito *Aufhebung* será de grande importância para a filosofia prática em geral e para o marxismo em particular, pois é através desse verbo que Marx distingue sua noção de emancipação tanto de Hegel quanto dos socialistas utópicos. Como o problema da natureza humana está ligado ao problema do estranhamento, o problema do estranhamento está ligado a sua superação.

No alemão, o verbo *aufheben* possui mais de um sentido, denota ao mesmo tempo o ato de erguer algo do chão, guardar um objeto para conservá-lo e também significa suspender; geralmente o verbo é traduzido como suprimir, abolir ou superar. Deste modo é bastante difícil traduzir este conceito de modo a garantir a sua unidade e diversidade original. A solução encontrada por Jesus Ranieri, tradutor dos *Manuscritos*, foi o verbo supra-sumir (*aufheben*) e o substantivo supra-sunção (*Aufhebung*):

Posto que o que se deve reter é a dinâmica do movimento dialético que carrega consigo, no momento qualitativamente novo, elementos da etapa que sendo ou foi superada ou suprimida, ou seja, a um só tempo, a eliminação, a conservação e a sustentação qualitativa do ser que supra-sume? (MARX, 2004, p. 16).

Segundo István Meszáros (2006, p. 22 – 23), a perspectiva de transcendência (*Aufhebung*) positiva da alienação do trabalho, nos *Manuscritos de 1844*, marca o nascimento do sistema de Marx. Para ele “o núcleo dos *Manuscritos de Paris*, que estrutura a totalidade do trabalho, é o conceito de ‘transcendência da auto-alienação do trabalho’ (MÉSZÁROS, 2006, p. 24).

O problema da tradução constitui uma das dificuldades para uma compreensão realmente satisfatória dos *Manuscritos de Paris*. *Aufhebung*, por exemplo, possui vários sentidos, tais como ‘transcendência’, ‘supressão’, ‘preservação’ e ‘superação’ (ou substituição) pela elevação a um nível superior. “É evidente que nenhum tradutor pode superar dificuldades desse tipo de uma maneira totalmente satisfatória”, afirma Mészáros (2006, p. 18).

Às vezes, *aufheben* é traduzido por suprimir, com no caso da recente tradução de José Barata Moura de *Para a Questão Judaica* (MARX, 2009, p. 41).

Dificuldades como estas não devem, no entanto, fazer-nos desistir dessa missão tendo em vista que o trato que Marx dá a esse conceito é por ele mesmo exposto como resultado de um confronto filosófico realizado nos *Manuscritos Econômico-filosóficos*.

Marcelo Backes, tradutor de *A sagrada família* (2003) faz um breve resumo sobre a origem filosófica de *Aufhebung*. O termo significa negar em oposição à *setzen* que significa assentar. Hegel formula esse conceito em oposição à Fichte e o torna um dos conceitos mais importantes da filosofia. *Aufheben* seria, ao mesmo tempo, “*conservar, preservar, fazer cessar, dar um fim*” (*Lógica I, Capítulo 1.3., Nota*)” (BACKES, 2003, p. 11 - 12).

Na *Fenomenologia do Espírito*, Hegel expõe sua noção de *aufheben* tal como se segue: “O *suprassumir*³⁵ (*aufheben*) apresenta sua dupla significação verdadeira que vimos no negativo: é ao mesmo tempo um *negar* e um *conservar* (HEGEL, 1997, p.84). O exemplo de supra-sunção que Hegel usa ilustra bem o sentido geral que se atribui ao conceito: “O nada, como *nada disto*, conserva a imediatez e é, ele próprio, sensível; porém uma imediatez universal” (HEGEL, 1997, p.84). O nada não é a completa negação do mundo sensível, mas a negação dos sensíveis particulares e a constituição mental de um universal ainda sensível. Neste caso a supra-sunção não destrói por completo aquilo que nega, mas, suspende, transpõe, removendo alguns elementos, o ser de um estado a outro.

³⁵ O neologismo criado pelo tradutor da *Fenomenologia do Espírito*, Paulo Meneses, o verbo *suprassumir*, antecipa a escolha de Jesus Ranieri, tradutor dos *Manuscritos*, *supra-sumir*.

Os limites dessa concepção são que, para Hegel, trata-se ainda de uma questão filosófica e não de uma questão prática como em Marx. Para Hegel, o pensamento é o próprio ser, mas diferentemente de outros metafísicos, o pensamento não é um estado, mas um processo supra-individual, que engendra a própria realidade.

A supra-sunção tem o mesmo sentido de negar e conservar que possui em Marx, no entanto, a negação e conservação em Hegel dizem respeito à história do pensar especulativo, na trama no interior do pensamento puro especulativo que se desenvolve a partir da crítica e superação.

A intenção de Hegel não é como outros pensadores, negar a verdade da realidade sensível, mas provar que o fio condutor das transformações sensíveis é o *espírito* universal, do qual o pensar especulativo é a sua expressão mais aproximada posto que é da mesma natureza, imaterial.

Aufhebung ganha luz própria no pensamento histórico desenvolvido por Marx, distinguindo-se do modo como Hegel usa a mesma palavra. Sua compreensão ultrapassa o sentido apenas especulativo e se dirige a vida prática social dos homens. Para ele cada assentar (*setzen*) possui o caráter de um período histórico e a supra-sunção seria as transformações qualitativas que o homem efetua ao longo da história.

A *Aufhebung* final para Marx não é apenas o espírito consciente de si mesmo, de sua alienação, mas o fim da própria alienação, os homens senhores de suas próprias vidas.

Marx vê na *Aufhebung* hegeliana ‘todas as ilusões da especulação’ e a ‘raiz do falso positivismo de Hegel ou de seu criticismo apenas aparente. Para completar, Marx afirma que na realidade o ato de *Aufhebung* deixa seu objeto onde está, ainda que pense tê-lo suplantado. De modo que em Marx *Aufhebung* adquire, segundo vários teóricos marxistas, um significado bem mais completo de eliminação prática de situações ou condições pouco adequadas às novas – e aliás racionais – exigências societárias (BAKES, 2003, p. 11 - 12).

3.3 - Hegel e o acerto de contas

Marx desenvolve sua própria idéia de *supra-sunção* através da crítica ao pensamento hegeliano, em especial na *Crítica à Dialética Hegeliana*, manuscrito que aparece no fim da coletânea *Manuscritos Econômico-Filosóficos*.

Em Hegel, *Aufhebung* aparece como uma transcendência da alienação ou reapropriação do ser-para-si. Em Marx, *Aufhebung* também possuirá o sentido de reapropriação da essência. No entanto, a nova concepção que ele adota de *natureza humana* refletirá diretamente em sua concepção de *Aufhebung* (supra-sunção) e serve de parâmetro para observar a dinâmica dos conceitos hegelianos.

A diferença marcante entre os dois pensadores é que Marx entende a *consciência-de-si* ou *autoconsciência* apenas como uma qualidade natural do homem³⁶, e para Hegel, ao contrário, a *natureza* do homem é uma qualidade da *consciência-de-si*. É nesse sentido que se diz em *A Sagrada Família* (1845):

Como Hegel substitui o *homem* pela *autoconsciência*, a realidade humana *mais diversa* aparece apenas como uma forma *determinada*, como uma *determinidade da autoconsciência*. Mas uma simples determinidade da autoconsciência é uma ‘*categoria pura*’, um mero ‘pensamento’, que eu posso, portanto, superar também no pensar ‘puro’, e através do pensar sobrepor-me a ele (MARX & ENGELS, 2003, p.215).

Na medida em que a *essência humana* para Hegel é apenas a *consciência-de-si*, o *estranhamento* só pode ser estranhamento da *consciência-de-si*. Para Marx, tal entendimento não expressa o “estranhamento efetivo da essência humana” (MARX, 2004, p.125).

Segundo István Meszáros (2006, p.63), Hegel representa um avanço por superar a filosofia moralizante e entender a *Aufhebung*, não como um postulado moral, mas como uma “necessidade inerente no processo dialético como tal”. Porém, a realidade sensível e as contradições sócio-econômicas são entendidas por ele apenas como entidades abstratas. Assim Hegel transforma a sua *Aufhebung* necessária em uma simples apropriação conceitual, mantendo intacta a realidade da alienação capitalista (Ibidem).

Por isso, o pensamento de Hegel, destarte o seu método dialético, é considerado um positivismo acrítico (RANIERI, 2001, p. 56). A concepção metafísica de Hegel inviabiliza qualquer tipo de realização da essência humana pelo trabalho e termina por definir o trabalho como algo necessariamente estranho. Restaura e legitima assim o estranhamento efetivo, enquanto supera o estranhamento apenas no *pensar*³⁷.

³⁶ “A consciência-de-si é, antes, uma qualidade da natureza humana, do olho humano etc., não é a natureza humana [que é] uma qualidade da consciência-de-si” (MARX, 2004, p.125).

³⁷ “Mas para levantar-se não basta levantar-se em *pensamento*, deixando que sobre a cabeça *real* e *sensível* permaneça flutuando o jugo *real* e *sensível*, que nós não logramos fazer desaparecer por encanto através das idéias. A Crítica *absoluta*, no entanto, pelo menos aprendeu da *Fenomenologia* de Hegel a arte de transformar as cadeias

Portanto, o conceito de reapropriação da *essência humana* em Hegel fica relegado, assim, ao aspecto cognitivo, a uma consciência que apreende a si própria: “O homem apoderado de sua essência é apenas a consciência-de-si apropriada da essência objetiva. O retorno do objeto ao si é, portanto, a reapropriação do objeto” (MARX, 2004, p.125).

A reapropriação da essência humana efetuada pela supra-sunção hegeliana não abrange as próprias *forças essenciais* do homem, pois essas, na medida em que se ligam a natureza objetiva (corpórea), são objetos externos à *consciência de si*, e, portanto, evanescentes.

Se a essência é o saber, e o trabalho, por sua natureza, é *atividade sensível*, segue-se que, para Hegel, o trabalho, sensivelmente falando, está no campo do *in-essencial*, e a re-apropriação da *essência* só pode ser a negação da sensibilidade, negação esta que prefigura outro estranhamento.

Esta é uma das descobertas atribuídas a Feuerbach acerca da dialética hegeliana, quando “prova” que a filosofia não é mais que a religião conduzida pelo pensamento, e, portanto, apenas “um outro modo de existência (*Daseinsweise*) do estranhamento (*Entfremdung*) da essência humana” (MARX, 2004, p.117).

Segundo Jesus Raniere (2001, p. 12), porém, a crítica de Feuerbach à Hegel não impediu que Feuerbach se mantivesse refém do idealismo. Isso porque Feuerbach não foi capaz de fundar uma disciplina capaz de interpretar o mundo “de acordo com a possibilidade de total revolução do existente”.

Para Ernst Bloch (2005, p.19), a dialética de Hegel e a filosofia sensível de Feuerbach estão presas ao fantasma do passado, ao passo que Marx dá início a uma teoria que quer ir além da contemplação e explicação das coisas.

Em Marx, o conceito de *supra-sunção*, que aparece na dialética como momento da negação prática do *estranhamento*, e, portanto, de realização da liberdade, será um movimento *real e efetivo*. É sob este aspecto preciso, o caráter prático-sensível e humano, que Engels, em *A Sagrada Família* (1845), manifesta sua preferência pelos socialistas franceses e ingleses em detrimento do caráter lógico-especulativo dos pensadores alemão:

reais e objetivas, existentes *fora de si*, em cadeias dotadas de uma existência *puramente ideal*, puramente *subjetiva*, que existe apenas *dentro de mim*, transformando, portanto, todas as lutas externas e sensíveis em lutas puramente mentais” (MARX e ENGELS, 2003, p.100).

A crítica dos franceses e dos ingleses não é uma personalidade tão abstrata e extraterrena, que paira fora da humanidade, mas é, muito antes, a *atividade humana real* de indivíduos que são membros laboriosos da sociedade e que, como seres humanos que são, sofrem, sentem, pensam e atuam. É por isso que a crítica deles é, ao mesmo tempo, prática, e seu comunismo um socialismo através do qual eles oferecem medidas práticas e tangíveis, no qual não se limitam a pensar, mas, pelo contrário, agem tanto mais; esse socialismo é a crítica viva, real, da sociedade vigente, o reconhecimento das causas ‘da decadência’ (MARX e ENGELS, 2003, p.175).

Em outro texto de importância crucial para o entendimento da epistemologia prática revolucionária, as *Teses sobre Feuerbach* (1846), Marx defende que o pensamento deve voltar-se para realidade social e efetivar-se para comprovar sua verdade:

A questão de saber se cabe ao pensamento humano uma verdade objetiva – não é uma questão de teoria, mas sim uma questão *prática*. É na práxis que o ser humano tem de provar a verdade, isto é, a realidade e o poder, o caráter terreno de seu pensar (MARX, 2007b, p. 27).

Nos *Manuscritos de 1844* o problema é colocado sob a perspectiva do *humanismo real*. Diferenciando-se de Hegel, Marx defende que não se pode supra-sumir (*aufheben*) o estranhamento apenas reapropriando-se do *objeto* mediante o saber filosófico (MARX, 2004, p.131), mas de realizar a essência humana mediante a supressão da fonte de todo seu estranhamento, a *propriedade privada*.

A emancipação do homem exige o fim da instituição que reproduz a dominação do homem pelo homem, o que só pode ser alcançada por uma ação efetiva, prática e revolucionária. O sujeito coletivo dessa transformação é uma classe social, o proletariado. Pois, como diz Marx, as “idéias não podem *executar absolutamente nada*. Para a execução das idéias são necessários homens que ponham em ação uma força prática” (MARX e ENGELS, 2003, p.137).

3.4 – O proletariado, herdeiro do futuro.

A posição assumida por Marx a favor do proletariado constitui um dos principais aspectos de seu sistema teórico-prático.

A obra de Marx apresenta dois sentidos distintos de comunismo: em primeiro lugar, o comunismo aparece em sua forma política, são os movimentos comunistas que visam atingir a sociedade sem classes através da ação política e é chamado por Marx de “princípio enérgico do futuro próximo” (MARX, 2004, p. 114). Em segundo lugar, comunismo significa a realização

prática desses princípios e a conseqüente abolição da política. Esse estágio é caracterizado por Marx como o “naturalismo consumado = humanismo, e humanismo consumado = naturalismo” (Idem, p. 105), esse estágio superior da práxis humana marca o fim de todas as contradições humanas.

Quando o comunismo se transforma num ‘humanismo positivo que parte de si mesmo’, deixa necessariamente de ser política. A distinção marxiana crucial entre comunismo como um movimento político – o qual encontra-se limitado a uma determinada fase histórica do desenvolvimento humano – e o comunismo como uma prática social abrangente (MÉSZÁROS, 2006, p. 148).

O desenvolvimento da divisão do trabalho coloca gradativamente o homem em maior dependência com relação aos outros e transfere a ligação entre cada indivíduo com a Natureza cada vez mais numa relação social. A *produção da vida material* transforma-se numa relação entre indivíduos interdependentes. A relação entre os indivíduos é, no entanto, mediada pelas relações de classe nas quais os indivíduos estão imersos.

No capitalismo, último estado estranhado do homem, a sociedade se polariza entre os poucos que possuem propriedade e os muitos que possuem apenas o trabalho. A vida dos trabalhadores está condicionada à condição de mercadoria.

Por isso, Marx (2004, p.91) diz que “o capital é homem totalmente perdido de si”, e, na medida em que o próprio trabalho aparece como capital, também ele é o “homem perdido de si”, posto que a sua própria existência humana é condicionada à sua existência como capital, que lhe é estranho. Embora que, tanto o capital como o trabalhador apareçam como capital.

O trabalhador e o capital só se encontram acidentalmente, no mercado. Como o trabalho (atividade vital humana) só se realiza por meio de instrumentos, os trabalhadores vivem separados da natureza exterior e de sua própria natureza enquanto humano.

Para sobreviver, o trabalhador transforma suas propriedades humanas em propriedades do capital, submetendo-se assim a uma existência maquinal. O capital se alimenta do trabalho estranhado e necessita sempre reduzir a subjetividade e a espiritualidade humanas a seus fins objetivados e reificados.

A propriedade privada na condição de propriedade privada, enquanto riqueza, é obrigada a manter *sua própria existência* e com ela a existência de sua antítese, o proletariado. Esse é o lado *positivo* da antítese, a propriedade privada que se satisfaz a si mesma. O proletariado na condição de proletariado, de outra parte, é obrigado a supra-sumir a si mesmo e com isso à sua antítese condicionante, aquela que o transforma em proletariado: a propriedade privada. Esse é o lado *negativo* da antítese, sua inquietude em si, a propriedade privada que se dissolve (MARX e ENGELS, 2003, p. 48).

Ao mesmo tempo em que leva o estranhamento a um grau extremo, o mercado cria o intercâmbio material, cultural e, deste modo, de condições de vida que cria uma classe verdadeiramente genérica, o proletariado.

O proletariado antecipa a sociedade futura porque esta sociedade é resultado do fim da propriedade privada e o proletariado já é de antemão desprovido de propriedade privada. E, justamente nessa ausência funda-se a sua universalidade. Eles não têm nada a perder, pois a não ser a sua própria condição de estranhamento³⁸.

A união da teoria marxista com o proletariado surge pela primeira vez na *Introdução à Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*, artigo publicado nos anais franco-alemães. É nesse texto que Marx (2005b, p.156) defende que a filosofia (a razão) deve se fundir com o proletariado (coração): “A filosofia não pode realizar-se sem a supra-sunção do proletariado, o proletariado não pode supra-sumir-se sem a realização da filosofia”.

Nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos* há um texto intitulado “propriedade privada e comunismo” no qual Marx avalia o nível de desenvolvimento de algumas propostas socialistas.

O texto em questão se inicia advertindo que a oposição entre *propriedade* e *sem propriedade* deve ser tomada em sua relação ativa como oposição entre capital e trabalho (MARX, 2004, p. 103). O capital é o trabalho objetivado que exclui a sua essência, o trabalho, essência subjetiva do capital, excluído deste último.

O proletariado representa o trabalho vivo, em oposição ao capital, trabalho morto. Representa, portanto, o ser humano frente ao objeto estranho. A dominação da matéria morta sobre os homens só poderá ter um fim, quando o lado vivo dessa relação assumir o controle de seu próprio destino.

Para isso é preciso que o movimento da propriedade privada crie um poder “insuportável”. Na *Ideologia Alemã*, Marx e Engels afirmam que a revolução pressupõe uma “massa de humanidade” completamente sem posses, “em contradição com um mundo de riquezas e de educação existente”. Isso só pode ocorrer através de “um grande incremento das forças produtivas” (MARX e ENGELS, 2007a, p.58).

Em *A Sagrada Família*:

³⁸³⁸³⁸ Marx e Engels afirmam no *Manifesto Comunista*: “O proletariado nada tem a perder a não ser os seus grilhões” (MARX e ENGELS, 2007b, p. 69).

Não se trata do que este ou aquele proletário, ou até mesmo o proletariado inteiro pode *imaginar* de quando em vez como sua meta. Trata-se *do que* o proletariado *é* e do que ele será **obrigado** a fazer historicamente de acordo com o seu *ser*. Sua meta e sua ação histórica se acham clara e irrevogavelmente **premeditadas por sua própria situação de vida** e por toda a organização da sociedade burguesa atual (MARX e ENGELS, 2003, p. 49)³⁹.

Se a meta histórica do proletariado está determinada pela sua condição de vida, onde encontraremos então o aspecto ativo desse processo? Marx dá uma possível resposta em *A Sagrada Família*, afirmando que o movimento da economia cria também os homens que darão um fim ao reino da dominação:

Apenas enquanto engendra o proletariado *enquanto* proletariado, enquanto engendra a miséria **consciente** de sua miséria espiritual e física, enquanto engendra a desumanização **consciente** – e portanto supra-sunsa – de sua própria desumanização (MARX & ENGELS, 2003, p. 48).

Temos aqui que, embora a emancipação humana emane de um movimento necessário, ela depende da ação de homens que agem de acordo com sua liberdade de consciência. De acordo com a passagem acima, não basta a existência do proletariado para que haja um movimento revolucionário efetivo. É preciso ainda que o proletariado se torne consciente de seu auto-estranhamento.

Se o trabalho é a atividade necessária à vida humana, assim como o centro irradiador de todo estranhamento, conclui-se que o agente social da transformação positiva só pode ser encontrado no mundo do trabalho. O agente histórico que traz o futuro em suas mãos deve possuir um caráter objetivo, social e universal, em detrimento de categorias individuais subjetivistas. Somente o proletariado encarna essas qualidades.

Essa concepção traz sérias conseqüências à formulação marxiana da emancipação. Quando o capitalismo atinge o domínio sobre todo o globo e torna-se a formação social hegemônica, ele cria uma classe *universal* completamente despojada de qualquer propriedade⁴⁰ e, conseqüentemente, de qualquer interesse particular e limitado, seus interesses também se tornam universais na medida em que o trabalho perde todo o seu caráter privado, seus interesses

³⁹ Todos os negritos são meus.

⁴⁰ A ausência de propriedade dos meios de produção resultam na alienação também da própria atividade produtiva. (ver o capítulo 2 de nosso trabalho, onde observamos a necessária interligação entre as quatro formas de alienação nos *Manuscritos*)

privados coincidirão com o interesse geral de classe, interesses esses que só podem ser satisfeitos pondo-se fim a sua própria existência de classe, com a apropriação coletiva dos meios de produção.

A libertação do proletariado se liga, assim, a libertação de toda a humanidade “porque a opressão humana inteira está envolvida na relação do trabalhador com a produção, e todas as relações de servidão são apenas modificações e conseqüências dessa relação” (MARX, 2004, p.89). Por isso, ainda em 1843, na *Introdução à Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*, Marx afirma:

Quando o proletariado anuncia a *dissolução da ordem social existente* apenas declara o *mistério de sua própria existência*, uma vez que *é a efetiva* dissolução desta ordem. Quando o proletariado exige a *negação da propriedade privada*, apenas estabelece como *princípio da sociedade* o que a sociedade já elevara a princípio *do proletariado* e o que *este* involuntariamente encarna enquanto **resultado negativo da sociedade** (MARX, 2005b, p.156)⁴¹.

É necessário, portanto, transpor as bases sociais materiais de existência para realizar a liberdade, e isso deve acontecer sob a liderança do grupo social que vive tão somente do trabalho e detêm toda potência de produção universal.

As grandes transformações requeridas para suplantar o estranhamento exigem uma nova atitude perante o Estado e a propriedade privada. O primeiro terá de ser tomado de assalto, para servir a causa da supressão da propriedade privada. Com o fim desta última, o Estado perde sua razão de ser e deve também desaparecer.

3.5 – O fim do Estado e da propriedade privada (*Aufhebung* positiva).

A questão da *aufheben* (supra-sumir) ganha aqui dimensões nunca antes pensadas. Não se trata apenas de uma resolução filosófica, mas de um longo e penoso processo de transformação social radical que visa por abaixo todo o edifício de dominação e alienação do homem.

Segundo Mészáros (2006, p. 25): “a chave para o entendimento da teoria da alienação em Marx é o seu conceito de *Aufhebung*, e não o inverso”. Nesse sentido, *Aufhebung* é justamente o

⁴¹ Todos os negritos são meus.

momento em que o pensador posiciona-se perante as aporias enfrentadas (MÉSZÁROS, 2006, p. 22).

Para Marx, *Aufhebung* deve possuir um caráter prático de revolução social. A revolução é um ato político e, enquanto ato político, deve primeiro apoderar-se do Estado para por em prática seu projeto⁴², tendo em vista que as transformações que estão por vir deve atingir o centro da atividade humana, supra-sumindo o próprio trabalho. Todo esse processo é um ato político até o momento em que a atividade passa a ser auto-organizada. A partir de então não haverá mais política (McLELLAN, 1990, p.117).

Embora que em *A Sagrada Família* se diga que “é a vida *burguesa* e não a vida *política* é o seu vínculo *real*” (MARX e ENGELS, 2003, p.139), a conquista do Estado por parte do proletariado revolucionário constitui o ponto de partida indispensável às transformações sociais verdadeiramente socialistas. Na *Ideologia Alemã*, Marx e Engels explicam o motivo porque o proletariado deve apropriar-se do Estado:

Enquanto, pois, os servos fugitivos apenas queriam fazer valer e desenvolver livremente suas condições de vida já vigentes, razão pela qual apenas chegaram, ao final das contas, ao trabalho livre, os proletários, para chegarem a valer pessoalmente, necessitam **supra-sumir** sua própria condição de existência anterior, que é, ao mesmo tempo, a de toda sociedade anterior, ou seja, o **trabalho**. Por isso eles se encontram também em oposição direta à forma na qual os indivíduos da sociedade deram a si mesmos uma expressão conjunta, em oposição direta ao Estado, portanto, e precisam derrubar o Estado a fim de impor sua personalidade (MARX e ENGELS, 2007a, p.106)⁴³.

O caráter radical das transformações que estão por vim difere do caráter limitado da emancipação dos servos feudais. Porém, como o proletariado poderá apresentar-se como a expressão do conjunto da sociedade enquanto essa ainda está sob o domínio burguês em todas as suas relações?

Para chegar ao poder político, a burguesia adquiriu antes um inegável poder econômico. Mas com o proletariado ocorre o contrário. Como então as pessoas acreditarão numa revolução se esta não possui prova empírica em que as pessoas vejam e escolham? Essa revolução não levaria a um necessário totalitarismo?

⁴² Em *A Ideologia Alemã* Marx e Engels se expressam de forma clara: “Toda classe que aspire implantar sua dominação, ainda que esta, como ocorre no caso do proletariado, condicione em absoluto a supra-sunção (*Aufhebung*) de toda forma da sociedade existente até agora e de toda dominação em geral, tem de começar conquistando o poder político, para poder apresentar, de sua parte, seu interesse como sendo o interesse geral” (MARX & ENGELS, 2007a, P.57).

⁴³ Todos os negritos são meus.

Marx e Engels pressupõem um estágio avançado de miséria em que o proletariado não terá mais nada a perder. São as próprias condições de vida, como dissemos anteriormente, que obrigará o proletariado a agir desta, e não de outra forma⁴⁴.

A apropriação do Estado por parte do proletariado, porém, se dá apenas enquanto há resquícios de propriedade privada. Enquanto isso, o movimento terá ainda uma forma política. Mais adiante, a radicalidade das transformações também atingem o Estado: “uma transformação radical, e abolição final, do Estado é uma condição essencial para a realização do programa marxiano” (MÉSZÁROS, 2006, p. 144).

No manuscrito intitulado “propriedade privada e comunismo”, Marx aborda algumas formas fenomênicas de comunismo. A primeira delas é o comunismo rude⁴⁵. Depois fala de mais duas espécies: o comunismo de *natureza política*, e que portanto, não pretende suprimir o Estado; o comunismo que visa suprimir o Estado. Em relação a essas formas Marx afirma:

Em ambas as formas o comunismo já se sabe como reintegração ou retorno do homem a si, como supra-sunção do estranhamento de si humano, mas enquanto ele não apreendeu ainda a essência positiva da propriedade privada, e muito menos a natureza humana da carência, ele ainda continua embaraçado na mesma e por ele infectado. Ele certamente apreendeu o seu conceito, mas não a sua essência (MARX, 2004, p. 105).

São dois limites dessa formas de comunismo: não apreenderam a essência positiva da propriedade privada, não apreenderam a natureza humana das carências. Qual então a essência positiva da propriedade privada? Qual a natureza humana das carências? Essas questões não são colocadas de forma clara e só podemos vislumbrar respostas se não perdermos de vista toda argumentação até aqui. Desde a formulação do conceito de natureza humana que tem como ponto primordial o trabalho enquanto relação homem natureza, passando pelo estranhamento do trabalho, responsável por criar todas as formas de estranhamento humano até formação das condições empíricas necessárias a supra-sunção do capital.

⁴⁴ Tanto para criação em massa dessa consciência comunista tanto para levar adiante a coisa em si, é necessária uma transformação em massa dos homens, que apenas poderá se conseguida mediante um movimento prático, mediante uma *revolução*; e que, portanto, a revolução não apenas é necessária porque a classe *dominante* não pode ser derrubada de outro modo, mas também porque unicamente através de uma revolução a classe que *derruba* conseguirá se livrar de toda sujeira a sua volta e se torna capaz de uma nova fundação da sociedade (MARX e ENGELS, 2007a, p.98).

⁴⁵ O comunismo rude é aquele que pretende socializar todas as riquezas, inclusive as mulheres, sem com isso eliminar o estranhamento. Mais adiante voltaremos a tratar dessa espécie de comunismo.

Não se deve buscar a prova histórica do comunismo em figuras singulares que se contrapuseram a propriedade privada, como fizeram, por exemplo, Cabet e Villegardelle. O comunismo se conecta com o presente e possui sua prova no vir-a-ser e não no que já foi: “precisamente seu ser passado desmente a pretensão de essência” (MARX, 2004, p. 106)⁴⁶.

Ao contrário dos jacobinos franceses, Marx entende que a prova histórica da verdade do comunismo se encontra no próprio movimento da propriedade privada (MARX, 2004, p. 106). Como reencontrar a essência justamente na propriedade privada, fonte primeira do estranhamento humano?

Contraditoriamente, somente por meio da propriedade privada, veio a ser a riqueza do ser humano, pois “a esta absoluta miséria tinha de ser reduzida a essência humana, para com isso trazer para fora de si sua riqueza interior” (MARX, 2004, p.109).

Mais uma vez o caráter de negatividade da concepção marxiana mostra-se latente. Muitas vezes os revolucionários se apegam as experiências do passado e tentam encontrar todas as soluções práticas e teóricas no passado. Mas a solução dos problemas teóricos é um problema prático, ele só pode está ligado diretamente por aquilo que nega: a efetividade, o presente.

A passagem da dominação da propriedade privada, que atinge o seu ápice no capitalismo, para um regime de auto-consciência prática é talvez o maior dos problemas do marxismo. As mais variadas correntes que se seguiram são uma prova do quão aberto o pensamento de Marx foi nesse sentido. Justamente por esse ser um problema prático, e não apenas um problema teórico.

Vê-se como subjetivismo e objetivismo, espiritualismo e materialismo, atividade e sofrimento perdem sua oposição apenas quando no estado social e, por causa disso, a sua existência enquanto tais oposições; vê-se como a própria resolução das oposições *teóricas* só é possível de um modo *prático*, só pela energia prática do homem e, por isso, a solução de maneira alguma é apenas uma tarefa do conhecimento, mas uma *efetiva* tarefa vital que a *filosofia* não pode resolver, precisamente porque a tomou *apenas* como tarefa teórica (MARX, 2004, p. 111).

⁴⁶ Em *A Sagrada Família*, Marx volta a citar os franceses, mas desta vez ele explica melhor o que seria esse comunismo de natureza política: “Robespierre, Saint-Just e seu partido sucumbiram por terem confundido a antiga comunidade realista-democrática, baseada na *real escravidão*, com o moderno Estado espiritualista-democrático, que descansa sobre a *escravidão emancipada*, sobre a *sociedade burguesa*. Que ilusão gigantesca ter que reconhecer e sancionar nos *direitos humanos* a moderna sociedade burguesa, a sociedade da indústria, da concorrência geral, dos interesses privados que percebem com liberdade seus próprios fins, da anarquia, da individualidade natural e espiritual alienada de si mesma e, ao mesmo tempo, anular *a posteriori* em alguns indivíduos concretos as *manifestações de vida* dessa sociedade, e ao mesmo tempo formar a *cabeça política* dessa sociedade à maneira antiga!” (2003, p.141).

No entanto há claras demonstrações sobre o qual amplo e radical deve ser a emancipação humana. As relações de trabalho são as bases sob a qual todas as outras formas de manifestação humanas emanam. A supra-sunção positiva do estranhamento ganha um caráter radical, pois não se trata apenas de um problema de consciência, mas de transformar a própria vida, transformando radicalmente as relações de trabalho e de apropriação. Para Marx, a supra-sunção da propriedade privada material será responsável pela supra-sunção de outras formas de estranhamento, pois o homem que é livre não necessita de Estado, religião, ou moral.

A propriedade privada *material*, imediatamente *sensível (sinnliche)*, é a expressão material-sensível da vida *humana estranhada*. Seu movimento – a produção e o consumo – é a manifestação (*Offenbarung*) *sensível* do movimento de toda produção até aqui, isto é, realização ou efetividade do homem. Religião, família, Estado, direito, moral, ciência, arte etc., são apenas formas *particulares* da produção e caem sob a sua lei geral. A supra-sunção (*Aufhebung*) positiva da *propriedade privada*, enquanto apropriação da vida *humana* é, por conseguinte, a supra-sunção positiva de todo estranhamento (*Entfremdung*), o retorno do homem da religião, família, Estado etc., à sua existência (*Dasein*) *humana*, isto é, *social*. O estranhamento religioso enquanto tal somente se manifesta na região da *consciência*, do interior humano, mas o estranhamento econômico é o da vida efetiva – sua supra-sunção abrange, por isso, ambos os lados (MARX, 2004, p. 106).

6 – A supra-sunção do trabalho estranhado

No comunismo realizado, a sociedade se despe de seu manto político. Esta instituição tem por função estabelecer o domínio de uma classe sobre as demais e não possuirá mais essa função tão logo não haja mais classes. Neste estágio social vislumbrado para o futuro, os homens desenvolverão uma nova auto-consciência, que não será a mesma do programa original de Marx, pois este último possui um aspecto negativo e é, por isso, marcado ainda pelo estranhamento que nega⁴⁷.

No comunismo efetivo, no qual a propriedade privada ficou apagada da memória, a consciência comunista efetiva será uma consciência positivamente humana (MÉSZÁROS, 2006, p. 167).

⁴⁷ Prova disso é a necessidade do poder político na primeira fase da revolução social.

Ao extrairmos de Marx uma noção humanista de natureza humana, expomos as determinações sociais que levam a natureza do homem ao estranhamento e somos por isso capazes de pensar o comunismo futuro, pois esse, ao mesmo tempo em que nega o estranhamento, realiza a essência do homem.

Para Marx, a liberdade do homem está indissociavelmente ligada ao trabalho em toda a sua abrangência. O trabalho traz junto de si quatro aspectos inerentes que são determinados socialmente: o produto, a atividade, o gênero (ser social) e as relações entre os indivíduos. Para ser livre, o homem deve abolir o estranhamento em todos os seus aspectos tendo em vista que eles são correlatos.

6.1 – Realização humana dos produtos do trabalho

Já em 1843, e ainda sob a influência dos socialistas franceses, Engels adianta como a produção deve ser planejada racionalmente:

Numa situação digna da humanidade, não haverá outra concorrência senão esta. A comunidade terá que calcular aquilo que pode fabricar com os meios que dispõe e, segundo a relação desta força produtiva com a massa dos consumidores, terá que determinar em que medida deve aumentar ou reduzir a produção, em que medida deve sacrificar-se ao luxo ou limitá-lo. (ENGELS, 1981, p. 71 – 72)

Portanto a sociedade deverá calcular com base em finalidades humanas, o quanto e o que deve produzir. Mas como conciliar essa elaboração coletiva da produção e garantir a plena liberdade individual? Uma das conseqüências práticas, que resulta da análise da relação trabalho estranhado e propriedade privada em Marx, é demonstrar que a emancipação não é apenas um problema de distribuição de renda (MARX, 2004, p. 88).

Em relação à Proudhon, Marx afirma: “mesmo a *igualdade de salários* transforma somente a relação do trabalhador contemporâneo com o seu trabalho na relação de todos os homens com o trabalho. A sociedade é, nesse caso, compreendida como um capitalista abstrato” (MARX, 2004, p.89).

Postula-se, assim, o projeto de supressão total a propriedade privada, do salário e do trabalho estranhado na medida em que “salário é uma conseqüência imediata do trabalho

estranhado, e o trabalho estranhado é a causa imediata da propriedade privada. Conseqüentemente, com um dos lados tem também de cair o outro” (MARX, 2004, p.89).

A universalização do salário, como reza a proposição prodhoniana, estaria ainda presa às categorias da economia política burguesa, pois fala a linguagem da propriedade privada: dinheiro, renda, crédito. É preciso substituir essa linguagem por uma que coloque o homem acima das coisas e suprimir não apenas a desigualdade de salários, mas a própria instituição do trabalho assalariado que pressupõe o regime de estranhamento.

Uma sociedade onde essa ‘carência de dinheiro’ alienada se manifesta no objetivo de aumentar a ‘riqueza pública’ pode ser outra forma de sociedade alienada, se comparada com aquela na qual esse objetivo está limitado à riqueza privada. Não há nada de inerente humano sobre acumulação de riqueza. O objetivo deveria ser, segundo Marx, o “enriquecimento do ser humano”, de sua “*riqueza interior*”, e não simplesmente do enriquecimento do ‘*sujeito físico*’ (MÉSZÁROS, 2006, p. 163).

No que tange ao objeto, o homem só pode estabelecer uma livre relação com o seu produto se ele viver em igualdade real com os seus companheiros, numa comunidade efetiva onde todos desfrutem igualmente do produto da atividade:

O homem só não se perde em seu objeto se este lhe vem a ser como objeto *humano* ou homem objetivo. Isto só é possível na medida em que ele vem a ser objeto social para ele, em que ele próprio se torna ser social (*gesellschaftliches Wesen*), assim como a sociedade se torna ser (*wesen*) para ele nesse objeto (MARX, 2004, p. 109).

A atividade também deve ser a manifestação de uma necessidade interior de modo que o produto também não pode ser produzido para troca, como *mercadoria*. Esse processo pressupõe uma transformação no caráter das carências humanas. Com o desaparecimento da propriedade privada desaparece gradualmente o consumismo e a lógica reificada do “quanto mais, melhor”. Se o homem vive em sintonia com a natureza exterior e com a sua própria natureza não há vazio a ser preenchido com consumo supérfluo.

O comunismo pressupõe uma reapropriação de todo progresso anterior, de modo que as infinitas potências produtivas criadas sob o estranhamento e entravadas pela apropriação privada podem ser finalmente libertas e dirigidas a fins autonomamente concebidos.

Como diz Eric Fromm: “o homem não alienado, que é o objetivo do socialismo segundo demonstramos antes, é o homem que não “domina” a natureza, porém se une a ela, que é sensível e suscetível aos objetos, de modo que estes se tornam vivos para ele.” (FROMM, 1983, p.66).

É bastante conhecida a opinião de que o pensamento de Marx é um *determinismo econômico*, devido ao fato das preocupações econômicas nortear a vida deste pensador, em detrimento da subjetividade, entre outras demandas mais existenciais subjetivas. No entanto, é preciso compreender o verdadeiro sentido da abordagem marxiana da economia política, para perceber o contrário, pois a crítica da economia é na verdade uma crítica que parte do homem e da sua atividade sensível em detrimento das abordagens reificadas dos economistas. Por isso, diz Eric Fromm:

Não á maior erro de interpretação ou de representação das idéias de Marx do que o encontrado implícita ou explicitamente, no pensamento dos comunistas soviéticos, dos socialistas reformistas e dos capitalistas adversos ao socialismo, todos os quais admitem que Marx só desejava o aperfeiçoamento econômico da classe operária e queria abolir a propriedade privada de modo que o operário pudesse ter o que o capitalista tem agora (FROMM, 1983, p.48).

Nos *Manuscritos Econômico-filosóficos*, Marx afirma que a riqueza material em si não traz a felicidade pública. Para ele chegar a tal conclusão foi preciso refletir a natureza da *carência*, e perceber que esta sempre aumenta com o aumento dos bens e não diminui como poderia crer quem acha que os homens são tão mais felizes quanto mais riquezas produzam. Acompanhemos a seguinte citação:

Precisamente *porque* a produção total se eleva e, na mesma medida em que isso acontece, aumentam também as necessidades (*Bedürfnise*), apetites e exigências, a pobreza *relativa* pode, portanto, aumentar, enquanto a *absoluta* reduzir-se. O samoiado, com seu óleo de fígado de bacalhau e peixes rançosos, não é pobre porque na sua sociedade fechada todos têm as mesmas necessidades. Mas num *Estado que avança*, que no decorrer de mais ou menos uma década aumenta sua produção total relativamente à sociedade em um terço, o trabalhador, que antes ou depois desses dez anos ganha a mesma quantia, não ficou tão abastado quanto antes, mas tornou-se um terço mais carente (MARX, 2004, p. 31).

Existem, portanto, duas formas de pobreza, absoluta e relativa. Enquanto a forma absoluta depende apenas da quantidade da produção, a forma relativa depende da forma de apropriação. Não basta resolver apenas um dos problemas, mas ambas as formas devem ser superadas para se alcançar uma condição efetivamente humana.

O mais importante para emancipação humana hoje é por fim a pobreza relativa. A sua forma absoluta se dissolve com o fim da relativa porque há muito que a indústria criou um poder de produção até mesmo superior a carência humana, ao ponto de cinco horas de trabalho seriam

suficientes para suprir todas as necessidades dos franceses em 1843 (SCHULZ, apud MARX, 2004, p. 32).

Na sociedade socialista, o trabalho será calculado como o verdadeiro custo da produção, pois o trabalho é a atividade humana. Como destaca Engels, os custos de produção, medidos pelo capital de forma abstrata, em dinheiro, serão calculados com base no esforço humano requerido para produção de determinados bens (ENGELS, 1981, p. 68).

No entanto é preciso distinguir necessidades verdadeiras das supérfluas, pois, “em verdade, só se pode entender o conceito de socialismo, uma vez entendida a distinção feita por Marx entre as necessidades verdadeiras do homem e as suas necessidades sintéticas, *artificialmente produzidas* (FROMM, 1983, p.65).

Esta distinção entre necessidades reais e falsas só é possível partindo de uma imagem da natureza do homem e das verdadeiras necessidades humanas implantadas nessa natureza. As verdadeiras necessidades do homem são aquelas cuja satisfação é indispensável a efetivação de sua essência como ser humano (FROMM, 1983, p.65).

6.2 – Atividade auto-realizadora

Para Marx, como vimos, *não* há possibilidade do trabalhador ser *livre* dentro dos limites do sistema capitalista. O homem é visto em sua *totalidade* e define-se em sua *práxis*, não podendo ser livre apenas nas horas vagas se em sua *atividade vital* ele continua escravo.

A atividade é o aspecto vivo do trabalho, e, portanto, abrange a experiência de vida dos homens. Estes deixarão de ser simples trabalhadores para serem homens⁴⁸. Segundo Engels, o capitalismo criou máquinas suficientes para diminuir ao mínimo o trabalho pesado:

O capital cresce diariamente, a força de trabalho aumenta com a população e a ciência submete cada vez mais ao homem a força da natureza. Esta capacidade ilimitada de produção, manipulada com consciência para o interesse de todos, reduziriam em breve ao mínimo o trabalho que incube à humanidade (ENGELS, 1981, p. 73).

⁴⁸ É com esse espírito que Eric Fromm (1983, p. 66) afirma que “o conceito que Marx fazia do socialismo era um protesto, como ocorre com toda filosofia existencialista, contra a alienação do homem”.

Nos *Manuscritos de 1844*, Marx anuncia, ainda com as palavras de Schulz, o futuro no qual as máquinas deixarão de ser inimigas do homem para trabalharem no lugar deles: “para o futuro da vida dos povos, as forças naturais desprovidas de sentido, que operam nas máquinas, serão nossas escravas e servas” (SCHULZ, Apud MARX, 2004, p. 32).

Até que ponto então se pode eliminar o fardo humano? É possível eliminar completamente o trabalho estranhado? Segundo Mészáros, Marx distingue claramente o trabalho enquanto manifestação de vida (*Lebensäußerung*) do trabalho enquanto alienação de vida (*Lebentäusserung*):

O trabalho é *Lebentäusserung* quando ‘eu trabalho a fim de viver, para produzir um meio de vida, mas meu trabalho não é vida, em si’; isto é, minha atividade me é imposta “por uma necessidade externa”, em lugar de ser motivada por uma necessidade que corresponde a um a “necessidade interior” (MÉSZÁROS, 2006, p. 88).

A liberdade, nesse sentido, requer que o trabalho seja uma atividade que corresponde a uma necessidade interior dos indivíduos. Quais as transformações devem ser realizadas para chegar nesse estágio? Como combinar a regulação coletiva da produção com a “necessidade interior” dos indivíduos?

Como vimos anteriormente, a economia liberal é responsável pela descoberta do trabalho como a “alma da produção”; ela não enxerga no trabalho nada mais que uma abstração, pois o trabalho é visto apenas no seu resultado empírico, a propriedade. Em consequência os economistas “nada concedem ao trabalho e tudo à propriedade” (MARX, 2004, p.88). Para Marx, os economistas são o reflexo das contradições do trabalho estranhado e expressam, de fato, as leis do estranhamento.

Mesmo um socialista como Proudhon, que, na contradição trabalho e propriedade, se coloca a favor do trabalho e contra a propriedade, não consegue vencer a contradição porque toma como trabalho apenas o trabalho assalariado e não como *atividade humana*, ficando ainda preso, assim, às categorias do estranhamento. Deste modo a noção de *salário* está diretamente relacionada com o *trabalho estranhado*, ao ponto de Marx afirmar que são “idênticos”. A identidade do salário com o *trabalho estranhado* ocorre porque o salário paga o trabalho. Essa troca comercial pressupõe uma relação externa do trabalhador para com o produto de sua atividade bem como da própria atividade.

O salário é a expressão de um contrato no qual o trabalhador aliena suas faculdades físicas e psicológicas por um tempo determinado, em troca de dinheiro. Neste caso, o trabalho não possui um fim em si mesmo, mas apenas um meio de obter o salário (dinheiro). Trata-se apenas de uma questão de sobrevivência e não de vida mesma.

Portanto, “uma violenta *elevação dos salários* nada seria além de um melhor *assalariamento do escravo* e não teria conquistado nem ao trabalhador nem ao trabalho a sua dignidade e suas determinações humanas” (MARX, 2004, p.88).

Marx (2004, p. 104), afirma que o comunismo abstrato, nega a personalidade do homem, sua individualidade. Numa perspectiva radical, a personalidade humana, a riqueza de sua diversidade, só pode emergir completamente quando suprimir, junto com a propriedade burguesa, o sentido limitado de suas carências, a *posse*, o gozo egoísta, pois,

mesmo que uma parcela muito maior da riqueza pública seja distribuída entre os indivíduos, isso não importa, no caso. A verdadeira meta é a ‘riqueza interior’, que não é um tipo de contemplação abstrata, mas a autoconfirmação na plenitude da atividade vital de cada um. Isto significa que é toda estrutura da atividade vital que precisa ser transformada – desde o trabalho cotidiano até a participação real nos mais altos níveis de elaboração de políticas que têm influência na nossa vida – e não simplesmente o potencial da produção material de um país” (MÉSZÁROS, 2006, p. 163)

No entanto, a idéia da supra-sunção da propriedade privada que nega toda a civilização e pretende um retorno a simplicidade primitiva não é, para Marx (2004, p. 104), uma supra-sunção efetiva. O comunismo não destrói, mas realiza o mundo de riquezas anteriormente desenvolvido.

Como conceber então essa livre atividade, se ela não é nem trabalho assalariado e nem se parecerá com as formas de trabalho que conhecemos? Em *A Ideologia Alemã*, Marx e Engels distinguem o trabalho dividido, correspondente às relações burguesas, do trabalho livre:

A partir do momento em que o trabalho começa a se dividir, cada qual se move em determinado círculo de atividades, que lhe é imposto e do qual não pode escapar; o homem é caçador, pescador, pastor ou Crítico crítico, e tem de continuar a sê-lo caso não queira se ver privado dos meios de vida – enquanto que na sociedade comunista, onde cada indivíduo não tem para si um círculo exclusivo de atividades, mas pode desenvolver suas aptidões no ramo que lhe aprouver, a sociedade se encarrega de regular a produção universal, com o que ela torna possível, justamente através disso, que eu possa me dedicar hoje a isso amanhã àquilo, que possa caçar pela parte da manhã, pescar pela parte da tarde e a noite apascentar o gado, e depois de comer, criticar, se for o caso e conforme o meu desejo, sem a necessidade de por isso me tornar caçador, pescador, pastor ou crítico algum dia (MARX e ENGELS, 2007a, p.55 - 6).

6.3 – A efetivação do gênero humano

No segundo capítulo, quando falávamos dos quatro aspectos do trabalho estranhado, vimos qual o sentido que Marx atribui ao “ser genérico”, bem como o modo como o estranhamento perverte o gênero humano.

Para pensar o problema da efetivação do gênero humano nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos* acompanharemos a crítica de Marx algumas propostas do movimento socialista de sua época⁴⁹.

Assim como o desenvolvimento do pensamento econômico é condicionado pelo desenvolvimento da propriedade privada, o desenvolvimento do pensamento socialista também sofre essa influência negativa, muito embora seja a sua negação (MARX, 2004, p.103).

Proudhon, por exemplo, pretende apenas suprimir o capital como tal. Fourier entende que a propriedade privada só é nociva quando cria o trabalho parcelar e não livre; em oposição a este, defende que o trabalho verdadeiro é o *trabalho agrícola*. Saint-Simon faz o inverso, considera o *trabalho industrial* como a essência e por isso defende o domínio *exclusivo* dos industriais, seguida pela melhoria das condições de vida dos operários (Idem, p.103).

O problema desses socialistas utópicos, destarte suas boas intenções, foi não compreender a essência genérica da relação entre trabalho e capital. Elas não cortam o mal pela raiz porque não elimina a causa da propriedade privada, o *trabalho estranhado*.

Esse tipo de comunismo, chamado aqui de comunismo rude, visa eliminar, junto com a propriedade burguesa, tudo o que não pode ser possuído por todos:

Uma vez que o domínio da propriedade *coisal* (*sachliche*) é tão grande frente a ele que ele quer aniquilar *tudo* que não é capaz de ser possuído por todos como propriedade privada; ele quer abstrair de um modo *violento* o talento etc.; a *posse* imediata, física, lhe vale como finalidade última da vida e da existência; a determinação de *trabalhador* não é supra-sumida, mas estendida a todos os homens; a relação da propriedade privada permanece [sendo] a relação da comunidade com o mundo das coisas (*sachenwelt*) (Idem, p.103 – 104).

A propriedade privada não expressa apenas a propriedade burguesa, muito embora seja esta a sua expressão mais desenvolvida. Ela expressa também a forma com que os indivíduos se

⁴⁹ Tomamos como base o manuscrito intitulado: “Propriedade Privada e Comunismo” (2004, p. 103 – 115).

relacionam com os objetos. A propriedade privada reduz as carências humanas à simples *posse*. O sentido da posse é, então, a prova de que esse comunismo é ainda afetado pela propriedade privada. O segredo desse estranhamento no interior do movimento supra-sensor é a comunidade das mulheres. O comunismo rude quer transformar o casamento, propriedade privada exclusiva, pela *comunidade das mulheres*, propriedade privada coletiva (MARX, 2004, p.104).

Essa primeira forma de comunismo é vista por Marx como uma “forma fenomênica da infâmia da propriedade privada que quer se assentar como a coletividade positiva” (Idem, p. 105). Marx se utiliza do exemplo da proposta de comunidade das mulheres para pensar o problema da realização do gênero humano. O fim do casamento, proposta por algumas correntes, bem como a tese da *comunidade das mulheres*, não garante a emancipação das mulheres:

Na relação com a *mulher* como *presa* e criada da volúpia comunitária está expressa a degradação infinita na qual **o ser humano existe para si mesmo**⁵⁰, pois o segredo dessa relação tem sua expressão *inequívoca*, decisiva, *evidente*, desvendada, na relação do *homem* com a *mulher* e no modo como é apreendida a relação genérica imediata, natural (MARX, 2004, p.104).

Enquanto as relações entre homens e mulheres forem regidas pelo sentido da *posse*, a humanidade estará ainda sob a tutela de forças externas. A relação do homem com a mulher, na medida em que expressa a relação humana mais natural do ser humano com o ser humano, é vista como uma espécie de termômetro que mede até que ponto a existência humana se reconciliou com a essência (MARX, 2004, p.104).

Na *Ideologia Alemã*, Marx e Engels abandonam o termo ser genérico; no entanto, é fácil perceber como a mudança tática da linguagem não modifica o conteúdo que Marx quis exprimir:

O proletariado apenas pode existir *em um plano histórico-mundial*, da mesma forma que o comunismo, que é a ação do proletariado, apenas pode chegar a adquirir realidade como existência histórico-universal; existência histórico-universal dos indivíduos, ou seja, a existência dos indivíduos imediatamente vinculada à história universal (MARX e ENGELS, 2007a, p.59).

E mais ainda, aqui se vê o caráter radicalmente social dos homens, pois “somente dentro da comunidade cada indivíduo tem os meios necessários para desenvolver seus dotes em todos os sentidos; somente dentro da comunidade a liberdade pessoal se torna possível, por consequência” (MARX e ENGELS, 2007a, p.102). É nesse sentido que indivíduo e coletividade se unem, o que nos leva à quarta forma de manifestação do trabalho livre.

⁵⁰ Os negritos são meus.

6.4 – A irmandade universal

As relações inter-individuais estão também diretamente ligadas ao trabalho estranhado, pois é nessa relação social que os homens estabelecem suas relações de cooperação.

Como vimos no capítulo II, sob o domínio do trabalho estranhado tais relações aparecem em forma de conflito. O predomínio do interesse egoísta faz da sociedade uma *guerra de todos contra todos*.

Quando a propriedade privada é supra-sumida positivamente, os homens passam a produzir-se uns aos outros. Assim como os indivíduos criam a sociedade são também criados por ela. Assim dizem os *Manuscritos de 1844*: “a sociedade é a unidade essencial completada (*vollendete*) do homem com a natureza, o naturalismo realizado e o humanismo da natureza levado a efeito” (MARX, 2004, p. 106 – 107).

O homem é radicalmente um ser social, e por isso o destino de cada homem particular é regido pela sociedade. Isso não quer dizer, no entanto, que não haja individualidade.

Ao contrário, a sociedade só existe por meio dos indivíduos. Quando estes últimos resolverem tornar a sociedade uma união de indivíduos conscientes e não uma união gerada por necessidades externas, completa-se a unidade essencial dos homens com seu gênero.

Por outro lado, a unidade entre os indivíduos e a coletividade só pode ocorrer quando tanto a atividade como o objeto forem livre expressão dos indivíduos.

Como então conciliar a unidade da sociedade com a diversidade das pulsões e vontades individuais? O que Marx realmente entende por individualidade?

Mesmo quando pensamos sozinhos, pensamos através da linguagem, atributo social. Mesmo a mais isolada das atividades individuais põe em movimento forças sociais, pois a sobrevivência de quem realiza essa atividade particular depende de atividades outras, realizadas por outras pessoas.

Quando se fala em indivíduo social, entretanto, deve-se evitar o perigo de “fixar a sociedade como abstração frente ao indivíduo” (MARX, 2004, p. 107). Enquanto o liberalismo afirma os indivíduos em oposição à sociedade abstrata (Estado), o comunismo deve realizar os indivíduos na sociedade.

A vida individual e a vida genérica do homem não são *diversas*, por mais que também – e isso necessariamente – o modo de existência da vida individual seja um modo mais *particular* ou mais *universal* da vida genérica, ou quanto mais a vida genérica seja uma vida individual mais *particular* ou *universal* (MARX, 2004, p. 107).

De acordo com os *Manuscritos de 1844*, essa realização não pode ser jamais uma imposição de atividades preconcebidas aos indivíduos, mas a absorção pela sociedade de todas as pulsões individuais de onde aflorará a infinitude das capacidades humanas. Essa possibilidade só pode ser fruto da coletivização dos instrumentos a cada indivíduo.

A transformação de indivíduos egoístas em indivíduos genéricos é mais um problema enfrentado pelo marxismo.

Da mesma maneira, os sentidos e o espírito do outro homem se tornaram a minha *própria* apropriação. Além destes órgãos imediatos formam-se, por isso, órgãos *sociais*, na forma da sociedade, logo, por exemplo, **a atividade em imediata sociedade com outros**⁵¹ etc., tornou-se um órgão da minha *externação de vida* e um modo da apropriação da vida *humana* (MARX, 2004, p. 109).

Não é possível ser livre um sujeito que é ainda escravo das circunstâncias, das necessidades ou de outros homens que detenham as *condições de trabalho*.

Diferente dos *Manuscritos*, a *Ideologia Alemã* possui uma linguagem mais prática. Citações como as abaixo nos dão indicações quase precisas do que será a emancipação universal dos indivíduos.

Em todas as apropriações passadas uma massa de indivíduos acabava subsumida a algum instrumento de produção; na apropriação proletária, a de instrumentos de produção tinha necessariamente que se ver subsumida a **cada indivíduo**, e a propriedade sobre eles a todos (MARX e ENGELS, 2007a, p.96).

Apenas nesse estágio a atividade autônoma coincidirá com a vida material, o que corresponde ao desenvolvimento dos indivíduos como indivíduos totais e à eliminação de tudo o que há neles de natural, de espontaneamente gerado; e isso corresponde à transformação do trabalho em atividade autônoma e o intercâmbio anterior condicionado no intercâmbio entre os indivíduos como tais. Com a apropriação da totalidade das forças de produção pelos **indivíduos associados**, acaba a propriedade privada (MARX e ENGELS, 2007a, p.96).

O comunismo realizado é, portanto, a realização plena dos indivíduos na coletividade. Esta realização só pode ocorrer, no entanto, se todas as forças produtivas, instrumentos e saberes,

⁵¹ Todos os negritos são meus.

estiverem disponíveis para todos, para que cada um escolha livremente as atividades que pretendem executar.

7 – A realização da essência

O comunismo defendido por Marx, na ocasião da escrita dos *Manuscritos Econômico-filosóficos*, é visto como a “supra-sunção positiva da propriedade privada, enquanto estranhamento-de-si humano”, e, ao mesmo tempo, a “apropriação efetiva da essência humana pelo e para o homem” (2004, p. 105).

Vê-se que a propriedade privada representa aqui todo o auto-estranhamento humano. E mais, que a supra-sunção da propriedade privada enquanto estranhamento-de-si humano é também a apropriação da essência humana pelo homem, pois o estranhamento é a perda dessa essência⁵².

Essa posição é bastante problemática. Se essência é aquilo que é, como então se apropriar dela? Não seria uma redundância? O filósofo Ernst Bloch atribui a Marx um sentido não usual de essência:

O propriamente dito, ou a essência é aquilo que ainda não existe, que anda em busca de si mesmo no cerne das coisas, que espera a sua gênese na tendência-latência do processo; ele mesmo nada mais é que... esperança fundada, real-objetiva (BLOCH, 2005, p. 460).

Nesse sentido, a essência deixa de ser a efetividade mesma, e sim uma tendência, algo que se gesta na efetividade, sem ser ainda efetividade.

Marx também vê a emancipação humana como um “retorno pleno, tornado consciente e interior a toda riqueza do desenvolvimento até aqui realizado” (MARX, 2004, p. 105). Essa tese gera mais um problema, a saber: como suprimir a propriedade privada sem, ao mesmo tempo, suprimir a “riqueza do desenvolvimento anterior”?

⁵² A reivindicação do comunismo é levantada como a solução para por fim a todas as contradições. A força redentora do comunismo abole a propriedade privada, libertando o trabalho e todas as capacidades atrofiadas do ser humano. Com a supressão da base de todas as alienações – a econômica --, as demais formas de alienação são, enfim, dissolvidas e o homem pode reapropriar a sua essência (FREDERICO, 1995, p.156).

A idéia de supra-sunção da propriedade privada e do estranhamento não destrói tudo que se desenvolveu até aqui, ao contrário, se conecta diretamente com aquilo que nega na medida em que se torna consciente daquilo que é benéfico e daquilo que é maléfico no mundo em que supra-sume. Esse fato justifica isso a preferência de pelo uso do verbo supra-sumir, e não supressão ou abolição⁵³.

No entanto, como o desenvolvimento pode ser considerado positivo, mesmo quando este se dá em forma de estranhamento, através da *negação* da essência do homem? Onde encontrar a “riqueza do desenvolvimento” num mundo repleto de barbárie?

O comunismo é visto ainda como a solução todas as contradições práticas e teóricas: existência e essência; objetivação e auto-confirmação; liberdade e necessidade; indivíduo e gênero. É o vir a ser da história, o seu “enigma resolvido” (MARX, 2004, p.105).

A propriedade privada - enquanto expressão objetiva do estranhamento - age sob os indivíduos de modo a limitar as pulsões humanas apenas ao sentido da *posse* e do gozo privado. O ter supera o ser. A supra-sunção do estranhamento se apropria não de forma unilateral, como posse, mas de forma multilateral:

Assim como a *propriedade privada* é apenas a expressão sensível de que o homem se torna simultaneamente *objetivo* para si e simultaneamente se torna antes um objeto estranho e não humano (*unmenschlich*), que sua externalização de vida é sua exteriorização de vida, sua efetivação a negação da efetivação (*Entwirklichung*), uma efetividade *estranha*, assim a supra-sunção positiva da propriedade privada, ou seja, a **apropriação sensível** da essência e da vida humanas, do **ser humano objetivo**, da **obra humana** para e pelo homem, não pode ser apreendido apenas no sentido de *fruição imediata*, unilateral, não somente no sentido da posse, no sentido do ser (MARX, 2004, p. 108).

O que exatamente Marx quer dizer com apropriação sensível? Como apropriar-se sensivelmente do “ser humano objetivo”, da “essência e da vida humanas”? O que ele quis dizer com “obra humana”? Como apropriar-se desta e ao mesmo tempo negar o sentido de *posse*? Ao usar o verbo apropriar-se não estaria Marx também contaminando o comunismo com propriedade privada, e, por consequência, pelo estranhamento? É possível apropriar-se de algo negando-o?

A supra-sunção positiva deve se reapropriar das faculdades humanas em toda sua amplitude. Mas como separar o lado essencial do lado estranho do progresso humano?

⁵³ Ver o tópico III.2 acima.

O ponto de partida para a solução prática desses problemas é a revolução concreta que tenha como finalidade eliminar definitivamente a propriedade privada em todas as suas formas de manifestação.

Esta transformação radical deve modificar completamente o caráter da atividade humana. A partir da emancipação atividades individuais, e o reconhecimento mútuo da liberdade individual de todos se completa a natureza social dos homens.

A riqueza da natureza humana vem a ser com a supra-sunção do trabalho estranhado. A partir da eliminação das instâncias de dominação, eliminam-se também os bloqueios sociais à livre manifestação de todos os sentidos humanos (MARX, 2004, p.110). Diferentemente dos outros animais, os sentidos humanos não estão dados pela natureza, mas engendram-se socialmente a partir da atividade humana (Ibidem).

A riqueza da essência humana só vem a ser com o desenvolvimento da indústria, “a história da indústria e a existência objetiva da indústria conforme veio a ser são o livro aberto das forças essenciais humanas” (Idem, p. 111), pois “a história mesma é uma parte *efetiva* da *história natural*, do devir da natureza até o homem” (Idem, p.112).

Os homens devem então encontrar os elementos de sua emancipação no interior do sistema capitalista suprimindo os aspectos estranhados que o homem produziu mas garantindo e recuperando, por outro lado, tudo que a humanidade criou. A história do homem é o vir a ser de sua própria natureza:

Na medida em que, para o homem socialista, *toda a assim denominada história mundial* nada mais é do que o engendramento do homem do homem mediante o trabalho humano, enquanto vir a ser da natureza para o homem, então ele tem, portanto, a prova intuitiva, irresistível, do seu *nascimento* por meio de si mesmo, do seu *processo de geração* (MARX, 2004, p.114).

É através do trabalho, portanto, que vem a ser a essência do homem. Foi necessário um longo e penoso caminho para o homem criar as possibilidades de realizar plenamente as suas capacidades. Porém, enquanto esse desenvolvimento for conduzido pelo domínio de poderes estranhos, a verdadeira essência humana estará obscurecida e limitada.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Neste nosso trabalho, apresentamos, em linhas gerais, a nova perspectiva teórica de Marx que surge provisoriamente a partir da escrita dos *Manuscritos Econômicos-filosóficos*. Nesses escritos, a formulação de uma nova visão de mundo se apresenta como resultado do confronto teórico de Marx com Hegel e Feuerbach e a proposição de uma finalidade incomum a ambos, o ideal prático da sociedade comunista.

Marx chama a sua nascente concepção de mundo de *humanismo-naturalismo*, concepção que preserva a exaltação da natureza sensível do materialismo com a filosofia do sujeito do idealismo; como afirma o próprio Marx (2004, p. 127), “o naturalismo realizado, ou humanismo, se diferencia tanto do idealismo quanto do materialismo e é, a um tempo, a verdade unificadora de um e de outro”.

O *trabalho* é o conceito chave, no qual a natureza sensível e inteligível do homem une-se para compor um mundo objetivo. A própria realidade, na medida em que é campo de ação humana pelo trabalho, é uma síntese de matéria e idéia, tendo em vista que o homem é capaz de manipular a natureza, de projetar coisas em seu cérebro e realizá-las nas coisas⁵⁴.

A concepção hegeliana de *natureza humana* impunha sérios limites a seu conceito de *liberdade*. Uma vez que a essência humana é vista como o *pensamento, consciência-de-si*, a supra-sunção só pode se limitar a uma questão do saber metafísico. Em outras palavras, enquanto Hegel não reconhece a natureza sensível enquanto essência da humanidade, ele não é capaz de perceber as determinações empíricas do *estranhamento*, ao contrário, a empiria é vista ela mesma como necessariamente inessencial e, portanto, estranha. (MARX, 2004, p.121)

Como Marx está considerando a *atividade vital*, é, em primeiro lugar, em relação a esta que o homem fica estranho, e não apenas em relação à *consciência-de-si* abstrata. A principal consequência política da reapropriação crítica de Marx diz respeito ao supra-sumir do estranhamento; a sua proposta consiste na emancipação do homem de toda sua *atividade*

⁵⁴ “De fato, a interpretação marxista da História poderia ser denominada uma interpretação antropológica da História caso se quisessem evitar as ambigüidades dos termos “materialista” e “econômico”; ela é a compreensão da História baseada no fato de os homens serem “os autores e atores da história”. (FROMM, 1983, p. 23)

estranhada, da *existência* estranhada. A proposição de Marx tem maior alcance sob a vida real dos indivíduos ao entender o trabalho também como experiência dos indivíduos no tempo.

O trabalho, além disso, é o elo essencial entre os homens, aquilo pelo qual ontologicamente vivem juntos. O laço social é visto como o fator constituinte da natureza do homem, de modo que a reapropriação da essência humana requer a apropriação dos laços sociais pelos homens.

Isso, porém só é possível através da negação prática da propriedade privada, pois esta é a principal responsável pela criação de uma sociabilidade estranha, em que a união é involuntária, e artificial, pois é movida pelo interesse egoísta (ou pela força da necessidade). Por isso Eric Fromm afirma que:

Para Marx, o socialismo significa a ordem social que permite o regresso do homem a si mesmo, a identidade entre existência e essência, a **superação do isolamento** e antagonismo entre sujeito e objeto, humanização da natureza; significa um mundo onde o homem não mais é um estranho entre estranhos, mas está no mundo dele, onde se sente em casa (FROMM, 1983, p.70).

O sistema de Marx é aberto porque a própria realidade está em aberto. Ela é produto da atividade humana. De acordo com Marx, o homem é um ser historicamente determinado; todavia a história atualiza nele características vitais essenciais, a saber, o seu relacionamento vital com a natureza, pois antes de tudo o homem é um ser biológico que precisa, no mínimo, de alimento e moradia. Como precisa Marx:

A natureza é seu corpo, com o qual ele tem de ficar num processo contínuo para não morrer. Que a vida física e mental do homem está interconectada com a natureza não tem outro sentido senão que a natureza está interconectada consigo mesma, pois o homem é uma parte da natureza (MARX, 2004, p.84).

Embora o homem crie uma outra natureza, a sociedade, ele nunca deixa de ser *natural*, e como um ser natural ele se relaciona necessariamente com a natureza externa. Essa é a base natural sob a qual os homens constroem o seu mundo. O trabalho é deste modo o alicerce da vida humana em geral.

Toda criação humana se dá na sua relação com a natureza externa. Mesmo o mundo social tem a sua base natural, na medida em que toda produção depende dela. Na medida em que o trabalho representa a relação entre o homem e a natureza, ele representa também a relação

entre os próprios homens, pois o trabalho é uma realização necessariamente social. O mundo social é então a sua natureza (MARX, 2004, 106 – 107).

Não há ligação produtiva direta entre o indivíduo e a Natureza, toda síntese com a natureza é mediada pelas relações sociais, por isso a natureza do homem é o conjunto das relações sociais (MARX, 2007b, p.28). Marx rejeita qualquer tipo de individualismo e associa a libertação do indivíduo com a libertação social, a sociedade é a sua própria natureza enquanto espécie.

Inclinamo-nos para aqueles que acreditam que uma noção de natureza humana positiva e libertária permeia todo o pensamento marxiano, da juventude à maturidade, na medida em que a noção de homem como um ser que “produz primeira e verdadeiramente, livre de carências” (MARX, 2004, p. 85).

Essa formulação serve como base para a crítica da manifestação histórica da alienação e à perda da essência do homem que só será recuperada no *comunismo*, e assim “o conceito de libertação permeia todo o discurso marxiano, sem, contudo, haver a negação de que a sua libertação se dê na natureza” (VIEIRA, 2000, p.55).

A importância do conceito de *trabalho* em Marx é, como podemos constatar, fundamental para a sua proposta emancipatória, pois através dela ele foi capaz de descobrir os elementos objetivos e concretos da opressão do homem. A partir de então a questão da liberdade ganha uma dimensão realista e objetiva, conectando a liberdade individual com a emancipação social.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

ANTUNES, Ricardo. *Adeus ao trabalho?* : Ensaio sobre as metamorfoses e a centralidade do mundo do trabalho. São Paulo: Cortez, 1998.

BACKES, Marcelo. Nota à Tradução. In: MARX, Karl e ENGELS, Friedrich. *A Sagrada Família*. São Paulo: Boitempo, 2003, p. 9 – 13.

_____. Prefácio e Nota à Tradução. In: MARX, Karl e ENGELS, Friedrich. *A ideologia alemã*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007a, p. 9 – 23.

BLOCH, Ernst: *O Princípio Esperança* (Vol. I). Tradução Nélio Schneider. Rio de Janeiro: Contraponto/Ed. UFRJ, 2005.

BORON, Atílio A. Filosofia Política e Crítica da Sociedade Burguesa: O Legado Teórico de Karl Marx. In: *Filosofia Política Moderna: de Hobbes à Marx*. São Paulo: CLACSO Livros, 2006.

BOTTOMORE, Tom. Introdução. In: *Karl Marx*. Tradução Basil Blackwell. Rio de Janeiro: ZAHAR, 1981.

_____. *Dicionário do Pensamento Marxista*. Tradução Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

ENGELS, Friedrich. “O Papel do Trabalho na Transformação do Macaco em Homem”. In: MARX, Karl e ENGELS, Friedrich. *Textos*, (Vol. 1). São Paulo: Edições Sociais, 1975a, p. 61 - 74.

_____. “Ludwig Feuerbach e o Fim da Filosofia Clássica Alemã”. In: MARX, Karl e ENGELS, Friedrich. *Textos*, (Vol. 1). São Paulo: Edições Sociais, 1975b, p. 75 - 117.

_____. “Esboço de uma Crítica da Economia Política”. In: PAULO NETO, José (org.) *Política*. Tradução Maria Filo. São Paulo: Ática, 1981.

FEUERBACH, Ludwig. *A essência do cristianismo*. Tradução Adriana Veríssimo Serrão. Lisboa: Fund. Calouste Gulbenkian, 2001.

_____. “Para a Crítica da Filosofia de Hegel”. In: (Org) SERRÃO, Adriana Veríssimo. *Filosofia da Sensibilidade*. Tradução Adriana Veríssimo Serrão. Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa. 2005a, p. 43 – 76.

_____. “Princípios da Filosofia do Futuro”. In: (Org) SERRÃO, Adriana Veríssimo. *Filosofia da Sensibilidade*. Tradução Adriana Veríssimo Serrão. Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa. 2005b, p. 101 – 155.

FREderico, Celso. *O Jovem Marx (1843 – 44): As origens da ontologia do ser social*. São Paulo: Cortez, 1995.

FROMM, Erich. *Conceito Marxista do Homem*. Tradução Otávio Alves Velho. Rio de Janeiro: Zahar Ed., 1983.

GIANNOTTI, José Artur. *Origens da Dialética do Trabalho: Estudo de lógica do jovem Marx*. Porto Alegre: L&PM, 1985.

GORZ, André. *Adeus ao Proletariado, para Além do Socialismo*. Tradução Ângela Ramalho Vianna e Sergio Goes de Paula. Rio de Janeiro: Forence Universitária, 1982.

_____. *Metamorfoses do Trabalho: Crítica da Razão Econômica*. Ana Montóia. São Paulo: Annablume, 2003.

HEGEL, G. W. F. Introdução à Vol. 1. *A Ciência da Lógica*. In: *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* em compêndio (1830). Tradução Paulo Meneses. São Paulo: Loyola. 1995.

_____. *Fenomenologia do Espírito*. Tradução Paulo Meneses. Petrópolis: Vozes. 1997.

HOBSBAWM, Eric J. Marx, Engels e o Socialismo Pré-Marxiano. In: HOBSBAWM, Eric J. (org.) *História do Marxismo*, Vol I: O Marxismo no Tempo de Marx. Tradução Carlos Nelson Coutinho. Rio Janeiro: Paz e Terra, 1983.

LESSA, Sergio. *O Mundo dos Homens: O trabalho e o ser social*. São Paulo: Boitempo, 2004.

LUKACS, Georges. *Os Princípios Ontológicas Fundamentais de Marx*. Tradução Carlos Nelson Coutinho. São Paulo: Ciências Humanas, 1979.

_____. *O Jovem Marx e outros escritos*. Tradução Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 2007.

MARCUSE, Herbert. *Razão e Revolução*. Tradução Marília Barroso. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.

McLLELAN, David. *Karl Marx. Vida e Pensamento*; Tradução Jaime A. Clasen. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 1990.

MARX, Karl. *A Miséria da Filosofia*. Tradução José Paulo Neto. São Paulo: Global, 1985a.

_____. *O Capital: Crítica da Economia Política*. Tradução Reginaldo Sant'Anna. São Paulo: DIFEL, 1985b.

_____. *Manuscritos Econômico-filosóficos*. Tradução Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo, 2004.

_____. *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*. Tradução: Rubens Enderle e Leonardo de Deus. São Paulo: Boitempo, 2005a.

_____. Crítica da Filosofia do direito de Hegel - Introdução. In: MARX, Karl. *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*. Tradução: Rubens Enderle e Leonardo de Deus. São Paulo: Boitempo, 2005b.

_____. “Teses sobre Feuerbach”. In: *A ideologia alemã*. Tradução Marcelo Backes. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007b.

_____. *Para a Questão Judaica*. Tradução José Barata Moura. São Paulo: Expressão Popular, 2009.

MARX, Karl e ENGELS, Friedrich. *A Sagrada Família*. Tradução Marcelo Backes. São Paulo: Boitempo, 2003.

_____. *A ideologia alemã*. Tradução Marcelo Backes. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007a.

_____. *Manifesto Comunista*. Tradução Álvaro Pina. São Paulo: Boitempo, 2007c.

MÉSZÁROS, István. *A Teoria da Alienação em Marx*. Tradução Isa Tavares. São Paulo: Boitempo, 2006.

OFFE, Claus. *Trabalho e Sociedade*. Problemas e perspectivas para o futuro da sociedade do trabalho. Tradução Gustavo Bayer. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.

PETITFILS, Jean-Christian. *Os Socialismos Utopicos*. Tradução Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

RANIERI, Jesus. *A Câmara Escura: alienação e estranhamento em Marx*. São Paulo: Boitempo, 2001.

_____. Apresentação. In: MARX, Karl. *Manuscritos Econômico-filosóficos* São Paulo: Boitempo, 2004, p. 11 – 17.

STACCONE, Giuseppe. O homem e o Trabalho nos Manuscritos Econômicos-Filosóficos de 1844. In: *Marx Hoje*. Org. J. Chasin. São Paulo: Nova Escrita Ensaio. Ano V – número 11, 1983.

SÁNCHEZ VÁZQUEZ, Adolfo. *Filosofia da Práxis*. Tradução Maria Encarnación Moya. São Paulo: Expressão Popular, 2007.

VIEIRA, Antônio Rufino. *Marxismo e Libertação*. João Pessoa: CCHLA Ensaios, 2000.