

A EXTERIORIZAÇÃO DA VIDA NOS MANUSCRITOS ECONÔMICO-
FILOSÓFICOS DE 1844*

Mônica Hallak M. da Costa**

Resumo

Os *Manuscritos de 44* são freqüentemente compreendidos como textos superados pelo suposto Marx “maduro” e “científico”, sendo, portanto, retratados como uma curiosidade do passado “filosófico” do autor. O presente artigo pretende demonstrar que a superação fundamental com o idealismo já havia se concretizado por ocasião da redação dos *Manuscritos*, assim como colocar em evidência a categoria central e fio condutor desses rascunhos: aquela da exteriorização da vida - tanto em seus aspectos abstratos, quanto na configuração da vida social nos marcos do capitalismo.

Palavras-chave: apropriação humana, exteriorização, ser social.

**The exteriorization of life in Karl Marx’s
1844 Economic and Philosophic Manuscripts**

Abstract

Karl Marx’s 1844 *Economic and Philosophic Manuscripts* are frequently regarded as outdated texts if compared to other works written by a more “mature” and “scientific” Marx. *Economic and Philosophic Manuscripts* are thus seen as a curiosity from Marx’s philosophical past. This paper aims at demonstrating that Marx’s idealism had already been consolidated at the time *Manuscripts* was written.

It also aims at highlighting Marx's *Manuscripts* most important feature: the exteriorization of life in its abstract aspects as well as in the configuration of social life as a part of Capitalism.

Key-words: appropriation of human life, exteriorization, social being.

Trazer à tona os *Manuscritos de 44* significa retomar questões que se perderam no cenário contemporâneo: qual a razão de ser da propriedade privada (do capital), qual a necessidade de existência desta forma social de produção?

Quando, em 1859, no prefácio à *Para a Crítica da Economia Política*, Marx revela os motivos que o levaram a se dedicar ao estudo de economia política, ele identifica como base de análise “as relações materiais de vida” (MARX, 1974:135), afirmando, assim, que é a sociedade civil que determina o estado. Mas o *politicismo* que dominou crescentemente a esquerda do século XX fez com que esta se esquecesse das raízes “materiais da vida” e se dedicasse a buscar unicamente na política a resposta para as questões humanas. Assim, em tal esfera estaria a solução para o problema da liberdade – circunscrito à liberdade de expressão e expansão das liberdades democráticas, como o direito ao voto e a livre associação. Na política estaria também a chave para o tratamento da desigualdade entre os homens que seria, por esta via, superada, ou amenizada, pela distribuição da riqueza através de políticas sociais públicas e outras ações governamentais. Não é este o momento de nos voltarmos para as bases materiais da produção da própria vida humana sem estarmos aprisionados por esta ou aquela tendência política? Não seria hora de repor a discussão explicitada por Marx nos *Manuscritos* na qual ele situa o trabalho como produtor da propriedade privada? De fato, a centralidade do trabalho na produção e reprodução da existência humana é a grande “novidade” e fio condutor dos *Manuscritos de 44*. Da análise dos economistas clássicos à discussão com Hegel, todas as formulações se atêm a esta descoberta: o homem como produtor de si

mesmo através da atividade sensível. Atividade que envolve objetividade e subjetividade, entrelaçadas na produção material, que faz da vida do homem uma forma radicalmente nova de existência, distinta e mais complexa do que todo movimento da natureza. É esta riqueza analítica que ainda fascina os leitores dos *Manuscritos*. E é esta compreensão que pretendemos trazer à luz neste artigo.

Em 1932 vem a público os textos conhecidos hoje como *Manuscritos Econômico-Filosóficos*. Redigidos no decorrer do ano de 1844 formam, com alguns outros trabalhos, um conjunto que compreende a fase decisiva que marcará todo o itinerário posterior de Marx. Com efeito, o pensamento próprio de Marx se instaura enquanto tal a partir de três críticas ontológicas desencadeadas pela crítica à política, resultado de uma revisão da *Filosofia do Direito* de Hegel empreendida por Marx em meados de 1843^[1]. No prefácio de 1859 a *Para a Crítica da Economia Política*, Marx resume os resultados deste estudo de 43 no qual situa a verdadeira relação entre estado e sociedade civil, rompendo com a especulação ao denunciar a inversão que esta opera quando parte da "idéia como origem ou princípio de entificação do multiverso sensível" (CHASIN, 1995:357).

Em 1843 é clara a ruptura com a especulação que se desenvolveu a partir dos primeiros delineamentos da crítica à política que se tornará evidente em *Sobre A Questão Judaica* e nas *Glosas Críticas ao artigo "O Rei da Prússia e a Reforma Social" por um Prussiano*, nas quais a afirmação da ontonegatividade da política é explícita^[2].

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

anatomia da sociedade civil dever ser procurada na economia política" (MARX, 1974:135).

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

Estas poucas linhas, que pretendem contextualizar minimamente o lugar dos *Manuscritos* no itinerário de Marx, são certamente insuficientes para trazer para o leitor atual uma idéia, genérica ao menos, do impacto causado pelo descobrimento destes escritos na década de 30 do século XX. Para este fim, a transcrição do depoimento de um dos decifradores dos *Manuscritos*, é, sem dúvida, mais eficaz. Vejamos como se expressa Lukács a respeito destes rascunhos: "pela primeira vez na história da filosofia, as categorias econômicas aparecem como categorias da produção e reprodução da vida humana, tornando assim possível uma descrição ontológica do ser social sobre bases materialistas" (LUKÁCS, 1979:14-5). De fato é esta descrição que encontramos nos *Manuscritos* e é preciso que se registre aqui o reconhecimento da contribuição de Lukács na elucidação das bases ontológicas do pensamento de Marx. O trabalho do grupo de pesquisa responsável pela publicação dos artigos desta coletânea não seria possível sem os seus indicativos, o que não significa que se limite às argumentações do filósofo húngaro. Ao contrário, as pesquisas mais recentes do grupo, bem como as publicações da última década de J. Chasin, apontam discordâncias e superações em relação a Lukács. De todo modo, o texto apresentado a seguir é fruto em primeiro lugar de suas indicações, em segundo, da tenacidade do professor Chasin que dedicou sua vida à redescoberta de Marx e, com o qual tive o privilégio de trabalhar.

Apesar dos resultados divergentes, as diretrizes básicas do artigo que se segue são as indicadas por Lukács na citação acima. Tanto é assim que a análise de abertura diz respeito exatamente aos lineamentos mais gerais encontrados nos *Manuscritos* sobre a produção e reprodução da vida humana.

1) A EXTERIORIZAÇÃO DA VIDA HUMANA

É especialmente na crítica à especulação que se pode encontrar os lineamentos gerais daquilo que Lukács chamou de “ontologia do ser social”. No terceiro manuscrito, dedicado à crítica da *Fenomenologia* de Hegel, Marx trata do caráter objetivo de toda ação humana denunciando a absurdidade do ser abstrato presente na especulação. Suas palavras são claras: "Um ser que não tenha sua natureza fora de si não é um ser natural, não faz parte da essência da natureza. Um ser que não tem nenhum objeto fora de si não é um ser objetivo. Um ser que não é por sua vez objeto para um terceiro ser não tem nenhum ser como objeto seu, isto é, não se comporta objetivamente, seu ser não é objetivo. Um ser não objetivo é um não-ser" (137/578)^[3].

Marx se reporta imediatamente à objetividade^[4] enquanto fundamento de todo ser, situando o seu caráter relacional como a primeira evidência desta determinação, e não deixa dúvidas sobre a identidade entre ser e objetividade ao afirmar que "um ser não objetivo é um não ser". Essa identidade se traduz no reconhecimento da objetividade como categoria primária de toda entificação. Marx procura demonstrar como esta determinação se apresenta na existência concreta: "A fome é um *carecimento* natural; precisa, pois, de uma *natureza* fora de si, um *objeto* fora de si para satisfazer-se, para acalmar-se. A fome é a necessidade confessa que meu corpo tem de um *objeto* que está fora dele e é indispensável para sua integração e para sua exteriorização essencial"(137/578). Situa, portanto,

em primeiro lugar, a identidade entre ser e objetividade demonstrando o caráter relacional de toda entificação sensível.

Em sua explicitação da especificidade da objetividade humana Marx identifica primeiramente o ser em geral e a natureza. Nessa linha de reflexão, a relação objetiva entre os seres é uma relação de reciprocidade e essa interação objetiva, segundo Marx, se realiza a partir da sensibilidade, pois "tão logo eu tenha um objeto, este objeto me tem a mim como objeto", ou seja, "ser sensível, isto é, ser efetivo, é ser objeto dos sentidos, é ser objeto sensível, e, portanto, ter objetos sensíveis fora de si, ter objetos de sua sensibilidade. Ser sensível é padecer" (137-8/579). Vê-se que Marx procura centrar sua posição no reconhecimento do ser enquanto objetividade sensível afirmando, no entanto, que na vida humana, o caráter relacional da objetividade transforma-se no motor que a impulsiona à atividade. Nesse sentido, ele afirma: "O *homem* é imediatamente *ser natural*. Como ser natural, e como ser natural vivo, está, em parte, dotado de *forças naturais, de forças vitais*, é um ser natural *ativo*; essas forças existem nele como disposição e capacidade, como *instintos*, em parte como ser natural, corpóreo, sensível, objetivo, é um ser que *padece*, condicionado e limitado, tal qual o animal e a planta; isto é, os objetos de seus instintos existem exteriormente como objetos independentes dele, **entretanto** (grifo meu), esses objetos são *objetos* de seu *carecimento*, *objetos* essenciais, imprescindíveis para a efetuação e confirmação de suas forças essenciais" (136/578). Portanto, em comum com a natureza, o homem é um ser corpóreo, sensível, objetivo, ou seja, "condicionado e limitado". Como qualquer outro ente natural, ele necessita de objetos exteriores, "como objetos independentes dele". Mas, em seguida, Marx salienta que "esses objetos são objetos de seu carecimento", ou seja, "objetos essenciais", sem os quais ele não se efetiva como homem.

A subsunção natural aparece como determinante apenas pelos seus limites, pelo condicionamento objetivo que, no entanto, não aprisiona o ser humano. Ao contrário, "como ser natural ativo", ele transforma o carecimento em "confirmação de suas forças essenciais". Assim, Marx situa o *ser ativo* como

entificação peculiar que transcende os limites naturais, pois é capaz de se pôr como uma objetividade sensível que apresenta atributos específicos.

A identidade entre ser e objetividade aparece nos escritos de Marx, já em 44, como forma peculiar da existência dos homens, numa reconfiguração que transforma a necessidade de objetos exteriores na confirmação das forças essenciais humanas. Mas esta reconfiguração só é possível em sociedade. Nas palavras de Marx: “A essência *humana* da natureza existe somente para o homem *social*, pois somente assim existe para ele como vínculo com o homem, como existência sua para o outro e do outro para ele, como elemento vital da efetividade humana, só assim existe como fundamento de sua própria existência humana. Só então sua existência natural se torna para ele sua existência humana e a natureza se torna para ele o homem. A *sociedade* é, pois, a plena unidade essencial do homem com a natureza, verdadeira ressurreição da natureza, o naturalismo realizado do homem e o humanismo realizado da natureza”(89/537-8). Portanto, somente para o ser social o vínculo com a natureza é ao mesmo tempo sua relação com os demais homens e apenas desse modo a inter-relação entre os homens se realiza na relação com a objetividade natural que, assim, reemerge como objetividade social.

Na vida humana essa reconfiguração se traduz em primeiro lugar na produção dos próprios homens: "Um ser só se considera autônomo, quando é senhor de si mesmo, e só é senhor de si, quando deve a si mesmo seu modo de existência. Um homem que vive graças a outro se considera a si mesmo um ser dependente, vivo, no entanto, totalmente por graça de outro, quando lhe devo não só a manutenção de minha vida, como também o fato de que ele além disso criou minha vida; e minha vida tem necessariamente o fundamento fora de si mesma quando não é minha própria criação" (97/544-5).

A própria vida humana, portanto, é a confirmação da interdependência efetiva que é a característica de toda objetividade. Ou seja, a recriação contínua dos homens é a prova cabal de que "minha vida tem necessariamente o

fundamento fora de si mesma". Marx, citando Aristóteles, afirma "tu foste engendrado por teu pai e tua mãe, isto é, o coito de dois seres humanos, um ato genérico dos homens, produziu em ti o homem. Vês, pois, que inclusive fisicamente o homem deve ao homem sua existência" (98/545). A geração do homem físico se apresenta como ato natural. No entanto, para o ser ativo, a procriação se converte em confirmação da vida humana e não uma determinação cega da natureza.

Tal evidência se manifesta no fato de que a própria relação humana que perpetua a espécie é uma atividade que distingue os homens da mera reprodução natural. Assim, segundo Marx, "a relação imediata, natural e necessária do homem com o homem é a relação do homem com a mulher. Nesta relação genérica natural, a relação do homem com a natureza é imediatamente sua relação com o homem, do mesmo modo que a relação com o homem é imediatamente sua relação com a natureza, sua própria destinação natural. Nesta relação aparece pois de maneira *sensível*, reduzida a um fato concreto, em que medida a essência humana se converteu para o homem em natureza ou a natureza tornou-se a essência humana do homem" (86/535).

Ademais, Marx vai identificar na relação concreta entre o homem e mulher a medida da humanidade do homem, já que esta relação é a mais simples, natural e espontânea relação do homem com o homem e "nela se mostra em que medida o comportamento natural do homem tornou-se humano, ou em que medida a essência humana tornou-se para ele essência natural, em que medida a sua natureza humana tornou-se para ele natureza" (86/535). Vale dizer, como relação mais natural do homem consigo mesmo, a relação homem-mulher demonstra em que medida o homem "em seu modo de existência mais individual, é, ao mesmo tempo, ser social " (87/535), pois somente para o ser social, a vida individual é ao mesmo tempo vida genérica.

Justamente com o propósito de demonstrar o caráter social da existência individual, Marx considera: "A vida individual e a vida genérica não são *distintas*,

por mais que, necessariamente, o modo de existência da vida individual seja um modo mais *particular* ou mais *geral* da vida genérica, ou que a vida do gênero seja uma vida individual mais particular ou mais geral" (90/539). Ou seja, cada existência concreta pode ser uma forma mais ampla ou mais restrita de vivenciar a generidade. Do mesmo modo, a vida do gênero pode se reproduzir através da existência individual voltada para um âmbito limitado da generidade ou para dimensões mais extensas do ser social. Nessa direção, é preciso assinalar que "o homem - por mais que seja um indivíduo particular, e justamente é sua particularidade que faz dele um indivíduo e um ser social individual real - é na mesma medida, a totalidade, a totalidade ideal, a existência subjetiva da sociedade pensada e sentida para si, tanto como contemplação e gozo da existência social, quanto como totalidade de manifestação de vida humana" (90/539), pois cada individualidade é a expressão efetiva, sensível da totalidade da vida humana. Vale dizer, cada ser social individual, real, em sua especificidade, é ao mesmo tempo essência genérica sensível, é a expressão singular que concentra em si a complexidade de seu ser plural - o gênero humano.

Por este motivo, Marx adverte: deve-se "evitar antes de tudo fixar a 'sociedade' como outra abstração frente ao indivíduo. O indivíduo é o ser social. A exteriorização da sua vida - ainda que não apareça na forma imediata de uma exteriorização da vida coletiva, cumprida em união e ao mesmo tempo com outros - é, pois, uma manifestação e confirmação da vida social" (90/538-9). E exemplifica: "mesmo quando atuo cientificamente, etc., uma atividade que raramente posso levar a cabo em comunidade imediata com outros homens, também sou social porque atuo enquanto homem. Não só o material de minha atividade - como a própria língua na qual o pensador é ativo - me é dado como produto social, porque o que eu faço de mim o faço para a sociedade e com a consciência de mim enquanto ser social" (89/538).

Assim, a exteriorização da vida humana produz a totalidade do ser social em sua expressão bipolar, na forma do indivíduo e do gênero. A relação entre estes dois pólos do ser pode se manifestar sob diversos modos, mas enquanto

unidade estão sempre em condicionamento recíproco: "O caráter social é, pois, o caráter de todo movimento; assim, como é a própria sociedade que produz o homem enquanto homem, assim também ela é produzida por ele" (89/537).

Para Marx, portanto, somente a partir da compreensão do caráter social de toda ação humana se pode pensar a própria relação do homem com a natureza. Para ele, esta nova relação entre os homens e a natureza, que gera o ser genérico como modalidade peculiar de entificação, é uma realização concreta, pois, a "produção prática de um *mundo objetivo*, a *elaboração* da natureza inorgânica, é a confirmação do homem como ser genérico consciente, ou seja, um ser que se comporta em relação ao gênero como sua própria essência ou em relação a si mesmo como ser genérico" (63/516-7).

O caráter genérico da vida humana emerge desde logo na resposta à necessidade de reprodução da existência. É por essa razão que Marx afirma: "a atividade vital, a vida produtiva mesma aparecem ao homem apenas como meio de satisfazer uma necessidade, a necessidade de conservar a existência física" (62/516). De todo modo, já nesse momento, ela é a realização do humano em sua marca peculiar que é produzir o mundo e a si enquanto generidade. Assim, pode-se dizer que o gênero humano é qualitativamente distinto da natureza em geral mesmo no mais primário estágio de sua geração, visto que mesmo neste momento sua produção é genérica. Ou, nas palavras de Marx: "no tipo de atividade vital reside todo caráter de uma espécie, seu caráter genérico, e a atividade livre consciente, é o caráter genérico do homem" (62/516); isto significa que sua atividade "não é uma determinação com a qual ele se confunde imediatamente" (63/516) como nos animais, pois a atividade humana é livre, consciente. Desse modo, "o animal é imediatamente uno com a sua atividade vital. Não se distingue dela. É *essa atividade*. O homem faz de sua atividade vital objeto de sua vontade e de sua consciência. Possui atividade vital consciente" (63/516). Em sua atividade, o homem não se reproduz enquanto mero ser natural, mas enquanto ser genérico, pois sua atividade possui outra legalidade, outro estatuto que não o simplesmente natural. Melhor dizendo, sua atividade não se

realiza segundo as leis naturais, na medida em que como ser genérico " O homem faz de sua atividade vital objeto de sua vontade e de sua consciência ". Ou ainda, sua atividade "não é uma determinação com a qual ele se confunde imediatamente. A atividade vital consciente distingue o homem imediatamente da atividade vital dos animais, só por essa razão ele é um ser genérico. Ou melhor, só é um ser consciente, quer dizer, sua vida constitui para ele um objeto, precisamente porque é um ser genérico" (63/516).

Observa-se, portanto, que Marx situa ao mesmo tempo (1) *generidade* e (2) *atividade consciente* como marcos que distinguem o homem da natureza em geral. Essas duas determinações, ainda segundo ele, se realizam e se expressam em condicionamento mútuo, como síntese que desloca o humano para um novo patamar na escala do ser. Essa reciprocidade entre generidade e atividade consciente transparece também no fato de a vida humana se constituir como objeto para o homem, ao contrário do que acontece no movimento da natureza, onde as objetividades se reproduzem perpetuando a circularidade natural. Em outras palavras, a produção humana é produção genérica porque não está restrita aos limites naturais, pois o homem só "produz verdadeiramente na liberdade" (64/517) da necessidade física imediata. Deste modo, o "animal apenas se produz a si, ao passo que o homem reproduz toda a natureza"(64/517). E isso porque o produto do homem pertence ao gênero, não é imediatamente consumido pelo corpo físico. Assim como sua produção constitui um ato de liberdade, visto que não se realiza como resposta direta a necessidade física imediata, do mesmo modo o homem é livre diante do produto.

Por via de consequência, a liberdade humana deriva do fato de o homem se reproduzir como ser social. Sendo assim, pode-se dizer com Marx que ele "não é apenas ser natural, mas ser natural humano, isto é, um ser genérico, que enquanto tal deve atuar e confirmar-se tanto em seu ser quanto em seu saber" (138/579).

Na citação acima, a determinação do homem não recai sobre a natureza, mas sobre a genericidade. Desse modo, no ato humano, a produção é genérica porque implica a produção do mundo humano para si num movimento que se supera através da construção de novas objetividades que aproximam o homem de si enquanto ser social. A atividade que assim se realiza envolve, portanto, o *ser* que vive e se reproduz como outra objetividade distinta da natural e a *sensibilidade* peculiar que o torna capaz para a apropriação e produção genéricas. Esse atributo Marx chama, na passagem acima, de *saber*. O homem, ao se apropriar da natureza sensível e de si mesmo em sua sensibilidade própria, transforma a objetividade natural em objetividade social, em objetos da produção e reprodução do ser social, do gênero humano. Esta transformação se realiza a partir da atividade social, pois como Marx afirma: "nem os objetos humanos são os objetos naturais, tais como se oferecem imediatamente, nem o *sentido* humano tal como é imediata e objetivamente é sensibilidade *humana*, objetividade humana" (138/579). Natureza e sentido, portanto, se transfiguram em novas objetividades ao se tornarem humanos.

Vejamos como a análise de Marx se desenvolve a este respeito, tomando como ponto de partida a exposição feita por ele, já no primeiro Manuscrito, acerca do caráter da apropriação humana da natureza. Ele afirma: "A vida genérica, tanto do homem quanto do animal, consiste de início, do ponto de vista físico, no fato de que o homem (como o animal) vive da natureza inorgânica e quanto mais universal é o homem em relação ao animal, tanto mais universal é o âmbito da natureza inorgânica de que ele vive" (61-2/515).

O caráter universal da produção humana aparece imediatamente a partir da universalidade da natureza inorgânica que o homem tem como seu objeto, pois "Fisicamente o homem não vive senão dos produtos naturais que aparecem sob a forma de alimento, calor, vestuário, habitação, etc. A universalidade do homem aparece na prática precisamente na universalidade que faz de toda natureza seu corpo *inorgânico*, tanto por ser 1) um meio de subsistência imediato como por ser 2) a matéria, o objeto e o instrumento de sua atividade vital" (62/515-

6). Desse modo, mesmo a satisfação da necessidade imediatamente física é, para o homem, atividade genérica, portanto universal, na qual toda natureza se reverte ao mesmo tempo em meio de subsistência e matéria de sua atividade vital.

A universalidade da apropriação humana se manifesta, pois, precisamente no fato de toda natureza aparecer ao homem como instrumento e matéria de sua atividade genérica. Em outras palavras, enquanto ser social, o homem transforma continuamente a natureza em ser para si, em natureza para o homem, emergindo (a natureza) desse modo enquanto objetividade social. A este respeito Marx afirma: "Da mesma forma que as plantas, os animais, os minerais, o ar, a luz, etc. constituem do ponto de vista teórico uma parte da consciência humana, seja enquanto objeto da ciência da natureza, seja como objetos da arte – sua natureza inorgânica espiritual, meios da subsistência intelectual, que ele deve primeiramente preparar para o gozo e a assimilação – assim também constituem do ponto de vista prático uma parte da vida e da atividade humanas" (62/515).

Desse modo, os elementos naturais são constitutivos da consciência, justamente porque são objetos da vida e da atividade humanas. Mas, enquanto tais, precisam ser preparados pelo homem para sua própria assimilação. Nesse preparo, os elementos naturais se convertem para o homem em parte da consciência teórica, o que significa que eles se transformam em objeto da ciência da natureza e da arte. Assim, nas mãos humanas, a objetividade natural se transfigura em objetividade social a partir da atividade genérica na qual "o homem se apropria de seu ser multilateral de forma multilateral, isto é, como homem total" (91/539).

Tal apropriação se realiza através dos atributos sensíveis do homem. Segundo Marx: "Cada uma de suas relações humanas com o mundo - ver, ouvir, cheirar, saborear, sentir, pensar, observar, perceber, querer, atuar, amar - em resumo, todos os órgãos de sua individualidade, como órgãos que são imediatamente sociais em sua forma, são em seu comportamento objetivo ou em seu *comportamento* para com o objeto, a apropriação deste. A apropriação da

efetividade *humana*, seu comportamento frente ao objeto é a *manifestação da efetividade humana, eficácia humana e sofrimento humano*, pois o sofrimento, humanamente entendido, é o gozo próprio do homem” (91/539-0).

O pensamento, portanto, não é a primeira nem a única forma de apropriação da objetividade sensível. Ao contrário, o comportamento do homem frente ao objeto é algo "tão múltiplo como são as *determinações essenciais e atividades humanas*" (91/540 - nota). Em sendo a apropriação humana atividade social, os próprios órgãos dos sentidos são "imediatamente sociais em sua forma", ou seja, se produzem na relação dos homens entre si. Desse modo, a sensibilidade se converte continuamente em sensibilidade universal, em sensibilidade humana, "pois o sofrimento humanamente entendido é o gozo próprio do homem", já que, enquanto ser sensível, o homem é um ser que padece, mas seu sofrimento direciona sua sensibilidade ao universo humano que o determina como forma específica de ser.

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

Retomando a argumentação de Marx, faz-se necessário acompanhar a sua análise em que situa a apropriação como ato genérico, que produz a objetividade social na forma da exterioridade sensível e da sensibilidade humana. Ele o faz em estilo direto: "O olho se fez um olho *humano*, assim como seu objeto se tornou um objeto social humano, vindo do homem para o homem” (92/540), pois o objeto apropriado pelo homem se converte em objetividade social. Do mesmo modo os órgãos dos sentidos humanos, nessa apropriação, transformam-

se continuamente em sentido universal. "Os sentidos fizeram-se assim imediatamente teóricos em sua prática. Comportam-se para com a *coisa* por amor da coisa, mas a coisa mesma é um comportamento humano objetivo para consigo mesma e para com o homem e inversamente" (92/540), pois, em sua prática, os sentidos sabem concretamente de si e da coisa. E a relação entre ambos se realiza na necessidade de apropriação, isto é, "só posso me relacionar na prática de um modo humano com a coisa quando a coisa se relaciona humanamente com o homem" (92/540 - nota), ou seja, só quando a coisa desperta a necessidade humana e se torna apropriação humana de si e da objetividade exterior.

Desse modo, "carecimento e gozo perderam sua natureza *egoísta* e a natureza perdeu sua mera *utilidade*, ao se converter a utilidade em utilidade *humana*" (92/540). O objeto exterior como relação humana objetiva se converte em *vida* e não apenas em algo que sacia uma necessidade imediata, pois o carecimento humano se satisfaz na apropriação humana e, portanto, multilateral, não somente para o ser individual, mas para o gênero. Assim, "o sentido e o gozo dos outros homens se converteram em *minha* própria apropriação " (92/540), propiciando para a atividade e para os sentidos um vasto campo de atuação concreta tanto individualmente como em conjunto, pois "além destes órgãos imediatos se constituem, por isso, órgãos *sociais*, na *forma* da sociedade, assim, por exemplo, a atividade imediatamente na sociedade com os outros etc. se converteu em órgão de exteriorização de vida^[5] e um modo de apropriação da vida humana" (92/540).

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

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

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

Assim, a apropriação humana é universal porque a apropriação de todos os homens se converte em apropriação de cada homem e vice-versa, o objeto de cada apropriação particular é ao mesmo tempo, apropriação universal. Nesse sentido, Marx afirma: "enquanto de um lado, para o homem em sociedade, a efetividade objetiva se transforma em geral em efetividade das forças essenciais humanas, em efetividade humana, e portanto em efetividade de suas *próprias* forças essenciais, todos os objetos se tornarão *objetivação* de si próprio, objetos que confirmam e realizam sua individualidade, em *seus* objetos, isto é, o objeto vem a *ser ele mesmo*" (92-3/541). Porquanto toda objetividade social da qual e na qual o homem vive é sua própria produção, toda ela é a expressão sensível de que o mundo que ele cria é o *seu* mundo, no qual cada objeto é a confirmação de si mesmo, mas "como vêm a ser seu, depende da *natureza do objeto* e da natureza da *força essencial* que corresponde a ele, pois precisamente a determinidade dessa relação constitui o modo particular, real da afirmação" (93/541). Ou seja, na realidade concreta, a apropriação é uma relação que envolve o objeto em sua especificidade e a força essencial humana em sua capacidade particular de apropriação. Nessa relação, o objeto se afirma enquanto objeto humano na mesma medida em que a força essencial que lhe corresponde for a expressão da universalidade do homem.

Quanto à especificidade dessa relação Marx afirma: "o objeto se apresenta ao *olho* de maneira diferente do que ao *ouvido*, e o objeto do olho é diferente do objeto do *ouvido*. A particularidade de cada força essencial é justamente sua essência *particular*, logo também o modo particular de sua objetivação, de seu *ser objetivo, real, vivo*. Por isso, o homem se afirma no mundo não apenas no pensar, mas sim com *todos* os sentidos" (93/541). Assim, segundo Marx, o ser social se manifesta objetivamente através de todos os sentidos, sendo que o pensamento é mais uma forma de expressão e apropriação humana, mas não é a primeira nem a única. A especificidade de cada força essencial (ver, ouvir,

cheirar, sentir, etc.) é o que faz dela essência objetiva, viva, real; pois somente em sua especificidade essencial o homem é real, vivo.

Cada uma dessas forças essenciais é uma forma do homem se apropriar da objetividade exterior, portanto também outra face de sua universalidade. Essa é a expressão da sociabilidade onde o sentido e o gozo de cada homem são apropriados por todos os homens (e vice-versa) e se manifestam, em primeiro lugar, na universalidade da natureza que se converte em corpo inorgânico do homem - o que só acontece porque o padecimento humano é universal, e se satisfaz a partir da atividade sensível na qual cada órgão do sentido é uma força essencial capaz de se apropriar da objetividade exterior de uma maneira particular. A esse respeito, Marx afirma ainda: "subjetivamente considerado: é primeiramente a música que desperta o sentido musical do homem, para o ouvido não musical a mais bela música não tem sentido *algum*, não é objeto, porque meu objeto só pode ser a confirmação de uma de minhas forças essenciais, isto é, só pode ser para mim na medida em que minha força essencial é para si como capacidade subjetiva, porque o sentido de um objeto para mim (somente tem sentido para um sentido a ele correspondente) chega justamente até onde chega *meu* sentido; por isso também os *sentidos* do homem social são *distintos* dos do não social" (93/541).

Por um lado, os sentidos se humanizam, confirmam-se enquanto força essencial a partir do grau de apropriação da sua capacidade universal. Usando o próprio exemplo de Marx, o ouvido de cada homem torna-se musical a partir da apropriação do ouvir humano possível naquele momento. Sem essa apropriação o seu sentido não é capacidade subjetiva, isto é, não tem condições para a apropriação humana, não tem na "mais bela música" um objeto, pois suas forças essenciais não são capazes de fruí-la.

Por outro lado, mas na mesma linha de reflexão, "é somente graças à riqueza objetivamente desenvolvida da essência humana que a riqueza da sensibilidade *humana* subjetiva é em parte desenvolvida, em parte criada, que o

ouvido se torna musical, que o olho percebe a beleza da forma, em resumo, que os *sentidos* se tornam capazes do gozo humano, tornam-se sentidos que se confirmam como forças essenciais *humanas*" (93/541). Para Marx, portanto, a objetividade é o solo, o momento preponderante para o surgimento e desenvolvimento da sensibilidade humana. Essa, por sua vez, torna-se capaz de engendrar objetividades direcionadas para a realização humana. Tal engendramento, por seu turno, torna-se a base de um novo patamar da sensibilidade e assim sucessivamente, numa contínua interação entre objetividade que se transforma em sensibilidade que, por sua vez, se transforma em nova objetividade.

Esse intercâmbio é, antes de mais nada, intercâmbio entre os homens, pois "não só os cinco sentidos, como também os chamados sentidos espirituais, os sentidos práticos (vontade, amor etc.), em uma palavra, o sentido *humano*, a humanidade dos sentidos, vêm a ser unicamente mediante a existência de *seu* objeto, mediante a natureza *humanizada*" (94/541). A objetivação da vida humana, portanto, produz simultaneamente objetividades sociais exteriores ao homem e o próprio homem como ser objetivo a partir da relação dos homens entre si com a natureza humanizada. Esta, enquanto objeto do homem, é a própria sociedade, é, assim, o homem mesmo em sua expressão genérica. A sensibilidade humana se constitui somente no interior dessas condições, pois a "*A formação dos cinco sentidos é um trabalho de toda história universal até nossos dias*" (94/541-2) e continuará sendo enquanto a humanidade existir.

Marx procura demonstrar essa realidade voltando-se para o modo atual da produção humana: "Vê-se como a história da *indústria* e a existência tornada objetiva da indústria são o *livro* aberto das *forças humanas essenciais*, a *psicologia* humana sensivelmente presente" (94/542). Marx afirma, assim, que a ação humana genérica se presentifica na indústria, pois este é o espaço por excelência da produção e reprodução da sensibilidade humana concreta.

O caráter da exteriorização humana tem, portanto, para Marx, já em 44, sua figura concreta na indústria, que é para ele a síntese das forças humanas materializadas.

Em resumo, para Marx de 1844, o homem é um ser objetivo que, como toda objetividade sensível, necessita de objetos exteriores a si para existir. No entanto, para o homem, estes objetos são objetos de seu carecimento como homem e não da mera necessidade de reprodução física. Sendo assim, em sua relação com a objetividade sensível o homem se reproduz como homem e não como natureza, justamente porque o caráter relacional de toda objetividade se expressa, na vida humana, primeiramente na necessidade dos homens se relacionarem entre si. Mas, por sua vez, a própria relação do homem com a natureza só é possível a partir do vínculo entre os homens. Assim, a partir desse vínculo, a natureza reemerge como nova objetividade.

A relação do ser social com a natureza diferencia-se da circularidade do movimento natural em função da universalidade da apropriação humana, que faz de toda natureza o corpo inorgânico do homem. Essa apropriação pode se expressar assim, porque os sentidos humanos tornam-se continuamente capazes de se apropriar dos objetos sob suas mais diversas formas (som, imagem, textura etc.). Essa capacidade só é possível, por seu turno, porque a apropriação de cada homem é ao mesmo tempo apropriação de todos os homens, assim o sentido e o gozo dos homens aparecem como "órgãos sociais, na forma da sociedade" (92/540).

A categoria da exteriorização aparece nos *Manuscritos* no interior desta argumentação. Marx afirma que a "atividade imediatamente na sociedade com outros etc., se converteu em um órgão de *exteriorização de vida* e um modo da apropriação da vida *humana*" (92/540). Esta categoria está associada necessariamente ao movimento efetivo, sensível. Segundo as próprias palavras de Marx: "que o homem seja um ser corpóreo, dotado de forças naturais, vivo efetivo, sensível, objetivo significa que tem como objeto de seu ser, de sua

exteriorização de vida, objetos efetivos, sensíveis, ou que só em objetos reais, sensíveis, pode exteriorizar sua vida. *Ser* objetivo, natural, sensível e ao mesmo tempo ter fora de si objeto, natureza, sentido, ou inclusive ser objeto, natureza e sentido para um terceiro se equivalem" (136-7/578). Assim, mesmo quando se trata do pensar, "o elemento da exteriorização de vida do pensamento - a linguagem - é natureza sensível" (97/544). Pois, somente em sua manifestação efetiva, ela torna real o pensamento.

Pode-se afirmar, portanto, que o que torna o homem homem são suas exteriorizações, entendidas como expressões objetivas, como ato sensível. Neste sentido, Marx assevera: "o homem rico é, ao mesmo tempo, o homem *carente* de uma totalidade de exteriorização de vida humana. O homem no qual sua própria efetivação existe como necessidade interna, como *carência*" (97/544).

A compreensão da exteriorização humana enquanto movimento genérico, presente em qualquer forma social específica, nos permite analisar a realidade contemporânea à luz desta descoberta central do pensamento marxiano: o trabalho enquanto "centro de gravidade da sociedade"^[6] como Marx dirá em 1875. Vejamos, a seguir como esta exteriorização se realiza no interior do domínio da propriedade privada.

2) A EXTERIORIZAÇÃO DA VIDA NO INTERIOR DA PROPRIEDADE PRIVADA

O movimento descrito até aqui, da exteriorização da vida humana, se desenvolve em toda e qualquer forma social. Ele é, portanto, apenas uma abstração razoável, não enquanto um tipo ideal, mas como um elemento comum a todos os modos de *ser* humano. Vamos nos voltar agora para a compreensão deste movimento no interior da apropriação privada dos meios de produção. Nos

Manuscritos, depois de anotar várias citações de autores da chamada economia política clássica, Marx passa a abordar o tema por sua própria “pena”, criticando, em primeiro lugar, a forma como os economistas empreendem sua análise. Diz ele: a “economia política parte do fato da propriedade privada. Não o explica. Concebe o processo *material* da propriedade privada, como ele ocorre na realidade, em fórmulas gerais e abstratas, que em seguida valem para ela como *leis*. Não *compreende* tais leis, isto é, não demonstra como elas derivam da essência da propriedade privada. A economia política não fornece qualquer explicação sobre o fundamento da divisão entre trabalho e capital, e entre capital e terra. Por exemplo, ao determinar a relação entre o salário e o lucro do capital, o interesse dos capitalistas vale para ela como fundamento último, quer dizer, pressupõe o que deveria desenvolver”(55-6/510).

Situando, desde logo, a especificidade de sua análise, ele afirma: “Não nos colocamos, como o economista político quando quer explicar algo, num estado original imaginário. Um tal estado original nada explica. Apenas desloca a questão para uma distância opaca e nebulosa. Pressupõe sob a forma de fato, de acontecimento, o que deveria deduzir, a saber, a relação necessária entre duas coisas, por exemplo entre a divisão do trabalho e a troca. É assim que a teologia explica a origem do mal pelo pecado original, isto é, pressupõe como fato, como história, o que deveria explicar” (56/511). Expõe, então, seu ponto de partida: “Nós partiremos de um fato econômico *atual*” (57/511). Fato este que é assim sintetizado por Marx: “O trabalhador se torna tanto mais pobre quanto mais riqueza produz, quanto mais sua produção cresce em poder e volume. O trabalhador se torna uma mercadoria tanto mais barata, quanto mais mercadorias produz. Com a *valorização* do mundo das coisas aumenta em proporção direta a *desvalorização* do mundo dos homens. O trabalho não produz apenas mercadorias produz também a si mesmo e ao trabalhador como uma *mercadoria*, e justamente na mesma proporção em que produz mercadorias em geral” (57/511). Marx, portanto, toma como ponto de partida de sua análise a relação entre o produto do trabalho e o seu produtor: “Este fato exprime nada mais que: o objeto produzido pelo trabalho, seu produto, o afronta como *ser estranho*, como um *poder independente* do

produtor. O produto do trabalho é o trabalho que se fixou num objeto, que se tornou concreto, que se fez coisa, é a *objetivação* do trabalho. A efetivação do trabalho é sua objetivação. Nas condições da economia política, esta efetivação do trabalho aparece como *desefetivação* do trabalhador, a objetivação como *perda e servidão* do objeto, a apropriação como *estranhamento, como alienação*^[7](57/512). A apropriação aqui não aparece simplesmente como momento da exteriorização, pois na produção atual, esse movimento se realiza sob a determinação do estranhamento, da alienação, visto que a efetivação do homem que produz - o trabalhador - se reverte em perda e servidão dos objetos. E, isto a tal ponto que "o trabalhador se desefetiva até a morte pela fome. A objetivação se revela a tal ponto como perda do objeto que o trabalhador fica privado dos objetos mais essenciais não só à vida mas também dos objetos de trabalho" (57/ 512).

Portanto, de fato, a apropriação humana da natureza e das objetividades em geral, significa para o trabalhador estranhamento, alienação. Nas palavras de Marx: "a apropriação do objeto se manifesta a tal ponto como estranhamento que quanto mais objetos o trabalhador produz tanto menos ele pode possuir e tanto mais se submete ao domínio de seu produto, do capital" (57/ 512).

Desse modo, a produção não tem conexão efetiva com a vida do trabalhador e, segundo Marx, isso se deve ao seguinte fato: "o trabalhador se relaciona com o *produto de seu trabalho* como com um objeto *estranho*. A partir desse pressuposto é, pois, evidente: quanto mais o trabalhador se exterioriza tanto mais poderoso diante dele se torna o mundo estranho, objetivo, que ele criou, tanto mais pobre se torna ele mesmo e seu mundo interior, tanto menos é dono de si próprio" (57/512). Marx parte, portanto, da relação direta do homem que produz atualmente com o produto de sua produção. E encontra uma inversão na qual o trabalhador se desapropria de si enquanto homem ao produzir o mundo como objetividade estranha a ele. Mas esta relação é apenas a manifestação objetiva da forma como se processa o próprio trabalho: "o produto é, de fato, apenas a síntese da atividade, da produção. Se por conseguinte, o produto do trabalho é

alienação, a própria produção deve ser alienação em ato, a alienação da atividade, a atividade da alienação. O estranhamento do objeto do trabalho apenas sintetiza o estranhamento, a alienação na própria atividade do trabalho" (60/514).

Nesse aparente jogo de palavras, Marx exprime a determinação mútua do complexo objetividade/subjectividade como fundamento da produção humana, pois o produto do trabalho é ao mesmo tempo objetividade sensível e subjectividade efetivada. Para o trabalhador, o produto do trabalho é alienação, enquanto é algo fora de si, é renúncia. Sua atividade, portanto, é a realização da separação entre ele e o produto, entre ele e a própria atividade, pois nela (na atividade), o trabalhador produz essa separação enquanto realidade objetiva. Ou seja, produz o objeto e a atividade enquanto objetividades estranhas, separadas, alienadas dele enquanto homem. E assim acontece porque "o estranhamento não se mostra somente no resultado, mas no *ato da produção*, no interior da própria *atividade produtiva*. Como poderia o trabalhador se enfrentar com o produto de sua atividade como algo estranho, se no ato mesmo da produção não se tornasse já estranho a si mesmo?" (60/514).

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

No entanto, a atividade sensível que se realiza a partir da relação entre os homens é a verdadeira vida humana, o verdadeiro ato de nascimento do homem, sua real forma de ser. Assim, se o produto do trabalho humano se encontra numa relação de oposição frente ao homem que produz, sua própria atividade aparece como "passividade, a força como impotência, a procriação como castração, a *própria* energia física e mental do trabalhador, a sua vida pessoal - e o que é vida senão atividade? - como atividade dirigida contra ele, independente dele, que não lhe pertence. O auto-estranhamento^[8] como acima o estranhamento *da coisa*" (61/515). Desse modo, o homem se encontra em oposição a ele mesmo como gênero,

pois "à medida que o trabalho estranhado torna o homem estranho 1) à natureza, 2) a si mesmo, a sua própria função ativa, a sua atividade vital, assim torna o homem estranho ao *gênero*; faz da sua *vida genérica* um meio da sua vida individual" (62/516), transforma portanto sua realização humana em meio de manter sua existência física. Opera-se, assim, uma terceira inversão que "primeiramente torna estranha a vida genérica e individual, em seguida, faz da última, em sua abstração, a finalidade da primeira, igualmente em sua forma abstrata e estranhada" (62/516).

Vimos que, segundo Marx, sociedade e indivíduo são apenas expressão plural e singular de um mesmo ser. Vê-se agora que no interior da produção que se exerce a partir da alienação, essa unidade entre gênero e indivíduo se manifesta como antagonismo e oposição, o que coloca a vida genérica a serviço da mera sobrevivência individual. Nas palavras de Marx: "à medida que o trabalho estranhado degrada em meio a atividade autônoma, a atividade livre, igualmente transforma a vida genérica do homem em meio de sua existência física. A consciência que o homem tem do próprio gênero se transforma por meio do estranhamento de tal maneira que a vida genérica se transforma para ele em meio" (64/517).

Assim, o seu modo próprio de ser homem aparece somente como um meio de se manter enquanto indivíduo abstrato. A vida individual apartada da genericidade se volta para si mesma enquanto sobrevivência física imediata e toda produção humana tem apenas o objetivo de manter o homem físico individual vivo. A autêntica essência humana transforma-se assim em meio da existência individual abstrata. A individualidade separada do gênero é uma abstração porque transforma em meio a essência última do homem e em fim os meios de sobrevivência. Marx conclui afirmando que o "trabalho estranhado transforma o *ser genérico do homem*, tanto a natureza como suas faculdades intelectuais genéricas, em um ser a ele *estranho*, em *meio* de sua *existência individual*. Torna estranho ao homem seu próprio corpo, a natureza fora dele, sua essência espiritual, sua essência humana. - Uma consequência imediata do estranhamento

do homem em relação ao produto do seu trabalho, à sua atividade vital, à sua essência genérica, é o *estranhamento do homem* relativamente ao *homem*. Quando o homem se contrapõe a si mesmo, contrapõe-se aos *outros homens*" (64-5/517-8).

Têm-se portanto quatro determinações desveladas a partir do caráter exterior e invertido do trabalhador em relação ao seu produto. A primeira se mostra fenomenicamente: o estranhamento entre trabalhador e produto, sendo apenas expressão concreta da segunda determinação: o estranhamento do trabalhador no interior da atividade produtiva, que significa, necessariamente, (3) o estranhamento do homem em relação ao gênero humano que, por sua vez, se manifesta efetivamente no (4) estranhamento do homem em relação aos outros homens. Ou segundo as próprias palavras de Marx: "o estranhamento do homem, e em geral toda a relação do homem consigo mesmo, se efetiva e se exprime primeiramente na relação dos homens com os outros homens" (65/518).

Nesse sentido, Marx afirma que se o homem "se relaciona com o produto de seu trabalho, com o seu trabalho objetivado, como com um objeto *estranho*, hostil, poderoso, independente, então se relaciona com ele de tal modo que outro homem, a ele estranho, hostil, poderoso e independente é o senhor deste objeto. Se ele se relaciona com a própria atividade como com uma atividade não livre, então se relaciona com ela como com uma atividade a serviço, sob o domínio, a coerção e o jugo de outro homem" (66/519). Bem entendido, o trabalho não produz apenas objetos externos ao homem, mas também ele próprio enquanto homem e, ao mesmo tempo, a realidade social na qual os homens se relacionam. Vale dizer: "pelo trabalho estranhado o homem gera não somente sua relação com o objeto e o ato de produção enquanto homens estranhos e que lhe são hostis; gera também a relação dos outros homens com sua produção e seu produto e sua relação com estes outros homens. Assim como ele faz de sua própria produção sua privação de realidade, sua punição, e de seu próprio produto uma perda, um produto que não lhe pertence, igualmente ele cria a dominação daquele que não produz sobre a produção e sobre o produto. Assim torna estranha a si

sua própria atividade, igualmente, atribui a um estranho a atividade que não lhe é pertence” (66/519).

A essa altura do texto, Marx admite ter partido de um fato econômico, "o estranhamento do trabalhador e da sua produção", admite ainda ter expressado "o conceito desse fato como trabalho estranhado, alienado" e que analisou esse conceito como fato econômico. Ou seja, partindo do fato econômico da relação do trabalhador com sua produção, Marx analisou as conseqüências e o significado dessa relação em sua forma abstrata, segundo ele, como conceito. Ele se volta agora para sua expressão real: "Vejamos ainda como o conceito de trabalho estranhado, alienado deve expressar-se e revelar-se na realidade". Então, se pergunta: "Se o produto do trabalho me é estranho e se contrapõe a mim como poder estranho, a quem pertencerá então? Se a minha própria atividade não me pertence, se é uma atividade estranha, forçada, a quem pertencerá portanto?" (65/518). A resposta é apresentada logo em seguida: "o ser *estranho* a quem pertence o trabalho e o produto do trabalho, a cujo serviço está o trabalho e a cuja fruição se destina o produto do trabalho, só pode ser o próprio *homem*" (65-6/518).

Desse modo, "por intermédio do trabalho *estranhado, alienado*, o trabalhador gera a relação com este trabalho de um homem estranho ao trabalho e que se encontra fora dele. A relação do trabalhador com o trabalho gera a relação do capitalista, do dono do trabalho – se se quiser chamá-lo assim – com o trabalho. A *propriedade privada* é, pois, o resultado, a conseqüência necessária do *trabalho alienado*, da relação exterior do trabalhador com a natureza e consigo mesmo” (67/519-0). Chega-se, portanto, à propriedade privada como resultado "da análise do conceito de trabalho alienado, ou seja, do homem alienado, do trabalho estranhado, da vida estranhada, do homem *estranhado*" (67/520).

Pode-se dizer que, de acordo com Marx, o trabalho alienado é anterior ao estranhamento, enquanto sua base, seu sustentáculo. Nas passagens acima, Marx identifica o trabalho alienado como relação exterior do trabalhador com a natureza e consigo mesmo e, adiante, afirma que a propriedade privada é,

primeiramente, fruto do homem alienado e, em seguida, também "do homem tornado estranho". O homem, o trabalho, a vida tornam-se estranhas a partir da alienação do produto e da atividade. Nesse sentido, a propriedade privada é o produto da atividade humana apartada do homem.

Marx demonstra, assim, que a propriedade privada é consequência do trabalho alienado afirmando, no entanto, que "mais tarde essa relação se transforma em ação recíproca" (67/520). Ou seja, "Só no derradeiro ponto culminante do desenvolvimento da propriedade privada evidencia-se novamente este seu segredo, a saber por um lado, que ela é *produto* do trabalho alienado, e por outro, que é o meio pelo qual o trabalho se aliena, a realização desta alienação" (67/520).

Importa salientar que o trabalho alienado é *uma forma da exteriorização da vida* se realizar. Da mesma maneira, a propriedade privada é uma expressão da apropriação humana abstraída das determinações específicas do objeto. Portanto, "o trabalho alienado resultou para nós em dois elementos que se condicionam reciprocamente ou que são apenas expressões distintas de uma só e mesma relação. A apropriação aparece como estranhamento, como alienação e a alienação como apropriação, o estranhamento como verdadeira naturalização" (69/522).

Vale dizer, a apropriação aparece como estranhamento, como alienação, justamente porque ela não é a apropriação do homem de seu corpo inorgânico (da natureza), mas apropriação *privada* da natureza e do trabalho, onde se verifica uma inversão na qual a propriedade privada se apropria do próprio homem. Na alienação do trabalho, a própria atividade é uma renúncia do trabalhador em benefício de outro ser, um ser forjado na produção alienada que retêm os atributos objetivos do homem: a propriedade privada. Assim, a apropriação privada se sobrepõe à "apropriação genuinamente humana e social" (68/521), e se converte no motor do desenvolvimento humano.

Para Marx de 44 este movimento se torna real através da venda. A compreensão deste ato se desenvolve nos *Manuscritos* a partir da seguinte questão colocada por Marx: "Em que consiste a alienação?"

A resposta aparece logo a seguir: "Primeiramente no fato de que o trabalho é exterior ao trabalhador, ou seja, não pertence à sua essência, que, portanto, no trabalho ele não se afirma mas se nega, não se sente bem, mas infeliz, não desenvolve uma livre atividade física e intelectual, mas mortifica seu corpo e arruína seu espírito" (60/514).

A alienação do trabalho, portanto, se identifica imediatamente com sua exterioridade em relação ao trabalhador, na qual o trabalho não é sua realização enquanto homem, mas sua negação, sua ruína física e espiritual. Por conseguinte, continua Marx, "O trabalhador só se sente em si fora do trabalho, e no trabalho se sente fora de si. Ele está em casa quando não trabalha, e quando trabalha não está em casa. Assim, seu trabalho não é voluntário, mas imposto, é trabalho forçado. Não constitui, pois, a satisfação de uma necessidade, mas apenas um meio de satisfazer outras necessidades exteriores ao trabalho. O seu caráter estranho se evidencia nitidamente no fato de se fugir do trabalho como da peste, quando não existe nenhum constrangimento físico ou de qualquer outro tipo" (60/514). Mas essa reação tem, para Marx, uma razão de ser. Ele afirma: "a exterioridade do trabalho para o trabalhador transparece no fato de que ele não é seu próprio, mas de outro, no fato de que não pertence a si mesmo, mas a outro" (60/514). Ou seja, no fato de que o trabalho alienado é sua ruína enquanto homem.

Desse modo, "o homem (o trabalhador) só se sente livremente ativo nas suas funções animais - comer, beber, procriar, quando muito, na habitação e no adorno, etc. – e em suas funções humanas sente-se como animal. O bestial torna-se humano, e o humano, bestial" (60/514-5).

Como já se sabe, segundo Marx, o homem, mesmo na satisfação de suas necessidades de sobrevivência, se reproduz enquanto ser social e não como simples ser natural, já que a própria reprodução e manutenção de sua existência

física é resultado da atividade sensível que é exercida em interatividade. Mas, quando o trabalho se realiza como exterioridade, o homem (o trabalhador) se volta para a reprodução da existência física como expressão autêntica de sua atividade livre. No entanto, afirma Marx, "comer, beber, procriar etc. são também certamente genuínas funções humanas. Mas, na abstração na qual se separam dos outros campos de atividades humanas e se transformam em fim último e único, elas são bestiais" (61/515).

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

A atividade humana que assim se exerce resulta numa objetividade social específica que rege todo movimento da produção humana . Tal resultado é a apropriação privada como forma da vida humana se pôr.

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

Em sua crítica à economia política, Marx denuncia a operação efetuada por Adam Smith que incorpora a propriedade privada ao homem, colocando, assim, o homem sob a determinação da propriedade privada. Segundo Marx: "Sob a aparência de um reconhecimento do homem, a economia política, cujo princípio é o trabalho, é muito mais a conseqüente realização da negação do homem, na medida em que ele próprio não se encontra numa tensão externa com o ser exterior da propriedade privada, mas sim tornou-se a essência tensa da propriedade privada" (80/530-1). A economia política converte o trabalho e, portanto, o homem, em essência da propriedade privada. Assim, a propriedade privada, que "antes era ser-exterior-a-si"^[9], alienação real do homem, converteu-se agora em ato de alienação, em venda"^[10] (80/531).

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

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

Desse modo, a venda é o meio através do qual os homens se relacionam e o seu trabalho se produz. Assim, a relação de compra e venda é a forma da efetivação da troca entre os homens.

No interior desse movimento, "O dinheiro, uma vez que possui a qualidade de comprar tudo, uma vez que possui a qualidade de se apropriar de todos os objetos, é, pois, o objeto por excelência. A universalidade de sua qualidade é a onipotência de seu ser; ele vale, pois, como ser onipotente... o dinheiro é o *proxeneta* entre a necessidade e o objeto, entre a vida e os meios de vida do homem" (119/563).

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

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

Marx desenvolve a seguinte reflexão com a qual torna-se proveitoso dialogar: "Se as sensações, paixões etc. do homem não são apenas determinações antropológicas em sentido estrito, mas sim verdadeiras afirmações ontológicas do ser (natureza) – e se só se afirmam efetivamente porque seu objeto é sensível para elas, então é claro, 1) que o modo de sua afirmação não é em absoluto um e o mesmo, mas sim muito mais o modo diverso da afirmação constitui a peculiaridade de sua existência, de sua vida; o modo pelo qual o objeto é para elas é o modo próprio de seu *gozo*" (119/562-3).

Mas onde cada apropriação, cada momento de objetivação é venda, esta afirmação se constitui somente pelo dinheiro que é capaz de se apropriar dos objetos independentemente de sua peculiaridade própria. Assim, o sentido específico capaz de se apropriar e elaborar o objeto específico é substituído pelo gozo de se apropriar do dinheiro que é a condição de possibilidade de apropriação dos demais objetos. Marx acrescenta em seguida: "2) ali onde a afirmação sensível é supressão direta do objeto em sua forma independente (comer, beber, elaborar o objeto, etc...), é esta a afirmação do objeto" (119/563). Mas a viabilidade de cada afirmação sensível só é real pela mediação do dinheiro, pois ele é o mediador entre a "necessidade e o objeto, entre a vida e os meios do homem" (119/563).

Na mesma medida que cada objeto perde sua especificidade para o dinheiro, cada homem só é na medida do dinheiro. Nas palavras de Marx: "aquilo que mediante o dinheiro é para mim, o que posso pagar, isso sou eu, o próprio possuidor do dinheiro" (121/564). O dinheiro é então a medida da relação do homem com os outros homens pois "o que media minha vida, media também a existência dos outros homens para mim. Isto é para mim o *outro* homem" (119-0/563).

Assim, "se o *dinheiro* é o laço que me liga à vida *humana*, que liga a sociedade a mim, que me liga com a natureza e com o homem, não é o dinheiro o laço de todos os *laços*? Não pode ele atar e desatar todos os *laços*? Não é por

isso também o meio geral da separação? É a verdadeira *marca divisória*, assim como o verdadeiro *meio de união*, é a força *química* da sociedade” (121/565).

Neste contexto, os homens, a natureza e os produtos elaborados pelo homem não são determinados pela sua natureza própria, mas pela força do dinheiro. Todas as qualidades humanas e naturais são abstraídas de sua determinidade específica e convertidas na medida do dinheiro. Marx afirma: "O que eu *sou* e *posso* não é determinado de modo algum por minha individualidade. *Sou* feio, mas posso comprar a *mais bela* mulher. Portanto, não sou feio, pois o efeito da feiúra, sua força afugentadora, é aniquilado pelo dinheiro” (121/564).

O dinheiro pode, portanto, negar a determinação real do ser e convertê-la em seu contrário. No entanto, a força do dinheiro não é apenas a de abstrair as entificações objetivas e reais, mas é também o poder efetivo de inverter sua posição concreta: "O dinheiro, enquanto meio e capacidade universais exteriores, não derivados do homem enquanto homem, nem da sociedade enquanto sociedade - para transformar a representação efetividade e a efetividade uma mera representação - transforma igualmente as forças essenciais efetivas humanas e *naturais* em meras representações abstratas e, por isto, em imperfeições, em dolorosas quimeras, assim como, por outro lado, transforma as imperfeições e quimeras efetivas, as forças essenciais realmente impotentes, que só existem no imaginário do indivíduo, em forças essenciais e capacidade efetivas” (122-3/566).

Vários aspectos da citação acima merecem destaque. Primeiramente, o dinheiro, ao abstrair as determinações efetivas das entificações específicas, acaba por transformá-las em seu contrário, pois ele passa a ser a possibilidade real de dotar uma individualidade de algo que ela não tem, "de acordo com esta determinação, o dinheiro é a inversão geral das individualidades, que as transforma em seu contrário e que adiciona, às suas propriedades, propriedades contraditórias” (123/566).

Em segundo lugar, é preciso sublinhar que a objetivação humana se exerce em um movimento objetivo/subjetivo, mas a subjetividade em si mesma não é necessariamente uma força essencial objetivante, que encontra respaldo nos seres objetivos para se pôr enquanto objeto efetivo. Ao contrário, ela pode expressar apenas uma representação imaginária, uma quimera, que não encontra no mundo social e na natureza efetiva possibilidade de se objetivar. Mas, onde o dinheiro é o verdadeiro poder efetivador, tais representações, para aquele que tem dinheiro, transformam-se em verdades efetivas. Marx refere a este respeito a seguinte situação exemplificadora: "Se tenho *vocação* para estudar, mas não tenho dinheiro para isso, não tenho *nenhuma* vocação, isto é nenhuma *vocação efetiva, verdadeira*, para estudar. Ao contrário, se realmente *não* tenho vocação alguma para estudar, mas tenho vontade e o dinheiro, tenho para isto uma *vocação efetiva*" (122/566). Conseqüentemente, o dinheiro "é a *confusão e a troca* gerais de todas as coisas, isto é, o mundo invertido, a confusão e a troca de todas as qualidades naturais e humanas" (123/566).

Em suma, o dinheiro - como exterioridade que possui todos os homens e todas as coisas - inverte as determinações reais dos seres, transformando os laços reais e o mundo humano em seu contrário. De acordo com Marx, portanto, "O dinheiro não se troca por uma coisa determinada, por um força essencial humana, mas sim pela totalidade do mundo objetivo humano e natural" (123/566-7). Vale dizer, o dinheiro atua como "essência genérica do homem estranhado, alienando, que se vende. O dinheiro é a capacidade alienada da humanidade" (122/565).

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

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

Em tais condições, o enriquecimento dos sentidos do homem que trabalha se perde na indeterminação da propriedade privada, para a qual a especificidade do objeto ou das forças essenciais humanas não têm importância, mas apenas o ganho que se terá em troca deles. Em relação ao preço pago pelo trabalho, Marx afirma: "*salário e propriedade privada* são idênticos, pois o salário como o produto, o objeto do trabalho, remunera o próprio trabalho, é apenas uma consequência necessária do estranhamento do trabalho, e no salário, o trabalho também não aparece como fim em si, mas como servo do salário" (68/520).

Em suma, a alienação do trabalho que possibilita a efetivação da propriedade privada, resulta, ao mesmo tempo, na formação de um circuito de relações estranhas no interior do seu movimento: "o salário é uma consequência direta do trabalho estranhado e o trabalho estranhado é a causa direta da propriedade privada,. Conseqüentemente, o desaparecimento de um dos termos arrasta consigo o outro" (68/521). O que significa, em última análise, que este circuito não é uma necessidade do trabalho. Veremos adiante que sua superação, sim, é necessária para subsistência do homem.

Por ora, é possível resgatar desta passagem a conclusão de que o trabalho é a causa de sua objetivação: "O trabalho estranhado é a causa direta da propriedade privada". Vale dizer, o trabalho estranhado se tornou estranho através da relação exterior do trabalho com o produtor e, no interior dessa situação, o processo de objetivação que produz e reproduz a propriedade privada se exerce a partir de tal estranhamento. Assim, o trabalho estranhado é o nome do trabalho que produz propriedade privada e, no interior desse movimento, o homem (o trabalhador) se aliena em sua produção ao vender sua exteriorização de vida como uma mercadoria exterior a si. Neste contexto, "a exteriorização da vida, é a

alienação da vida e sua efetivação, sua desefetivação, uma efetivação estranha"(90,91/539). Através da venda a exteriorização se expressa como alienação que, por sua vez, se transforma em estranhamento.

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

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

3) A NECESSIDADE DA PROPRIEDADE PRIVADA NO PROCESSO DE OBJETIVAÇÃO DO HOMEM

O homem, ao produzir propriedade privada, se desproduz, ao mesmo tempo que efetivamente exterioriza sua vida, engendrando o mundo objetivo humano que lhe é estranho. Marx assim se expressa: "A objetivação da essência humana, tanto no aspecto teórico como no prático, é, pois, necessária tanto para tornar humano o sentido do homem, como para criar o *sentido* humano correspondente à riqueza plena da essência humana e natural" (94/542).

Esta objetivação se realiza a partir da propriedade privada e é através dela, como afirma Marx, que os sentidos humanos se desenvolvem. Nesse movimento de constituição do ser do homem em si, a produção se liberta das determinações humanas para constituir-se enquanto movimento autônomo, independente, com determinações próprias. Neste percurso, "o trabalho aparece primeiro unicamente como trabalho agrícola para ser reconhecido depois como trabalho em geral" (83/533). Segundo Marx, a propriedade fundiária é a primeira forma de propriedade privada, oposta, de início, à indústria que é seu escravo liberado.

A progressão deste movimento - da propriedade fundiária à indústria liberada - segue o caminho do estranhamento, ou seja, o percurso onde cada entificação se opõe a si mesma. Neste movimento, o produto da atividade humana é o capital, "no qual se *dissolve* toda determinidade natural e social do objeto, em que a propriedade privada perdeu sua qualidade natural e social (portanto, perdeu todas as ilusões políticas e sociais e não mais se mistura a nenhuma situação *aparentemente* humana), em que também o *mesmo* capital permanece o *mesmo* nos mais diversos modos de existência natural e social, totalmente indiferente ao seu conteúdo *real*" (73/525).

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

Subjetivamente considerado, neste percurso também desaparecem "as ilusões românticas do proprietário fundiário, sua pretensa importância social e a identidade de seus interesses com os da sociedade" (73/525), para transformá-lo "em capitalista inteiramente ordinário e prosaico" (74/525). Objetivamente, "A *terra* enquanto *terra*, a *renda fundiária* enquanto *renda fundiária* perderam sua

distinção de casta e se converteram em *capital e interesse* mudos, ou melhor, que só dizem dinheiro" (74/525).

A liberação da propriedade é, pois, necessariamente (como tudo que é humano) um processo objetivo/subjetivo. Mas, ao se libertar do homem, a propriedade já aparece como sujeito do movimento. Este é o caminho do estranhamento que os economistas políticos bem conhecem, mas consideram todas as suas contradições e antagonismos como imanentes ao homem: "à medida que convertem em sujeito a propriedade privada em sua figura ativa, portanto ao mesmo tempo fazem tanto do homem um ser, como do homem como não-ser um ser, então a contradição da realidade corresponde perfeitamente à essência contraditória que fora reconhecida como princípio. A realidade dilacerada da *indústria*, muito longe de refutá-lo, confirma o próprio princípio *dilacerado em si*. Seu princípio é justamente o princípio desta dilaceração" (81/531).

Os economistas só conhecem o homem no interior do estranhamento, pois são, segundo Marx dos *Manuscritos*, os porta-vozes do movimento da propriedade privada e têm um papel a desempenhar neste processo. Por um lado são o "produto da *energia* real e do *movimento* da propriedade privada, um produto da *indústria* moderna, assim como por outro lado, acelera e enaltece a energia e o movimento dessa *indústria*, transforma-a numa força da consciência" (79/530).

Neste sentido, no contexto de liberação da propriedade das amarras da propriedade da terra, a economia política desempenha uma função de vanguarda. Mas ela situa propriedade fundiária e indústria como opostas uma à outra. No entanto, esclarece Marx: "a *distinção* entre capital e terra, entre lucro e renda da terra, e a distinção entre os dois e o salário, a *indústria*, a *agricultura*, a propriedade privada *imóvel* e *móvel*, é ainda uma distinção histórica, não como diferença fundada na essência das coisas" (74/525).

Trata-se, portanto, não de uma verdadeira distinção ontológica, mas de alterações históricas de um mesmo ser, que aparece a cada momento em nova

roupagem. É uma oposição que se faz necessária em um determinado momento do movimento, mas não subsiste enquanto tal. Segundo Marx: "Esta diferença só subsiste como um tipo especial de trabalho, como uma diferença *essencial, importante, vital*, enquanto indústria (vida urbana) se forma em contraposição à propriedade rural (vida aristocrática feudal) e leva ainda em si mesma o caráter feudal de seu contrário na forma do monopólio, o grêmio, a corporação etc. No interior de cujas determinações, o trabalho tem ainda uma *aparente* significação *social*, tem ainda o significado da comunidade *real*, não progrediu ainda até a indiferença em relação ao seu conteúdo, até o pleno ser para si mesmo, ou seja, até a abstração de todo outro ser, e por isso não se tornou ainda capital liberado" (74/525-6).

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

Nesta situação de aparente oposição, os economistas se dividem entre os dois pólos e não percebem que este é apenas o antagonismo de um único ser em seu processo de constituição. Marx conhece o vencedor deste jogo: "Do curso real do desenvolvimento (...), resulta a vitória necessária do *capitalista*, ou seja, da propriedade privada desenvolvida sobre a propriedade indefinida não desenvolvida, sobre o proprietário *fundiário*, da mesma forma que, em geral, o movimento vence a imobilidade, a baixeza aberta e consciente a baixeza oculta e inconsciente, a *ambição*, a *avidez de prazer*, o egoísmo totalmente declarado e desenfreado do iluminismo, o egoísmo da superstição local, prudente, bonachão, preguiçoso e fantástico, assim como o dinheiro vence qualquer outra forma de propriedade privada" (77/528). E o dinheiro, já se sabe, é a abstração de toda determinação real, é a propriedade liberada de toda entificação efetiva.

Em síntese: "A *propriedade fundiária*, diferentemente do capital, é a propriedade privada, o capital ainda preso a preconceitos *locais* e políticos, que

ainda não se livrou inteiramente de seu emaranhado com o mundo para chegar a si mesmo, o capital ainda não acabado. No decurso de seu *desenvolvimento universal*, ele deve alcançar sua expressão abstrata, ou seja, *pura*" (78/528-9).

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

Entretanto, é neste movimento que o homem se constitui, pois "Na indústria material costumeira (...) temos perante nós as *forças essenciais objetivadas* do homem sob a forma de *objetos sensíveis, estranhos e úteis*, sob a forma de estranhamento " (95/542-3).

Através da indústria, o homem pode reconhecer-se a si enquanto homem, enquanto gênero efetivo que produz seu próprio mundo a partir da atividade genérica. A produção do mundo humano através do movimento da propriedade privada fornece, assim, ao homem a medida efetiva, concreta de sua potencialidade, pois "tanto o material do trabalho como o homem enquanto sujeito são, ao mesmo tempo, resultado e ponto de partida do movimento (e no fato de que tem de ser este ponto de partida reside justamente a necessidade histórica da propriedade privada)" (89/537).

Ou seja, para o homem iniciar o movimento humano, no qual ele é sujeito, é necessário um processo em que ele se *constitua* enquanto homem. Este movimento em si se processa como movimento autônomo, independente dele. Da mesma forma, o material do trabalho enquanto possibilidade objetiva de libertação do homem se produz também neste contexto. Desse modo, em consonância com a reflexão marxiana, a propriedade privada é a mediação necessária da auto construção humana, pois "a sociedade em vir-a-ser se encontra, por meio do movimento da *propriedade privada*, de sua riqueza e de sua miséria - ou de sua riqueza e de sua miséria espiritual e material, - todo o material para esta formação" (94/542).

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

Em suma, o movimento efetivo das forças essenciais humanas que se exerce como atividade estranha produz objetividades que aparecem ao homem como objetos estranhos. Este movimento, como vimos, produz a objetividade propriedade privada - "expressão material, *sensível* da vida *humana estranhada*. Seu movimento - a produção e o consumo - é a manifestação *sensível* do movimento de toda produção até o presente, isto é, da efetivação ou efetividade do homem" (88/537).

A objetividade propriedade privada manifesta, portanto, a um só tempo, a apropriação efetiva do mundo sensível e a desapropriação do homem como seu produtor. Ela é "apenas a expressão sensível do fato de que o homem se torna *objetivo* para si e, ao mesmo tempo, se converte efetivamente em um objeto estranho e inumano, do fato de que sua exteriorização de vida é a alienação de sua vida, sua efetivação é sua desefetivação, uma *efetividade estranha*" (90-1/539).

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

No campo das ciências tal antagonismo se expressa na oposição entre ciências naturais e ciências humanas. Eis a tematização de Marx a respeito: "As *ciências naturais* desenvolveram uma enorme atividade e se apropriaram de um material que aumenta sem cessar. A filosofia, no entanto, permaneceu tão estranha para elas como elas para a filosofia" (95/543). Pois, a apropriação e transformação efetivas do mundo efetivo não são objeto da filosofia, do mesmo

modo que as ciências naturais se expandem efetivamente na liberdade do compromisso com o homem: "Quanto mais *praticamente* a ciência natural, por meio da indústria, se introduziu na vida humana, transformou-a e preparou a emancipação humana, tanto mais teve que consumir diretamente a desumanização" (95/543).

Esta é a prova decisiva da necessidade da propriedade privada para o desenvolvimento das forças produtivas: através da propriedade privada, a indústria se torna "a relação histórica efetiva da natureza, e, por isso, da ciência natural com o homem", mas somente de forma estranhada, pois as ciências naturais (através da efetivação da indústria) são a base da vida humana efetiva em oposição à filosofia. Mas somente a base efetiva da vida humana pode ser a base real da ciência do homem, já que "supor uma base à vida e outra à ciência é de antemão uma mentira" (96/543).

Em síntese, toda riqueza produzida pelo trabalho humano *aparece* como autônoma e independente do homem e, no campo das ciências, este antagonismo manifesta-se no estranhamento entre ciências naturais e humanas, que aparecem como independentes e estranhas uma a outra.

Desta forma, no interior da propriedade privada, o homem concreto, efetivo não é ainda objeto da reflexão humana. Como afirma Marx: "A história toda é a história da preparação para que o '*homem*' se torne objeto da consciência *sensível* e para que o carecimento do '*homem enquanto homem*' se torne carecimento" (96/543-4).

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

4) A NECESSIDADE DE SUPERAÇÃO DA PROPRIEDADE PRIVADA

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

Marx, já nesta época, concebe tal movimento como ato consciente e efetivo dos homens que exercem efetivamente a atividade humana. Ele diz ao final do Primeiro Manuscrito: "Da relação do trabalho estranhado à propriedade privada, resulta que a emancipação da sociedade da propriedade privada, da servidão etc. se exprime sob a forma *política da emancipação dos trabalhadores*, não porque se trata unicamente de sua emancipação, mas porque implica na emancipação universal dos homens, uma vez que toda servidão humana está implicada na relação do trabalhador à produção e que todas as relações de servidão não são senão variantes e conseqüências desta relação" (68/521).

Quando Marx ressalta a "forma política", refere-se a um modo social de existência onde há dominação. Mas, trata-se neste caso da dominação do traba-

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

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

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

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

4.1 Crítica a Hegel

Não se pode deixar de atribuir a Hegel a compreensão do movimento do ser humano como processo contraditório - ainda que para ele seja apenas um movimento que se passa no interior da consciência. A respeito desta conquista hegeliana, Marx afirma: "A grandeza da *Fenomenologia* hegeliana e de seu resultado final - a dialética da negatividade na qualidade de princípio motor e gerador - consiste, de uma parte em que Hegel compreenda a auto-geração do homem como processo, a objetivação como desobjetivação, como alienação e superação dessa alienação, em que compreenda então a essência do trabalho e conceba o homem objetivado, verdadeiro, pois este é o homem efetivo como resultado de seu *próprio trabalho*. O comportamento efetivo e ativo do homem para consigo mesmo, na qualidade de ser genérico ou a manifestação de si mesmo como ser genérico, isto é, como ser humano, somente é possível porque ele efetivamente cria e exterioriza todas as suas forças genéricas - o que, por sua vez, só se torna possível em virtude da ação conjunta dos homens enquanto resultado da história - e se comporta frente a elas como frente a objetos, o que por sua vez, só é de início possível na forma do estranhamento" (132/574).

É notório que na primeira parte deste pequeno fragmento do texto marxiano a categoria estranhamento não está presente, pois se trata do movimento contraditório imanente ao ser humano: a objetivação que pressupõe sempre uma perda, ou seja, desobjetivação de si, ou, nas palavras de

Hegel, alienação. Neste complexo o homem não tem, necessariamente, uma relação de oposição a si mesmo. Tal oposição aparece como uma necessidade histórica específica num momento particular do processo de constituição do ser humano, no interior do qual as forças genéricas do homem se convertem em objeto. De início, o homem se subsume às suas próprias forças essenciais como a um objeto poderoso estranho a ele. Neste movimento, como foi possível demonstrar anteriormente, o homem produz a objetividade propriedade privada, que é a expressão material sensível de seu estranhamento em relação a si mesmo, na medida em que tal objetividade é o resultado da exteriorização das forças humanas genéricas em oposição ao próprio homem.

Mas o estranhamento real engendrado no trabalho concreto não é objeto da formulação hegeliana. Esta se volta para o trabalho do espírito como verdadeira origem do ser.

Para Hegel, o movimento por excelência da vida humana é o movimento do espírito que se baseia na superação da consciência por parte da autoconsciência. Segundo Marx, a "*essência humana, o homem*, equivale, para Hegel, à *autoconsciência*" (134/575).

Marx resume o movimento de superação do objeto da consciência na formulação hegeliana, situando oito passos que consolidam o processo. Importa para a análise empreendida aqui o segundo: "2) a alienação da autoconsciência põe a coisidade" (134/576). A respeito deste ponto, Marx esclarece: "posto que o homem = autoconsciência, assim sua essência objetiva alienada, ou a *coisidade* (o que para o *homem é objeto*, e só é verdadeiramente objeto essencial aquilo que é sua essência *objetiva*. Ora, posto que não se toma o *homem efetivo* enquanto tal como sujeito, portanto, tampouco a *natureza* - o homem é a *natureza humana* -, mas somente a abstração do homem, a autoconsciência, a coisidade só pode ser a autoconsciência alienada) é = autoconsciência alienada, a coisidade é posta por essa alienação" (135/577). Entre parênteses Marx coloca a contraposição, que é particularmente esclarecedora quando se trata de Hegel, entre o homem tomado

como ser objetivo e como abstração, mostrando que o segundo só pode pôr a coisidade abstrata, pois a autoconsciência é uma abstração do homem. Deste modo, a coisidade que ela põe é a autoconsciência alienada, ou seja, é ela mesma posta para fora de si. Marx prossegue afirmando que é "perfeitamente compreensível um ser vivo, natural, provido e dotado de forças essenciais objetivas, isto é materiais, ter objetos reais e naturais de seu ser e igualmente sua auto-alienação^[11] ser o assentamento de um mundo real, mas sob a forma de exterioridade, como um mundo objetivo que não pertence ao seu ser e que ele não domina" (135/577).

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

Com o ser objetivo o movimento se passa de outro modo: "Quando o homem real, corpóreo, de pé sobre a terra firme e aspirando e expirando todas as forças naturais, assenta suas forças essenciais reais e objetivas como objetos estranhos mediante sua alienação, *o assentar não é o sujeito, é a subjetividade de forças essenciais objetivas, cuja ação por isso deve ser objetiva* [O itálico é meu]. O ser objetivo atua objetivamente e não atuaria objetivamente se o objetivo não estivesse na determinação de seu ser. O ser objetivo cria e assenta apenas objetos, porque ele próprio é posto por objetos, porque é originariamente *natureza*" (136/577).

Marx demonstra nessa passagem que, ao contrário do que Hegel acredita, "no ato de pôr, não cai, pois, de sua 'atividade pura' em uma *criação do objeto*, senão que seu produto objetivo apenas confirma sua atividade objetiva, sua atividade como atividade de um ser natural e objetivo" (136/577).

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

Mas a alienação aparece aqui apenas situando a contraposição entre "posição de um mundo real sob a forma da exterioridade" e a alienação da autoconsciência que põe apenas a coisa, uma coisa da abstração. Hegel se abstrai da determinação objetiva para se fixar na subjetividade como forma verdadeira do homem ser. Marx evidencia, nos trechos relacionados acima, como Hegel pode ver apenas o lado positivo do trabalho: situando-o apenas como abstração^[12].

Considerando a produção humana desta forma, Hegel compreende a superação da alienação e do estranhamento também como movimentos do espírito. Na *Fenomenologia* ele persegue os movimentos da consciência e autoconsciência na apropriação (abstrata) do mundo (abstrato). Sintetiza a superação da propriedade material *no pensamento* e o resgate do espírito como

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

Em sua análise, Marx, inicialmente, retoma a crítica de Feuerbach a Hegel: "Feuerbach explica a dialética hegeliana (...) do seguinte modo: Hegel parte do estranhamento da perspectiva da lógica - do infinito, do universal (abstrato) da substância absoluta e fixa; isto é, dito em termos populares, parte da religião e da teologia. *Segundo*: supera o infinito, põe o verdadeiro, o sensível, o real, o finito, o particular (filosofia, superação da religião e da teologia). *Terceiro*: supera de novo o positivo, restabelece a abstração, o infinito (restabelecimento da religião e da teologia)" (127/570).

Concebendo desta forma a negação da negação, Feuerbach declara que a posição hegeliana "não está segura de si mesma e, por isto, está ligada a seu oposto, duvidando de si mesma e necessitando então de uma prova, portanto que não se prova a si mesma por meio de sua existência, posição que não se confessa e, por conseguinte, é oposta direta e imediatamente à posição sensível, certa e fundada sobre si mesma" (127-8/570).

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

Situada a crítica feuerbachiana, Marx poderá demonstrar, a partir da própria *Fenomenologia*, que tal movimento está circunscrito ao pensamento. Mas não a um pensamento qualquer, e sim àquele que nasce da oposição ao mundo sensível estranho ao ser efetivo, vale dizer, o estranhamento real é seu fundamento.

Vimos há pouco que, segundo Marx, Hegel compreende que o mundo humano é engendrado pelo trabalho humano, mas trata-se do trabalho espiritual, da ação da filosofia, pois, para Hegel, o mundo humano é o mundo do espírito. Nas palavras de Marx: "O trabalho é o *vir a ser para si do homem* no interior da alienação, ou como homem alienado. O único trabalho que Hegel conhece e reconhece é o abstrato, espiritual. O que em suma constitui a essência da filosofia, a alienação do homem que se conhece, ou a ciência alienada que se pensa, isto Hegel toma como a essência do trabalho" (133/574).

Marx denuncia que o trabalho para Hegel é um processo do espírito no qual a "alienação do homem que se conhece ou a ciência alienada que se pensa" se convertem na essência do trabalho. Assim, este trabalho do espírito que tem por pressuposto o estranhamento real é a verdadeira vida humana. Analisando Hegel, Marx afirma: "Toda a *história da alienação* e toda *retomada* da alienação não é, assim, senão a *história da produção* do pensamento abstrato, isto é, absoluto, do pensamento lógico e especulativo" (130/572). Em outras palavras, esta alienação é a alienação da autoconsciência (não do homem real) que põe a coisidade abstrata (não o mundo efetivo). Assim, Marx pondera: "Ora, posto que não se toma o *homem efetivo* enquanto tal como sujeito, portanto tampouco a *natureza* - o homem é natureza humana - mas somente a abstração do homem, a autoconsciência, a coisidade só pode ser a autoconsciência alienada" (135/577).

Portanto, segundo a crítica marxiana a Hegel, fica claro que a autoconsciência, por meio de sua alienação, põe apenas a coisidade enquanto "coisa da abstração, e não uma coisa efetiva (...). Além disso, é também claro que a coisidade, portanto, não é nada de autônomo e essencial frente à autoconsciência, mas sim uma mera criatura, algo *posto* por ela, e o posto, ao invés de confirmar-se a si mesmo, é só uma confirmação do ato de pôr, que por um momento fixa sua energia como produto e, aparentemente - mas só por um momento -, lhe atribui o papel de um ser autônomo e efetivo" (135-6/577).

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

Neste sentido Marx argumenta: "O *estranhamento*, que constitui portanto o verdadeiro interesse dessa alienação, é a oposição entre o *em si* e o *para si*, a oposição, no interior do próprio pensamento, entre o pensamento abstrato e a efetividade sensível ou a sensibilidade efetiva" (130/572). Ou seja, Hegel transfere todas as oposições reais para a esfera do pensamento, vale dizer, "todas as demais oposições e movimentos destas oposições são apenas *aparência*, o *invólucro*, a figura *esotérica* destas oposições, as únicas interessantes que constituem o *sentido* das restantes profanas oposições" (130/572).

Nesta oposição, a autoconsciência estranha a si mesma ao alienar-se, ao se pôr como coisa distinta de si. Assim, o objetivo da alienação é reafirmar a autoconsciência e o realiza reconhecendo-se como produtora da objetividade, não se identificando, no entanto, com esta mesma objetividade. Ao contrário, a objetividade se opõe à autoconsciência enquanto sua negação. Tem-se aqui, justamente, a autoconsciência se reafirmando na superação da objetividade. Ou nas palavras do próprio Marx: "O que vale como essência posta e a superar do estranhamento não é que o ser humano se objetive desumanamente, em oposição a si mesmo, mas sim que se objetive diferenciando-se do pensamento abstrato e em oposição a ele" (130-1/572).

Portanto, a objetividade em si é tomada por Hegel como realidade estranha ao homem, ou melhor, à autoconsciência. A oposição aí considerada é aquela entre autoconsciência e objetividade, que se apresenta como estranha ao homem, não por se objetivar em oposição à sua própria essência genérica, ou seja, a si mesmo enquanto homem mas, por produzir algo de distinto da própria autoconsciência. Seu caráter estranho, portanto, consiste em existir enquanto

diferença em relação à autoconsciência, havendo, deste modo uma identificação entre objetivação e estranhamento. Em suma, para Hegel, objetivar-se é o mesmo que se estranhar.

Como já foi possível indicar anteriormente, no interior da produção sob o domínio da propriedade privada isto vem a ocorrer realmente, mas este movimento denunciado por Marx na citação acima se passa no interior da abstração que nega toda determinidade do mundo real. Assim, a especificidade desta objetivação não importa neste processo, pois o que é estranho ao homem (autoconsciência) não é esta ou aquela forma de engendrar seu próprio mundo, mas o fato de produzir objetividades distintas da autoconsciência. Segundo Marx: "A objetividade enquanto tal é tomada por uma relação *estranhada*^[13] do homem, uma relação que não corresponde à *essência humana*, à autoconsciência. A reapropriação da essência objetiva do homem, produzida como estranha sob a determinação do estranhamento não tem, pois, somente o significado de superar o estranhamento, mas também a *objetividade*, isto é, o homem é tomado como ser *não objetivo espiritualista*" (133/575).

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

Não se pode negar que Hegel reconheceu o caráter contraditório do movimento da efetivação humana, simultaneamente à consideração do homem como autoconsciência. Desta forma, todo movimento real é retomado apenas como manifestação fenomênica do movimento essencial do espírito, mesmo tendo admitido, por sua vez, o antagonismo do homem consigo mesmo no movimento social efetivo. Mas é como se dissesse: 'Todo antagonismo detectado nas relações mundanas entre os homens encontra sua verdadeira essência no movimento da razão, portanto vamos a ele.' Desse modo Hegel descreve o movimento da razão e encontra nele o *telos* de todo o antagonismo efetivo. E o

movimento de alienação (que produz a objetividade estranha como abstração) e superação da alienação (que suprime a objetividade estranha) é retomado pela autoconsciência que agora sabe de si; este é um movimento complexo que se passa no interior do pensamento, constituindo-se enquanto essência e finalidade de toda vida efetiva. Esta vida, que *parece* não encontrar-se no movimento da razão, é a verdadeira vida racional, pois a própria razão é contraditória e nega a si mesma em seu movimento de auto pôr-se.

A questão é que Hegel, com este artifício, acaba por reafirmar a efetividade estranhada como sendo a verdadeira vida humana. Marx denuncia este momento específico do pensamento hegeliano. Em primeiro lugar, afirma: "a consciência - o saber enquanto saber, o pensar enquanto pensar - pretende ser imediatamente o outro de si mesmo, pretende ser sensibilidade, efetividade, vida – o pensamento que se sobrepuja no pensamento (Feuerbach). Este lado está contido aqui na medida em que a consciência apenas como consciência escandaliza-se, não com a objetividade estranhada, mas sim com a objetividade enquanto tal" (140/580-1).

Tal processo ocorre porque somente no interior de si mesma ela encontra seu lugar próprio. Em outros termos, a efetividade abstrata “produzida” pela abstração terá que ser superada, pois ela só é algo enquanto é reapropriável pela autoconsciência. Ou seja, só é porque afirma a autoconsciência. Melhor ainda: só é porque *não é* nada em si mesma: "O objeto é por isso um negativo, algo que se supera a si mesmo, uma *nadidade*. Esta *nadidade* do mesmo não tem para a consciência um significado apenas negativo, mas também *positivo*, pois essa *nadidade* do objeto é precisamente a *autoconfirmação* da não objetividade, da abstração dele próprio. Para a *própria consciência*, a *nadidade* do objeto tem um significado positivo porque ela *conhece* esta *nadidade*, o ser objetivo como *auto-alienação*, porque sabe que só é mediante sua auto-alienação" (139/ 580).

Em outras palavras, a autoconsciência sabe que precisa se pôr em algo distinto mediante sua auto-alienação, mas sabe também que este algo não é nada

em si e, por isto, neste ato ela se confirma e nega o posto. Entretanto esta negação ocorre somente no interior da abstração. Desta forma: "o homem autoconsciente, na medida em que reconheceu e superou como auto-alienação o mundo espiritual – ou a existência espiritual geral de seu mundo – confirma-o, no entanto, novamente nesta figura alienada e pretende que seja sua verdadeira existência, restaura-a, pretende estar *junto a si em seu ser outro enquanto tal*, portanto, depois de ter superado, por exemplo, a religião, depois de ter reconhecido a religião enquanto produto da auto-alienação, encontra-se não obstante, confirmado na *religião enquanto religião (...)* A razão está, pois, junto a si na desrazão enquanto desrazão. O homem que reconheceu que no direito, na política etc. leva uma vida alienada, leva nesta vida alienada enquanto tal sua verdadeira vida humana" (141/581).

Eis a conclusão de Marx: "Assim, em Hegel, a negação da negação não é a confirmação do ser verdadeiro mediante a negação do ser aparente, mas a confirmação do ser aparente ou do ser estranhado de si em sua negação, ou a negação deste ser aparente como um ser objetivo, que habita fora do homem e é independente dele, e sua transformação em sujeito" (141/581). Pois todo movimento se fecha sem que o homem efetivo assuma o comando, ao contrário, reafirma sua subsunção ao "processo que perfaz a própria essência do homem distinta dele, abstrata, pura, absoluta" (144/584). Este processo, portanto, aparece como divino, como uma força exterior que porta a própria vida humana. Assim, "este processo deve ter um portador, um sujeito; mas o sujeito só aparece enquanto resultado; este resultado, o sujeito que se conhece como autoconsciência absoluta, é portanto Deus, *espírito absoluto, a idéia que se conhece e atua*" (144/584).

Chega-se à expressão máxima do estranhamento que Hegel traduz na linguagem do espírito: o sujeito de todo movimento é um ser estranho ao homem e "o homem efetivo e a natureza efetiva convertem-se simplesmente em predicados, em símbolos deste homem não efetivo escondido e desta natureza não efetiva. Sujeito e predicado têm assim um com o outro relação de uma *inversão* absoluta,

sujeito-objeto místico ou subjetividade que transcende o objeto, o sujeito absoluto como um processo, como sujeito que se aliena e volta para si da alienação, mas que, ao mesmo tempo, a retoma em si, e o sujeito como este processo; o puro, incessante girar dentro de si" (145/584).

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

Conclusivamente, pode-se afirmar que na especulação hegeliana, a objetivação se manifesta como ato abstrato porque na alienação/objetivação o homem (autoconsciência) põe apenas a coisa abstrata. É, pois, um ato do pensamento e não um ato efetivo.

4.2 Crítica ao Comunismo Grosseiro

Veremos agora que simplesmente considerar a propriedade privada real e a necessidade de sua superação efetiva não são suficientes para compreensão do movimento de engendramento do mundo humano. É o que demonstra a crítica de Marx ao comunismo grosseiro que, segundo ele, é somente a "*generalização e acabamento* da relação da propriedade privada. O domínio da propriedade *material* é tão grande frente a ele, que ele quer aniquilar *tudo* que não é suscetível de ser possuído por todos como *propriedade privada*; quer abstrair de modo *violento* o talento etc." (85/534).

Ou seja, quando tal comunismo nega a diferença exterior da posse, nega ao mesmo tempo a particularidade de cada indivíduo, encontrando-se, portanto, no mesmo registro da satisfação das necessidades humanas no interior da propriedade privada: "A *posse* física imediata vale para ele como finalidade única da vida da existência; a categoria do *trabalhador* não é superada, mas estendida a todos os homens; a relação da propriedade privada continua ainda na relação da comunidade com o mundo das coisas; finalmente, este movimento de opor a propriedade privada geral à propriedade privada se expressa na forma animal, opondo o *matrimônio* (que ademais é uma *forma da propriedade privada exclusiva*) à *comunidade das mulheres*, em que a mulher se converte em presa coletiva e comum" (85/534).

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

Sabe-se que no interior do movimento da propriedade privada a relação do homem que trabalha com sua atividade é uma relação de venda. Sob a hipótese da propriedade privada geral, este modo do homem relacionar-se consigo mesmo não é superado, ao contrário, é estendido a todos os homens. Segundo Marx : "A prostituição não é senão uma expressão *particular* da prostituição geral do trabalhador e, como a prostituição é uma relação onde entram não somente o prostituído mas também o prostituinte - assim, a abjeção é ainda maior - o capitalista, etc. caem assim nesta categoria" (85/534 - nota).

Assim, por meio da propositura do comunismo grosseiro, a categoria do trabalhador (do prostituído) é estendida a todos os homens e a do capitalista (do prostituinte) à sociedade em geral. Segundo Marx, "este comunismo, ao negar por completo a *personalidade* do homem, é justamente apenas a expressão conseqüente da propriedade privada, que é aquela negação" (85/534).

No plano pessoal o homem se vê reduzido ainda mais em suas possibilidades, pois, se sob o domínio aberto da propriedade privada, sua propriedade material se constitui como medida de seu ser, o individualiza, aqui nem esta perspectiva ele pode ter, na medida em que sua personalidade é negada também de forma geral. Deste modo, a necessidade da negação do homem pelo homem presente no movimento da propriedade privada se institucionaliza com o comunismo grosseiro: "A *inveja* geral e constituída em poder é apenas a forma oculta em que a *cobiça* se estabelece e simplesmente se satisfaz de *outra* maneira" (85/534).

Ninguém terá nada a menos, ninguém *será* nada a mais. A diferença é aniquilada, pois a "idéia de toda propriedade enquanto tal se volta *pelo menos* contra a propriedade privada *mais rica* como inveja e desejo de nivelção, de maneira que estes constituem até mesmo a essência da concorrência" (85,86/534).

Pois qual a base desta categoria da propriedade privada (a concorrência) senão o desejo de nivelção? Mas, na situação idealizada pelo comunismo grosseiro, esta categoria se reproduz como totalidade abstrata. Nas palavras de Marx: "O comunismo grosseiro é apenas o consumação desta inveja e desta nivelção a partir de um mínimo imaginado" (86/534-5).

O comunismo grosseiro tem uma medida precisa e limitada, pois, a partir dele, o homem, ao contrário de se apropriar verdadeiramente de todas as possibilidades objetivas e subjetivas do mundo criado por ele, se vê reduzido à medida limitada do nivelamento que, enquanto tal, se mede pela capacidade e possibilidade mínimas para que nenhuma diferença se sobressaia e o mais insignificante dos homens se converta em medida geral. Mas como já foi reiteradamente afirmado, segundo Marx, é na diferença que a essência humana objetiva de cada ser se confirma enquanto tal. Neste sentido, o comunismo grosseiro reduz toda humanidade a completa indeterminação. De acordo ainda com Marx: "Quão pouco esta superação da propriedade privada é efetiva apropriação, o prova justamente a negação abstrata de todo o mundo da

educação e da civilização, o regresso à simplicidade *não natural* do homem pobre e sem necessidades, que não superou a propriedade privada, mas, sim, ainda, nem sequer chegou a ela.”(86/535).

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

A comunidade efetiva do comunismo grosseiro é a comunidade da venda. Como afirma Marx: "A comunidade é apenas uma comunidade de *trabalho* e de igualdade de *salário*, que o capital coletivo, a *coletividade* como capitalista geral, paga. Ambos os lados da relação são elevados a uma generalidade *imaginária*, o trabalho como determinação a qual todos estão submetidos, o capital como generalidade e o poder reconhecidos da comunidade" (86/535).

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

Além disso, Marx já havia ressaltado anteriormente que: "um aumento forçado do salário não seria mais que uma *melhor remuneração dos escravos* e

não conquistaria nem para o trabalhador, nem para o trabalho, sua determinação e dignidade humanas" (68/520-1).

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

A propositura do comunismo grosseiro, portanto, somente generaliza a negação do homem e sua submissão à propriedade privada como propriedade privada geral. Assim, Marx conclui: "A primeira superação positiva da propriedade privada, o comunismo *grosseiro*, é portanto somente uma *forma fenomênica* da infâmia da propriedade privada que se quer instaurar como *comunidade positiva*" (87/ 535-6).

É o resgate genérico do que há de pior nos homens e que a propriedade privada utiliza para sua reprodução - a inveja, a cobiça, sentimentos do homem que ainda não se apoderou de si, mas é prisioneiro da propriedade material exterior, "não apreendeu a essência positiva da propriedade privada, e da mesma forma ainda não compreendeu a natureza humana do carecimento, está ainda dele prisioneiro e é afetado por ele. Apreendeu seu conceito, mas ainda não seu ser" (87/536).

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

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

4.3 A formulação de Marx

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

De um lado, no comunismo grosseiro, a propriedade privada se converte em poder geral, de outro, em Hegel, "este superar é um superar do ser pensado, e assim a propriedade privada se supera no *pensamento* da moral. E como o pensamento imagina ser imediatamente o outro de si mesmo, *efetividade sensível*, portanto também sua ação vale para ele como ação *efetiva, sensível*, este superar pensante, que deixa intacto seu objeto na efetividade crê havê-lo ultrapassado efetivamente" (42-3/582).

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

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

No Terceiro Manuscrito, quando Marx retoma a tematização dos economistas sobre a divisão do trabalho e a troca, sua argumentação é a seguinte: "Afirmar que a *divisão do trabalho e a troca* se baseiam na *propriedade privada* não é senão afirmar que o *trabalho* é a essência da propriedade privada (...) Justamente porque *divisão do trabalho e a troca* são configurações da propriedade privada, nisto precisamente reside a dupla prova tanto de que, por um lado, a vida *humana* necessita da *propriedade privada* para sua efetivação, como de que, por outro lado, necessita agora da superação da propriedade privada" (117/562).

Esta superação, para Marx, implica necessariamente em sua supressão efetiva e é o primeiro momento da apropriação efetiva pelo homem de sua própria vida, pois "do mesmo modo que o ateísmo, enquanto superação de Deus, é o vir-a-ser do humanismo teórico, o comunismo, enquanto superação da propriedade privada, é a reivindicação da vida humana efetiva como sua propriedade, é o vir-a-ser do humanismo prático, ou o ateísmo, mediante a superação da religião, o comunismo mediante a superação da propriedade privada é o humanismo conciliado consigo mesmo. Só mediante a superação dessa mediação – que é, no entanto, um pressuposto necessário – chega-se ao humanismo que começa positivamente a partir de si mesmo, ao humanismo *positivo*" (143/583).

Nestas duas citações, Marx sublinha a necessidade da mediação da propriedade privada e de sua superação efetiva para subsistência do homem. Na segunda, destaca que o ateísmo é ainda o vir-a-ser do humanismo teórico, pois "o estranhamento religioso como tal transcorre só no terreno da *consciência*, da interioridade do homem, mas o estranhamento econômico é a *vida real*. Sua superação abarca por isso ambos os lados" (88/537).

Deste modo, "compreende-se facilmente a necessidade de que todo movimento revolucionário encontre sua base, tanto empírica como teórica, no movimento da *propriedade privada*, na economia" (88/536).

Ocorre, em realidade, que os chamados produtos espirituais do homem são determinados pelo estranhamento efetivo, pois, de acordo com Marx, "são apenas modos *particulares* da produção e estão submetidos à sua lei geral" (88/537). Ou seja, não se superam em si mesmos, ou dito de outro modo, não se supera a necessidade efetiva que o homem tem da religião, se as bases de tal necessidade continuarem inalteradas. Tal superação (abstrata) pode se manifestar apenas como tarefa teórica, no entanto, na vida efetiva, a essência espiritual humana continua alienada na religião: "A superação positiva da propriedade privada como apropriação da vida *humana* é, *por isso* a superação *positiva* de todo estranhamento, portanto o retorno do homem da religião, da família, do estado etc. à sua existência humana, *isto é*, social" (88/537).

Mas este retorno só pode ser efetivo a partir da aniquilação das bases reais do estranhamento, ou seja, da propriedade privada. Tal superação é por isso, antes de tudo, tarefa prática. "A filantropia do ateísmo (...) é somente uma filantropia filosófica abstrata, a do comunismo é imediatamente *real* e tende diretamente para a efetivação" (88/537).

Tal efetivação é necessariamente ação consciente, pois trata-se agora do retorno do homem para si, do resgate do homem para si mesmo depois de alienar-se em representações fora dele. Citando Marx: "O comunismo como *superação positiva da propriedade privada*, enquanto auto-estranhamento humano, e por isso

como *apropriação* efetiva da essência humana para e pelo do homem; por isso, como retorno do homem a si enquanto homem *social*, isto é humano, retorno acabado, consciente e que veio a ser no interior de toda riqueza do desenvolvimento até o presente" (87/536).

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

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

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

Por conseqüência, a superação positiva da propriedade privada implica no resgate da possibilidade humana de se objetivar *no* e *pelo* objeto. Nesta objetivação o homem não se perde em seu objeto, ao contrário, encontra nele a reafirmação de seu ser objetivo. De acordo com Marx: "o homem só não se perde em seu objeto quando este se tornar para ele objeto *humano* ou homem objetivo. E isso somente será possível quando se lhe converter em objeto *social* e quando ele mesmo se converter em ser social, assim como a sociedade se converter nesse objeto em ser para ele" (92/541).

Cada objeto é um produto social que manifesta ao homem sua própria condição de ser social para si. Assim, "a superação positiva da propriedade privada, isto é, a apropriação *sensível* para e pelo homem da essência e da vida humanas, do homem objetivo, das obras humanas, não deve ser concebida só no sentido do *gozo imediato* unilateral, no sentido da posse, no sentido do ter. O homem se apropria do seu ser multilateral de forma multilateral, isto é, como homem total" (91/ 539).

Para Marx de 44, gozo somente na posse imediata é a ilusão de proximidade com a sociabilidade real de quem já perdeu totalmente a possibilidade de encontrá-la em si mesmo, pois os objetos exteriores são apenas o lado objetivo da riqueza humana sensível. Neste sentido, Marx afirma: "A propriedade privada nos tornou tão estúpidos e unilaterais que um objeto só é *nosso* quando existe para nós como capital ou quando é imediatamente possuído, comido, bebido, vestido, habitado, em resumo utilizado por nós" (91/540).

Ou seja, a apropriação da riqueza é sempre a posse de objetividades externas e não apropriação sensível de todo mundo humano. A necessidade da posse é a necessidade da propriedade privada no homem. Por via de conseqüência, "A superação da propriedade privada é (...)a *emancipação* total de todos os sentidos e qualidades humanos; mas é esta emancipação precisamente, porque todos os sentidos e qualidades se fizeram *humanos*, tanto objetiva como subjetivamente" (92/540).

Em outras palavras, ainda, os sentidos se fizeram humanos no interior do domínio da propriedade privada, vale dizer, de forma estranhada. Por conseguinte, a emancipação destes sentidos e qualidades pressupõe tal mediação onde eles se produzem em-si: "O olho se fez um olho *humano*, assim como seu objeto se tornou objeto social, *humano*, vindo do homem para o homem. Os sentidos fizeram-se imediatamente teóricos em sua prática. Comportam-se para com a *coisa* por amor da coisa, mas a coisa mesma é um comportamento *humano objetivo* para consigo mesma e para com o homem e inversamente" (92/540).

Marx aqui assinala o fato de que cada sentido se realiza no objeto de forma específica e, ao se realizar no objeto, o homem tem a possibilidade de enriquecer a si e aos demais homens. De acordo com Marx, o homem é um ser genérico e, como tal, a conquista imediatamente individual é necessariamente uma conquista do universo humano para o universo humano. É o próprio Marx que a este propósito afirma: "mesmo quando eu atuo *cientificamente* etc., uma atividade que raramente posso realizar em comunidade imediata com os outros, também sou *social*, porque atuo enquanto *homem*. Não só o material de minha atividade - como a própria língua, na qual o pensador é ativo me é dado como produto social" (89/538).

Assim considerados, todos os sentidos humanos em sua atuação prática efetiva são também teóricos, pois "minha consciência *universal*" - todo o aparato teórico que tenho para minha atuação - "é apenas a figura *teórica* daquilo cuja figura *viva* é a comunidade *real*, o ser social" (90/538). Entretanto, no interior da propriedade privada "a consciência *universal* é uma abstração da vida real e, como tal, a enfrenta como inimiga" (90/538).

A riqueza dos sentidos humanos produzida sob a determinação do estranhamento não aparece ao indivíduo como expressão de sua própria consciência enquanto ser genérico. Desse modo, a consciência universal só é apreendida enquanto alienação da vida real, como um mundo fora da existência efetiva. Mas o fato é que no mundo humano efetivo "a *atividade* de minha consciência universal - como tal - é minha existência *teórica* enquanto ser social" (90/538).

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

Desta forma, "a sociedade que veio a ser produz o homem nesta plena riqueza de seu ser, o homem *rico* e profundamente *dotado de todos os seus sentidos* como sua efetividade contínua" (94/542).

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

Sabe-se já que a efetivação da propriedade privada produz, paralelamente à riqueza material, o antagonismo da vida humana consigo mesma. Em consonância com o pensamento de Marx, a superação de tais oposições é possível através do "comunismo como superação positiva da propriedade privada", que "é a *verdadeira* solução do antagonismo entre o homem e a natureza, entre o homem e o homem, a resolução verdadeira do conflito entre existência e essência, entre objetivação e auto-afirmação, entre liberdade e necessidade, entre indivíduo e gênero" (87/536).

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

Estes antagonismos são produto da oposição do homem a si mesmo, mas que aparecem como conseqüência do engendramento de si a partir de uma necessidade exterior, por isso, "somente no estado social, subjetivismo e objetivismo, espiritualismo e materialismo, atividade e passividade perdem sua oposição e com isto sua existência como tais opostos" (94/542). Pois somente como homem concreto ele reencontra sua unidade consigo mesmo, vale dizer, se descobre como ser complexo e uno, e sua complexidade reside em sua efetivação que se exerce concretamente nas diferentes polaridades de um mesmo movimento. Nas palavras de Marx: "Vê-se como no lugar da *riqueza* e da *miséria* da economia política, surge o *homem rico* e o rico carecimento *humano*. O homem rico é, ao mesmo tempo, o homem *carente* de uma totalidade de exteriorização de

vida humana. O homem no qual sua própria efetivação existe como necessidade interna, como *carência*. Não só a *riqueza* como também a *pobreza* do homem adquire igualmente – sob o pressuposto do socialismo - um significado *humano* e, por isso, social. A pobreza é o laço passivo, que faz o homem sentir como carecimento a maior riqueza, o *outro* homem" (97/544).

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

Tais antagonismos, como foi referido anteriormente, têm sua expressão científica na oposição entre ciências naturais e ciências humanas. Mas "o *homem* é objeto imediato da ciência natural; pois a *natureza sensível* imediata para o homem é imediatamente a sensibilidade humana (uma expressão idêntica) imediatamente como o *outro* homem sensivelmente existente para ele; pois sua própria sensibilidade só através do *outro* é para ele sensibilidade humana. Mas a natureza é o objeto imediato da *ciência do homem*, o primeiro objeto do homem - o homem - é natureza, sensibilidade, e as forças essenciais particulares, sensíveis e humanas, assim como encontram apenas nos objetos *naturais* sua efetivação objetiva, só podem encontrar na ciência dos seres naturais seu auto-conhecimento. O elemento do próprio pensar, o elemento da exteriorização de vida no pensamento - a *linguagem* - é natureza sensível. A efetividade *social* da natureza e a ciência natural *humana ou ciência natural do homem* são expressões idênticas" (96,97/544).

A dissolução dos antagonismos práticos, onde a unidade do homem aparece como contraposição, implica naturalmente no desaparecimento da oposição entre ciências naturais e ciências humanas. Mas tal dissolução, segundo Marx de 1844, é apenas o resultado da superação prática da propriedade privada

e dos estranhamentos gerados por ela. Nas palavras do autor: "a solução das mesmas oposições *teóricas* só é possível de modo *prático*, mediante a energia prática do homem, e que, por isso esta solução não é, de modo algum, tarefa exclusiva do conhecimento, mas uma tarefa *efetiva* da vida que a *filosofia* não podia resolver, precisamente porque a tomava unicamente como tarefa teórica" (94/542).

Entretanto, a elaboração reflexiva que compreende o movimento efetivo do homem e, por isto, compreende a necessidade prática da superação do estado de coisas atual, se expressa como um "progresso verdadeiro e efetivo" pelo fato de que, deste modo, "tenhamos tomado de antemão consciência tanto da limitação como da finalidade do movimento histórico - uma consciência que o ultrapassa" (107/553).

Tal elaboração só é possível a partir de determinado nível do desenvolvimento objetivo, onde as bases materiais para tal compreensão já estejam postas. No entanto, afirma Marx, "o estranhamento da vida humana permanece e continua sendo tanto maior, quanto mais consciência dele como tal se tem – esta superação só pode ser realizada mediante o comunismo posto em prática" (107/553).

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

A superação efetiva dos estranhamentos, ao contrário, só é possível praticamente: "Para abolir a *idéia* da propriedade privada, basta o comunismo

pensado. Para suprimir a propriedade privada efetiva, é necessário uma ação comunista efetiva. A história a trará, e aquele movimento que já conhecemos em *pensamento* como um movimento que supera a si mesmo percorrerá na realidade um processo muito duro e extenso" (107/553).

Esta é uma das passagens a partir da qual tenta-se extrair a presença de um mecanismo em Marx, em que o comunismo seria inevitável. Mas, em primeiro lugar, este trecho se refere a Hegel: "aquele movimento que já conhecemos em *pensamento* como um movimento que se supera em si mesmo" é a *Aufhebung* hegeliana. Marx admite o esforço efetivo deste autor no sentido de reconhecer a razão como autêntico sujeito da história. Este é, portanto, o caminho racional, tanto que o pensamento já o havia percorrido, mas não é necessariamente o rumo que a humanidade irá escolher. Pois, assim como se pode abortar um feto, cujo devir seria o nascimento, pode-se não realizar esta possibilidade efetiva do movimento histórico.

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

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

5) CONCLUSÃO

A partir da argumentação desenvolvida inicialmente, se pôde constatar que em 1844 a sociabilidade já se apresentava para Marx como gênese e finalidade de todo movimento humano.

Esta comprovação pode ser verificada logo no início dos *manuscritos*, onde é apresentada a exposição de Marx acerca da especificidade do carecimento humano, que não se satisfaz simplesmente de modo natural. Assim, com a ajuda de uma expressão formulada por Chasin, se pode afirmar que se trata da “*dação de forma* e resolução ao predicado natural ou biológico, *dação de forma* que em suma é *dação de forma* social ao predicado natural” ^[14]. Para explicitar o significado desta categoria, ninguém melhor que seu próprio autor: “*dação de forma* é alteração de lugar resolutivo, e todo ente que muda de lugar muda de natureza, sem alterar uma célula de sua composição material. Vale dizer que a contradição originária entre naturalidade e sociabilidade é resolvida por uma nova contradição – a da naturalidade que só se realiza na forma e por meios sociais. O fator natural não é suprimido, suprimida é a sua capacidade de autodeterminação. Resta, portanto, simplesmente, o que não é pouco, como um predicado do ser humano, um predicado insuprimível, mas apenas enquanto predicado biológico de um ser de outra natureza e essência”^[15].

Na abertura deste artigo explicitamos nosso reconhecimento à contribuição de Lukács na elucidação das bases ontológicas do pensamento de Marx. Deixamos também registrado que as pesquisas mais recentes do grupo de pesquisa “Marxologia Filosofia e Estudos Confluentes”, bem como as publicações dos últimos anos de J. Chasin, apontam discordâncias e superações em relação ao filósofo húngaro. A investigação que serviu de base para este artigo evidenciou um ponto de divergência fundamental em relação aos estudos de Lukács. Trata-se daquilo que ele chamou de “dupla base”, natural e social, do desenvolvimento humano. Com efeito, para ele, “a orientação de fundo no aperfeiçoamento do ser social consiste precisamente em substituir determinações naturais puras por

formas ontológicas mistas, pertencentes à naturalidade e à sociabilidade, explicitando ulteriormente – a partir dessa base – as determinações puramente sociais” (LUKÁCS, 1979:19). Ao considerar desse modo o “aperfeiçoamento do ser social”, Lukács coloca no centro da questão a contradição homem *versus* natureza. No entanto, como se pôde perceber no desenvolvimento da presente pesquisa, para Marx, desde logo, a contradição “diz respeito diretamente ao ser social em sua configuração bipolar (indivíduo e gênero), desenvolvida em especial no pólo da individualidade, tendo por esteio o andamento do gênero – e, ao se falar deste, se diz do seu metabolismo com a natureza”.^[16]

Em síntese, pode-se afirmar com Chasin que “a fórmula lukacsiana da dupla base é falsa, pois a plataforma é a sociabilidade, enquanto a naturalidade é apenas o insuprimível predicado biológico, que passa a vigir na forma e sob a regência da sociabilidade. Não perde uma célula de sua composição orgânica, mas na sua efetividade muda de caráter. No interior da esfera societária, o predicado biológico é um outro de si, se originariamente foi o ponto de partida, agora é produzido e reproduzido pela legalidade de um ser que o ultrapassa e domina, vive e só pode viver na subjugação de um novo estatuto. Ou seja, ao integrar como predicado o ser de nível mais elevado realiza a sua máxima potência e isso é, ao mesmo tempo, sua desnaturalização ou perecimento. Imperecível como predicado, não é base, pois determina só por seus limites, pelas carências, não pelas determinações resolutivas, nem mesmo em suas forças e sentidos, pois enquanto virtualidades estas só são humanas e superiores em resolução societária. Ademais não é jamais um criador de novas necessidades, o que caracteriza a legalidade social.”^[17] Foi o que se evidenciou na análise dos *Manuscritos de 44* e é também aquilo que os tornam tão atuais apesar de seus mais de 150 anos de existência. Pois especialmente hoje, com o notável desenvolvimento tecnológico, a criação de novas necessidades nos aproxima mais e mais – ainda que de forma alienada - da carência de outros homens, como Marx já previa nos *Manuscritos*.

O drama atual é que justamente a esquerda que poderia abrir horizontes para a superação das contradições que engendram a miséria da humanidade, não consegue ao menos compreender a dimensão humana do desenvolvimento, sem precedentes, de força produtiva que assistimos hoje. Identifica-o apenas como movimento do capital e não como movimento humano. Mas, para Marx, a possibilidade objetiva de superação da forma contemporânea da vida humana se produzir resulta do caráter transformador da própria produção. Assim, somente o desenvolvimento das forças produtivas poderá orientar este movimento de superação.

É importante ainda lembrar aqui que indicar a possibilidade de superação dos antagonismos gerados pela apropriação privada, não significa apontar para a eliminação das contradições entre homem e sociedade, mas vislumbrar um passo adiante no infinito processo de humanização do homem. Nas palavras de Chasin: “A revolução social como possibilidade real, posta pela lógica onímoda do trabalho, não é a afirmação de uma classe – dita universal, mas a afirmação universal do homem. Não é a afirmação do proletariado como classe universal, mas da sua condição de classe negada, de uma classe que não é uma classe da sociedade civil; é essa condição de classe negada – que não reivindica nenhum privilégio histórico, mas a simples condição humana – que é a mediação para a afirmação da universalidade humana dos indivíduos universalizados”.

“Isso não implica o céu na terra, a ausência absoluta de entraves sociais, de estranhamentos, no prosseguimento infinito da humanização daí para a frente, não significa a supressão definitiva de toda ordem de empecilhos na universalização dos indivíduos de uma vez por todas, mas que a vida humano-societária é uma luta infinita contra os estranhamentos, ou seja, essa luta coincide com a infinitude do processo de hominização”^[18]. O desenvolvimento da potência do trabalho humano é, sem dúvida, a chave para a continuidade deste processo, com todas as contradições que ele porta na forma societária atual, pois como também afirma Chasin – e com ele fechamos o nosso artigo - “hoje é evidente, irreversivelmente, que o conhecimento impulsiona mais a produção que o lucro,

que o saber tomou o lugar da propriedade como fator decisivo e dinâmico da produção e reprodução da base social da vida; vale dizer, a força motriz o espírito empreendedor, gestada pelo interesse ou egoísmo pessoal, que foi o ardid responsável pela mais fantástica produção de riqueza (e pobreza) dos últimos seiscentos anos da história humana, mostra, por fim, sua estreiteza e mesquinhez, a finitude de seu alcance, diante da amplitude sem fronteiras das possibilidades de realização do saber, um empreendimento por natureza supra-individual e cooperativo, ou seja, intrinsecamente social, cujo lucro inerente é a irradiação universal de benefícios. Está posto em evidência, não importa que em contexto dolorosamente contraditório, que a cooperação é superior à competição, não apenas como valor moral, porém, material e produtivamente”^[19].

Notas:

* [1] Este artigo contém parte da Dissertação de Mestrado *A Diferença entre as Categorias Lebensäusserung, Entäusserung, Entfremdung e Veräusserung nos Manuscritos Econômico-Filosóficos de Karl Marx de 1844*, defendida junto ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFMG, que originalmente teve como eixo um debate com Lukács. As questões que envolvem tal debate foram suprimidas e será reproduzida aqui unicamente a análise dos *Manuscritos*. As referências a Feuerbach também não serão tratadas neste espaço, pois brevemente contaremos com um estudo dedicado unicamente à relação feuerbach/Marx no período 1843/44 na dissertação em andamento do mestrando Rodrigo Ackmin.

** Mestre em Filosofia pela UFMG e Professora da PUC-MG. Integrante do Grupo de Pesquisa: Marxologia, Filosofia e Estudos Confluentes - UFMG

^[1] O texto de J. Chasin *Marx: Eestatuto Ontológico e Resolução Metodológica* é um marco importante nos estudos do significado deste período. Pela primeira vez um autor se volta para compreensão da ruptura empreendida por Marx em 1843 e da nova configuração analítica de seu pensamento, cujos traços principais se desenham até 1847. Outros autores já trataram da questão da periodização dos escritos de Marx. Tornou-se conhecida a interpretação althusseriana do corte

epistemológico. A seu favor e contra ela muito se disse. Mas somente Chasin buscou nos próprios textos de Marx (incluindo cartas, depoimentos, rascunhos, publicações) da época, num minucioso trabalho de pesquisa, o significado específico desta fase do desenvolvimento intelectual de Marx.

^[2] A respeito da crítica de Marx à política, ver *Marx – A Determinação Ontonegativa da Politicidade* de J. Chasin publicado na Revista Ad Hominem 1 tomo III SP: Estudos e edições Ad Hominem, 2000.

^[3] Os números entre parênteses referem-se respectivamente à edição francesa *Manuscrits de 1844 (Économie politique e philosophie)* Paris: Ed. Sociales, 1972 tradução: Émile Bottigelli e à alemã *Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844* Dietz Verlag Berlin, 1985.

^[4] Em *Usina Onto-Societária do Pensamento* de Ester Vaisman e *A Individualidade Humana na Obra Marxiana de 1843 a 1848* de Paulo Fleury (ambos publicados no Tomo I da Revista Ensaio Ad Hominem) podem-se encontrar a análise marxiana da objetividade natural e a especificidade da objetividade humana a partir dos *Manuscritos* e de outros escritos de Marx.

^[5] Exteriorização da vida traduz *Lebensäusserung*.

^[6] . RUBEL, M. *Crônica de Marx*, SP, Ed. Ensaio, 1991, p. 149.

^[7] Alienação traduz *Entäusserung* e estranhamento, *Entfremdung*.

^[8] Auto-estranhamento traduz *Selbstentfremdung*.

^[9] Ser-exterior-a-si traduz *Sichäusserlichsein*.

^[10] Venda traduz *Veräusserung*.

^[11] auto-alienação traduz *Selbstentäusserung*.

^[12] Em *Trabalho e Riqueza na Fenomenologia do Espírito de Hegel*, José H. Santos cita um trecho de Hegel em que este dá indícios de reconhecer o aspecto negativo do trabalho mecânico para o indivíduo que o executa, colocando numa nota o comentário de Marcuse em *Razão e Revolução* no qual este último teria afirmado: “Hegel interrompe sua descrição dos efeitos da mecanização e da especialização do trabalho na sociedade moderna como que aterrado com o que acabara de descobrir”. (*Trabalho e Riqueza na Fenomenologia do Espírito de Hegel* SP: Loyola, 1993 p.54).

^[13] Estranhada traduz *Entfremdetes*

[14] Chasin, anotações de aula

[15] Chasin, anotações de aula.

[16] Chasin, anotações de aula.

[17] Chasin, anotações de aula.

[18] In ENSAIOS AD HOMINEM 1, Tomo I – Marxismo SP: Estudos e Edições Ad Hominem,

abril – 1999, pág. 66.

[19] *Ib.*, p. 76.