

JESUS JOSÉ RANIERI

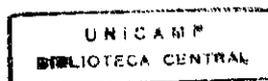
ALIENAÇÃO E ESTRANHAMENTO NOS *MANUSCRITOS DE 1844* DE
KARL MARX

Dissertação de Mestrado apresentada ao
Departamento de Sociologia do Instituto de
Filosofia e Ciências Humanas da Universidade
Estadual de Campinas, sob a orientação do Prof.
Dr. Ricardo Luiz Coltro Antunes



Este exemplar corresponde à redação final da
dissertação defendida e aprovada pela Comissão
Julgadora em 16/03/95.

Março, 1995



FICHA CATALOGRAFICA ELABORADA PELA
BIBLIOTECA CENTRAL - UNICAMP

R164a Ranieri, Jesus Jose
Alienacao e estranhamento nos manuscritos de 1844 de Karl
Marx / Jesus Jose Ranieri. -- Campinas, SP : [s.n.], 1995.

Orientador: Ricardo Luiz Coitro Antunes.

Dissertacao (mestrado)- Universidade Estadual de Campinas.
Instituto de Filosofia e Ciencias Humanas.

1. Karl, Marx, 1818-1883. 2. Alienacao (Filosofia).
3. Trabalho - Filosofia. I. Antunes, Ricardo Luiz Coitro.
- II. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia
e Ciencias Humanas. III. Titulo.

SUMÁRIO

| | |
|---|-----|
| Agradecimentos..... | I |
| Introdução..... | 01 |
| Capítulo 1 | |
| O trabalho como objetivação da consciência. Alienação e estranhamento como objetivação do espírito: Hegel..... | 17 |
| Capítulo 2 | |
| A certeza sensível como condição do conhecimento verdadeiro: Feuerbach..... | 44 |
| Capítulo 3 | |
| As indicações de Marx..... | 64 |
| 3.1 Alienação e estranhamento enquanto manifestação genérica da atividade humana..... | 71 |
| 3.2 Trabalho, propriedade privada, divisão e apropriação do trabalho: a base real do estranhamento..... | 94 |
| Considerações Finais..... | 130 |
| Anexo (O trabalho estranhado)..... | 141 |
| Bibliografia..... | 166 |

AGRADECIMENTOS

Para elaborar esta dissertação, contei com a atenção de inúmeras pessoas. Aqui menciono aquelas que mais de perto colaboraram com o resultado apresentado.

Agradeço, em primeiro lugar, ao professor Ricardo Antunes, pelo empenho e disposição com que orientou um tema de semelhante natureza. Sem o seu apoio e confiança, este trabalho não teria sido realizado.

Na Qualificação pude contar com as valiosas sugestões críticas dos professores Marcos Lutz Müller e Waiquiria Leão Régio.

Ao CNPq e à FAPESP sou grato pelo apoio institucional, através de bolsa de estudos.

Ao professor Sérgio Lessa Filho, agradeço pelas discussões, por ter franqueado acesso a material valioso, e por sua amizade.

Os colegas orientandos do Antunes garantiram ambiente crítico e estimulante.

Sou grato ao professor Eduardo Mei pelo rigor com que revisou os originais.

Meus pais sempre orientaram meus passos, levando em conta e respeitando minhas escolhas pessoais.

Suze tolerou minhas impertinências e compartilhou minhas dúvidas, acompanhando e incentivando o desenvolvimento deste e de outros trabalhos. A ela dedico esta dissertação.

Introdução

Nosso trabalho tem por objetivo investigar, nos *Manuscritos econômico-filosóficos de 1844*, de Karl Marx, uma possível diferenciação entre alienação e estranhamento (respectivamente *Entäusserung* e *Entfremdung*), a fim de que possamos reconstituir, com base na exegese dos referidos textos, o alicerce sobre o qual o autor estruturou seu entendimento das determinações materiais (histórico-sociais e econômicas) que influenciam decisivamente na vida humana do ponto de vista da constituição genérica do homem¹.

¹Nossa opção pela palavra *alienação* para traduzir somente *Entäusserung*, mas não *Entfremdung*, deu-se em virtude do tratamento geralmente dispensado a ambas pela bibliografia pertinente: é comum associar *Entäusserung* e *Entfremdung* sob o verbete *alienação*, aglutinando numa só categoria dois conceitos que não são necessariamente idênticos, mas até mesmo potencialmente distintos. Nossa intenção ao eleger *alienação* para a versão de *Entäusserung* objetivou demarcar esta diferença potencial, posto que ela possui conteúdo etimológico para sustentar, em português, o significado de *Entäusserung*, que é o movimento de remeter *para fora* a partir de um ponto inicial, realizar uma "expulsão", um "esvaziamento", uma *ação* de transferência. Duas outras versões precisas do significado de *Entäusserung* poderiam ser *extrusão* (Cf. professor Paulo Meneses em seu *Para Ler a Fenomenologia do Espírito*, Edições Loyola, 1985, *passim* e também sua tradução da *Fenomenologia do Espírito*, editora Vozes, Petrópolis, vol. I, 1992; vol. II, 1993, *passim*) e *exteriorização*. Com frequência, optamos também por esta última, a fim de procurar precisar a ação concernente à realização do homem, este ato de pôr-se para fora de si no intuito de objetivar-se por meio do trabalho num produto de sua criação. Em momentos esparsos, utilizaremos também *extrusão* a fim de marcar com maior rigor o significado original de *Entäusserung*. Quanto a *Entfremdung*, preferimos a tradução por *estranhamento* a fim de que a distinção pressuposta entre *Entäusserung* e *Entfremdung* pudesse ser levada a termo a partir das determinações que as envolvem e que não seriam, sempre e necessariamente, negativas: provisoriamente, poder-se-ia admitir que só a partir de uma determinada *situação* histórica as alienações dar-se-iam de maneira estranhada. Para Hegel, por exemplo, o estranhamento, na especificidade da cultura (*Bildung*), diria respeito ao estado do Si (*Selbst*) no seu confronto com uma exterioridade ética que não é a sua, apesar da objetividade ser sempre uma *sua* posição. No caso de Marx, o estranhamento poderia ser compreendido como uma barreira social às realizações do homem, às suas

A partir de uma bibliografia de apoio buscaremos, através dos diferentes textos que compõem os *Manuscritos de Paris*, perscrutar a referida diferenciação interna, pois, como é sabido, no domínio comum e, de certa maneira e numa determinada extensão, também no acadêmico, a compreensão do que seja alienação está conjugada com a noção, minoritária mas factível, de traspassar-se num outro diferente de si², e, mais direta e predominantemente, com a de privação, alheamento, estranhamento e negatividade imanente³. Nossa intenção é tentar referir, tomando por suporte estas constatações preliminares, as diferentes formas sob as quais aparecem estas "negatividades" do ponto de vista de sua constituição intrínseca, particularmente de como são integradas nas situações de interação entre a *Entäusserung* e a *Entfremdung* - que, muito além de recurso abstrato-analítico, talvez possam ser compreendidas como síntese mediadora de um complexo maior, do qual nem sempre o homem tem controle, mas que sofre um recuo com relação à determinabilidade natural.

objetivações genéricas, à ineliminável qualidade social de suas exteriorizações que foram postas através das formas históricas de apropriação do trabalho e, conseqüentemente, de propriedade.

²Cf. CHIODI, P. *Sartre e il Marxismo*, Feltrinelli, Milão, 1975, apud PIANCIOLA, C. 'Alienação', in BOBBIO, N., MATTEUCCI, N. & PASQUINO, G. (orgs.), *Dicionário de Política*, tradução de João Ferreira, Carmem C. Varriale e outros, Editora Universidade de Brasília, Brasília, 1986. LUKÁCS, G. *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*, tradução de Manuel Sacristán, Editorial Grijalbo, México, D.F., 1963, especialmente pp.518 e ss.

³Com referência a este problema, verificar especialmente SCHAFF, Adam. *La Alienación como Fenómeno Social*, tradução de Alejandro Venegas, Editorial Crítica, Barcelona, 1979, pp.23 e ss.

Além de procurar entender se há uma diferenciação histórico-estrutural entre ambas (*Entausserung* e *Entfremdung*), uma vez que a expressão das capacidades humanas as quais Marx faz constantemente referência parece estar sempre acompanhada por uma contração negativa e indissociável dela, tentaremos, por outro lado, descobrir se é ou não possível pensar numa distinção qualitativa de origem; especificamente, indagar se alguma *positividade* é perceptível nestes escritos do ponto de vista do conceito de alienação e, caso o seja, de que forma são concebidas as relações concernentes ao entrelaçamento dos termos constituintes do referido binômio.

Para levar a efeito esta tarefa, tomamos como ponto de partida a hipótese de que, ordinariamente, a identificação dos dois referidos termos na categoria unitária, e já consagrada, de alienação é antes resultado de uma interpretação gnosiológica determinada, elaborada e orientada num período e horizonte distintos dos de Marx e até anteriores a ele, do que propriamente de uma única e exclusiva *condição* ou *situação* histórica relativa à reflexão marxiana acerca da transferência de um estado tido como imanente na sua apropriação, o trabalho, para um estado social e historicamente conduzido, o capital.

Sob perspectiva histórica, qualquer tipo de síntese a respeito do fenômeno da alienação é de difícil

explicação. Porém, ainda que não seja o objetivo deste texto, o que podemos dizer, a partir da sugestão de Adam Schaff⁴, é que as formas em que aparece na tradição judaico-cristã, na tradição e reflexão do direito natural e contratualista, posteriormente no idealismo alemão e, finalmente, na reflexão marxista, representam o conjunto fértil sobre o qual se debruçou a maior parte da literatura significativa sobre o tema. De maneira geral, a concepção que sintetiza a plurivocidade com que o conceito é tratado neste conjunto é aquela que o distingue segundo o princípio da separação, primeiramente e, em segundo lugar, em conformidade com o que já dissemos acima, o de *traspassagem* de um estado a outro, o que nos remete a:

1) no cristianismo medieval, exteriorização (*exteriorisatio*) e estranhamento do ser divino quando tornado matéria no momento de traspassar-se em homem, momento de perda de seus atributos sagrados; separação entre corpo e espírito quando do estado de contemplação e êxtase; privação do homem da graça divina em virtude da queda em pecado. É possível verificar o quanto esse princípio triádico teve mais tarde importância decisiva na gênese da concepção hegeliana da alienação;

⁴SCHAFF, A. Op. cit., pp.43-55.

2)na expressão contratualista trata-se da transferência de um para outro estado, ou seja, traspassagem de um *direito* a outro, o que coaduna com a palavra alemã *Entäusserung* ao referir-se à diferença qualitativa da nova posição jurídica;

3)no idealismo alemão, Fichte, Schiller e Schelling trabalharam o conceito, sendo o primeiro deles um precursor influente de Hegel que, como teórico mais importante no interior deste conjunto, concebia a alienação como identidade lógica entre a *Entäusserung* e a *Entfremdung* no momento da objetivação material do espírito na esfera da particularidade, ou seja, a sua confrontação com uma exterioridade ética estranha;

4)na proposição marxista (mas não necessariamente marxiana), alienação (conceito no interior do qual a identidade entre *Entäusserung* e *Entfremdung* é freqüentemente aceita) refere-se em geral à privação do homem dos produtos de sua atividade no capitalismo; à influência maléfica do poder destes produtos, que fogem ao seu controle; à impossibilidade social do auto-reconhecimento humano e à privação de sua livre manifestação de vida (*Lebensäusserung*) no que respeita à relação com o gênero, ou seja, o seu reconhecimento no outro homem.

A unidade conceitual entre *Entäusserung* e *Entfremdung* nos remete, portanto, em linhas gerais, a uma combinação entre a saída de um estado (*Entäusserung*) e o estranhamento (*Entfremdung*) no momento de entrada em outro, em virtude da nova situação alcançada ou atribuída. Veremos que esta unidade categorial na relação Hegel-Marx conflui para uma diferenciação interior no tratamento dos termos que revela a possível ruptura na concepção da referida identidade na elaboração deste último autor.

Na tentativa de estudar a particularidade da aceção marxiana da relação estabelecida entre alienação e estranhamento, uma das maneiras que encontramos para empreender este trabalho é aquela que remete à influência exercida sobre Marx por seus contemporâneos, em especial a específica força que sobre ele exerceu o sistema de Hegel. Em outras palavras, a retenção das contribuições de Feuerbach, em primeiro lugar mas passageiramente; e, em segundo lugar e decisivamente, a de Hegel - tanto do ponto de vista da absorção do conceito de historicidade, quanto da compreensão da importância da atividade. Este último ponto, aliás, é justamente aquele que afasta Marx de Feuerbach, instaurando a proximidade com Hegel e também, ao nosso ver, o que garante - e reiteramos: a partir de Hegel - a elaboração do conceito de alienação fundado na noção de atividade, ou seja, daquele componente indissociável do

agir, reproduzir e interagir humanos. Portanto, ineliminavelmente presente⁵.

Esta nossa opção pela pesquisa a partir da *forma* apoiou-se em primeiro lugar na constatação da importância que tem, conforme acabamos de salientar, do ponto de vista da linha teórica marxiana, o lugar da atividade na determinação da alienação; em segundo lugar, no quão importante é procurar a fundo, naqueles textos originais de Marx, as diferenças, não só semânticas ou terminológicas, entre a atividade efetivamente posta pelo sujeito (*Entäusserung*) e sua determinação historicamente negativada pelo estranhamento (*Entfremdung*).

Dessa maneira, no primeiro capítulo deste trabalho, procuraremos expor preliminarmente como se manifesta a problemática da alienação-estranhamento do ponto de vista da elaboração de Hegel, para tentar apreender mais tarde, já no capítulo sobre Marx, como essa combinação se

⁵A inversão operada por Feuerbach na estrutura geral do sistema de Hegel, apesar de remeter resolutamente ao campo da ilusão abstrata o conteúdo da elaboração deste último, não conseguiu ser suficientemente rígida na estruturação de sua própria arquitetônica, uma vez que procurou atingir a dialética hegeliana a partir de suas conexões estritamente *formais*, modelares, epistemológicas, ao invés de procurar distinguir no interior dela o que realmente havia de novo, teoricamente fazendo. Poderíamos deduzir que o desprezo de Feuerbach pela verdadeira dimensão da dialética de Hegel fere de morte a expressão final de sua própria teoria: a preservação do dualismo da relação sujeito-objeto, por um lado, e a não compreensão da participação da história ativa na elaboração teórica, por outro, privam suas reflexões de alcançar um voo mais alto que o da simples referência 'crítica' ao sistema de Hegel. No fundo, esta mesma crítica abstrata gera um problema ainda maior: o de não compreender a totalidade do complexo social como sendo fruto de um movimento genético, que ultrapassa em muito a posição (tão abstrata quanto sua própria crítica) rígida e inerte do objeto material-sensível.

revela no interior dos *Manuscritos de Paris*. Buscaremos investigar o porquê, em Hegel, da impossibilidade de compreender as duas categorias como uma única negatividade⁶. Em outras palavras, porque a não identidade da razão geradora com suas próprias objetivações pôde levar a uma compreensão positiva e, ao mesmo tempo, negativa do fenômeno da sedimentação social na história: ao mesmo tempo que as exteriorizações (*Entäusserungen*) tinham caráter positivo (Estado, riqueza, Ilustração), pois tratavam-se de efetividades postas pela razão engendradora, as contradições inerentes às oposições materiais geradoras da sociabilidade (os estranhamentos, *Entfremdungen*) fundadas na desigualdade real, eram objeto da mesma interpretação abstrata, o que fazia com que a contraditoriedade originária e a oposição imanente, que eram os elementos da contradição real imediatamente visíveis, tivessem que se apoiar na própria manifestação ou externalização abstrata da objetividade e não na sua conformação ou constituição material diretamente vinculada ao esforço ou ao papel das classes e segmentos sociais na história.

O que explica a realização do espírito pela identidade *Entäusserung-Entfremdung* é o crédito que Hegel dá à possibilidade de tematizar esta alteridade a partir da *Entfremdung* imanente, ou seja, a constatação de que o

⁶...é a extrusão [*Entäusserung*] da consciência-de-si que põe a coisa, e (...) essa extrusão não tem só a significação negativa, mas a positiva; não só para nós ou em si, mas para ela mesma⁷. HEGEL, G.W.F. *Fenomenologia do Espírito*, cit., vol.II, p.207.

fenômeno estranhamento revela-se uma efetividade histórico-política - ainda que concêntrica à lógica abstrata de colocações das objetividades -, uma vez que ele surge num momento específico, notadamente aquele do aparecimento das formas elementares do direito privado, tendo lugar somente quando a manifestação anterior da alienação (*Entäusserung*) - a modelar unidade ética presente na *pólis* grega - sucumbe às primeiras investidas da diferenciação social sedimentada nas formas primitivas de propriedade privada.

A partir de então, será possível tematizar o como e o porquê de uma relativa autonomia conceitual constituir-se em Marx no que toca ao corpo teórico levado a efeito por Hegel, posto que a elaboração do primeiro se preocupara fundamentalmente com a posição da objetividade social na produção daquela *Entfremdung*, sem contudo concordar que a supressão desta tenha igualmente que ser supressão lógica da *Entäusserung*, ou seja, supressão da objetividade. Sem dúvida, esta questão é reveladora da expressão que ganha no interior da elaboração marxiana o ponto de consonância com a filosofia, notadamente sob a inflexão que toma como ponto de partida dois aspectos fundamentais para a elaboração, por assim dizer definitiva no jovem Marx, da arquitetônica de um sistema que o acompanhará até a maturidade: em primeiro lugar, a relação existente entre alienação e atividade; em segundo, a relação entre alienação e história.

é possível antecipar que a herança teórica configurada a partir da influência de Hegel e Feuerbach, apesar dos percalços metodológicos, é devedora especialmente do primeiro, mais que do segundo, em primeiro lugar porque atividade e história no sistema hegeliano são categorias indissociáveis e permanentemente fundantes do vir-a-ser do *Geist*, ou seja, fundantes na passagem da *autoposição* do eu à *autoprodução* do homem⁷; em segundo lugar porque, como veremos em outro momento de nosso trabalho⁸, a iniciativa de Feuerbach de instaurar a posição efetiva da essência humana como um resultado rigorosamente material, padece de sustentação por remeter as características desta essência às qualidades (predicados) supostamente imanentes e inalteráveis do ser humano, à revelia das determinações da historicidade. Pressuposto este que levou Marx a apropriar-se da iniciativa metodológica bem sucedida de atribuir à materialidade o princípio gerador não apenas do conhecimento, mas da própria possibilidade de conhecer, o que porém não o impediu de diferenciar e separar da totalidade social objetiva o que neste pressuposto resistia como pura sensibilidade imediata e estática⁹.

⁷Cf. SANTOS, José Henrique. *Trabalho e Riqueza na Fenomenologia do Espírito de Hegel*, Edições Loyola, São Paulo, 1993, *passim*.

⁸Referimo-nos ao capítulo 2 desta Dissertação.

⁹É significativo que o estudo intenso que Marx fez da Economia Política tenha aguçado sua crítica de Feuerbach e, ao mesmo tempo, tenha colocado em primeiro plano as afinidades de seu pensamento com certas características da filosofia hegeliana. Pode parecer paradoxal a princípio que, apesar da concepção *materialista* partilhada por Marx e Feuerbach, e apesar da *afinidade política* muito maior entre eles do que entre Marx e Hegel, a relação entre o *materialista* histórico Marx e o *idealista* Hegel

Além destas restrições impostas ao objeto pela dialética feuerbachiana, veremos, no segundo capítulo, que o sustentáculo de sua crítica à especulação idealista é uma reposição *dual* da teoria da alienação conduzida por Hegel: a onipresença do saber sensível como determinação de toda e qualquer elaboração abstrata é, por consequência, base e pressuposto da negação de toda pretendida autonomia do pensamento. Decorrência disto é que só pode ser objeto do conhecimento aquilo que é passível de recuo ao patamar da certeza sensível, o que transforma o infinito e universal hegeliano no particular e concreto do ser sensível-imediato. Desta forma, o universal determinado torna-se o verdadeiro indeterminado e o ente particularizado, suposto fruto transitório da razão realizadora, o efetivo objeto criador.

No terceiro capítulo, além de discorrer preliminarmente sobre a citada contraposição Hegel/Marx, procuraremos averiguar como a expressão fundante da teoria da alienação/estranhamento aparece neste último, e como essa

tenha raízes incomparavelmente mais profundas do que a relação entre Marx e Feuerbach. A primeira compreende a totalidade do desenvolvimento de Marx, ao passo que a segunda se limita a uma fase inicial e transitória. A razão para isso encontra-se no caráter basicamente *monista* da filosofia hegeliana, em contraste com o *dualismo* de Feuerbach (...). O segredo do êxito de Marx em transcender radicalmente os limites do materialismo dualista, contemplativo, é a sua compreensão dialética da categoria da mediação (...). Só no materialismo monista de Marx podemos encontrar uma compreensão coerente da 'totalidade objetiva' como 'realidade sensível' e uma diferenciação, correspondentemente válida, entre sujeito e objeto, graças ao seu conceito de mediação como atividade produtiva ontologicamente fundamental (...). MÉSZÁROS, István. *Marx: a Teoria da Alienação*, tradução de Waltensir Dutra, Zahar Editores, Rio de Janeiro, 1981, pp.80-82, grifos no original.

tematização só ganha sentido se inserida numa reflexão que leve em conta o papel do trabalho enquanto produtor genético e genérico do homem, assim como sua apropriação na história. Acreditamos que toda fundamentação que Marx dá ao fenómeno do estranhamento (*Entfremdung*) nasce do papel atribuído à forma segundo a qual o homem se reproduz e de como ele organiza essa reprodução.

Aliás, a crítica marxiana ao conjunto teórico da filosofia especulativa e economia política surge justamente da constatação de que existe todo um universo de questões reais que estas disciplinas não foram capazes de tematizar adequadamente, sendo que as próprias fundações sociais delas contribuíram largamente para uma outra expressão (também generalizada) do carácter do estranhamento: a justificativa ideológica de sua aparição e conservação.

Assim, fugindo da consagrada estrutura conceitual da alienação enquanto preocupação filosófica referida somente ao período juvenil de Marx¹⁰ (justamente aquela que o separaria da sua maturidade), mas buscando, pelo contrário, compreender sua apreciação do conceito de alienação no

¹⁰Cf. especialmente ALTHUSSER, Louis. *La Revolución Teórica de Marx*, tradução e introdução de Marta Harnecker, Siglo Veintiuno Editores, México, D.F., 1981; BELL, Daniel. 'The 'rediscovery' of alienation', in *The Journal of Philosophy*, VI, nº24, 1959; NAVILLE, Pierre. *De l'aliénation à la jouissance. La genèse de la sociologie du travail chez Marx et Engels*, Paris, 1967; O'NEILL, John. 'The concept of estrangement in the early and later writings of Karl Marx', in *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. XXV, 1964, nº1; e, com menor ênfase mas também de maneira manifesta, ver SÈVE, Lucien. *Análises Marxistas da Alienação*, tradução de Madalena Cunha Matos, Edições Mandacaru, São Paulo, 1990.

interior de um sistema de caráter aberto, em que sua permanência se configurasse também nas obras posteriores¹¹ e, da mesma forma, reiterando uma bipartição interna do conceito que, entendemos, aparece sutilmente neste autor, procuraremos salientar o caráter fundante do teor do conceito de alienação sob a perspectiva desta bipartição que é não somente um recurso analítico utilizado por Marx, mas obra da gênese histórica. Buscaremos compreender como e porque, em Marx, as palavras alemãs *Entfremdung* e *Entäusserung* parecem não obedecer a um mesmo sentido e nem a uma só identidade, revelando-se, pelo contrário, como estruturas distintas do ponto de vista histórico-ontológico¹². Ou seja, revelando-se como uma relação de

¹¹Apesar de ser vasta a bibliografia, citaremos especialmente os seguintes trabalhos: BEDESCHI, Giuseppe. *Alienación y Fetichismo en el Pensamiento de Marx*, tradução de Benito Gomez, Alberto Corazón Editor, Madrid, 1975; LUKÁCS, Georg. *Per l'Ontologia dell'Essere Sociale*, prefácio e tradução de Alberto Scarponi, Editori Riuniti, Roma, vol. I, 1976; vol. II, tomos 1 e 2, 1981; *Prolegomeni all'Ontologia dell'Essere Sociale*. Questioni di principio di un'ontologia oggi divenuta possibile, tradução de Alberto Scarponi, Edizioni Angelo Guerini e Associati, Milão, 1990; MÉSZÁROS, I. *Marx: a Teoria da Alienação*, cit.; *Filosofia, Ideologia e Ciência Social*. Ensaio de Negação e Afirmação, tradução sob responsabilidade do laboratório de tradução do CENEX/FALE/UFGM, Ed. Ensaio, São Paulo, 1993; SCHAFF, Adam. *La Alienación como Fenómeno Social*, cit.; *O Marxismo e o Indivíduo*, tradução de Heidrun Mendes da Silva, Editora Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, 1967; SILVEIRA, Paulo. "Da Alienação ao Fetichismo - formas de subjetivação e objetivação", in Silveira, Paulo, e Doray, Bernard (orgs.) *Elementos para uma Teoria Marxista da Subjetividade*, Vértice, São Paulo, 1989; WALLIMANN, Isidor. *Estrangement: Marx's conception of human nature and the division of labor*, Greenwood Press, Connecticut, 1981.

¹²...o crescimento do trabalho para além de sua mera capacidade reprodutiva (trabalho excedente no sentido lato do termo) desenvolve, em nível social, a necessidade de expropriação dos produtos deste trabalho excedente da quase totalidade dos produtores (inclusive, por isso, das condições sociais de sua realização), obrigando-os a um modo de trabalho cuja posse cabe a uma minoria de não-trabalhadores. Com isto, por toda a pré-história do gênero humano, a relação do indivíduo singular com o gênero se trava num estado de irremediável contraditoriedade, na qual

determinação em que o caráter da alienação sucumbe à forma histórica do estranhamento (*Entfremdung*)¹³.

Será igualmente possível verificar que a articulação interna dos *Manuscritos* está apoiada na categoria trabalho, e esta mesma categoria, nas suas diferentes formas sociais de apropriação, é o fator determinante daquela bipartição, sendo que a condução interna da argumentação de que Marx se utiliza é sustentada a partir deste elemento, que é também o elemento mediador.

Partindo daí, será possível salientar que a consideração das formas históricas que o trabalho assume nas diferentes sociedades, assim como das formas correspondentes de estruturação da propriedade e, conseqüentemente, da apropriação das formas e processos do trabalho, permitiu a Marx, ao nosso ver, perceber o grau de determinação fundante da problemática do estranhamento e da alienação, sacando de um fator (a exteriorização, *Entäußerung*) ineliminavelmente humano-societário o resultado imanente de uma privação histórica - a *Entfremdung*. Esta consideração remete,

uma conexão imediata, geral e direta entre o indivíduo e o gênero torna-se impossível". LUKÁCS, Georg. *Prolegomeni all'Ontologia dell'Essere sociale*, cit., p. 206.

¹³...o estranhamento pode surgir somente da alienação; se a estrutura do ser não colocar esta última no centro, determinados tipos de estranhamento não podem manifestar-se em nenhum caso. Mas quando se enfrenta este problema, nunca se deve esquecer que, ontologicamente, a origem do estranhamento e da alienação não é, de forma alguma, unívoca e condicionalmente uma só: é verdade que determinadas formas de estranhamento podem nascer da alienação, mas esta última pode muito bem existir e operar sem produzir estranhamentos. A identificação entre as duas coisas, tão difundida na Filosofia moderna, deriva de Hegel". LUKÁCS, G. *Per l'Ontologia dell'Essere Sociale*, cit., II, 2, pp.397-398.

portanto, à identificação obrigatoriamente qualitativa dos conceitos de *Entäusserung* e *Entfremdung* do ponto de vista do binômio trabalho-propriedade.

Desta forma, e apesar de tudo, não ignoramos que o grande problema a enfrentar nesta tomada de posição é o tratamento positivo da questão da alienação. Ou melhor, a recusa em compreender como sinônimos aquilo que, acreditamos, pode ter sido tratado de maneira distinta nos *Manuscritos de Paris*. Por outro lado, nos diferentes momentos destes *Manuscritos*, é perfeitamente possível observar, outrossim, que Marx faz uso daquelas expressões de forma não necessariamente acabada, algumas vezes de maneira aparentemente contraditória, outras vezes marcadamente redundante, e algumas até como plenamente identificadas. Mas o que é necessário salientar é que sempre o faz sustentando, implícita ou explicitamente, que os elementos norteadores deste complexo são a objetividade e a determinação material, que fazem com que toda a "pré-história" da humanidade seja gerida pelos auspícios da *Entfremdung*. Tentaremos, na medida do possível, mostrar o porquê disto.

Procuramos contemplar o conjunto desta problemática numa versão de texto cujo conteúdo estivesse dividido segundo o grau de determinação referente a este mesmo conjunto, assim como à relação que ele mantém com as interpretações teóricas concernentes ao fenômeno da alienação. A forma do texto foi pensada a partir da seguinte

diretriz: a delimitação interna operada por Marx do problema referente ao binômio alienação/estranhamento é a articulação que permitiu a ele a retenção de estruturas metodológicas suficientemente seguras para produzir, ainda como ponto de partida e embrionariamente, uma teoria do estranhamento sustentada em linhas gerais pela constatação crítica de que somente a revolução da legalidade social predominante no mundo do trabalho pode conduzir à supressão do estranhamento na forma como vem sendo historicamente posto, forma concernente a toda expropriação que tenha como protagonistas apropriadores de trabalho e produtores de excedente.

CAPÍTULO 1

O trabalho como objetivação da consciência. Alienação e estranhamento como objetivação do espírito: Hegel

Alienação (*Entäußerung*) e estranhamento (*Entfremdung*) representam a unidade sintética do espírito (*Geist*) na conformação do mundo da cultura (*Bildung*). Enquanto um dos elementos centrais do sistema de Hegel, o estranhamento corresponde ao momento de bipartição (*Entzweiung*) do espírito, uma cisão corporificada pelo desdobramento da consciência-de-si (*Selbstbewusstsein*) na instauração das objetivações históricas, na qual se inicia o desenvolvimento do espírito 'tornado estranho a si mesmo'. A alienação é responsável pelo caráter que assume este ente objetivo perante a particularidade da coisa (*Dingheit*) estabelecida pela ação da consciência-de-si. No momento singular da exteriorização (*Entäußerung*)¹ desta, o processo sintético é aquele que afirma o movimento do espírito no ato de tornar-se outro. Tornar-se - neste sacrifício do ideal que se repõe no material - significa ser natureza quando sua

¹A respeito da tradução de *Entäußerung* por alienação, exteriorização ou extrusão, cf. nota 1 da Introdução desta dissertação, à p.01. Sobre a discussão com respeito à diferenciação original entre *Entäußerung* e *Entfremdung* presente em Hegel, ver também: D'ABBIERO, Marcella. 'Alienazione' in Hegel. *Usi e significati di Entäußerung, Entfremdung, Veräußerung*, Roma, 1970. E ainda sobre a mesma problemática, verificar LABARRIÈRE, Pierre Jean. *La Phénoménologie de l'Esprit de Hegel. Introduction à une Lecture*, Ed. Aubier-Montaigne, Paris, 1979. Nesta obra será possível notar uma contraposição aguda à tradução de *Entfremdung* por estranhamento e de *Entäußerung* por exteriorização. A negativa é dirigida diretamente a HYPOLITE, Jean. *Génesis y Estructura de la Fenomenología del Espíritu de Hegel*, tradução de Francisco Fernández Buey, Ediciones Península, Barcelona, 1991, capítulo V, *passim*.

extrusão (*Entäusserung*) se dá no espaço, e história quando ela se dá no tempo². O ato de tornar-se outro no ambiente da cultura (*Bildung*) refere-se exclusivamente à progressividade histórico-social do *Geist* na oposição entre matéria e espírito. Aqui, todo desenvolvimento é resultante da compenetração lógica entre a alienação (*Entäusserung*) e o estranhamento (*Entfremdung*) postos pelas objetivações antagônicas, obra da consciência-de-si.

Assim, a expressão assumida pelo percurso do espírito é, na sua efetividade, uma expressão de caráter histórico-sintético. Só historicamente é possível ao espírito no seu vir-a-ser saber-se a si mesmo³. É atribuição exclusiva da história a concorrência da sociabilidade, a transmutação da consciência sensível imediata em saber absoluto, a definição da consciência-de-si.

Este processo de saber-se a si mesmo do espírito corresponde inicialmente a uma ascensão qualitativa que conforma a composição orgânica da consciência-de-si à trajetória do homem na instauração social de sua humanização. A efetividade humana na primeira forma de realização do espírito é o momento de ruptura com a natureza, precisamente aquele em que é possível à

²Cf. HEGEL, G.W.F. *Fenomenologia do Espírito*, tradução de Paulo Meneses, Editora Vozes, Petrópolis, vol. II, 1993, p.219.

³A razão é espírito quando a certeza de ser toda a realidade se eleva à verdade, e [quando] é consciente de si mesma como de seu mundo e do mundo como de si mesma. O vir-a-ser do espírito, mostrou-o o movimento imediatamente anterior, no qual o objeto da consciência, - a categoria pura, - se elevou ao conceito da razão². *Ibidem*, p.7.

consciência abstrair, ou seja, momento em que a forma social de apreensão institui-se como *sujeito*⁴ do entendimento. É rigorosamente necessário e logicamente imprescindível que a consciência, ao tornar-se *para-si* enquanto elemento do conhecimento, faça-o na medida em que sua mediação não retenha nenhuma exclusividade consigo mesma, mas só possa encontrar-se e reconhecer-se enquanto tal a partir da mediação que ela mantém com o *outro* que, por sua vez, é a realidade da supressão dela mesma enquanto ente singular-exclusivo. Somente através deste processo (de *reconhecimento* socialmente posto) de passagem da singularidade *em-si* à singularidade *para-si*, que é simultaneamente singularidade *para-o-outro*, é que a consciência se reconhece enquanto tal. Melhor: só assim ela é capaz de *constituir-se* enquanto tal, suprimindo em definitivo aquilo que antes não passava de apreensão sensível da sua singularidade *em-si* imediata, sua elementar certeza-de-si. Desse processo de reconhecimento depende sua auto-constituição, seu desprendimento do mero *em-si* imediato e abstrato: ao constituir-se como consciência-de-si seu processo interior de formação e seu processo exterior de educação se colocam em toda efetividade através da alienação-de-si (*Selbstentäusserung*). Este ato de pôr-se a si mesma, de exteriorizar-se e retornar-a-si, é depositário definitivo de sua determinação no interior do processo humano-social.

⁴Como procuramos mostrar em outra oportunidade, cf. RANIERI, Jesus J. "Um comentário sobre a categoria trabalho na *Fenomenologia do Espírito* de Hegel", in *Revista Praxis* n°3, Belo Horizonte, 1995 (no prelo).

O caráter constituinte deste complexo encontra seu elemento formador na categoria trabalho, porque este atua como motor de supressão da elementar representação natural na medida em que é ação mediadora de posições finalísticas; o trabalho é o momento primordial da saída-de-si da consciência, assumindo um papel originariamente plasmador que é o espírito que sai de si e penetra no elemento estático da natureza. Mas é também a natureza subsumida à ação teleológica, portanto a natureza subsumida ao processo humano de sociabilidade. A mediação do trabalho faz com que a consciência chegue a si e se transforme, ao mesmo tempo, no outro-de-si, realizando a suprassunção⁵ que a faz tornar-se social no ato de reconhecimento⁶.

⁵Viktor von EHRENREICH observa que não existe em português nenhuma palavra capaz de reunir os sentidos detentores da síntese dialética contidos na *Aufhebung*, que expressam, ao mesmo tempo, erguer (por exemplo, o ato de erguer algo do chão), guardar (por exemplo, um objeto a fim de que se conserve) e suspender (a suspensão da vigência de uma determinação legal). Cf. 'K. Marx: Trabalho alienado e superação positiva da auto-alienação humana, *Manuscritos econômico-filosóficos de 1844*', in Fernandes, Florestan (org.), *Coleção Grandes Cientistas Sociais*, vol. 36, Editora Ática, São Paulo, 1989, tradução de Viktor von Ehrenreich, nota 87 do tradutor, p.164. De maneira mais ou menos geral, o que se encontra é a versão de *Aufhebung* por 'supressão' ou 'superação' que, mais no primeiro caso e menos no segundo, perde mediante a riqueza sintética que se observa na forma original. Da mesma maneira, 'transcendência' pode remeter à oposição interioridade (imanência)-exterioridade, que é a relação originária da posição daquele que transcende, daquele que busca ultrapassar o simples ser-outro-no-mundo. Este almejar à sociabilidade (a presença da segunda natureza) é tipicamente o ato de transcender referente ao sujeito que está *para além* do imediato da oposição objetivo-intersubjetivo e que busca na transcendência a realização humanizada da nova efetividade. Por isso, para além da sociabilidade do sujeito transcendente, a suprassunção (*Aufhebung* tomada integralmente) abrange analiticamente (grosso modo) os distintos níveis de composição da expressão dialética, e essa 'operacionalidade' tem já um sentido mais amplo e diverso que desnuda a complexidade sintética daquele conteúdo: a supressão, a retenção, a sustentação qualitativa do ser que suprassume, ou seja, a transcendência como sendo o resultado sintético de uma relação suprassumida, que a

A mediação⁷ firma-se como categoria fundante do reconhecimento através do trabalho e se estende até o âmbito da reprodução social. A apreensão hegeliana das necessidades humanas como um espaço geneticamente determinado põe em evidência a relação existente entre meio e fim, entre teleologia e causalidade e, ao fazê-lo, opera a categoria de mediação como sendo a responsável pela auto-reprodução social, sociabilidade que só avança na satisfação e constante reposição dos meios por intermédio daquelas

torna uma posição da suprassunção, e não somente seu sinônimo. Cf. LIMA VAZ, Henrique Cláudio. *Antropologia Filosófica II*, Edições Loyola, São Paulo, 1992, especialmente capítulo III da segunda seção. Além disso, 'transcendência' pode ser ainda insuficiente para designar a concretude do processo histórico-dialético propriamente dito (sendo isto claramente extensivo a Marx), por perder em eficácia na retenção plena do significado de sua dinâmica, além de correr o risco de incutir ao processo um sentido ambíguo de transmutação. Sendo assim, *suprassunção* realiza de forma satisfatória esta operação sintética do recurso dialético, pelo fato de que *Aufhebung* tem a significação, no seu sentido pleno, de superar, subsumir e reter traços do elemento 'passivo', estabelecendo a dialética do momento procedente que haverá de ser qualitativamente superior. Por outro lado, *superção* (o ato de superar como possibilidade real) ou *supressão* são factíveis quando se trata da sobreposição de um momento por outro, e, nesta dissertação, serão utilizadas sempre que o contexto assim o exigir. Ver, a respeito dos textos que fazem uso de *Aufhebung* como suprassunção: LIMA VAZ, H.C. *Antropologia Filosófica II*, cit., *passim*; *Escritos de Filosofia II: Ética e Cultura*, Edições Loyola, São Paulo, 1988, pp.242 e ss.; SANTOS, J.H. *Trabalho e Riqueza na Fenomenologia do Espírito de Hegel*, Edições Loyola, 1993, *passim*; e no que toca à alusão da forma global da *Aufhebung* no âmbito da subjetividade moral, MÜLLER, Marcos Lutz. 'Racionalidade da Ação e Direito da Subjetividade na *Filosofia do Direito* de Hegel', in *Racionalidade e Ação. Antecedentes e Evolução Atual da Filosofia Prática Alemã*, Ed. da UFRGS/Goethe Institut, Porto Alegre, 1992, especialmente pp.149 e ss. E, a respeito de *Aufhebung* como *transcendência*, MÉSZÁROS, I. *Marx: a Teoria da Alienação*, tradução de Waltensir Dutra, Zahar Editores, Rio de Janeiro, 1981, principalmente caps. VII e VIII.

⁶Cf. SANTOS, J.H. *Trabalho e Riqueza na Fenomenologia do Espírito de Hegel*, cit., p.120.

⁷...a mediação não é outra coisa senão a igualdade-consigo-mesmo semovente, ou a reflexão sobre si mesmo, o momento do Eu para-si-essente, a negatividade pura ou reduzida à sua pura abstração, o *simples vir-a-ser*'. HEGEL, G.W.F. *Fenomenologia...*, op. cit., vol. I, 1992, p.31.

alienações (*Entäusserungen*) que aparecem, por um lado, na forma de atividade, e, por outro, na de auto-objetivação do sujeito⁸.

Portanto, no universo da ação criadora, que é o ambiente pedagógico da irreversível humanização da consciência-de-si, é próprio e exclusivo do homem que a atividade se constitua como *representação*, que a posição da finalidade seja ao mesmo tempo *abstração* antecessora do real imediato no pensamento e realização do *telos* a partir da legalidade finita desta realidade abstraída. A forma concreta de aparecimento do trabalho é aquela que estrutura internamente a composição da consciência e oferece as condições posteriores de referi-la ao plano das finalidades conforme a lógica do complexo causal. Na esfera destas realizações o privilégio do *meio* em detrimento do *fim* puro se dá em virtude de que nenhuma finitude é racional *em-si*, posto que nenhum fim é capaz de colocar-se sem o recurso do *meio*⁹. Do simples plano de mediação direta que efetivamente

⁸A este respeito, compare nota nº5 sobre a categoria transcendência e também LUKÁCS, G. *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*, tradução de Manuel Sacristán, Editorial Grijalbo, México, D.F., 1963, especialmente cap. III, item 6 e cap. IV, item 4.

⁹Tomemos um exemplo: a ferramenta (um meio) é superior ao produto (um fim) particular porque Hegel reconhece perfeitamente que o tratamento dispensado a determinado objeto deve obedecer à legalidade objetiva componente da especificidade deste objeto. Materialmente, a expectativa abstrata (ou simplesmente ideal) não pode superar esta conexão causal que é própria do mundo objetivo. É próprio da *posição teleológica* a consideração mais ou menos precisa destas conexões quando da colocação de finalidades: "...a ferramenta não possui ainda nela mesma a atividade. É coisa inerte, não retorna (*zurückkehren*) a si mesma. Obrigome a trabalhar com ela. Tenho a astúcia (*List*) de introduzi-la entre mim e a coisidade externa, a fim de me poupar e de suprir com ela—minha determinação e utilizá-la. O Eu segue sendo a alma desta finalidade

se coloca como ato de trabalhar até o complexo das relações humanas no âmbito mais abstrato e elevado, fim e meio são elementos norteadores da ação.

Neste segundo caso, porém, o ponto fundante da relação é que no universo da esfera decisória, da posição teleológica abstrata, a apreciação e a instauração da causalidade não se põem somente na esfera da causalidade concreta, diretamente material. Nesta nova posição, a da complexificação societária, o conjunto das transformações, por vezes radicais, que dão forma (não linear) à historicidade e são compreendidas como o próprio *ir-sendo* do espírito na sua formação não poderiam ser convenientemente apreendidas a partir do recurso da mediação primária homem-

(*Schlusses*), a atividade em relação a ela. Economizo com isso, porém, apenas em quantidade, [pois] continuo a trabalhar. O fazer-me-coisa-a-mim-mesmo (*Mich-zum-Dinge-Machen*) é um momento necessário; a atividade própria da pulsão (*Trieb*) não está ainda na coisa. Deve ser atribuída à ferramenta atividade própria, [ela deve] ser feita algo independente. E isto acontece a) quando consome-se a si mesma no desgaste de sua bilateralidade, retornando a si nesta oposição. Apoiada nesta unidade, a passividade se transforma em atividade; b) ao se empregar em geral a atividade própria da natureza, a elasticidade da mola, da água, do vento, para operar no seu ser-aí (*Dasein*) sensível algo completamente diverso do que estas forças fariam, para que seu fazer cego torne-se ação útil, [transforme-se] no contrário de seu Si: em comportamento racional da natureza, em *leis*, em seu ser-aí externo. A natureza mesma nada sofre; só alguns fins isolados do ser natural se tornam universalidade. Aqui, a pulsão se retira por completo do trabalho, deixa a natureza desgastar-se, contempla-a tranquilamente e governa com facilidade o todo: astúcia. A amplitude da força é enfraquecida pela mordacidade da astúcia. [Trata-se da] honra da astúcia contra a potência (*Macht*) o ato de tomar esta potência cega no intuito de fazê-la orientar-se contra si mesma, atacá-la, tomá-la como determinação, ser contra seu ato ou fazê-la reabsorver-se como movimento nela mesma, supressumir-se. O homem é o destino do singular¹. HEGEL, G.W.F. *Jenaer Realphilosophie. Vorlesungsmanuskripte zur Philosophie der Natur und des Geistes von 1805-1806*, Johannes Hoffmeister, Hamburg, 1967, pp.198-199, ou a mesma passagem também em LUKÁCS, G. *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*, cit., pp.341-342.

objeto do trabalho. Para além disso, elas revelam que no plano da consciência-de-si, efetiva e individual, a manifestação da historicidade aparece como a interferência finalística no âmbito decisório relativo à participação dos próprios sujeitos. No interior da posição de conteúdo referente a cada um destes sujeitos, isto significa uma posição de fins movente de outra posição finalística, estabelecidas estas posições como o ponto gerador do movimento da história na personificação de seus próprios agentes, ou seja, movimento que vai do simples processo de trabalho (incluindo a apreensão do objeto imediato-sensível) até a mais consistente manifestação ideológica.

Isto significa que a realidade da saída de si se concebe, em primeiro lugar, enquanto extrusão (*Entäusserung*) do espírito em objetividade, em um puro processo de humanização. Na expressão contingente do processo de trabalho, a alienação (*Entäusserung*) é objetividade empírica penetrada pelo fazer humano. Essa apreensão do trabalho como um processo de caráter finalístico está calcada no entendimento do domínio da natureza pelo homem enquanto processo natural-material subsumido ao histórico-social, ambos resultantes da exteriorização (*Entäusserung*) do espírito na objetividade, mas somente o segundo deles caracterizado pelo estranhamento (*Entfremdung*). Na esfera da posição elementar do trabalho como agente nuclear formador da consciência-de-si, a tematização do estranhamento não

pode ainda aparecer, uma vez que a identidade lógica entre alienação e estranhamento (*Entäusserung* e *Entfremdung*) só é compatível com aquele momento no qual a característica da objetividade é, por definição, a de ruptura com a estrutura harmônica estabelecida entre indivíduo e gênero, indivíduo e comunidade, matéria e espírito, portanto um período em que o elemento movente do progresso social é a contradição e a desigualdade. Este aspecto histórico da contradição não é trabalhado por Hegel do ponto de vista do desenvolvimento das formas assumidas pela apropriação do trabalho, residindo, ao contrário, na tematização das oposições lógicas concernentes às objetivações provenientes da decadência da *polis* grega e do advento do direito privado.

é a partir desta desagregação que a forma primeira da alienação sucumbe a uma outra - aquela da permanência definitiva da sociabilidade a partir do desenvolvimento da personalidade, do direito privado, da posição do indivíduo na gênese do mundo moderno. A permanência anterior já não pode sofrer solução de continuidade, uma vez que o movimento do espírito encontra em seu ser-aí uma nova permanência, a alteridade. Ou seja, estágio que não mais corresponde à alienação como simples saída-de-si da consciência, mas ao momento da alienação quando *privada de seu ser consigo mesma*, onde o espírito "tem seu conteúdo como uma efetividade igualmente rígida, frente a ele; e o mundo tem

aqui a determinação de ser algo exterior, o negativo da consciência-de-si"¹⁰.

No interior da *Bildung* (este estágio correspondente à formação civilizatória ou cultura), a cada nova investida na efetividade, o espírito encontra-se a si próprio como elemento estranhado-de-si; a cada novo ato de pôr-se a si mesma da consciência, ela se depara com uma realidade que se lhe apresenta como um outro de si. Apesar deste mundo ser produto de sua própria criação, ela se defronta com um mundo cindido, no qual só vale como pessoa a pessoa privada, o indivíduo proprietário, a vontade exterior e alheia, a *vontade imperial*. Com o advento do direito privado, está dado o estranhamento do espírito no seu início. Aqui, a consciência-de-si e seu produto são a renúncia à essência (*Entwesung*) deste processo, pois só pode residir uma unidade negativa, uma vez que este mundo :

"...é essência espiritual, é em si a interação (*Durchdringung*) do ser e da individualidade; este seu ser-aí (*Dasein*) é obra da consciência-de-si (*Selbstbewusstsein*); mas uma efetividade (*Wirklichkeit*) imediata e presente (*vorhandene*) estranha (*fremde*) a ela, que possui ser-próprio e na qual a consciência-de-si não se reconhece. Ela é o ser externo (*äusserliche Wesen*) e o conteúdo livre do direito; mas esta efetividade externa da qual o senhor do mundo do direito se ocupa não é apenas esta contingência presente para o Si (*Selbst*) enquanto ser elementar, pelo contrário, ela é seu próprio trabalho não positivo, porém negativo. Ela adquire existência mediante sua própria exteriorização (*Entäusserung*) e renúncia à essência (*Entwesung*) da consciência-de-si, renúncia que a ela aparece impondo-se como a violência externa dos elementos desagregados na

¹⁰HEGEL, G.W.F. *Fenomenologia...*, op. cit., vol. II, p.35.

devastação que reina no mundo do direito. Estes elementos são para si a pura devastação e a dissolução de seu Si. Mas esta dissolução, este ser negativo é o Si; é seu sujeito, seu operar e devir (*werden*). Mas este operar e este tornar-se (*werden*), através dos quais a substância vem a ser efetiva, é o estranhamento (*Entfremdung*) da personalidade, pois o imediato, isto é, o Si vigente, sem estranhamento em e para-si, é sem-substância e joguete (*Spiel*) daqueles elementos hostis (*tobenden*); sua substância é sua exteriorização mesma, e a exteriorização é a substância, ou são as potências espirituais que se ordenam no mundo e, por isso, nele se conservam"¹¹.

Na concepção hegeliana do estranhamento, que se identifica com a forma da alienação enquanto *formação* (*Bildung*), a estrutura primeira do *espírito estranhado-de-si* refere-se à identificação negativa entre indivíduo e gênero, entre uma substancialidade que atinge a efetividade a partir do caráter da diferença, da absoluta privação. Ou seja, a oposição entre consciência-de-si e substância significa oposição entre o Si (*Selbst*) e as instituições materialmente postas, político-sociais. Em Hegel, a identificação entre alienação e objetivação é a identificação da potência abstrata com sua posição objetiva. Significa identificação entre um *estranho* material sobre o qual o sujeito não tem controle e as conseqüências concretas de tal insubordinação histórico-social.

¹¹HEGEL, G.W.F. *Phänomenologie des Geistes. Sämtliche Werke*, vol. 2, Friedrich Frommann Verlag, Stuttgart, 1964, p.373. Nossa opção por utilizar também uma edição alemã da *Fenomenologia* deve-se ao fato de o termo *Entfremdung* ser raramente vertido por *estranhamento*. Achamos interessante recorrer ao original a fim de ilustrar que a unidade lógica entre *Entdusserung* e *Entfremdung* pode também ser indicada segundo a diferença de origem entre os conceitos.

Na citação acima, em que fica patente que com a dissolução do mundo antigo o sistema da eticidade cedeu lugar ao sistema jurídico abstrato, evidencia-se que este conteúdo abstrato contém uma forma de alienação (*Entäusserung*) igualmente primitiva e abstrata, o que significa que o direito romano (que aparece concretamente nas formas do estoicismo e do cepticismo), no dizer de Hegel, ao surgir como momento primeiro do direito privado, é a instituição não-plena da exteriorização (*Entäusserung*) do espírito neste mundo. Significa que este direito aparece como sendo *inessencial*, portanto submergido no estranhamento do mundo, um elemento em dissolução que tem por trás formas futuras de exteriorização (*Entäusserung*) ainda em germe:

"...em sua realidade, esse Uno vazio da pessoa é um ser-ai contingente, e um mover e agir carentes-de-essência, que não chegam a consistência alguma. Como o cepticismo, assim o formalismo do direito, sem conteúdo próprio, por seu conceito (mesmo) encontra uma subsistência multiforme - a posse - e como o cepticismo, lhe imprime a mesma universalidade abstrata, pela qual a posse recebe o nome de *propriedade*. Mas no cepticismo, a efetividade assim determinada se chama *aparência* em geral, e tem apenas um valor negativo; enquanto no direito, tem um valor positivo (...). Os dois são o mesmo *universal abstrato*: o conteúdo efetivo ou a *determinidade* do 'Meu' - quer se trate agora de uma posse exterior, ou então da riqueza ou da pobreza interiores do espírito e do caráter - não está contido nessa forma vazia, e não lhe diz respeito. O conteúdo efetivo pertence, assim, a uma *potência própria*, que é algo diverso do Universal-formal; (potência) que é o acaso e o arbítrio. Por isso a consciência do direito experimenta, antes, em sua própria vigência efetiva, a perda de sua realidade, e sua

inessencialidade completa; e designar um indivíduo como uma *pessoa* é expressão de desprezo"¹²,

O caráter de estranhamento apontado por Hegel refere-se, portanto, à forma segundo a qual a vida pública é destituída de sentido, tanto no que tange à privatização dela, quanto naquilo que toca à atitude despótica do imperador¹³;

"Esse senhor do mundo é, para si, (...) a pessoa absoluta, que ao mesmo tempo abarca em si todo o ser aí, e para cuja consciência não existe espírito mais elevado. É pessoa, - mas a pessoa solitária que se contrapõe a todos, (...) Com efeito, sua potência não é a união do espírito na qual as pessoas reconheçam sua própria consciência-de-si; enquanto pessoas, são antes para si, e excluem a continuidade com outras, da absoluta rigidez de sua atomicidade. Estão assim em uma relação unicamente negativa, seja umas com as outras, seja para com o senhor do mundo, o qual é seu (nexo de) relacionamento, ou sua continuidade. Enquanto tal continuidade, o senhor do mundo é a essência e o conteúdo do formalismo das pessoas; conteúdo, porém, que lhes é estranho, e essência que lhes é hostil; pois, antes, suprime o que para elas tem valor como essência: o ser-para-si vazio de conteúdo. - e enquanto continuidade de suas personalidades, precisamente as destrói"¹⁴.

Essa essência formadora não é, porém, unívoca, do ponto de vista de sua constituição na história. Enquanto alienação (*Entäusserung*) ela deve também *se formar*, complexificar-se, enriquecer-se, revelar-se *para-si*. Todo confronto entre a nova posição da consciência e a antiga estrutura social indica o lugar que ocupa a dissolução da vida ética no sentido de sua supressão (*Aufhebung*) pela

¹²HEGEL, G.W.F. *Fenomenologia...*, op. cit., vol. II, p.33.

¹³Cf. LUKÁCS, G. *El joven Hegel...*, op. cit., p.475.

¹⁴HEGEL, G.W.F. *Fenomenologia...*, op. cit., vol. II, p.39.

sociedade moderna, ou seja, o rompimento necessário daquela unidade na sociedade antiga e sua reconciliação num estágio superior de desenvolvimento da humanidade:

"O espírito é a *vida ética* de um povo, enquanto é a *verdade imediata*: o indivíduo que é um mundo. O espírito deve avançar até à consciência do que ele é imediatamente; deve supracumir a *bela vida ética*, e atingir, através de uma série de figuras, o saber de si mesmo..."¹⁵

Estas figuras às quais Hegel se refere representam a luta entre o antigo e o novo, o que não passava de possibilidade abstrata fundamentando-se em realidade concreta. Do ponto de vista das objetivações históricas, estas alienações (*Entäusserungen*) são o percurso da constituição do elemento mais simples em mais complexo, desde a simples alienação (*Entäusserung*) representada pelo direito jurídico abstrato, rebento do direito romano, até a eclosão da Revolução Francesa.

Neste trajeto, também a identidade e contraposição entre Estado e riqueza são representantes deste momento em que as condições de solução de um embate histórico-social são perpassadas pela estruturação da nova sociedade: aqui, a *Entäusserung* coloca o Estado primeiramente como essência e universalidade dos indivíduos, e a riqueza como resultado do trabalho de todos e suposta permissionária da fruição geral, posto que, tal qual no interior do trabalho, ela é resultado da ação coletiva. Esta fase representa uma espécie de

¹⁵HEGEL, G.W.F. *Fenomenologia...*, op. cit., vol. II, p.9.

"aburguesamento" da monarquia absoluta, assim como uma nova definição do corpo político.

Porém, entre Estado e riqueza¹⁶ se coloca a efetiva oposição entre potências estranhas, oposição que inibe a conformação harmônica da consciência e é também marcada pela ação da *Entwesung*: o Estado é *desigual* (portanto mal) com relação à consciência, pois o agir individual no Estado é negado e subjugado; ao mesmo tempo, a riqueza pode almejar a condição de *igualdade* (portanto revelar-se enquanto bem) com a consciência, uma vez que ela é um universal que pode ser fruído por todos os indivíduos; porém, o Estado pode *igualar-se* à consciência, na medida em que é capaz de ordenar os momentos singulares do agir universal, o que torna ativos tanto a essência, quanto o fundamento do indivíduo; a riqueza, por sua vez, é *desigual* com relação à consciência, uma vez que só torna possível ao indivíduo "o gozo de si mesmo como uma *singularidade* para-si-essente, e como *desigualdade* em relação à sua essência"¹⁷.

Este duplo jogo de igualdade e desigualdade que leva à posição da identificação da consciência com o Estado e com a riqueza numa cisão dela em consciência nobre e consciência vil tem sua verdade no fato de que, no limite, não pode haver diferença substancial entre o identificar-se com o poder constituído (consciência nobre) e o ato de

¹⁶Cf. HEGEL, G.W.F. *Fenomenologia...*, op. cit., vol. II, pp.42-44.

¹⁷*Ibidem*, p.44.

rebelar-se contra a instituição do Estado e da Riqueza (consciência vil), pois na riqueza se encontra a condição plena do estranhamento deste mundo moderno, em primeiro lugar porque é nela que o poder do Estado se transmuta, posto que "a riqueza já possui nela mesma o momento do ser-para-si"¹⁸ e, em segundo lugar, porque seu domínio fere de morte a possibilidade de instauração do reconhecimento mútuo entre as consciências, uma vez que a instituição da riqueza é capaz de exercer a cessão do bem de uma consciência para outra, o que, por definição, elimina a igualdade¹⁹.

"Ele [o espírito] é esta absoluta e universal inversão e estranhamento (*Entfremdung*) da efetividade e do pensamento: a pura formação (*Bildung*). O que neste mundo se experimenta é que nem as essências efetivas do poder e da riqueza, nem os seus conceitos determinados, bem e mal, ou a consciência do bem e do mal, a consciência nobre e a consciência vil, têm verdade. Antes, todos esses momentos convertem-se um no outro, e cada um é o contrário de si mesmo"²⁰.

O esforço do espírito para compreender e sintetizar esta dinâmica, além de intelectual, é também um esforço valorativo, um esforço moral que busca compreender e julgar esta totalidade do modelo de alienação (*Entäusserung*) do sujeito da história. Este esforço, que é a consciência dilacerada, é resultado da compreensão total e conjunta da radicalidade da crise de transição²¹, sendo portanto a consciência de todo o processo, que é, no limite, a forma

¹⁸HEGEL, G.W.F. *Fenomenologia...*, op. cit., vol. II, p.53.

¹⁹*Ibidem*, p.53.

²⁰*Idem*, *Phänomenologie des Geistes*, cit., p.400.

²¹LUKÁCS, G. *El joven Hegel...*, op. cit., pp.478 e ss.

superior de ser da consciência-de-si²². Ela está consciente desta totalidade e se sabe como seu momento supremo. Sabe-se como interveniente e consciente desta crise, porque sabe que a constituição das figuras na sua instauração histórica "e o que elas representam social e moralmente não se mesclam mais por obra de um processo normal"²³.

Se no interior desta síntese a referência de negação do espírito com relação a si mesmo assume formas diversas que se diferenciam no interior do próprio movimento, é também verdadeiro que há uma tendência intrínseca de conceber este movimento como que apoiado na efetividade real, por meio da qual é possível reatar os seus nódulos internos. A própria concepção da cisão do espírito no reino da cultura (*Bildung*) denota a contradição intrínseca da realização social através da desigualdade. Isto se põe, como já vimos, em diversos níveis: a bipartição da consciência, onde a cisão se coloca como *fé*, ou seja, a tentativa e necessidade de que o *Si* encontre-se para além de seu espaço efetivo; a contradição singular-universal, devido à (re)substanciação qualitativa do espírito enquanto

²²... a linguagem do dilaceramento é a linguagem perfeita, e o verdadeiro espírito existente de todo esse mundo da cultura. Essa consciência-de-si, à qual pertence a revolta que rejeita sua rejeição, é imediatamente a absoluta igualdade-consigo-mesma no dilaceramento absoluto - a mediação pura da pura consciência-de-si consigo mesma. Ela é a igualdade do juízo idêntico em que uma só e a mesma personalidade é tanto sujeito quanto predicado. Mas esse juízo idêntico é, ao mesmo tempo, o juízo infinito; pois essa personalidade está absolutamente cindida, e o sujeito e o predicado (...) nada têm a ver um com o outro, (...) a ponto de cada um ser a potência de uma personalidade própria".
HEGEL, G.W.F. *Fenomenologia...*, op. cit., vol. II, p.55.

²³LUKÁCS, G. *El joven Hegel...*, op. cit., p.478.

essência universal, no caminho da substanciação do corpo político²⁴; a contraposição fé-iluminismo, e, finalmente, a Revolução Francesa compõem, principalmente com o advento desta última, o leque de possibilidades iminentes que lograriam efetivar o espírito no seu *ser-igual-a-si* enquanto espírito que *se sabe*.

Claro que, de forma genérica, esse vir-a-ser da efetividade material humana só pode ser posto pelo trabalho, ainda que Hegel o pense de forma mistificada. O estatuto conferido por Hegel à categoria trabalho não o impede de perceber que o livre jogo das consciências no processo de reconhecimento nada tem de harmônico, por mais que, logicamente, a configuração rigorosa da expressão superior da formação (*Bildung*) imprima uma expressão de caráter irreversível naquele padrão de sociabilidade. Essa contradição, habilmente presente na dialética do senhor e do escravo, revela de forma nítida, ainda que subsumida à estrutura categorial lógica de seu sistema, a verdadeira dimensão do antagonismo interno das relações de trabalho²⁵.

A estrutura objetivadora do *Si*, que através do trabalho é perfeitamente capaz de se pôr como forma de efetividade cuja sustentação é também irreversível (além da possibilidade intrínseca de deter-se a dominação através da

²⁴Cf. LESSA FILHO, Sérgio. 'Lukács: Trabalho, Objetivação, Alienação', in *Transformação*, v. 13, Revista de Filosofia/UNESP, São Paulo, 1992, p.47.

²⁵Verificar especialmente HEGEL, G.W.F. *Fenomenologia...*, op. cit., vol. I, pp.126 e ss.

educação pelo trabalho), não pode comportar, na esfera da realização abstrata, a saída-de-si na produção da objetividade material como componente última de um percurso que tem como ponto de partida e chegada o chamado autodesenvolvimento da idéia. Isto quer dizer que o trabalho, apesar de ser constituinte societário das posições ascendentes da consciência-de-si, atua na substanciação das efetividades como um componente ontológico que se subordina à forma lógica. E isto apesar da percepção de que a verdade da consciência-de-si está antes presente na consciência servil do que na consciência do senhor, uma vez que a sustentação *categorial-real* da ascensão insuprimível do *Geist* só pode se dar na medida em que a posição da materialidade estiver conforme a posição do conceito. Posições que só podem realizar-se na exata medida do pôr-se (produtivo e reprodutivo) dos próprios homens.

Desta maneira, na *Fenomenologia*, aquele ingrediente revolucionário do trabalho que Hegel aponta e reconhece deve referir-se profundamente ao contraponto *ideal* de sua perspectiva: deve ser, no fundo, dependente da conexão inevitável da forma categorial do vir-a-ser do espírito, momento (e só momento) da "atividade formadora universal". Em outras palavras, cabe ao trabalho a conexão com o medo, o serviço e a obediência²⁶, a fim de que esse conteúdo normativo da "atividade formadora universal" não se

²⁶Cf. HEGEL, G.W.F. *Fenomenologia...*, op. cit., vol. I, p.133.

desvirtua. Claro que, aí, o trabalho deixa (necessariamente) de possuir caráter universal-totalizante, em virtude da recondução que Hegel opera à forma lógica do espírito (ou da razão), perpetuando - também logicamente - os laços de dependência de qualquer forma de realização radical que pudesse advir por interveniência da categoria trabalho.

Esta preocupação com a formação da idéia toma acertadamente como ponto de partida a *alienação* (*Entäusserung*) como momento em que o espírito sai de si, compõe a objetividade, e retorna a si numa *suprassunção* que já prepara o momento posterior de *reassunção* de si mesmo. A contraditoriedade imanente das objetivações que dão corpo a essa *reassunção*, ou antes, à própria qualidade desta *saída-de-si*, não é todavia reiterada como *contradições materiais* em si mesmas, mas somente como "fases" que hão de ser superadas em definitivo num momento posterior de *substantividade ética*. Neste sentido, a objetivação positiva do trabalho enquanto *alienação*, enquanto *saída-de-si* de um sujeito que dá forma pré-ideada à natureza, é apreendida rigorosamente e de maneira legítima, mas a exteriorização positiva do sujeito, que é a forma interna e historicamente determinada do trabalho apropriado e controlado a partir de formas específicas de *propriedade*, encontra em Hegel uma *apreensão* que caminha - apenas - formalmente (ou sob a forma

de figuras, *Gestalten*²⁷⁾ da dialética da dominação à culminância da dialética da cultura.

Isto significa que a fundamentação da liberdade a partir da compreensão da posição ascensional e irrevogável da atividade humana é tematizada somente de modo parcial, porque a expressão histórico-reguladora do trabalho é condicionada pela estrutura lógica da ascensão do espírito, que culmina não numa superação material da objetividade em prol de uma objetividade nova, mais rica, mas numa superação abstrata dela, no interior do próprio espírito. O trabalho aparece como um elemento cuja função é auxiliar na constituição do espírito no caminho de sua determinação, ou seja, realizar, com o intuito de vencer a indeterminação do singular, o rompimento da imediatez do sensível, lançando-o à verdade do universal, só alcançada quando o objeto é passível de apreensão e mediação pela consciência.

Este resultado tem o significado de fechar, ao invés de abrir, a possibilidade futura de reposição da *Entäusserung* em moldes de suprassunção material, estabelecendo, ao contrário, a síntese de toda objetividade no plano abstrato do espírito na sua fase de saber absoluto.

A posição da alienação aparece, portanto, como posição de toda objetividade. Sendo assim, a reconciliação

27.A série de figuras que a consciência percorre nesse caminho é, a bem dizer, a história detalhada da *formação* para a ciência da própria consciência^a. HEGEL, G.W.F. *Fenomenologia...*, op. cit., vol. II, p.67.

do espírito com a substância se coloca como reconciliação da idéia consigo mesma, como supressão - efetivo retorno e alteração de qualidade. Como a ação dos homens se configura como uma posição sempre ascensional da idéia - e como, ao inverso mas correspondentemente, a sociabilidade, vista em termos rigorosamente materiais, se configura histórico-concretamente em termos de humanização insuprimível - é mais ou menos claro que a humanidade apareça a Hegel como ente efetivo portador de uma subjetividade superior depositária da própria contradição superlativa da "segunda natureza", na qual sobressai um componente sintético duplamente caracterizado: em primeiro lugar, a contradição - na medida em que edifica sobre uma base nova na qual a supressão dialética ultrapassa o simples binômio anterior da relação senhor-escravo - repõe a sociabilidade em termos de objetividade mais elevada, na qual a formação estatal e o trabalho sofisticam amplamente o caráter das relações interpessoais e de intercâmbio geral, moldando de maneira mais rica e complexa a totalidade dos recursos espirituais e materiais a que o homem pode almejar; em segundo lugar, a radicalidade das novas contradições, que a simples posição defensiva de sujeitos singulares é demasiado tênue para compreender ou confrontar, provoca no sistema hegeliano uma capitulação à força propulsora da materialidade, obrigando-o a reconhecer no mesmo elemento em que acredita apoiar-se potencialmente a realização da efetividade moderna boa parte da decomposição da perspectiva da efetivação da liberdade -

o Estado. Mas aqui na forma ainda insuficiente das conseqüências advindas do pós-Revolução Francesa, notadamente das Jornadas napoleônicas. Ainda assim, a grande esperança é o retorno à unicidade primitiva, o retorno, neste caminho interior da *Bildung*, à unidade ética possível.

Portanto, no que respeita a Hegel, há um universo genérico de realizações humanas que surgem como alienações, como exteriorizações traduzidas em progresso social e humano baseado na história da evolução social do homem, desde sua posição como consciência *natural* até o grau mais elevado da percepção abstrata e da realização material consciente. A especificidade das formas aparentes (ou seja, que aparecem historicamente) da alienação não se restringem às realizações objetivas, somente, mas abarcam também as diferentes fases da sociabilidade humana, incluindo, conseqüentemente, formas de evolução subjetiva do homem que acompanham, perfazem e determinam este progresso das conquistas objetivas. Através disso se explica a preocupação de Hegel com a reconsolidação de um sistema ético que contemple a sociedade que se cindiu após a desagregação do mundo antigo; que contemple a incursão da consciência individual no universo de crise do mundo moderno e que se instaure, enfim, num todo harmônico de superação da alteridade, num processo restaurador por meio da *Aufhebung*.

A forma segundo a qual Hegel concebe esta alteridade histórica e pensa a sua superação se dá através

da reassunção da alienação no sujeito, o que significa que a supressão da objetividade em geral processar-se-ia como superação da mesma alienação, aniquilando assim o estranhamento dela. A interação da *polis*, agora impossível, ganharia um equivalente moderno na unicidade de ética e Estado. Isso significa que a reassunção da alienação numa suprassunção (*Aufhebung*) restauradora seria uma síntese no sujeito de toda a objetividade posta até aqui, mas uma síntese que não abarcaria quaisquer elementos novos, posto que historicamente *toda novidade* veio a ser posta pela *Entäusserung*. O processo seria o de uma consumação harmoniosa das *alienações* porque apoiado na acomodação social da humanidade, ou seja, na ilustração e na Revolução Francesa, portanto no declínio do estranhamento (*Entfremdung*) na mesma medida em que se eliminam as manifestações objetivas e contraditórias do processo histórico-social.

A reassunção da alienação pelo sujeito é a absorção abstrata de todo o legado da atividade humana até então levada a efeito²⁸ - trata-se do *interior* em oposição ao

²⁸ Mas o outro lado de seu vir-a-ser, a *história*, é o vir-a-ser *que-sabe* e que se *mediatiza*, - é o espírito extrusado no tempo. Mas essa extrusão é igualmente a extrusão dela mesma: o negativo é o negativo de si mesmo. Esse vir-a-ser apresenta um movimento lento e um suceder-se de espíritos, um ao outro; uma galeria de imagens, cada uma das quais, dotada com a riqueza total do espírito, desfila com tal lentidão justamente porque o Si tem de penetrar e de digerir toda essa riqueza de sua substância. Enquanto sua perfeição consiste em *saber* perfeitamente o que *ela é* - sua substância - esse saber é então seu *adentrar-se em si*, no qual o espírito abandona seu ser-aí e confia sua figura à recordação. No seu adentrar-se-em-si, o espírito submergiu na noite de sua consciência-de-si; mas nela se conserva seu ser-aí que desvaneceu; e esse

exterior. A *Erinnerung* (memória e interiorização) é o próprio movimento desta reassunção. Os objetos que o próprio espírito criou, objetos de sua atividade e realidade, serão repostos no sujeito abstrato²⁹.

Neste sentido, a história só assume sua real significação no interior da filosofia - a culminação da *Erinnerung* é a recordação pelo espírito de todas as suas formas anteriores. Esse nível (superior) visa suprassumir a alteridade. Visa estranhar o próprio estranhamento a fim de que o Si se ponha enquanto conceito.

Em Hegel, no sentido que o conjunto das exteriorizações estranhadas tem que sofrer uma superação da objetividade, o processo culmina com a suprassunção (*Aufhebung*) da contradição: naquilo que toca a específica exposição do percurso do espírito, tem-se ao final do processo uma suprassunção ao invés de uma alienação (*Entäusserung*), porque a consciência já não encontra como estranho o objeto enquanto tal, uma vez que seu intuito último é ir além de toda e qualquer objetivação. O momento

ser-ai suprassumido - o [mesmo] de antes, mas recém-nascido [agora] do saber - é o novo ser-ai, um novo mundo e uma nova figura-de-espírito. Nessa figura o espírito tem de recomeçar igualmente, com espontaneidade em sua imediatez; e [partindo] *dela*, tornar-se grande de novo, - como se todo o anterior estivesse perdido para ele, e nada houvesse aprendido da experiência dos espíritos precedentes. Mas a *re-cordação* [Er-innerung] os conservou; a recordação é o interior, e de fato, a forma mais elevada da substância. Portanto, embora esse espírito recomece desde o princípio sua formação, parecendo partir somente de si, ao mesmo tempo é um nível mais alto que (re)começa". HEGEL, G.W.F. *Fenomenologia...*, op. cit., v. II, pp.219-220.

²⁹ LUKÁCS, G. *El joven Hegel...*, op. cit., p.498.

da *Aufhebung* prenuncia um momento (do espírito absoluto) deontológico³⁰ do espírito. Em segundo lugar, a objetividade se reconcilia (porque é reassumida nela) com a consciência-de-si, porque aquela é uma *posição* desta, ou seja, é *produto*. Então, o reconhecimento significa *suprassunção* do caráter objetivo. Portanto, a supressão desse caráter objetivo tem também a significação de superar a *Entäusserung*. Em terceiro lugar, sinteticamente, isto significa que o objeto é (tem) *essência espiritual* — a alienação (exteriorização) da consciência-de-si é que põe a coisidade. O pensamento é a coisidade. Logicamente, como a relação da consciência consigo mesma é incindível, o ato de pôr a *Entäusserung* já é, em si mesmo, um ato de supressão de toda alienação e objetividade, retornando a si mesma, encontrando-se, portanto, acerca de si em seu ser-outro enquanto tal. Por último, fechando a seqüência lógica de exteriorização do Si (*Selbst*), "...o que desaparece é o caráter estranho que a objetividade tem para a consciência,

30. ...a coisa deve ser conhecida não somente segundo a imediatez do ser e segundo a determinidade, mas também como *essência* ou *interior*: como o Si. Isso está presente na *consciência-de-si moral*. Ela sabe seu saber como a *absoluta essencialidade*, ou seja, sabe o ser pura e simplesmente como a pura verdade ou [o puro] saber, e nada mais é que essa vontade e saber somente. A uma outra consciência [que não é consciência moral] compete só o ser inessencial, isto é, não *essente-em-si*; só sua casca vazia. A consciência moral, enquanto em sua representação-do-mundo, desprende do Si o *ser-aí*, ela igualmente o recupera dentro de si mesma. Como boa-consciência, enfim, não é mais esse colocar e deslocar, alternadamente, do ser-aí e do Si; mas sabe que seu *ser-aí*, como tal, é a pura certeza de si mesma: o elemento objetivo, para o qual se traslada enquanto operante, não é outra coisa que o puro saber do Si sobre si mesmo". HEGEL, G.W.F. *Fenomenologia...*, op. cit., v. II, pp.209-210.

porque a objetividade não é nada distinta da consciência mesma"³¹.

Apesar desse caráter intrínseco do estranhamento, o que fica é que toda a obra, ou seja, todo o ato de pôr, é um ato do espírito, um ato do *Si*, sua realização vigorosa. Adiante, quando a intenção deontológica se transformar em eticidade ou em moralidade objetiva (*Sittlichkeit*), substância e *Si* deverão retornar a si enquanto unicidade, pois são síntese suprema do ser-relativo-a-outro.

Mas esta alienação (que é forma de exteriorização do espírito, na sua objetivação) é também estranhamento, uma vez que se constitui num perene "desprender-se" do espírito. Esta consecução do ser-aí (*Dasein*) se dá pela própria alienação da consciência-de-si, que é uma renúncia à sua essência. Em outras palavras, Hegel sempre falará em alienação e estranhamento como momentos unidos, apesar da cisão. Toda vez que o espírito se põe como realização material, como forma *instituída* do ser, ele sofre um golpe na sua essência originária, na sua forma de existência enquanto *Si*. Este renunciar à essência significa renunciar ao ser harmônico anterior, ou seja, à forma ética do espírito originário ou natural.

³¹Cf. BEDESCHI, G. *Alienación y Fetichismo en el Pensamiento de Marx*, tradução de Benito Gomez, Alberto Corazón Editor, Madrid, 1975, p.68.

CAPÍTULO 2

A certeza sensível como condição do conhecimento verdadeiro: Feuerbach

O interesse da crítica conduzida por Feuerbach à filosofia de Hegel está não somente na tentativa de desvendamento do conceito unificado das categorias alienação e estranhamento (*Entäusserung/Entfremdung*), mas também na forma segundo a qual esta combinação foi tratada por ele na exploração da relação existente entre Teologia e Filosofia. A pressuposição de que a verdade do conhecimento reside no ente objetivo e não num elemento abstrato cujas posições demarcam a materialidade demonstra certamente uma radicalidade necessária na perspectiva de superação do hegelianismo, assim como um caminho recém-aberto em direção à exploração metodológica calcada em fontes materiais. A inversão operada por Feuerbach naquilo que a filosofia especulativa carregava de abstrato e a reposição do homem concreto como sujeito do conhecimento legaram a Marx a inspiração inicial do paralelo que este estabeleceu entre o sistema hegeliano e suas próprias descobertas.

Na crítica dispensada à religião e à Filosofia, a elaboração feuerbachiana manteve os conceitos de alienação e estranhamento como instrumentos centrais, subordinando-os porém à crítica epistemológica e mantendo-os voltados fundamentalmente à contraposição certeza sensível/elemento

abstrato, o que comprometeu, ao final, um tratamento rigoroso do conceito de verdade e para com o que contribuiu o fato de não ser capaz, esta mesma crítica, de desenvolver com suficiente eficácia reflexões que dissessem respeito às relações estabelecidas entre materialismo e história e, sob este aspecto, levar às últimas conseqüências os conceitos de alienação e estranhamento na sua relação com a atividade.

No que concerne ao desenvolvimento teórico do próprio Feuerbach, sua compreensão acerca da possibilidade de conhecer, ou mesmo sobre a efetividade do processo de conhecimento, coloca-se e se desenvolve a partir do seu conceito de positividade. Em resposta à filosofia especulativa, sua proposta está apoiada na assertiva de que só é cientificamente apreensível o objeto redutível à certeza sensível.

É preciso, então, vincular a concepção materialista de Feuerbach ao idealismo de Hegel, na medida em que a herança feuerbachiana é devedora deste último, não somente do ponto de vista da crítica direta ao seu sistema, mas, igual e principalmente, do ponto de vista da *filiação* de Feuerbach, num dado momento de sua formação¹, ao sistema

É conveniente recordar, desde já, que Feuerbach nunca foi capaz de abandonar criticamente e por completo o idealismo de Hegel pelo fato de não ter conseguido incorporar nem mesmo as conquistas fundamentais deste último; insuficiência presente, por exemplo, no fato de não ter podido solucionar um problema fundamental que o perseguia na sua elaboração: o de encontrar uma forma (materialmente) adequada de reprodução conceitual do concreto sem recorrer à abstratividade própria do exercício do pensamento, que, muito mais do que característica exacerbada do "misticismo" de Hegel, é a forma possível de enquadrar

de Hegel. Aqui, por ora, procuraremos empreender um rápido exercício sobre a reflexão deste autor no que diz respeito ao reconhecimento da base da apreensão científica, proposta à suposição da insuficiência da abstratividade lógica levada a efeito pela filosofia especulativa; crítica feuerbachiana, enquanto única expressão *possível* de tematização do saber, na forma de crítica apoiada no primado do objeto sensível, no princípio da materialidade tomado no seu sentido imediato.

O empreendimento de Feuerbach referente à crítica da especulação é responsável pela constituição de sua teoria no que ela tem de indagadora da legitimidade das estruturas interiores da Filosofia a partir de sua imanência material, notadamente a similitude estrutural que guarda com a Teologia.

Dados os limites deste capítulo, combinados com o interesse específico que o move, é necessário que se diga desde já que a base para sua redação foram três textos de Feuerbach diretamente vinculados à influência exercida sobre Marx². Apoiados sobre estas obras é que procuraremos

categorialmente as conexões causais. Em Feuerbach, o ato do entendimento (ou intelecto) é restrito à simples percepção (inteligibilidade) do objeto sensível na sua forma acabada e a abstração resulta da apreensão correta da posição estável da determinação deste objeto. A respeito, verificar FEUERBACH, L. *Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie, Sämtliche Werke*, vol. II, Friedrich Frommann Verlag, Stuttgart, 1959, p.227.

²Em primeiro lugar, *A Essência do Cristianismo*, de 1841, e, mais tarde, já pertencentes ao período de colaboração Marx-Engels, as *Teses Provisórias para a Reforma da Filosofia*, escritas em 1842, e os *Princípios da Filosofia do Futuro*, de 1843 nas seguintes edições:

desenvolver, restritos à herança pertinente que o tema do "mundo invertido" legou a Marx, um texto sintético a respeito da maneira segundo a qual o saber sensível funda-se como elemento epistemológico principal da teoria feuerbachiana. Tentaremos expor e compor no decorrer deste capítulo a forma da sua argumentação em conformidade com seus nódulos condutores, para tentar confrontar oportunamente³ esta estrutura com as limitações inerentes ao postulado do objeto estático, onde a certeza sensível opera como base unificada do processo de conhecimento.

A postura de Feuerbach e o teor de seus escritos, especialmente *A Essência do Cristianismo*, justificam-se pela particularidade do momento histórico. Por um lado, o combate travado pela esquerda hegeliana tinha por adversário direto a instauração e domínio do poder religioso na sua contraposição com a razão legada pelo Iluminismo⁴. Por

FEUERBACH, L. *A Essência do Cristianismo*, tradução de José da Silva Brandão, Papirus, Campinas, 1988, obra cotejada com *La Esencia del Cristianismo*, tradução, introdução e notas de M. Khaufflaire, Ediciones Sigueme, Salamanca, 1975; *Tesis Provisionales para la Reforma de la Filosofia e Principios de la Filosofia del Futuro*, prólogo e tradução de Eduardo Subirats Rüggeberg, Editorial Labor, Barcelona, 1976. Além destas, e com o intuito de alcançar uma precisão maior no desenvolvimento de nossa argumentação, utilizamos as alemãs: *Das Wesen des Christentums*, *Sämtliche Werke*, vol. VI, Friedrich Frommann Verlag, Stuttgart, 1960; *Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie e Grundsätze der Philosophie der Zukunft*, *Sämtliche Werke*, vol. II, Friedrich Frommann Verlag, Stuttgart, 1959.

³Referimo-nos ao capítulo 3 deste trabalho, item 3.1.

⁴Frederico Guilherme IV governa em nome [do poder religioso] na Prússia. Com este monarca, que pretendia fazer de si mesmo a perfeita encarnação do soberano cristão, instaura-se conseqüentemente uma política de reação contra o espírito da revolução francesa, que seguia ganhando adeptos. Confrontados com o obscurantismo e o feudalismo ainda dominantes, os hegelianos de esquerda (e naquele momento Marx figurava entre eles) pensavam que a emancipação social e política, a

outro, o hegelianismo fazia-se ainda corrente poderosa, e o próprio Feuerbach não seria capaz de desvencilhar-se de sua arquitetônica. Se até 1838 ele enxerga no hegelianismo a saída filosófica ao domínio do cristianismo, ainda que, neste momento, esta saída se consolide antes como conciliação⁵ com este último do que como superação do mesmo, após o seu rompimento com o sistema de Hegel, e justamente por isso, a identidade entre filosofia especulativa e Teologia⁶ percorrerá a argumentação de que disporá na tentativa de instauração de uma nova filosofia⁷. Nova

revolução burguesa, não se colocaria senão mediante um processo de conscientização, de cujos dividendos deveriam apropriar-se os filósofos ilustrados e críticos, precisamente por meio de suas publicações. Era necessário que a filosofia se fizesse mundo. Só então o mundo pôr-se-ia como racional." XHAUFFLAIRE, M. 'Introducción' a *La Esencia del Cristianismo*, cit., p.11.

⁵*Ibidem*, p.12

⁶A lógica hegeliana é a teologia convertida em *razão e presente*, a teologia feita lógica. Assim como o *ser divino da teologia é o conjunto ideal ou abstrato de todas as realidades*, ou seja, *de todas as determinações e finitudes*, assim também é a *lógica*. Tudo o que é terrestre se encontra de novo no céu da teologia; da mesma maneira, *tudo o que se encontra na natureza se encontra de novo no céu da lógica divina*: qualidade, quantidade, medida, essência, quimismo, mecanismo, organismo. Na teologia, tudo o que temos é por iniciativa duplo: um abstrato, outro concreto; tudo é também duplo na filosofia hegeliana: (primeiro), como objeto da lógica e logo, uma vez mais, como objeto da filosofia da natureza e do espírito. (...) O infinito da religião e da filosofia não é nem nunca foi algo distinto do finito, do determinado, mas (algo) *mistificado*, ou seja, finito, determinado, com o *postulado* de ser *não-finito* e *não-determinado*. A filosofia especulativa cometeu o *mesmo erro* que a teologia: converteu as determinações da realidade ou finitude através da *negação* da determinação segundo a qual elas *são o que são*, em determinações, predicados, do infinito (...) *Quem não abandona a filosofia hegeliana, tampouco abandona a teologia* (...) FEUERBACH, L. *Tesis Provisionales...*, op. cit., pp.6-20 (os grifos são da edição espanhola).

⁷A nova filosofia, a única filosofia positiva (...) não possui (...) nome *especial*, nem princípio *especial*; ela é o *próprio homem pensante* - o homem que é e se sabe a essência autoconsciente da natureza, a essência da história, a essência dos Estados, a essência da religião -, o homem que é e se sabe como a *identidade real* (nunca imaginária), *absoluta*, de todos os princípios e contradições, de todas as qualidades ativas e passivas, espirituais e sensíveis, políticas e sociais - o homem que se

filosofia porque Feuerbach entende que tanto a religião quanto a filosofia especulativa estruturam-se enquanto primado teológico, ou seja, buscam a imanência terrestre de Deus, numa tentativa de elaboração sempre crescente que leva em conta e desenvolve a necessidade de humanização da figura abstrata, concernente ao ente divino ou à idéia⁸.

A passagem para a nova filosofia deveria ter como posição fundadora a superação desta identidade abstrata entre idéia e sistema teocêntrico, culminante no idealismo hegeliano. Precisamente, deveria ter como ponto fundante a crítica do primado teológico (Deus como o elemento criador), (re)colocando religião e Filosofia nas suas reais posições, não mais mistificadas, mas efetivamente materiais e

sabe como ser panteísta, que os filósofos especulativos, ou melhor, os teólogos, separavam do homem, objetivando-o como um ser abstrato; este homem não é senão sua própria essência, indeterminada, mas suscetível de infinitas determinações". FEUERBACH, L. *Tesis Provisionales...*, op. cit., p. 22.

⁸No entender de Feuerbach há uma interessante diferença entre religião e Teologia que é necessário apontar, apesar de ser comum a ambas a crítica à inversão dos predicados humanos num sujeito abstrato. Quanto à religião, o autor reconhecia nela o primeiro grande esforço concentrado que procurava desembaraçar na divindade aquelas qualidades que eram originariamente humanas, a fim de que no retorno do ser divino ao homem concreto se pusesse, em definitivo, a *correção* da vida genérica deste último, por mais que a solução se refletisse na esfera individual. No que diz respeito à Teologia, pelo contrário, Feuerbach argumenta que esta remete-se à reflexão acerca da *ação* do ser divino, estabelecendo sempre como atividade deste o conjunto dos predicados concretos que a religião somente projetava na divindade. Portanto, o que na primeira era ilusório por transformar em sujeito o predicado humano, na segunda é metodologicamente reprovável pelo fato de atribuir *a priori* ao ente abstrato a totalidade da atividade fundante. Neste sentido é que Teologia e filosofia especulativa se aproximam, afastando-se em contrapartida do sentido originário da religião, ainda que a raiz da "inversão" das qualidades humano-concretas por aquelas do ser abstrato sejam comuns também à forma religiosa.

originariamente antropológicas, da mesma forma que rompendo com a dogmática da Teologia.

O ponto fundamental da argumentação de Feuerbach assenta sobre a necessidade de reposição do conceito de exteriorização ou alienação (*Entäusserung*) do homem, ou seja, sobre a necessidade de empreender uma nova teoria da produção humana. A partir de Hegel, a estrutura do argumento feuerbachiano é encadeada apoiando-se numa troca contingente de sinais: se na exposição hegeliana o particular, a finitude exteriorizada, é não mais que um momento de objetivação do *Geist*, do espírito universal-abstrato, e a verdade deste particular é só e justamente a realização abstrata deste universal auto-determinado na sua efetivação absoluta, em Feuerbach, ao contrário, o efetivamente existente, o concreto-sensível, é que se põe como fator determinante do ser abstrato, este sim, na verdade, indeterminado⁹.

A produção de todo e qualquer ente abstrato (seja ele Deus ou Idéia) só encontra sedimentação no objeto concretamente posto, efetivamente existente. Na concepção feuerbachiana, a ilusão idealista-teológica se instaura na tentativa de atribuir ao que é originariamente humano-material as qualidades de um ser superior abstrato: toda a realização e qualidades atribuídas a Deus ou ao espírito

⁹Cf. FREDERICO, C. & SAMPAIO, B.A. "Marx: Estado, sociedade civil e horizontes metodológicos na «Crítica da Filosofia do Direito»", in *Revista Crítica Marxista* n°1, Brasiliense, São Paulo, 1994, p.87.

hegeliano são, na verdade, predicados advindos de um sujeito concreto, o próprio homem.

Na medida em que a origem destas atribuições não é sabida na sua realidade, mas creditada a um ente demiúrgico abstrato e não ao sujeito sensível, a relação que se instaura como sendo a oposição por excelência é aquela da contraposição entre indivíduo e gênero. Ainda que toda predicação projetada no ser abstrato seja de procedência humana, somente a reposição desta identidade é que pode fazer sucumbir a ilusão que funda o conjunto das relações do homem consigo mesmo.

No interior da sociabilidade, o caráter de sua ação só pode ser genérico se o homem puder sintetizar num mesmo ponto o conjunto de suas necessidades iminentes, delas tomando consciência como necessidades que superam as formas animais de manutenção e reposição da espécie, e que cabe à nova filosofia apontar: a essência humana ("...o que existe é essência, seja designado e definido como substância, pessoa ou de qualquer outra forma..."¹⁰) se justifica e

¹⁰FEUERBACH, L. *A Essência do Cristianismo*, cit., p.61. A compreensão que Feuerbach possui da *essência humana* é a revelação do conjunto dos predicados que acredita serem imutáveis no âmbito da espécie e que são responsáveis pela composição do gênero na esfera de suas objetivações. Da essência nada deriva que já não seja constitutivamente igual a ela, e esta sua diversidade está posta desde o princípio; portanto, é sua própria verdade *em e para si*. Se os atributos da essência são atributos perenes, a práxis não poderá possuir qualquer ação constitutiva, mas somente operativa, pois está dado, *a priori*, que a essência originária já é, em si, diversa. Assim, a humanização do homem é fruto da diversidade originária da essência e não de sua sociabilidade histórica. No decorrer da história, o papel do desvendamento científico, que é o desenvolvimento genérico da essência, foi tornar possível a compreensão desta sociabilidade

amplifica pela interconexão da razão, do amor e da vontade¹¹, e à filosofia cabe aperceber-se como sendo "o coração trazido para o entendimento (*Verstand*)"¹².

Sim, porque somente a unidade consciente do pensamento, do sentimento e do querer justifica a posição do gênero na sua busca de liberdade em contraposição ao ente abstrato. "O homem existe para conhecer, para amar e para querer"¹³. Por isso é que o princípio de tudo é o homem e não a religião. Só a unidade afetiva do gênero pode ser condutora da filosofia real. A consciência só existe porque e quando o homem sabe-se sendo mais que um indivíduo, ou

originária que advém do potencial sócio-afetivo do indivíduo humano. Toda a dimensão das manifestações do gênero encontra-se no âmbito do ser corpóreo, e a essência do homem está em todo e qualquer objeto posto e refletido a partir dele. Isto quer dizer que o ser humano será sempre uma extensão de sua essência, pois a existência é uma posição da universalidade daquela, que é potência. Cada uma das faculdades provenientes da capacidade humana de produzir sentimentos e razão, faculdades que visam investigar o objeto, comporta-se na realidade como *faculdade que sofreu objetivação a partir do caráter de seu objeto sensível, tornado racional pela transição temporal do sentimento à razão*. Neste sentido, a razão é fruto do saber sensível, assim como fruto da forma que o homem assumiu - o de ser racional. Na proporção em que a essência humana é a medida das propriedades do ser genérico - que Feuerbach trabalha antes como identidade na simples e eficaz busca de reconhecimento do que propriamente sociabilidade mútua de indivíduo e gênero -, é evidente que a totalidade da produção do homem deve ser identificada com a dualidade ser-essência, do efetivo-sensível e do fazer-se-a-si-mesmo a partir da potencialidade do ser. Fora deste âmbito, nada se produz. O conjunto da produção social em Feuerbach não passa, portanto, de produção imersa nesta dualidade. Não há reflexão sobre as formas históricas da essência, mas somente de suas características imediatas, ou seja, as faculdades do amor, do pensamento e da vontade, que são faculdades não deriváveis, posto que a essência é, por princípio, elemento imutável.

¹¹FEUERBACH, L. *A Essência...*, op. cit., p.45.

¹²*Idem*, *Grundsätze der Philosophie...*, op. cit., p.299.

¹³*Id.*, *A Essência...*, op. cit., p.45.

seja, sabe-se enquanto seu próprio objeto. Quando o homem é, para ele mesmo, eu e tu¹⁴.

Posto que as qualidades genéricas já estão constituídas no homem, ainda que nem sempre ele se aperceba enquanto *potência* concreta, a busca engendradora de sua auto-posição de ente sensível só termina quando aquela consciência que ele possui de si mesmo lhe confiar a compreensão das formulações da nova filosofia. E esta última tem por meta fazer entender ao homem que a significação das qualidades de seu ser genérico só advém a partir da tomada de consciência daquela unidade originária: amor, razão e vontade, que, no final, significa a entrega do indivíduo ao amor do gênero.

Neste tipo de conclusão se coloca, porém, um problema essencialmente grave: a perspectiva de Feuerbach naquilo que tange a crítica filosófica não encontra seu sentido na imanência da historicidade motora das necessidades teóricas instauradas, mas, à maneira de Hegel, no posicionamento de um desempenho evolutivo e irredutível da filosofia, no qual a sua se insere como ponto último e resolutivo da razão filosófica¹⁵. Mais que isso, a

¹⁴FEUERBACH, L. *A Essência...*, op. cit., p.44.

¹⁵Fiel à tradição hegeliana, Feuerbach procura situar-se em relação ao pensamento precedente, aparecer como a verdade de seu desenvolvimento e de sua história e, por conseguinte, como o arauto da nova filosofia e do novo mundo. Para cumprir essa tarefa deve prosseguir na realização e na humanização de Deus e, desse modo, terminar a transformação da teologia em antropologia, respectivamente os últimos objetivos dos movimentos da história moderna. (...) Até o aparecimento de sua filosofia, acredita ele, o homem ainda não tinha alcançado a consciência cabal do

interpretação do real, por tomar como ponto central a tematização concernente à *capacidade sócio-afetiva*¹⁶ do homem concreto-sensível no interior da desmistificação especulativo-teológica, consome-se nas próprias esferas da religião e da especulação¹⁷, o que faz de sua filosofia um compêndio sustentado pelo nível de reflexão já posto em prática pelas instâncias passadas do saber especulativo: na religião e na especulação hegeliana encontra-se a totalidade da tematização possível do mundo. Sua compreensão definitiva depende da correta inversão das atribuições do sujeito especulativo-teológico em predicados do homem concreto-sensível.

Tomemos três exemplos ilustrativos desta argumentação tão cara a Feuerbach:

"A religião compreende todos os objetos do mundo. Tudo o que existe já foi objeto de adoração religiosa; na essência e na consciência da religião nada mais está que o que já está em geral

significado genérico da vida (...)" GIANNOTTI, J.A. *Origens da Dialética do Trabalho*, Difusão Européia do Livro, São Paulo, 1966, pp.31-2 e 64.

¹⁶Usamos a expressão "sócio-afetiva" por ser intrínseco à argumentação de Feuerbach o entendimento de que todas as ações referentes ao sujeito concreto-sensível posicionam-se a partir de capacidades exclusivas do homem, capacidades plasmadoras da qualidade destas suas ações. Dentre essas capacidades, a imanência do amor se insere como expressão maior de sua existência e atribuição de sua sociabilidade exclusiva, que faz entender em larga medida tanto a projeção de seus predicados num ente divino posto enquanto sujeito (crítica à Teologia), quanto a única via que norteia a possibilidade de constituição da nova (e, portanto, verdadeira) Filosofia: "Somente o que - seja efetivo (*wirkliches*) ou possível - é objeto da paixão é". FEUERBACH, L. *Grundsätze der Philosophie der Zukunft*, cit., p.297, grifo nosso. A respeito, ver também: *A Essência...*, op. cit., pp.93 e ss., e *Tesis Provisionales para la Reforma de la Filosofia*, cit., p.16.

¹⁷GIANNOTTI, J.A. Op. cit., p.33 e ss.

na essência e na consciência do homem sobre si mesmo e sobre o mundo"¹⁸.

"A religião, pelo menos a cristã, é o relacionamento do homem consigo mesmo ou, mais corretamente: com a sua essência; mas o relacionamento com a sua essência como uma outra essência. A essência divina não é nada mais do que a essência humana, ou melhor, a essência do homem abstraída das limitações do homem individual, isto é, real, corporal, objetivada, contemplada e adorada como uma outra essência própria, diversa da dele - por isso todas as qualidades da essência divina são qualidades da essência humana"¹⁹.

"A identificação imediata, transparente e desenganada da essência humana, subtraída ao homem mediante a abstração com o [próprio] homem, não pode ser derivada por via positiva da filosofia hegeliana, mas somente da negação dela; em geral só pode conceber-se e compreender-se se for concebida como a negação total da filosofia especulativa, ainda que seja a sua verdade. *Tudo está contido na filosofia hegeliana, mas sempre e ao mesmo tempo com sua negação, seu oposto*"²⁰.

A incorporação, por parte de Feuerbach, do conjunto temático caro à especulação das escolas históricas da filosofia e da religião, revela que a legitimidade do percurso reflexivo delas é atribuída por ele à centralidade de um sujeito empírico no qual radica toda a extensão destas mesmas reflexões. Ainda que a filosofia e a religião sejam as formas substanciais de manifestação histórica estranhada da produção humana - do ponto de vista de sua necessária auto-reflexão -, Feuerbach procura atingi-las sempre a partir do universo da crítica ao princípio da abstração, e nunca a partir da negação peremptória da filosofia e da religião em

¹⁸FEUERBACH, L. *A Essência...*, op. cit., p.64.

¹⁹*Ibidem*, p.64.

²⁰*Idem*, *Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie*, cit., p.227, grifos nossos. A mesma passagem também em GIANNOTTI, J.A. Op. cit., p.33.

si. Isto é logicamente condizente com a *compreensão* que possui da participação do sujeito empírico na história como sendo uma participação *particularizada* da atividade, uma ação posta a serviço da sociabilidade individualizada pelo fato deste agente produzir a partir da caracterização geral da *prática de sua essência*. Ora, a prática da essência é a verdade da imutabilidade natural, da aceitação, como única verdade plausível, do *em-si* da realidade presente. E, neste nível, é a *não-tematização* da história como confronto contraditório de forças movidas por interesses distintos.

O que interessa é apreender aquilo que é, ou, pelo menos, aquilo na forma segundo a qual se apresenta, apreensão de como está posto, sem preocupar-se com as condições que levaram o objeto a ser. Na transfiguração da ilusão da filosofia e da teologia para a verdade do homem real, seria suficiente "traduzir tudo o que a religião exprime numa linguagem prática e subjetiva (e o que a filosofia especulativa viria exprimir mais tarde do ponto de vista teórico e objetivo) em termos de essência humana"²¹.

Apesar de tematizar o gênero, Feuerbach não o faz do ponto de vista do gênero humano como sendo um elemento mutável, produtor da história através de sua atividade. Pelo contrário, a imutabilidade da essência humana é norteadora da análise, porque todo o conjunto constitutivo dessa essência já está dado. Essa constituição não parte do que é

²¹GIANNOTTI, J.A. Op. cit., p.34.

anterior, elementar, mas plasma-se num núcleo inalterável dos atributos ou predicados do conjunto das determinações que formam o homem.

Sendo assim, e considerando que no interior da essência humana repousa a totalidade imutável dos atributos do homem, o ponto ao qual podemos fazer novamente referência como sendo aquele que sustenta a expressão da filosofia de Feuerbach enquanto um materialismo de corte positivo e que busca a reposição da filosofia a partir do dado imediato é que a base de todo conhecimento só pode se pôr enquanto tal na medida em que for passível de redutibilidade à certeza sensível. O reconhecimento dessa mesma base não será possível se esta *redutibilidade* não se colocar como ponto pacífico da apreensão julgada científica.

Segundo Feuerbach, "o ser é posição da essência"²². E o ser é objeto. Na sua forma de ver, toda forma de determinação é plasmada por determinações anteriores, primitivas, às quais não é possível escapar pois se trata da submissão às formas do tempo e do espaço²³. A importância do efetivo, do sensível, está no seu caráter de elemento antecessor do pensamento, que faz da forma do ser determinado a substituta da verdade do pensamento puro. O concreto existe enquanto realidade que dá forma ao conceito porque toda exposição, todo discurso, são corporificações de

²²FEUERBACH, L. *Grundsätze der Philosophie...*, op. cit., p.283.

²³*Ibidem*, p.306 e ainda *Vorläufige Thesen...*, op. cit., pp.232-233. E também GIANNOTTI, J.A. Op. cit., p.44.

verdades já contidas no ser, enquanto posição daquele concreto.

Neste sentido, a relação sujeito-objeto, quando diz respeito diretamente ao homem, é uma relação complementar pois somente nos atributos do *outro* é que os atributos da própria essência são reconhecidos e desenvolvidos. Portanto, a posição do sensível é também posição da intelecção e a resistência ao pensamento abstrato é condição deste reencontro, uma vez que somente a aceitação da determinabilidade do ser tira da abstração sua (suposta) autonomia, recolocando-a no seu lugar de *produto* da determinação concreta.

Assim, o sensível será o elemento fundamental tanto na identificação das determinações do sujeito, quanto na determinação do ser racional. Sua medida é a extensão dos atributos humanos da essência, da mesma forma que de toda e qualquer objetividade, porque no sensível se encontra a multilateralidade e diversidade originárias que patrocina a totalidade da matéria, ao mesmo tempo que a unificam²⁴.

A partir destas considerações é que podemos compreender a noção de alienação (*Entäusserung*) empreendida por Feuerbach e retornar a ela: diferentemente de Hegel, basta a ele a revelação da coisa, do objeto, na imensidão de sua harmonia - a ciência é o reflexo do objeto posto, um

²⁴Cf. GIANNOTTI, J.A. Op. cit., p.62.

trabalho necessário de desmistificação da lógica hegeliana²⁵, ainda que a existência do objeto real da lógica de Hegel seja considerado objeto legítimo. A auto-posição do espírito no seu vir-a-ser torna-se aqui nada mais que mera exposição de conteúdos advindos (desde sempre) do ser concreto-sensível²⁶. O espírito absoluto hegeliano não passa de estranhamento²⁷ (*Entfremdung*) do "espírito dos homens concretos"²⁸, de estranhamento do gênero humano pelo próprio gênero.

Para além disso, a unidade pressuposta por Hegel entre alienação e estranhamento (*Entäusserung* e *Entfremdung*) não é abandonada (enquanto identidade invertida) por Feuerbach, pois, para este autor, se a exteriorização (*Entäusserung*) é uma posição do espírito absoluto, ela é em si mesma um equívoco, pois não pode ser verdadeira a instauração da objetividade pelo espírito. O estranhamento

²⁵GIANNOTTI, J.A. Op. cit., p.33.

²⁶Em Feuerbach, a alienação (*Entäusserung*) "já não aparece, como na religião ou como em Hegel ou Bauer, como um ato criador em virtude do qual Deus, a idéia absoluta ou a consciência individual criam o mundo exteriorizando sua essência nele, mas como um ato que, despojando o homem de sua verdadeira natureza, lhe faz estranho a si mesmo". CORNU, A. K. *Marx y F. Engels*, Ed. Platina-Stilcograf, Buenos Aires, 1965, p.58 apud BEDESCHI, G. *Alienación y Fetichismo en el Pensamiento de Marx*, tradução de Benito Gomez, Alberto Corazón Editor, Madrid, 1975, p.75.

²⁷Abstrair significa pôr a essência da natureza fora da natureza, a essência do homem fora do homem, a essência do pensar fora do ato do pensar. A filosofia hegeliana estranhou (*entfremdet*) o homem de si mesmo ao apoiar o conjunto do [seu] sistema sobre estes atos de abstração. Ela identifica novamente aquilo que separa, mas de modo somente desmembrável, mediato. A filosofia hegeliana carece de unidade imediata, de certeza imediata, de verdade imediata". FEUERBACH, L. *Vorläufige Thesen...*, op. cit., p.227.

²⁸BEDESCHI, G. Op. cit., p.77.

(*Entfremdung*) atribuído por Hegel à alteridade perene presente no percurso de materialização do espírito e que aparece (por necessidade lógica) em cada nova jornada instituída pela sua exteriorização, ganha em Feuerbach uma unidade negativa e nivelada com o conceito de alienação (*Entäusserung*). Em primeiro lugar porque à abstração não pode ser creditado nenhum tipo finalístico de manifestação material; em segundo lugar porque, no fundo, alienação e estranhamento (*Entäusserung* e *Entfremdung*), sob a perspectiva feuerbachiana da crítica a Hegel, representam somente um momento de unidade lógica no interior da formulação da filosofia especulativa, portanto insustentável do ponto de vista da reposição do sujeito concreto-sensível: o que em Hegel é unidade lógica de alienação e estranhamento, em Feuerbach será sempre oposição (seja *Entäusserung* ou *Entfremdung*) do gênero, em virtude da privação da essência que a abstração impõe ao homem. Portanto, não é de se admirar que as duas categorias venham a ser utilizadas de forma similar, ocupando o estranhamento (*Entfremdung*) o lugar de apêndice funcional na tematização da oposição genérica.

Resta ainda saber se a posição da alienação (*Entäusserung*) enquanto atividade (sempre presente na formulação de Hegel) poderia ou não ser pensada como atribuição do sujeito concreto-sensível. A isto Feuerbach não pode responder em momento algum, devido à concepção que

possui de atividade: a práxis não passa de apreensão intuitiva de determinações já dadas (naturalizadas) da espécie humana²⁹, ou seja, do ponto de vista da constituição da essência, a imutabilidade dos predicados que a compõem é vista como atribuição perene do gênero, o que impede que seja levada a efeito uma tematização adequada da importância do trabalho na constituição do homem.

Por outro lado, a concepção neutra de alienação (*Entäusserung*) é aquela sem a qual, pelo menos em princípio, não seria possível expor uma relação real. A alienação é a forma que o indivíduo encontra para externar e moldar sua personalidade. A forma que encontra para qualificar os predicados da sua essência genérica. A primeira forma de estranhamento (*Entfremdung*) é justamente a impossibilidade de levar a cabo essa exteriorização (*Entäusserung*) no reconhecimento dela como sendo expressão predicativa de sua essência. Assim, o estranhamento (*Entfremdung*) religioso é a primeira forma de estranhamento, pois a pessoa estranha-se no que não conhece, numa atribuição insuficiente que é (sem que ela o saiba) produto ilusório de suas próprias qualidades: o ser divino.

Mas, mesmo neste caso, em que deveria prevalecer o caráter ineliminável do termo, fica implícito que o processo de alienação (*Entäusserung*) que Feuerbach procura sistematizar é sempre aquele levado a efeito pela filosofia

²⁹Cf. GIANNOTTI, J.A. Op. cit., p.63.

especulativa e pela religião, limites definitivos do estranhamento histórico e seus alvos preferenciais, o que pressupõe uma constante negatividade no tratamento do conceito³⁰:

"Deus é a essência do homem mais subjetiva, mais própria, separada e abstraída, e assim não pode ele agir de si, assim tudo vem de Deus. Quanto mais subjetivo, quanto mais humano for o Deus, tanto mais despoja-se o homem da sua subjetividade, da sua humanidade, porque Deus é em si e por si o seu ser exteriorizado, mas do qual ele se apropria novamente"³¹.

"A afirmação segundo a qual existe certamente uma outra vida, celestial, mas como e o que é permanece[ndo] impenetrável, não passa de invenção do ceticismo religioso apoiado num total mal-entendido da religião, porque se estranhou (*entfremdet hat*) por completo de sua essência"³².

Isto quer dizer que no interior da crítica feuerbachiana da filosofia especulativa, a origem da abstração do *ser* hegeliano e do *ser* teológico será sempre a *concretude*. Toda a elaboração de Hegel acerca de um ente abstrato (razão) que percorre o infinito da história, tem sua origem no próprio *ser* concreto-sensível, e cada novo momento de efetivação

³⁰É patente em Feuerbach, como já vimos, o uso de *Entdusserung* de forma negativa, em virtude da inversão operada nas realizações e atribuições do sujeito abstrato, portanto, em virtude da crítica direta à elaboração especulativa. O verbo utilizado para designar a relação que compreende sujeito e objeto na sua positividade costuma ser, até onde podemos constatar, *Aussern* (externar) e *Ausserung* para designar o substantivo - a externalização: "A segunda pessoa (da Trindade) é, enquanto Deus que se revela, que se externa (*dussernde*), que se pronuncia (*Deus se dicit*), o princípio criador em Deus". FEUERBACH, L. *Das Wesen des Christenthums*, cit., p.98. Ou ainda: "A mais profunda origem da criação a partir do nada está no sentimento (...) Mas a arbitrariedade é justamente a vontade do sentimento, a externalização da força (*Kraftdusserung*) do sentimento para fora". *Ibidem*, pp.121-122, nota.

³¹*Idem*, *A Essência...*, op. cit., p.72.

³²*Id.*, *Das Wesen...*, op. cit., p.214.

material do espírito não passa de um processo posto e acabado de antemão. Toda a apresentação (*Darstellung*) do espírito hegeliano está já constituída, e o pensamento tem a mesma origem: o conteúdo do objeto material.

A construção do pensamento revela-se sempre enquanto uma parte que é predicativa daquilo que podemos chamar de existência sensível. O materialismo de Feuerbach se constitui a partir da requisição destes dois momentos: em primeiro lugar, ser e Idéia só se sustentam graças ao primado da coisa; em segundo lugar, somente a investigação do objeto pode revelar que cada uma das atribuições abstratas referentes a Deus ou à Idéia são, na verdade, produtos desta existência sensível, e somente nela encontram guarida.

Se, como vimos, a apreciação do objeto depende da consideração de uma subjetividade passional que circunscreve esta mesma apreciação; se o exercício do saber é reflexão necessária do ser determinado à revelia da representação enganadora que o pensamento faz dele, somente num ponto encontramos o núcleo originário da elaboração que leva tanto, por um lado, ao estranhamento (*Entfremdung*) religioso como, por outro, à nova base antropológica: a essência genérica do homem.

CAPÍTULO 3

As indicações de Marx

Neste momento do trabalho, nossa perspectiva caminhará das posições concernentes a Hegel e Feuerbach - que tentamos tratar acima de maneira mais ou menos sintética, ainda preliminar - para a questão da alienação como aparece nos *Manuscritos de 1844*. Se antes indicamos o processo de compreensão em Hegel como sendo o caminho da idéia, e a materialidade como sendo sua posição, é relevante indicar, desde logo, que em Marx encontramos, até onde foi possível pesquisar seus escritos, referências à *Entäusserung* como podendo ser distinta da *Entfremdung*, como gozando, em determinadas passagens dos *Manuscritos*, de uma aceção neutra e, às vezes, positiva. Essa neutralidade e positividade, porém, vêm encobertas pela determinação histórico-imanente de uma outra categoria: a já aludida *Entfremdung*.

Tentaremos, pois, na medida do possível, traduzir esta constatação em texto: por um lado, procurando compreender, nas entrelinhas de Marx, a relação (ao mesmo tempo intrínseca e intrincada) que se estabelece entre uma e outra categoria, seja através do recurso direto ao texto em alemão, seja através da posição crítica de outros autores; e, por outro, procurando estabelecer relações entre diferentes passagens dos mesmos *Manuscritos*, com a

finalidade de tornar possível a elucidação, pelo menos parcial, do assunto.

Vimos até agora que em Hegel e Feuerbach o fenômeno da *Entäusserung/Entfremdung* tem a ver com uma relatividade sempre concernente ao universo das dissociações e desigualdades relativas ao gênero humano. Seja a unidade das categorias lógica ou não, o que importa é que a exposição de ambas está a cargo da pressuposição de que um fenômeno contraditório é gerador de sua aparição, seja ele o resultado direto da posição abstrata, seja a fonte do suposto recurso no desvendamento da ilusão vinculada a tal abstração.

Em Hegel, se por um lado a alienação (*Entäusserung*) tem um caráter positivo e negativo (pois ao mesmo tempo que significa exteriorização ela é também um despojamento do *Geist* na sua abstratividade), ela acaba sendo acompanhada por uma determinação extrínseca visível no estranhamento (*Entfremdung*), o que torna esta confrontação ineliminável, ao mesmo tempo que constituidora da essência do espírito na conformação de seu *ser-para-si*. O estranhamento atua como uma contraposição lógica à intauração referente ao trabalho do Si (*Selbst*), submetendo invariavelmente as determinações materiais postas pela abstração a um confronto com uma exterioridade ética na qual ela não se representa, apesar de ser ela mesma a responsável

pela constante dessa posição objetiva¹. Ora, a concepção de Hegel estabelece uma ligação de tal maneira integrada entre contradição e objetividade, que a única forma de dominar e controlar as expressões genéricas da oposição só pode se dar no âmbito da supressão lógica do conjunto das alienações ativas relativas ao gênero, pressuposto só passível de ser levado a efeito quando da possibilidade de integração pelo espírito da totalidade das contradições anteriores vivenciadas pela história do espírito. Historicidade posta por ele mesmo.

Parece que a "falha" do sistema hegeliano está, portanto, no princípio de que a supressão da contraditoriedade só se porá a partir da supressão de toda objetividade, ao invés da supressão ou superação do verdadeiro fenômeno gerador que, segundo Marx, não pode ser atribuído ao elemento abstrato, mas à forma concreta de posição, reposição e autoprodução dos homens.

No caso de Feuerbach, o resgaste da concepção de alienação/estranhamento está vinculado, não em primeiro lugar, ao necessário desvendamento da concepção abstrata e errônea da passagem qualitativa, pelo espírito, de um momento a outro da realidade. Ou seja, crítica da passagem do universal abstrato e autodeterminado ao particular concreto e indeterminado, este momento de sacrifício da razão que se materializa no indivíduo singular em prol de

¹A respeito, confronte o primeiro capítulo deste trabalho, *passim*.

uma exteriorização necessária para o pensamento especulativo, mas fictícia para a crítica nominalista de Feuerbach. Não há, nem nunca houve, extrusão do abstrato em concreto. O conceito de alienação hegeliano é, para Feuerbach, errôneo, incompleto, ilusório, uma vez que a fonte de toda realidade criada deve ser procurada e buscada na matéria. Ou, de forma mais específica, no interior da imediatidade do objeto, calcada no pressuposto de que a verdade repousa na base da certeza sensível. Na natureza do objeto sensível.

Alienação e estranhamento em Feuerbach são, portanto, uma só categoria, posto que estão presos à crítica da Teologia e da filosofia especulativa: a densidade das determinações históricas tematizadas por Hegel enquanto estranhamentos reais, ainda que lógicos, é simplesmente ignorada por Feuerbach, que vê em toda construção hegeliana nada mais que uma reprodução em nível filosófico do conteúdo da Teologia. A perspectiva feuerbachiana pressupunha a superação do pensamento especulativo e da crença religiosa, portanto de toda e qualquer *Entfremdung*, através da tomada de consciência pelos sujeitos singulares da inversão sujeito-predicado operada pela Filosofia e pela religião, o que de *per se* faria a diferença na recomposição do gênero, que passaria a ser, em função do auto-reconhecimento sensível, objeto de si mesmo.

Também aqui, o esforço histórico concentrado na categoria trabalho, tão insistentemente explorado por Marx, passa ao largo da concepção feuerbachiana², uma vez que, para este último, todo ato de "desestranhamento" tem que vincular-se à probabilidade do reconhecimento daquela inversão e, conseqüentemente, tornar-se condição para a libertação genérica desde que se o queira. Portanto, por intermédio da vontade. A aplicação da teoria da alienação ou estranhamento de Feuerbach (que é, voltamos a dizê-lo, uma inversão da de Hegel, pois preconiza o singular no lugar do universal e o concreto no lugar do abstrato) ao conjunto institucional legado pela história nos lança a uma pungente conclusão: apesar de originariamente crítica, esta teoria não é instrumento de investigação suficiente para desvendar objetos cujo fundamento material seja historicamente

²A respeito da colaboração Marx-Engels e da gestação já presente da crítica a Feuerbach, é possível assinalar, depois da redação dos *Manuscritos de Paris*, mas ainda no mesmo ano, a seguinte observação de Engels numa carta a Marx datada de 19.11.1844: "...o conceito feuerbachiano de 'homem' é derivado (*abgeleitet*) de Deus, Feuerbach transitou (*ist gekommen*) de Deus ao 'homem', coroando pois 'o homem' com a auréola teológica da abstração. O caminho verdadeiro para chegar ao 'homem' é o inverso. Temos que partir do eu, do indivíduo mesmo (*leibhaftigen Individuum*), empírico, e não, como Stirner, atolarmo-nos (*Stecken zu bleiben*) nele, mas [pelo contrário], alçarmo-nos 'ao homem' a partir deste ponto. 'O homem' é sempre uma figura fantástica (*Sputgestalt*) enquanto não tem sua base no homem empírico. Em poucas palavras, temos que partir do empirismo e do materialismo se nossos pensamentos e sobretudo nosso 'homem' deve ser algo de verdadeiro. Temos que derivar o universal do singular, não do Si ou do ar, à moda de Hegel". In *Briefwechsel bis April 1846*, *MEGA*, III, 1, Dietz Verlag, Berlim, 1975, p.252. O comentário sobre a recepção e absorção de Marx e Engels da elaboração de Feuerbach, incluindo a sugestão da correspondência, pode ser encontrado também em SCHMIDT, A. *Feuerbach o la Sensualidad Emancipada*, tradução de Júlio Carabaña, Taurus, Madrid, 1973, especialmente pp. 17-27.

mutável, ou cuja origem esteja estabelecida não numa construção abstrata, mas numa base concreta na qual seja impossível proceder através da compreensão dualista. E por que isto? Porque a expectativa de Feuerbach gira sempre em torno do confronto³ entre a ilusão, a crença, a reflexão teológica, e sua negação pela certeza sensível, pela realidade quantificada.

Se, ao contrário, o objeto for uma entidade referida ao homem e que o afeta diretamente enquanto poder material sensível (O Estado, o trabalho, a economia)³, e cuja objetividade não permite esperanças apriorísticas quanto ao futuro e ao entendimento de seu funcionamento, o simples confronto entre o abstrato e o saber imediato cai por terra, pois nem sempre é possível arrancar manifestações concretas de um confronto epistemológico fundado no formalismo. Neste caso, o objeto é perfeitamente capaz de resistir às investidas da reinversão sensível, e, sendo-o, escapa às determinações pré-estabelecidas da investigação dual de Feuerbach. Para além disso, este tipo de investigação deixa escapar também a percepção de que o conjunto das relações humanas (e não somente as relações referentes à especulação filosófica e à religião) está submetido à complexidade histórica do estranhamento, que é uma complexidade estruturada a partir daquela forma já

³Cf. Heller, A. *Crítica de la Ilustración*, Ed. Península, Barcelona, 1984, p.112 apud FREDERICO, C. & SAMPAIO, B.A. 'Marx: Estado, sociedade civil e horizontes metodológicos na «Crítica da Filosofia do Direito»', in *Revista Crítica Marxista* n°1, Brasiliense, São Paulo, 1994, p.89.

aludida da posição, autopoisição e auto-reprodução dos
homens: o trabalho.

3.1 Alienação e estranhamento enquanto manifestação genérica da atividade humana

Apesar das diferenças resultantes da gênese descoberta por Marx, aquela que vincula materialismo e história, este autor não deixa de reconhecer em Feuerbach o pioneirismo no desvendamento da ilusão hegeliana do pensamento abstrato, e portanto o alcance de sua crítica na busca das causas do estranhamento humano na especificidade das restrições a Hegel:

"o grande ato (*That*) de Feuerbach é: 1) a prova de que a Filosofia não é [nada mais] que a religião trazida para o pensamento e exposta [enquanto algo] pensado, sendo, portanto, igualmente condenável: uma outra forma e outro modo de existência (*Daseinsweise*) do estranhamento (*Entfremdung*) do ser humano;

"2) a fundação do verdadeiro materialismo e da ciência real, ao tomar igualmente Feuerbach, como princípio fundante da teoria, a relação social do 'homem com o homem';

"3) confrontar (*entgegenstellt*) à negação da negação, que se afirma como o absoluto positivo, o absoluto positivo que descansa sobre si mesmo e o positivo que funda-se em si [enquanto] positivo"⁴.

No que diz respeito especificamente à herança hegeliana e, conseqüentemente, ao ajuste de contas metodológico com o abstracionismo dialético, Marx restringe os conceitos de alienação (*Entäusserung*) e estranhamento (*Entfremdung*) enquanto formas abstratas de apreensão e compreensão do real numa crítica realizada em comentário breve a Hegel na parte final do terceiro dos *Manuscritos de*

⁴MARX, K. *Ökonomisch-philosophische Manuskripte, MEGA, I, 2*, Dietz Verlag, Berlim, 1982, pp.400-401.

Paris. A reflexão de Marx sobre os conceitos é sempre penetrada pela observação de que sua junção, este paralelismo necessário entre as categorias, só pode se manter a partir da estrutura lógico-abstrata de sua própria composição, sendo esta estrutura lógica responsável pela forma que adquire o espírito no seu vir-a-ser. O tornar-se (*werden*) do Si (*Selbst*) depende fundamentalmente das objetividades históricas e é, ao mesmo tempo, o conjunto plasmador da efetividade última do Absoluto, no interior do *saber*.

Ao referir-se à estrutura lógica hegeliana, na seqüência de seu texto crítico, Marx vai aos poucos abandonando as descobertas de Feuerbach e lapidando ele mesmo as observações concernentes aos aspectos filosóficos do estranhamento e notando como estes aspectos *criadoramente ideais* são dependentes de uma conexão que leva em conta aquilo que ele chama de apropriação das "forças essenciais objetivas"⁵. Ao tematizar o conceito de estranhamento em Hegel, Marx anuncia com exatidão que, para este autor, toda força da contradição material não passa de uma contradição lógica provinda do universo do pensamento abstrato, e que todo tipo de estranhamento posto só é objeto de interesse desde que compreendido sob o ponto de vista do estranhamento deste pensamento. Toda e qualquer objetivação tem que se dar de acordo com a forma do pensamento abstrato. Tanto é assim

⁵MARX, K. Op. cit., p.407.

que a criação do ser objetivo é dada ou posta pela abstratividade lógica; a *coisidade* (*Dingheit*) como sendo uma criação da idéia. Para Hegel, o espírito filosófico nada mais é senão o "espírito estranhado do mundo que se pensa no interior de seu auto-estranhamento"⁶, ou seja, o espírito, para que possa compreender-se abstratamente, necessita pôr-se como o oposto de si, como efetividade real.

Não cabe pensar, no interior desta abstratividade analítica hegeliana, em estranhamento do homem de si mesmo a partir de determinações materiais primárias; não é possível revelar, ou procurar compreender os nexos determinantes do estranhamento do trabalho. Neste sentido, o que não é tematizado em Hegel de maneira satisfatória (posto que é possível fazê-lo somente a partir da pesquisa imanente, ao invés da forma lógica) é a relação entre o trabalho humano e a atividade abstrata formadora: se em Marx, o conteúdo emancipado do trabalho é a forma genérica a que pode almejar toda e qualquer expressão da atividade, em Hegel, pelo contrário, o conceito de atividade repousa somente na positividade do trabalho como um momento de constituição do *Geist*; a forma trabalho no processo histórico institui-se para Hegel enquanto positividade porque não é nada mais do que um dos momentos de estranhamento da posição abstrata, um momento cuja integração efetivada por realizações materiais tem por função auxiliar na determinação do ser universal.

⁶MARX, K. Op, cit., p.402.

Portanto, do ponto de vista lógico, tudo o que respeita à finalidade do espírito e compõe sua estrutura originariamente abstrata pode (e deve) ser entendido sob a perspectiva da *Entäusserung*; por outro lado, tudo o que aparece como objetividade (esta oposição material na qual a consciência-de-si não se reconhece e sobre a qual não possui controle) é *Entfremdung*. Nesse processo constante de alienação (ou exteriorização, *Entäusserung*), o estranhamento aparece como aquele momento de verdadeiro *interesse* dessa exteriorização⁷, desse despojamento do espírito, e, mais que isso, como momento *real* de superação dela, momento que prepara um outro grau, uma outra fase, dessa alienação. Dessa maneira, não há como conceber progresso humano-social sem a concorrência *lógica* dos estranhamentos materiais, uma vez que esse processo (a contraposição entre estranhamento e alienação) se configura como oposição

"...entre o *em-si* e o *para-si*, a *consciência* e a *consciência-de-si*, o *sujeito* e o *objeto*, isto é, a oposição do pensamento abstrato e da efetividade sensível ou [d]a sensibilidade efetiva no interior do pensamento mesmo"⁸.

Estas oposições são momentos necessários da evolução da idéia, sem os quais a dinâmica histórica que caminha do simples ao complexo, do abstrato ao concreto, não poderia se colocar.

⁷Cf. MARX, K. Op. cit., p.403.

⁸*Ibidem*; p.403, grifos no original.

Exatamente por isso dirá Marx que a essência posta (e a ser suprassumida, *aufzuhebende*) do estranhamento para Hegel é:

"não que o ser humano se *desumanize*, se *objetive* em oposição a si mesmo, mas sim que o ser humano se *objetive* na *diferença* do e em *oposição* ao pensamento abstrato"⁹.

Estranhamento é, portanto, para Hegel, toda e qualquer oposição objetiva ao pensamento abstrato. Toda a apropriação das "forças essenciais objetivas" acabam por aparecer como forças e movimentos advindos do próprio pensamento. Por isso, a *Fenomenologia* é de um positivismo acríptico latente¹⁰.

Porém, a apropriação histórica do aprendizado humano que Hegel atribui à consciência-de-si (*Selbstbewusstsein*) foi de fundamental importância na própria formação de Marx. A constatação metodológica de que a composição do objeto não deve obedecer a nenhuma constituição apriorística, mas, pelo contrário, ser investigada a partir das estruturas componentes do próprio objeto partindo da categoria de totalidade¹¹, legou a Marx o princípio da *imanência material* no trato teórico das contradições concernentes ao devir histórico. A *Fenomenologia* pôde ser observada como uma grande síntese de constituição da consciência histórica no interior dos

⁹MARX, K. Op. cit., p.403, grifos no original.

¹⁰*Ibidem*, p. 403.

¹¹"...o método não é outra coisa que a estrutura do todo, apresentada em sua pura essencialidade". HEGEL, G.W.F. *Fenomenologia do Espírito*, tradução de Paulo Meneses, Editora Vozes, Petrópolis, 1992, vol. I, p.47.

estranhamentos sociais nas figuras da sociedade civil, do Estado e da gênese histórica do trabalho¹². Para além disso, pôde também ser interpretada como o entendimento do percurso do saber humano desde uma etapa abstratamente incompleta, aparente¹³, até a conformação real de sua constituição definitiva.

Abstratamente, a experiência da consciência, que é o motor da *Fenomenologia*, revela-se como um percurso lógico gerido pelas *Gestalten* (formas ou figuras históricas) do processo. No interior deste processo, o homem se faz a

¹²A Fenomenologia é a crítica oculta (*verborgne*), em si mesma ainda obscura e mistificadora; mas enquanto retém (*festhält*) o *estranhamento* do homem - ainda que este apareça apenas na figura do espírito -, encontram-se nela ocultos *todos* os elementos da crítica, muitas vezes *preparados e elaborados* de modo que suplantam largamente o ponto de vista hegeliano. A 'consciência infeliz', a 'consciência honrada', a luta entre 'consciência nobre e consciência vil', etc., etc., estas seções isoladas encerram os elementos *críticos* - embora ainda numa forma estranhada - de esferas totais, como a religião, o Estado, a vida civil (*die bürgerlichen Lebens*), etc. Da mesma forma que a *essência* - o objeto enquanto ente do pensamento -, o *sujeito* é sempre *consciência* ou *consciência-de-si*, ou antes, o objeto aparece apenas como *consciência abstrata*, o homem apenas como *consciência-de-si*, as diferentes figuras do *estranhamento* que surgem são apenas diferentes figuras da *consciência* ou da *consciência-de-si*. (...) A grandeza da *Fenomenologia* hegeliana e de seu resultado final - a dialética, a negatividade enquanto princípio motor e gerador - é que Hegel toma, por um lado, a *autoprodução* do homem como um processo, a *objetivação* (*Vergegenständlichung*) como *desobjetivação* (*Entgegenständlichung*), como *exteriorização* (*Entdusserung*) e *suprassunção* (*Aufhebung*) dessa exteriorização; é que compreende a *essência* do *trabalho* e concebe o homem objetivo, verdadeiro, porque homem efetivo, como o resultado de seu *próprio trabalho*. O comportamento *efetivo e ativo* do homem para si mesmo como ser genérico, ou sua atividade enquanto ser genérico efetivo, isto é, como ser humano, somente é possível porque ele efetivamente manifesta (*herauschafft*) todas as suas *forças genéricas* - o que é possível apenas mediante a ação conjunta dos homens, somente enquanto resultado da história -, comportando-se diante delas como frente a objetos, o que, por sua vez, só é em princípio possível na forma do *estranhamento*. MARX, K. Op. cit., pp.404-405, grifos no original.

¹³Cf. ASTRADA, C. *Trabalho e Alienação na 'Fenomenologia' e nos 'Manuscritos'*, tradução de Cid Silveira, Paz e Terra, Rio de Janeiro, 1968, p.16.

partir de cada momento histórico-espiritual, dando respostas conformadas às particularidades concretas de cada momento específico de constituição do ser¹⁴. Precisamente, a evolução da consciência individual e a síntese procurada para o alcance do saber filosófico, ou seja, síntese referente à jornada fenomenológica percorrida pela humanidade até o saber absoluto. Neste contexto, a contradição, como já vimos, aparece como necessidade lógica e não como uma diferença materialmente originária. Portanto, há uma contradição de fundo que cabe a Marx dirimir: Hegel confunde o materialmente posto com o idealmente concebido, ou seja, confunde aquilo que o pensamento sintetiza como produto do processo real com a concepção do real pelo próprio processo do pensar. Em outras palavras, a correta conformação lógico-racional no pensamento de situações reais, concretas, pode levar à ilusão de que as conexões causais são postas efetivamente pelo pensamento, creditando a ele o nódulo movente do real. Isto quer dizer que a percepção da gênese da atividade em Hegel, o caminho do abstrato ao concreto, é correta. Mas o é somente do ponto de vista da absorção do concreto pelo pensamento, e não a partir da gênese do próprio concreto. Este existe enquanto imanência em si, independente de qualquer amparo epistemológico.

¹⁴ASTRADA, C. Op. cit., pp.24 e ss.

A conformação interior deste princípio foi posta de maneira rigorosa por Marx na crítica à *Fenomenologia do Espírito*, na qual fica explícito que a questão da objetividade deve ser gerenciadora da direção teórica a ser tomada pela Filosofia. Do ponto de vista da objetividade, a abstração não pode passar de um momento da investigação, cujo papel é o de sintetizar elementos da realidade segundo suas conexões causais. Também aqui, a relação entre sujeito e objeto não pode deixar de ser uma relação cuja origem está na constatação do real como *concretude*, a objetividade como movimento e complexo dinâmico. O ente só se estabelece como tal ao postar-se ele mesmo enquanto objeto de um ente objetivo:

"um ente que não tenha sua natureza fora de si não é um ente *natural*, não experimenta a essência da natureza. Um ente que não tenha nenhum objeto fora de si não é um ente objetivo. Um ente que não seja ele mesmo objeto para um terceiro não tem nenhum ente como seu objeto, isto é, não se comporta objetivamente, seu ser não é objetivo. Um ente não-objetivo é um não-ente"¹⁵.

O ponto de partida deve ser a posição originária do objeto, desnudando-se o observador de qualquer

¹⁵Ein Wesen, welches seine Natur nicht ausser sich hat, ist kein *natürliches* Wesen, nimmt nicht Theil am Wesen der Natur. Ein Wesen, welches keinen Gegenstand ausser sich hat, ist kein *gegenständliches* Wesen. Ein Wesen, welches nicht selbst Gegenstand für ein drittes Wesen ist, hat kein Wesen zu seinem *Gegenstand*, d.h. verhält sich nicht *gegenständlich*, sein Sein ist kein *Gegenständliches*. Ein *ungegenständliches* Wesen ist ein *Unwesen*^o. MARX, K. Op. cit., pp.408-409.

pressuposto apriorístico¹⁶. A "escolha" deste ponto de partida deve estar constantemente remetida a uma particularidade inserida em complexos totalizantes, a partir dos quais são extraídas as determinações materiais específicas. Do ponto de vista desta escolha (e, conseqüentemente, também do resultado), a relação estabelecida entre as posições objetivas (objeto) e posições subjetivas (sujeito) são relações antepostas à exploração epistêmica do objeto, pois cabe à investigação filosófica conceber corretamente os nódulos formadores deste último no em-si de sua própria constituição processual, no seu ir-sendo. A articulação entre as diferentes singularidades e particularidades formadoras da totalidade e o resultado último que conformará a teoria, do ponto de vista do método. Caberá ao pensamento o estabelecimento preciso destas conexões.

Este confronto entre materialismo e idealismo objetivo, que na verdade é uma oposição metodológica de fundo, é o princípio que estabelece como ponto de partida a objetividade, o verdadeiro complexo a ser desvendado, uma vez que o objeto produzido pelo homem - e que está portanto fora dele - aparece como extensão objetiva de sua existência subjetiva¹⁷, ou seja, como externamento da capacidade humana

¹⁶Hegel, ao tratar do objeto, não atribuiu diretamente a ele um *a priori*, mas concebia, em contrapartida, uma função apriorística para o sujeito absoluto, estabelecendo para a história uma base finalística.

¹⁷Cf. MÁRKUS, G. *Marxismo e "Antropologia"*, tradução de Manuel Sacristán, Editorial Grijalbo, Barcelona, 1974, pp.8-9.

para trabalhar. Tomado como atividade vital¹⁸, o trabalho impõe-se como a forma através da qual a apropriação da natureza é crescentemente apropriação humana e extensão do universo inorgânico natural moldável socialmente. Mas não apenas isso: além da apropriação do objeto pelo homem, o trabalho significa também, e principalmente, a objetivação da atividade do sujeito, ou seja, o objeto do trabalho como objetivação do gênero.

Ao mesmo tempo que se estabelece como relação histórica do homem com a natureza, o trabalho determina concomitantemente a relação recíproca dos homens, ou seja, determina a totalidade da vida humana¹⁹. O trabalho é a *mediação* cujo objetivo é a satisfação de necessidades, portanto reside nele o pressuposto natural que perpassa o conjunto das relações que dão substância a esta existência. Na sua atividade e na própria vida, o homem torna-se pertencente a um gênero em virtude da apropriação que ele leva a efeito na relação com a natureza, apropriação que o capacita a complexificar e flexibilizar sua existência, torná-la cada vez mais um *para-si*.

Nessa relação entre homem e natureza, o que qualifica o trabalho não é a existência em si do confronto direto entre o gênero humano e os objetos de suas necessidades, mas sim a produção de necessidades por

¹⁸MARX, K. "O trabalho estranhado", conforme anexo a esta dissertação, p. 153.

¹⁹MÁRKUS, G. Op. cit., pp. 10-11.

intermédio do próprio trabalho²⁰. A interação que daí surge funda a transformação sempre crescente não apenas do objeto, mas igualmente do sujeito do trabalho, ou seja, transforma a natureza do próprio homem.

Compreender que a produção social de necessidades é dada pelo trabalho, e que este é o elemento humano sócio-genérico da relação estabelecida entre homem e natureza, é compreender, em primeiro lugar, a produção como um fator determinante da sociabilidade e, em segundo, o homem como produtor de necessidades em prol da humanização desta mesma produção. Neste caso, a produção aparece como incorporação social, ou seja, como uma apropriação advinda da própria atividade.

Esta determinação do trabalho como atividade mediada por objetos implica a particularidade de que o trabalho vivo só se efetiva ao passar pela "recepção e consumo"²¹ do trabalho morto, o que demonstra que cada momento específico da produção, cada ato individual dela, se põe como um ato determinado sócio-historicamente²². O fato de pertencer a um ser coletivo, e o de ser produto de uma determinação histórico-social, correspondem à dimensão do homem instituído enquanto gênero.

²⁰ MARKUS, G. Op. cit., p.23.

²¹ *Ibidem*, p.29.

²² *Ib.*, p.29.

Portanto, do ponto de vista da constituição do ser, o que distingue o homem da mera instauração do trabalho no interior do reino animal, é que para este último o elemento que prevalece é a necessidade, uma vez que o animal não tem objeto: sua atividade vital inexiste, a não ser enquanto *necessidade vital*²³. Seu motivo e seu objeto são uma só e mesma coisa, e jamais o animal por-se-ia como independente de seu objeto. Coincidem imediatamente (têm que ser idênticas) "a ação orientada ao objeto" e a "satisfação imediata da necessidade"²⁴. Quando posta pelo ser humano, ao contrário, a atividade está circunscrita pela intencionalidade; a consciência é material porque só pode sê-lo enquanto consciência de algo, fator que opera tanto no momento de reprodução conceitual, quanto naquele de produção espiritual. No interior da atividade social, a consciência aparece como momento constituinte do processo total, e não apenas como elemento concomitante a ele. O homem é um ente genérico porque sua atividade é consciente, porque sua própria vida lhe é objeto²⁵.

Todo o processo referente à produção do homem deve ter como base a geração da consciência a partir do fato concreto, do em-si da existência efetiva, e toda expressão objetiva deve ser considerada e entendida como posição da atividade do homem. Isto quer dizer que mesmo as maiores

²³Cf. MARX, K. "O trabalho estranhado", anexo, p. 153.

²⁴MÁRKUS, G. Op. cit., p. 35.

²⁵Cf. MARX, K. "O trabalho estranhado", anexo, p. 153.

complexificações sociais só podem se pôr enquanto tais a partir da sociabilização do elemento natural. A sociabilidade originária da natureza, que é a mais simples e primitiva forma de interação entre sujeito e objeto do ponto de vista da apropriação das "forças essenciais objetivas" é a primeira manifestação real de um metabolismo desde a origem social. É somente a partir deste complexo que é possível compreender adequadamente a objetividade social como produtora da consciência e dos complexos ideais posteriores provenientes das posições finalísticas que o próprio homem se coloca a partir das evoluções históricas. Neste sentido, as abstrações são antes produtos do que causa do concreto, do efetivo, do objetivo. E, enquanto tais, subsumem-se à realidade histórica da formação do ser, pois a verdadeira base de sua constituição advém da relação recíproca entre objetividades.

A conformação histórica destas objetividades, uma vez que são realizações humanas, apóia-se no trabalho como elemento originário de produção e apropriação. O resultado do trabalho do homem é o próprio homem, e esta práxis tem como momento culminante o (re)encontro do homem com sua própria humanidade²⁶. Toda a contradição formal que a filosofia especulativa encontrava nas aparições do espírito despojado de si mesmo tem sua origem numa oposição

²⁶ASTRADA, C. Op. cit., pp.36-37.

*histórico-real*²⁷ referida à produção e reprodução humanas, na apropriação do trabalho com base em formas históricas de propriedade. A dimensão real do estranhamento humano é geneticamente dependente destas relações objetivas do trabalho, e a concepção positiva do trabalho preconizada pela filosofia especulativa é notadamente insuficiente, uma vez que Hegel não é capaz de ver o trabalho na sua dimensão de *Entfremdung* real²⁸. Sua construção filosófica atribui à dimensão da alienação (*Entäusserung*), na forma do trabalho, o vir-a-ser-para-si do homem. Porém, o âmbito do estranhamento, do conjunto real de contradições, mantém-se

²⁷Procuraremos mostrar o aspecto específico das relações de trabalho do ponto de vista de sua contradição imanente no item 3.2 deste capítulo.
²⁸Segundo Marx, é verdade que na tematização levada a efeito por Hegel há uma positividade na reflexão sobre o estranhamento. Esta positividade está no *'suprassumir* como movimento objetivo que repõe em si a alienação (*Entäusserung*). Este é o juízo (*Einsicht*) que se expressa no interior do estranhamento (*Entfremdung*), da *apropriação* do ser objetivo mediante a suprassunção de seu estranhamento, o juízo estranhado na *objetivação efetiva* do homem, na apropriação efetiva de seu ser objetivo mediante a eliminação da determinação *estranhada* do mundo objetivo, mediante sua suprassunção na sua existência (*Dasein*) estranhada (...) Hegel apreende, assim, o sentido *positivo* da negação referente a si mesma - ainda que sempre de maneira estranhada -, apreende o estranhamento-de-si (*Selbstentfremdung*), a exteriorização do ser (*Wesensentäusserung*), a desobjetivação e desefetivação do homem como um ganhar-se a si mesmo, como externalização do ser (*Wesensäusserung*), como objetivação e efetivação. Apreende - no interior da abstração - o trabalho como o *ato de autoprodução do homem*, a relação consigo mesmo como um ser estranho, e sua atividade enquanto um ser estranho como o *vir-a-ser da consciência e da vida genéricas*'. MARX, K. *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*, cit., pp.413-414. No entanto, esta apreensão de Hegel do fenômeno do estranhamento tem um pressuposto metodológico que alimenta o resultado abstrato: a concepção é puramente formal porque o ser humano nada mais é do que *consciência-de-si*. A superação da alienação (*Entäusserung*) na forma como se apresenta (cindida pelo estranhamento) traduz-se em definitivo na sua afirmação, uma vez que o sujeito do movimento não é o sujeito *real*, mas o sujeito *ideal*, que busca a harmonia através de sua auto-supressão na identidade definitiva com o objeto, na esfera do saber absoluto. Para Marx, a supressão ou superação do estranhamento só pode se dar através da emancipação pelo trabalho, e este processo *real* não é pressuposto.

na esfera da absoluta abstração, no hipostasiamento da abstração lógica, porque é no trabalho, e não na realização do espírito, que está a chave da verdadeira contradição.

A diferença fundamental entre a perspectiva que move a *Fenomenologia do Espírito* e aquela que move os *Manuscritos de Paris* é que nestes últimos o elemento fundador do vir-a-ser da sociabilidade humana são categorias apoiadas na produção e reprodução dos homens sobre bases materiais. Este princípio é justamente aquele que marca a diferença entre uma concepção do trabalho relativa à atividade humana, milenar, como um constante progresso, de caráter irreversível e positivo, por um lado, e uma concepção que julga o fenômeno do estranhamento como apoiado na histórica apropriação desigual dos produtos do trabalho humano, por outro. Portanto, estabelecida na concepção de que o desestranhamento só pode ser fundado na revolução das formas (pré-)históricas de apropriação do trabalho, alocação de recursos, distribuição do excedente.

Veremos no próximo item que a concepção que Marx possui do estranhamento do trabalho não está vinculada somente ao trabalho sob o modo de produção capitalista. São patentes suas alusões a outros sistemas sócio-econômicos como cingidos pela apropriação desigual. Porém, a maior marca designativa do estranhamento do trabalho se dá, claramente, no momento em que o trabalho avança substancialmente como componente fundante do capital. Nos

Manuscrítos de Paris, a contradição apontada por Marx entre capital e trabalho está em parte estabelecida no terreno da descrição lógica, pelo menos no que toca à referida contraposição constantemente levada a efeito na parte dedicada ao "trabalho estranhado" (*die entfremdete Arbeit*). Porém, um pouco depois, ao tratar da "relação da propriedade privada" (*Das Verhältnis des Privateigentums*) esta contraposição já fica estabelecida em termos de imanência material, onde a chave da sobrevivência do capital é compreendida como sendo a própria transformação genética do trabalho em capital.

Desse modo, a crítica que antes fizemos à compreensão abstrata do trabalho como sendo uma positividade tem uma semelhança fundamental com a de Marx, apesar das contraposições evidentes: o processo irrevogável de humanização depende do alcance histórico do desenvolvimento efetivo da atividade e só pode ser compreendido a partir da consideração da maneira através da qual o trabalho permeia a história segundo suas formas de apropriação, expropriação e desenvolvimento das forças produtivas, até atingir a sua forma máxima de substancialidade genérica sob o domínio do capital²⁹. O próprio Marx diz em algumas passagens dos *Manuscrítos* que a propriedade privada foi um momento

²⁹O objeto do trabalho é (...) a *objetivação da vida genérica do homem*: ao se duplicar não só intelectualmente tal como na consciência, mas operativa, efetivamente, e portanto ao se intuir a si mesmo num mundo criado por ele. Por conseguinte, ao arrancar do homem o objeto da sua produção, o trabalho estranhado lhe arranca a sua vida genérica... MARX, K. 'O trabalho estranhado', anexo, p. 155, grifos no original.

necessário da evolução humana, e que, portanto, sua superação será necessária para que se supere o momento ao qual ela pertence³⁰.

E sob este aspecto que precisamos compreender o estranhamento do trabalho no capitalismo, um momento em que a contradição chega ao seu auge. Aqui, a contraposição entre trabalho e sua apropriação alcança o grau máximo, aquele em que a constituição material do trabalho transforma-se em seu oposto. Momento no qual o trabalho, para poder sê-lo, é a apropriação de si mesmo pela forma do trabalho acumulado, o capital. Assim, capital e trabalho são, ao mesmo tempo, unidade e oposição; o trabalho estranhado é conseqüência do fato de que a relação entre trabalho e trabalhador é a relação do capitalista com o trabalhador. Em outras palavras, o momento em que, para sobreviver, o trabalhador tem que igualar à outra mercadoria qualquer sua capacidade de trabalho. Momento de composição lógica da qual depende a conservação da forma capital.

Do ponto de vista da reflexão de Marx sobre as alienações (*Entäusserungen*) referentes ao gênero humano, é possível perceber que está solidificado no estranhamento do trabalho o conjunto das determinações que dizem respeito àquilo que, de maneira geral, é entendido por alienação: a privação, o alheamento, a insuficiência sócio-histórica das

³⁰Verificar especialmente MARX, K. *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*, cit., pp.433 e ss.

expectativas pessoais. Pensamos que, no entender de Marx, a suplantação destas privações e insuficiências só se dará através da supressão dos estranhamentos (*Entfremdungen*), mas não das alienações (*Entäusserungen*), pois estas seguem a determinação de serem objetos e atos da produção e reprodução humanas e, portanto, derivativas da ineliminável atividade que caracteriza o homem. A negatividade destas alienações está dada pela sua forma estranhada de aparecimento e sua origem basilar encontra-se no estranhamento do trabalho.

O quadro a ser suprassumido é aquele descrito por Marx na parte dedicada ao "trabalho estranhado", onde a constatação de que o estranhamento se verifica, sempre, de modo prático³¹ é a mesma que serve de ponto de partida à reflexão acerca das formas de aparecimento do próprio estranhamento: a realização efetiva do trabalho é sua objetivação, diz Marx, e esta objetivação aparece, ao mesmo tempo, como estranhamento e alienação.

"O produto do trabalho é o trabalho que se fixou num objeto, se fez coisa, é a *objetivação* do trabalho. A realização efetiva do trabalho é a sua objetivação. No estado econômico-político esta realização efetiva do trabalho aparece como *desejetivação* do trabalhador, a objetivação como *perda e servidão do objeto*, a apropriação como *estranhamento* (*Entfremdung*), como *alienação* (*Entäusserung*)"³².

³¹MARX, K. "O trabalho estranhado", anexo, p.159.

³²*Ibidem*, p. 144.

Da mesma maneira, a apropriação do objeto se põe como estranhamento até o ponto culminante da contradição: a apropriação revela-se como expropriação e desefetivação do trabalhador. A *persona* do capital faz com que o trabalhador caia sob o domínio do produto de seu próprio trabalho, agora apropriado pelo produto do trabalho acumulado, o capital³³.

Neste sentido, o produto da atividade, o objeto da exteriorização efetiva do trabalho, é um produto estranhado, uma vez que a exteriorização que lhe deu origem é, também originariamente, estranhada:

"A exteriorização (*Entäusserung*) do trabalhador em seu produto tem o significado não só de que o seu trabalho se torna um objeto, uma existência externa (*äussern*), mas também que ela existe *fora dele* (*äusser ihm*), independente de e estranha a ele, tornando-se um poder autônomo frente a ele, //o significado// de que a vida que ele conferiu ao objeto se lhe defronta como inimiga e estranha"³⁴.

Para Marx, o estranhamento significa também a perda do objeto, perda do produto do trabalho do trabalhador, uma vez que este produto é alienação (*Entäusserung*), sendo portanto a produção mesma uma atividade desta exteriorização (*Entäusserung*), onde no "...estranhamento do objeto do trabalho resume-se somente o estranhamento, a exteriorização na atividade mesma do trabalho"³⁵.

³³MARX, K. "O trabalho estranhado", anexo, pp.145 e ss.

³⁴*Ibidem*, p.145-146.

³⁵*Ib.*, p.149.

É interessante notar que a apreciação marxiana destes momentos e contrastes das formas de aparecer do trabalho e seus objetos sob o estranhamento estão sempre remetidas à exposição da alienação (*Entäusserung*) como um elemento concêntrico ao estranhamento (*Entfremdung*). Ao indagar sobre a forma em que se apresenta a alienação do trabalho, Marx responde:

"primeiro, que o trabalho é externo (*äusserlich*) ao trabalhador, ou seja, não pertence à sua essência, que portanto ele não se afirma, mas se nega em seu trabalho, que não se sente bem, mas infeliz, que não desenvolve energia mental e física livre, mas mortifica a sua *physis* e arruína o seu espírito (...). A sua estranheza (*Fremdheit*) emerge com pureza no fato de que, tão logo não exista coerção física ou outra qualquer, se foge do trabalho como de uma peste. O trabalho externo, o trabalho no qual o homem se exterioriza, é um trabalho de auto-sacrifício, de mortificação. Finalmente, a externalidade (*Äusserlichkeit*) do trabalho aparece para o trabalhador no fato de que //o trabalho// não é seu próprio, mas sim de um outro, que não lhe pertence, que nele ele não pertence a si mesmo, mas a um outro. Assim como na religião a auto-atividade da imaginação humana, do cérebro humano e do coração humano atua sobre o indivíduo independente deste, ou seja, como uma atividade estranha, divina ou diabólica, assim também a atividade do trabalhador não é a sua auto-atividade. Pertence a um outro, é a perda de si mesmo"³⁶.

Esta busca das relações que permeiam o estranhamento do trabalho conduziram Marx a um aprofundamento da percepção de seus vários nódulos, levando-o à conclusão de que a causa do estranhamento do homem pelo próprio homem podia ser ali encontrada. A determinação da

³⁶MARX, K. 'O trabalho estranhado', anexo, pp.149-150.

negatividade do trabalho no interior do estranhamento é que leva o ser humano a estranhar-se de si mesmo. Na medida em que o trabalho estranhado rebaixa a atividade humana a um mero *meio* de subsistência, a própria vida humana transforma-se num *meio* de efetivação da atividade estranhada³⁷.

O conteúdo sintético das formas do estranhamento do trabalho se dá em quatro vias que cobrem completamente o cotidiano da vida do trabalhador: em primeiro lugar, o estranhamento do trabalhador diante do *produto* de seu trabalho; em segundo lugar, o estranhamento do trabalhador *no interior da própria atividade*; em terceiro lugar, o estranhamento do trabalhador em relação a *outro homem*; em último lugar, o estranhamento do trabalhador diante de *si mesmo*.

Em todos os momentos de exposição desta negatividade intrínseca ao trabalho é possível notar que Marx escolhe os termos a contento: a identificação entre *Entäusserung* e *Entfremdung* só aparece quando é feita menção ao trabalho como atividade que, apesar de genérica, designa um embate entre este caráter social de desenvolvimento das capacidades humanas e a contradição que norteia sua apropriação, o resultado de relações que dependem de um processo permeado pelas categorias econômicas. A

³⁷A respeito da capacidade manipulatória do capital sobre o trabalhador e da inversão meio-fim levada a efeito no interior do conjunto das necessidades deste último, ver especialmente HELLER, A. *Teoria de las Necesidades en Marx*, tradução de J.F.Yvars, Ediciones Península, Barcelona, 1976, especialmente pp.53-58.

identificação de alienação e estranhamento na formulação teórica é resultante de uma interação real entre estas categorias sob as condições em que o trabalho é objetivamente absorvido: as referências às formas em que se encontram os homens sob o trabalho alienado (ou exteriorizado, *entäusserte Arbeit*), seja no interior da atividade fabril, seja fora dela, são designadas pela categoria trabalho estranhado (*entfremdete Arbeit*) porque é sob o jugo desta categoria que se desenvolve o trabalho desde as formas mais rudimentares de instauração da propriedade privada. É somente no interior do estranhamento (*Entfremdung*) que se desenvolve plenamente a possibilidade de supressão da propriedade privada, processo que instaure uma nova forma de alienação (*Entäusserung*).

Porém, não podemos deixar de tematizar o trabalho como uma posição de finalidades. A combinação ao mesmo tempo genética e genérica da alienação e do estranhamento se dá porque a apropriação histórica do trabalho está fundada na desigualdade. A produção tem que ser concebida também sob o ponto de vista da adaptação da natureza orgânica às necessidades da espécie humana³⁸. Por intermédio do trabalho, da produção, é que se dá a expressão genérica da sociabilidade do homem, pois somente aí ele é capaz de se comportar e responder como ser específico³⁹.

³⁸ASTRADA, C. Op. cit., p.40.

³⁹*Ibidem*, p.40.

A dialética do trabalho deve ser concebida como uma dialética da atividade e o trabalho concebido como uma posição que visa fins, portanto, como uma categoria de caráter prático. Somente através da expressão plena do caráter correto da finalidade pode o homem reverter o domínio econômico hoje contingente: a reversão de tal domínio só tem lugar no âmbito da práxis.

3.2 Trabalho, propriedade privada, divisão e apropriação do trabalho: a base real do estranhamento

O processo de desenvolvimento da alienação (*Entäusserung*) diz respeito a uma determinada tendência histórica¹. Esta tendência é o desenvolvimento das formas de divisão do trabalho até seu momento genérico, a forma capitalista, apresentando-se como um mecanismo de privação universal (posto que marcada pela categoria estranhamento, *Entfremdung*), e ao mesmo tempo como um mecanismo de reposição da omnilateralidade humana através do trabalho. A especificidade do problema da interação entre alienação e estranhamento se deve à impossibilidade de controle deste processo de desenvolvimento de maneira extensiva e consciente. É isto por dois motivos: por um lado, a constituição da história é produto da formação objetiva e subjetiva do homem, portanto uma criação advinda de sua própria atividade; por outro, ela é simultaneamente produto de um conjunto de ações cuja finalidade não é restrita a uma instauração definitiva ou controlável por intencionalidades que tenham o poder ou mesmo a consciência de dirigir os rumos do movimento da reprodução social.

O nível de complexidade alcançado por este processo de trabalho é diretamente proporcional à distância objetiva existente entre os processos históricos de

¹Cf. MÄRKUS, G. *Marxismo e "Antropologia"*, tradução de Manuel Sacristán, Editorial Grijalbo, México, D.F., 1974, p. 60.

conformação do trabalho às necessidades ligadas à reprodução da sociedade e ao grau específico de constituição das consciências individuais resultantes das atividades que moldam o sujeito numa ação de retorno a partir das objetivações efetuadas. Isto quer dizer que, sob o capitalismo, muito mais do que em qualquer outro sistema sócio-econômico anterior, o lugar da realização consciente é o de uma posição despojada dos elementos relacionados de modo direto à interação estabelecida entre homem e objeto do trabalho. Para além disso, o processo de humanização e sociabilidade que se produz a partir da complexificação social remete a atos singulares sedimentados no desenvolvimento das subjetividades humanas desenvolvidas em concordância genética com a especificidade atingida pelas objetivações sociais². Estes atos são produto da posição do ser social engendrado por estas objetivações, manifestadas, por sua vez e em primeiro lugar, a partir da forma segundo a qual a relação homem-natureza é uma relação entre sujeito e objeto penetrada pela posição de fins do primeiro combinada com a legalidade causal do segundo, e, em segundo lugar, pela relação homem-homem perpassada pela interferência dos sujeitos no âmbito das finalidades ou intencionalidades mútuas: o homem interferindo diretamente na posição finalística de outro homem³.

²A respeito verificar especialmente LESSA FILHO, S. "A Centralidade do Trabalho na Ontologia de Lukács", Tese de Doutorado em Ciências Sociais, IFCH/UNICAMP, Campinas, 1994, pp.149 e ss.

³*Ibidem*, p.151.

Não é possível conceber, portanto, a sociabilidade humana como estando restrita ao ato da produção. Pelo contrário, no que diz respeito ao processo genético da sociedade, é possível encontrar em Marx, numa atribuição direta às relações estabelecidas entre os indivíduos e as gerações⁴, uma referência ao vir-a-ser da humanidade e da formação da personalidade humana como sendo resultado da interatividade histórica entre os sexos:

"a relação imediata, natural, 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, assim como a relação com o homem é imediatamente a relação dele com a natureza, a sua própria determinação *natural*. Nesta relação aparece portanto *sensivelmente*, reduzido a um fato perceptível, até que ponto a essência humana do homem tornou-se natureza ou a natureza essência humana do homem. A partir desta relação pode-se portanto julgar o completo nível de formação do homem (*die ganze Bildungsstufe*) (...). A essência humana da natureza está, em primeiro lugar, para o homem *social*; pois é primeiro aqui que ela existe para ele como *elo* com o homem, como existência (*Dasein*) sua para o outro e do outro para ele; é primeiro aqui que ela existe como *fundamento* da sua própria existência humana, [e] também como elemento vital da efetividade (*Wirklichkeit*) humana. É primeiro aqui que a sua existência *natural* se lhe tornou a sua existência *humana* e a natureza [se tornou] para ele o homem. Portanto, a *sociedade* é a unidade essencial completada (*vollendete*) do homem com a natureza, o naturalismo do homem e o humanismo da natureza levados a efeito"⁵.

Isto significa que a sociabilidade humana é uma característica que penetra inteiramente na totalidade do

⁴Cf. MÁRKUS, G. Op. cit., p.45.

⁵MARX, K. *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*, MEGA, I, 2, Dietz Verlag, Berlim, 1982, pp.388-391, grifos no original.

indivíduo e está fundada na sua atividade⁶, ou seja, que a partir do âmbito mais restrito da produção, e tendo como base relações situadas no interior do próprio processo imediato de trabalho, são formadas no curso da evolução histórica esferas específicas da atividade social, formas relativamente independentes como a distribuição, o intercâmbio e a sedimentação histórica de instituições sociais, da mesma forma que, por outro lado, o avanço da vida coletiva faz engendrar e renovar a qualidade das necessidades individuais. A individualidade e universalidade do homem só podem ter origem na apropriação do mundo objetivo produzido por ele, ou seja, são qualidades sociais que se consolidam na constituição da atividade humana enquanto atividade genérica, pois o produto do trabalho só aparece enquanto tal a partir da objetivação simultânea das capacidades físicas e espirituais do agente produtor⁷:

"...para o homem em sociedade, a efetividade objetiva (*gegenständliche Wirklichkeit*) se torna por toda parte (...) efetividade das forças essenciais humanas (*menschlichen Wesenskräfte*), efetividade humana e por isso efetividade de suas próprias forças essenciais, tornando-se para ele todos os objetos [a] objetivação de si mesmo, objetos que realizam e confirmam sua individualidade enquanto objetos seus, isto é, *ele mesmo* torna-se objeto. Como se lhe tornam seus, depende da natureza do objeto e da natureza da força essencial que corresponde a ela, pois precisamente a determinidade desta relação forma o modo particular e efetivo da afirmação"⁸.

⁶Cf. MÁRKUS, G. Op. cit., p.30.

⁷*Ibidem*, pp.30 e ss.

⁸MARX, K. Op. cit., p.393, grifos no original.

No desenvolvimento histórico-social da atividade laborativa, a substituição da conexão elementar entre homem e objeto do trabalho se consolida como um percurso que vai do simples ao complexo. Na medida em que se transforma o caráter das atividades que permitiam rudimentarmente a reprodução cotidiana dos indivíduos, trabalhos cuja natureza respondia diretamente a esta esfera de necessidades simples, tem-se que estas atividades transformam-se de prático-materiais em consciente-ideais. Ou seja, substitui-se as elementares compreensão e alteração espacial e estático-mecânica⁹ que apareciam como representações ideais dos objetos na mente dos homens pelas composição e configuração mental destes objetos enquanto conceitos¹⁰. Posto para além da mera representação ideal que acompanha e é inseparável dos processos elementares da linguagem, do trabalho e da sociabilidade, o desenvolvimento sócio-histórico ulterior da consciência humana se caracteriza pela gênese e desenvolvimento de sistemas autônomos de objetivação que se constituem no curso da evolução da divisão do trabalho enquanto âmbitos específicos e distinguem a produção intelectual do pensamento cotidiano¹¹.

É através da compreensão desta gênese que se pode tomar o trabalho como a base sobre a qual radica todo o complexo da sociabilidade humana. A partir do trabalho,

⁹Cf. MARKUS, G. Op. cit., p.41.

¹⁰*Ibidem*; p.41.

¹¹*Ib.*, pp.41-42.

originou-se não apenas o confronto homem-natureza na tentativa de atendimento das necessidades antropogenéticas primárias, mas também o conjunto posterior das apropriações prático-espirituais caracterizadas fundamentalmente pelo caráter diferenciado de seu objeto. Apropriações caracterizadas pela forma através da qual a realidade é absorvida e repostada na forma da instituição social da ideologia, da arte, da religião, da ciência, da política.

Nesse sentido, o processo alienação/estranhamento se consolida como processo interior e exterior às capacidades humanas objetivadas. Toda evolução humana é um processo desigual que, enquanto potencialidade, tende para a frente. O processo alienação/estranhamento se desenvolve dentro da contraposição que ele mesmo engendra, pois se trata, sempre, de resultados e produtos de objetivações sociais associadas a necessidades e estágios históricos específicos, concernentes à esfera de realização do ser social.

É somente através da tematização da relação genética entre homem e natureza que se pode tentar compreender a realização de tais elementos históricos e seu escape ao controle do homem. É também somente através desta relação que se percebe a atividade como princípio motor do entendimento (ou intelecto, *Verstand*), em detrimento da perspectiva que toma a razão, e não o trabalho, como o elemento que engendra a realidade efetiva.

No que tange ao entendimento desta relação, novamente é este mais um momento crucial da separação entre o entendimento marxiano e hegeliano da atividade relativa à natureza e à sociedade, portanto um momento igualmente distinto no que concerne à compreensão do conteúdo da alienação. Se em Hegel a natureza é uma posição do espírito, mais uma de suas alienações, conseqüentemente, o nível de atividade alçado pela razão se descola por completo da real laboração humana, posto que antes do homem, e portanto antes do advento ontológico da razão, a natureza, por ser realidade orgânica independente de objetivações sociais, já estava posta¹². Este tratamento dispensado à filosofia da natureza tem por fundamento que a coisidade referente a ela toma por sujeito aquele que é também responsável pela formação do conteúdo social - o próprio espírito¹³.

Em Hegel, a natureza é externa ao pensamento, ainda que seja uma produção sua - é *perda-de-si* do

¹²Cf. LUKÁCS, G. *Per l'Ontologia dell'Essere Sociale*, prefácio e tradução de Alberto Scarponi, Editori Riuniti, Roma, I, 1976, pp.206-207. O capítulo 'Falsa e vera ontologia di Hegel' foi publicado em português em forma de livro: *Ontologia do Ser Social. A falsa e a verdadeira ontologia de Hegel*, tradução de Carlos Nelson Coutinho, Livraria Editora Ciências Humanas, São Paulo, 1979. A passagem aludida consta nas pp.56-57.

¹³Nisto se manifesta claramente a duplicidade da concepção de alienação: em seus aspectos realmente fecundos, esta concepção se refere à real atividade social do homem; em sua generalização idealista se converte, ao contrário, numa anulação da objetividade em geral. Mas enquanto Hegel consegue falar de um modo concreto, gradual e essencial sobre o processo da alienação na sociedade, não pode dizer sobre a 'alienação' da natureza, de acordo com a real situação filosófica, nada que não seja meramente mistificador e declarativo'. LUKÁCS, G. *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*, tradução de Manuel Sacristán, Editorial Grijalbo, México, D.F., 1963, p.500.

pensamento abstrato. Mas na sua relação com ele, com este pensamento, a natureza aparece como pensamento abstrato exteriorizado, alienado, portanto ativo, realizado. Em Marx, a posição de toda objetividade natural representa, pelo contrário, a base sobre a qual assenta a própria sociabilidade humana, e na medida em que o intercâmbio homem-natureza amadurece e avança é patente que o ser da própria natureza adquire, também ele, uma sociabilidade crescente, transformando-se num *para-nós* do próprio homem. Se corroborasse com a idéia de que a natureza é uma externalização do espírito - este espírito que se aliena nas coisas -, Marx anularia a possibilidade de reconhecimento de que a razão é resultante da gênese material e, por sê-lo, de estar sujeita às vicissitudes de tal processo humano-societário. O caráter positivo da crítica ao sistema hegeliano repousa no fato de que as objetivações expõem a radicalidade da contradição aquilo que Hegel atribuía à concepção abstrata, ou seja, prova que, diante da natureza o homem se comporta como uma "causalidade posta"¹⁴.

Da mesma forma que em Hegel, o entendimento marxiano do trabalho concorda que este elemento formador transforma o sujeito humano, *suprassumindo* nele sua posição de *em-si* originário, alienando-o de si mesmo, e tornando-o progressivamente *para-si*. Mas em Marx a reflexão sobre o conteúdo do trabalho vai além da perspectiva da formação

¹⁴Cf. LESSA FILHO, S. Op. cit., especialmente capítulo II, *passim*.

progressiva da sociabilidade do sujeito. É também isso, mas na sua reflexão e entendimento sobre a real relação estabelecida entre o homem e a natureza, a forma trabalho funda também a expressão da alteridade que permeia a substância histórico-social no seu devir. Ao historicizar a natureza a partir da sociabilidade do homem, ao concluir que este último a trabalha a partir de si, Marx dá curso ao entendimento da objetivação a partir de uma cadeia de acontecimentos que se constituem como interação entre as determinidades da natureza e o ato humano, só que estabelecendo que a base originária de tal relação está posta, em primeiro lugar, pelo conteúdo daquelas determinidades, portanto pela posição do mundo real-objetivo. A posição de Marx é sempre aquela de compreensão da atividade como a objetivação material do homem pelo próprio homem através de suas alienações, relação universal garantidora de sua singularidade genérica:

"é completamente plausível que um ser vivo, natural, provido e dotado de forças essenciais objetivas, isto é, materiais, tenha objetos efetivo-naturais de seu ser, na mesma medida que sua auto-exteriorização (*Selbstentäusserung*) seja a posição (*Setzung*) de um mundo efetivo, mas sob a forma da externalidade (*Äusserlichkeit*), um mundo prepotente e objetivo, não pertence[nte] ao seu ser. (...) Quando o homem efetivo, corpóreo, com os pés bem firmes sobre a terra, aspirando e expirando suas forças naturais, põe suas forças essenciais objetivas e efetivas como objetos estranhos mediante sua exteriorização (*Entäusserung*), este [ato de] pôr não é o sujeito; é a subjetividade de forças essenciais objetivas, cuja ação, por isso, tem também que ser objetiva. O ser objetivo atua objetivamente e não atuaria objetivamente se não [estivesse] posto em sua determinação essencial o objetivo

(*Gegenständliche*). Cria, põe apenas objetos, porque mediante objetos [o ser objetivo] é posto, porque é desde a origem natureza (*weil es von Haus aus Natur ist*). No ato de pôr (...) seu produto objetivo confirma apenas sua atividade objetiva, sua atividade como atividade de um ser natural e objetivo"¹⁵.

Desta contraposição com Hegel (e temos que voltar a ela para buscar exatamente onde Marx conflui e se afasta da elaboração especulativa), o que fica é que a supressão ou desobjetivação do sujeito que tem por finalidade o retorno a si do espírito aparece em Marx como realidade prático-ideal, mas não uma realidade material que corrobore a supressão do sujeito. Pelo contrário, uma realidade em que o sujeito é o próprio homem, desde o início plasmando seu ser-referido-a-outro:

"...o processo que o idealismo hegeliano concebe como gênese da objetividade (e correspondentemente como anulação da objetividade no sujeito) desenvolve-se na realidade, e segundo Marx, em um mundo já desde a origem objetivo, como reação de entes reais, ou seja, objetivos, à própria realidade primária, imprescindivelmente objetiva. A oposição dinâmica do ser social com a natureza, da qual este desenvolve-se inteiramente e em interação, com a qual tem a possibilidade de existir, não assume, por isso, o ponto de vista da contraposição hegeliana entre objetividade alienada e sua superação mediante a anulação do sujeito, mas ao contrário, o ponto de vista da posição da qual o homem, já objetivo, mesmo enquanto mero ente natural, progride no trabalho até objetivar esta vida genérica na sua dinâmica consciente, na genérica inter-relação com a objetividade da natureza. Com a objetivação temos a categoria fundamental do ser social, que expressa junto à identidade ontológica última de cada ser (objetividade em geral) a não-identidade

¹⁵MARX, K. Op. cit., pp.407-408, grifos no original.

na identidade (objetivação no ser social versus mera objetividade no ser natural)"¹⁶.

Além da disposição direta deste intercâmbio sujeito-objeto do trabalho, mas também por causa dele, esse caráter do tratamento dispensado pelo homem à natureza funda o verdadeiro sentido da humanização na medida em que a sociabilidade é sempre resultado desta ação de retorno a partir daquelas objetividades, num complexo e constante interagir. Mas o mais importante disso tudo é que as formas de sociabilidade, no seu progresso, deixam de comportar-se exclusivamente como estruturas simples de regulação entre indivíduos ou como estáveis formadoras originárias de conglomerados sociais ainda elementares, as chamadas sociedades igualitárias naturais¹⁷. Seu desenvolvimento qualifica as formas estruturais das alienações que põem a atividade e também o ato de retorno que auto-objetiva o sujeito. Mas não somente isso: estruturam e qualificam também a forma através da qual o conjunto social fundará e dirigirá o seu vir-a-ser e a base material no interior da qual esse vir-a-ser se definirá. Assim, seu papel naquela regulação e naquela formação estende-se até a forma segundo a qual as relações de trabalho serão controladas e dirigidas, assim como a forma a partir da qual a apropriação

¹⁶ LUKACS, *Per l'Ontologia dell'Essere Sociale*, cit., II, 2, 1981, pp.398-399, apud BORGES RODRIGUES, Maria Angélica. 'A Determinação do 'Momento Ideal' na Ontologia de Georg Lukács', Dissertação de Mestrado, PUC-SP, São Paulo, 1990. p.LVIII do anexo, grifos nossos.

¹⁷ Cf. MÉSZÁROS, I. *Marx: a Teoria da Alienação*, tradução de Waltensir Dutra, Zahar Editores, Rio de Janeiro, 1981, p.134.

deste trabalho será levada a efeito, momentos estes que a referida sociabilidade plantará, mas não necessariamente de forma consciente e, muito menos, definitiva.

Nas formas sociais anteriores à capitalista, a apropriação do excedente produzido não podia se consolidar ainda genericamente, economicamente, no sentido de uma apropriação generalizada do produto como acontece no interior do capitalismo. As faculdades e potencialidades, a caracterização do homem enquanto ser necessitado, obrigatoriamente encontram na diversidade desta apropriação um obstáculo concernente ao estágio de sua irrealização genérica. Além disso, e por isso mesmo, no momento em que a limitada produtividade do trabalho põe a geração de excedente como possibilidade, e desse excedente se apropria uma minoria que não tem participação direta na produção, a totalidade dos interesses sociais desta população produtora entra diretamente em choque com os interesses da população apropriadora, o que se resolve através da regulação social sustentável pela violência¹⁸ mesma ou por meio de uma ação social cujo princípio é a apropriação discriminatória¹⁹. Mas, de qualquer forma, sua consolidação tem que se pôr de maneira a garantir continuidade à referida regulação:

"é evidente que nenhuma sociedade, nem mesmo de complexidade limitada, pode surgir sem a produção de alimentos básicos que exceda as exigências

¹⁸ LUKÁCS, G. *Prolegomeni all'Ontologia dell'Essere Sociale*. Questioni di principio di un'ontologia oggi divenuta possibile, tradução de Alberto Scarponi, Edizioni Guerini e Associati, Milão, 1990, p.211.

¹⁹ MÉSZÁROS, I. Op. cit., p.134

individuais dos trabalhadores. Mas é igualmente evidente que a existência de um produto excedente não encerra qualquer determinação econômica quanto à maneira de sua apropriação. Ele pode ser apropriado por um grupo limitado de pessoas, mas também pode ser distribuído com base na mais rigorosa igualdade (...). Para tornar estável a relação entre produção e apropriação, quando o produto excedente agrícola surge pela primeira vez, e para assegurar, dessa maneira, a acumulação da riqueza e ao mesmo tempo aumentar o poder da sociedade, é necessária uma determinação política do princípio fundamental regulador da sociedade em questão..."²⁰.

A relação primitiva de propriedade é já detentora de um princípio concernente à produção, apropriação e distribuição; mas o passo inicial desta relação sedimentou-se não sobre a abundância, e sim sobre a carência, portanto na desigualdade. Essa regulação elementar e essa potencialidade garantiram continuidade ao processo na base da apropriação do trabalho na forma de seu excedente, como já vimos, mas a abrangência desta apropriação somente pôde se instaurar em virtude de um princípio de *coesão social*. Princípio que tem por fundamento, como citado, a instância política de fixação da totalidade das relações referentes ao trabalho, à propriedade, à apropriação e alocação de recursos. Ora, a determinação política de referência (a forma de poder político fundada naquela desigualdade originária) é a forma através da qual a institucionalização de permanência requerida para uma sociedade que se estrutura na propriedade e no trabalho, portanto na produção e na apropriação, é fixada. O resultado e ao mesmo tempo fator

²⁰MÉSZÁROS, I. Op. cit., p.125.

condicionante desta fixação é a progressiva acumulação daquele excedente, situação que projeta sempre para frente a substância ainda limitada do ingrediente social, impedindo que ela sofra uma estagnação, e dando assim condições para que seja dado prosseguimento à gênese de formações sociais novas.

Por isso sustentamos que a teoria marxiana da alienação não remete à negatividade perene a *Entäusserung*, uma vez que sua *fundação* é historicamente determinada. Concordamos que as alienações venham se dando, indefinidamente, sob patrocínio da apropriação desigual, mas essa desigualdade não é sinônimo de *anulação* do potencial positivo do trabalho. Aquela negatividade, ao contrário, constitui-se a partir do próprio estranhamento, que vem a ser efetivado no desenvolvimento das forças produtivas e, muito especialmente, nas formas sociais de condicionamento destas últimas. Isso significa que o estranhamento deve ser remetido, sempre, a esse caráter histórico de produção de excedente, apropriação do trabalho e forma de propriedade, uma vez que a instauração da pesquisa sobre o binômio alienação/estranhamento toma como princípio a essencialidade do trabalho sob a perspectiva genérica do ser humano já nos seus primórdios de regulação do produto e divisão do trabalho:

"De fato, havíamos já destacado que a escravidão, primeira forma de desigualdade fundada em terreno econômico-social e imposta aos membros de uma determinada sociedade, tem sua base no fato de que

o escravo é capaz de produzir para além da necessidade da própria reprodução e, portanto, que seu proprietário é socialmente posto na condição de dispor de tal excedente de trabalho a fim de satisfazer as próprias carências pessoais. Com isso tem origem o estranhamento, direta e claramente através do trabalho escravo (considerado *instrumentum vocale* pelos romanos). Para o proprietário, a necessária exigência do ser social provoca nele relações autênticas no que diz respeito ao gênero. E, do mesmo modo, por outro lado, desenvolve-se a plena história da sociedade de classes (a 'pré-história do gênero humano', como diz Marx). O desenvolvimento das forças produtivas fez emergir, através de longas crises, a problematicidade destas formações e de seu processo dissolutivo; a partir de sua crise fez nascer, principalmente na Europa, novas formações mais evoluídas no plano econômico-social, nas quais o problema do estranhamento do homem aparece como produto permanente de sua própria relação genérica"²¹.

Portanto, pelo que vimos até agora, a relação social determinante do estranhamento estende-se para além do período referente ao capitalismo. Com efeito,

"já na propriedade feudal, o domínio da terra aparece como um poder estranho sobre os homens. O servo é um acidente (*Accidenz*) da terra. Da mesma forma, pertence à terra o morgado, o primogênito. A terra o herda. Em geral, o domínio da propriedade privada inicia-se com a propriedade fundiária, que é a sua base"²².

De fato, o que importa ressaltar é que na fase capitalista desenvolvida, a apropriação do trabalho, sua instauração definitiva em forma abstrata, sua (re)determinação a partir da relação com a forma capital só se põe plenamente sob os auspícios do capital industrial. Isto porque somente nesse momento o desenvolvimento e a

²¹ LUKÁCS, G. *Prolegomeni...*, op. cit., p.209.

²² MARK, K. Op. cit., p.359.

unificação econômica plena das forças produtivas podem ser levados a efeito. Mais que isso, no entender de Marx, somente a universalização do capital na sua forma moderna poderia estabelecer, em bases materiais reais, a emancipação a partir da revolução desta mesma base.

Para isso, porém, a constituição da propriedade privada, ou a forma a partir da qual ela subordina o trabalho, deve sofrer modificações concernentes ao estágio de desenvolvimento e à forma política de administração das forças produtivas. No caso da propriedade privada sob o capitalismo, aquela necessidade aludida de coesão social e combinação consolidada de produção e apropriação está recolocada num nível em que a qualidade da referida necessidade tem penetração universal - produção, apropriação e forma propriedade referir-se-ão à fase econômica do complexo de acumulação e sua particularidade no interior da fase capitalista representa um momento recomposto da relação da propriedade privada. Isto é, propriedade, trabalho e agora capital penetram e perfazem o modo de ser da substância social. Se antes o binômio propriedade privada-trabalho estabelecia-se enquanto forma sustentada pela instância política de regulação social, agora a presença do capital em sua forma plena estabelece que a relação entre propriedade privada e trabalho seja consolidada pela totalidade social enquanto instância econômica movida pelo capital - forma que, persistentemente perscrutada, revela o

trabalho mesmo enquanto "essência subjetiva" da propriedade privada.

Mas como se coloca esta relação da propriedade privada? Do ponto de vista do predomínio do capital, manifesta-se como sendo a superação do controle e relação da propriedade da terra em sua forma anterior, eminentemente política²³, transferindo-se qualitativamente para uma relação de abrangência econômica. O próprio Marx, ao avaliar e criticar o entendimento que a fisiocracia possuía da realidade econômica de seu tempo, postulou que nela o trabalho aparecia (positivamente) como sendo um momento específico da alienação, onde o produto é ainda (tanto quanto o próprio trabalho) umbilicalmente vinculado à natureza na forma de propriedade territorial. Demonstrou igualmente que a fisiocracia representou um momento em que a totalidade da riqueza se subordinava igualmente a um tipo específico de produção - da força produtiva natural, do trabalho enquanto forma de exteriorização ainda vinculada à agricultura como sendo o único trabalho produtivo, o que remetia esta exteriorização (ou esta alienação) à determinação de seu ser como resultado particular do momento histórico, o que significa que aquele modo de subordinação do trabalhador se transforma num outro, que o vínculo político torna-se econômico porque aqui o trabalhador será objeto de uma nova ligação, a do trabalho com o capital,

²³MÉSZÁROS, I. Op. cit., p.124.

condição para tornar o trabalhador livre. Isto quer dizer que a propriedade da terra encontra, por parte da propriedade privada, uma oposição direta, ainda que sejam, as duas, pertencentes à categoria propriedade. Nas palavras de Marx:

"a *fisiocracia* é diretamente a dissolução econômico-política da propriedade feudal, e, por isso mesmo, também diretamente, a *transformação*, a reposição (*Wiederherstellung*) dela mesma no interior da *economia política*, agora com uma linguagem que tornou-se econômica, e não mais feudal. Toda a riqueza se reduz à *terra* e à *agricultura*. A terra não é ainda *capital*, mas um modo de existência (*Daseinsweise*) particular dela, cujo valor deve residir e derivar da sua particularidade natural; apesar de tudo, a terra é um *elemento* universal e natural, ao passo que o sistema mercantilista reconhecia como riqueza somente os *metais preciosos*. O objeto da riqueza, sua matéria, recebeu portanto, ao mesmo tempo, a mais alta universalidade no interior do *limite natural* - enquanto que como *natureza* é uma riqueza imediatamente objetiva. E é somente através do trabalho, da agricultura, que a terra existe para o *homem*. Desta forma, encontra-se no trabalho a essência subjetiva da riqueza. A agricultura é, porém, ao mesmo tempo, o *único trabalho produtivo*. No entanto, o trabalho não se considera ainda na sua universalidade e abstração, mas encontra-se ligado a um *elemento natural* particular como [sendo] sua *matéria*, reconhecendo-se só portanto num *modo de existência particular determinado pela natureza*. O trabalho é ainda só uma exteriorização (*Entäußerung*) determinada, particular, do homem, da mesma maneira que o seu produto se concebe como uma determinada riqueza, que se atribui mais à natureza do que ao trabalho mesmo. A terra é, aqui, ainda reconhecida como uma existência da natureza (*Naturdasein*) independente do homem, ainda não como *capital*, isto é, como um momento do trabalho mesmo. O trabalho aparece antes como um *seu momento*. Mas como o fetichismo da velha riqueza externa, da riqueza que existe apenas como um objeto, foi reduzido a um elemento natural muito simples, e como, mesmo que parcialmente e de uma forma particular, sua essência foi reconhecida dentro de sua experiência subjetiva, há o necessário passo a frente constituído pelo fato de

a *universalidade geral* da riqueza ter sido revelada e, portanto, de o trabalho, em sua condição absoluta plena, isto é, sua abstração, ter sido elevado e estabelecido como o princípio"²⁴.

O estranhamento possui aqui uma vinculação com as relações feudais, uma vez que a propriedade da terra é base do domínio da propriedade privada. A propriedade agrária feudal pode ser considerada como uma forma particular de manifestação do estranhamento porque está concentrada nas mãos de poucos proprietários, privando de seu usufruto o conjunto dos homens em geral e a eles se opoendo como um poder estranho²⁵.

O que se depreende é que a agricultura, já sob o final do predomínio feudal, aparece como uma fase da composição da propriedade privada, e que a fisiocracia foi incapaz de percebê-lo: na sua *particularidade*, a agricultura deveria pertencer à *universalidade* da indústria, ou seja, a uma fase já avançada de predomínio do capital. Resumidamente, significa a intersecção de uma forma de apropriação por outra, mais avançada e tornando-se já predominante.

Em síntese, a real forma de subordinação e subsunção do trabalho ao capital se põe quando a *não-propriedade* é o outro extremo da relação, ainda que, aqui, nesta fase de passagem de uma forma de propriedade a outra,

²⁴MARX, K. Op. cit., p.385.

²⁵A respeito, cf. MÉSZÁROS, I. Op. cit., p.120.

a absoluta contradição entre propriedade agrária e propriedade privada *dinâmica* não esteja de todo desenvolvida. Porém, ainda segundo Marx, o que se pode depreender é que

"...a oposição entre [ser] *sem propriedade (Eigentumslosigkeit)* e *propriedade* é ainda indiferente, [enquanto] não tomada em sua *relação ativa*, sua *relação interna*, nem [tomada] como *contradição*, enquanto não concebida como a oposição entre o *trabalho* e o *capital*. Também sem o movimento avançado (*fortgeschrittne*) da propriedade privada, na Roma antiga, na Turquia, etc., pode esta oposição se expressar na *primeira forma (ersten Gestalten)*. Assim ela ainda não aparece como posta pela propriedade privada mesma. Mas o trabalho, a essência subjetiva da propriedade privada enquanto exclusão da propriedade, e o capital, o trabalho objetivo enquanto exclusão do trabalho, são a *propriedade privada* enquanto sua *relação desenvolvida da contradição*, por isso uma *relação energética* que tende à solução"²⁶.

Diz ainda Marx, em outra passagem:

"A *propriedade da terra*, em sua diferença com o capital, é a *propriedade privada*, o capital, que ainda se encontra acometido por preconceitos *locais* e políticos, que ainda não emergiu do seu envolvimento com o mundo, *capital incompleto (unvollendete)*. No curso de sua *formação mundial (Weltbildung)*, tem de chegar à expressão abstrata, isto é, à sua *pura manifestação*"²⁷.

Sob o ponto de vista da propriedade privada na sua forma madura, essa relação que ela mantém com o trabalho é condição fundamental para que possamos qualificá-la. Antes que a propriedade privada se ponha como base real do capitalismo, é o trabalho, na sua forma estranhada, que atua

²⁶MARX, K. Op. cit., p.386, grifos no original.

²⁷Ibidem, p.381, grifos no original.

como base da propriedade privada na relação desta com o próprio trabalho e com o capital. Sem essa combinação estruturada sobre o *estranhamento* do trabalho não poderíamos conceber a situação de apropriação privada da propriedade nem, igualmente, a situação do capital enquanto riqueza acumulada.

Essa "maturidade" da forma propriedade privada só pode ser sentida em consonância com a gênese do capitalismo. E, como vimos, a condição de sucesso dessa gênese está ancorada numa situação econômica anterior que garantiu uma *relação politicamente fixa* entre propriedade e trabalho, ou seja, que permitiu eficazmente o controle e continuidade da produção, "regulando a distribuição ou alocação de todo produto excedente e possibilitando a acumulação"²⁸, relação sem a qual - como encontramos nos casos das sociedades igualitárias naturais - não poderia haver acumulação, permanecendo a sociedade numa situação estacionária²⁹.

A passagem histórica operada então é da relação entre propriedade privada e trabalho para a relação entre trabalho e capital, pois neste momento, e graças à especificidade da forma capital, a propriedade privada se reestrutura. O fundamento da propriedade privada no capitalismo é a relação entre capital e trabalho, posto que é a apropriação do trabalho na especificidade histórica do

²⁸MÉSZÁROS, I. Op. cit., p.125.

²⁹*Ibidem*, p.125.

estranhamento (*Entfremdung*) que define o caráter da propriedade privada a partir da exteriorização (*Entäusserung*) do trabalho:

"a propriedade privada é (...) o produto, o resultado, a consequência necessária do trabalho exteriorizado, a relação externa do trabalhador com a natureza e consigo mesmo (...) [Ela] surge, mediante análise, do conceito de trabalho exteriorizado, isto é, do *homem exteriorizado*, de trabalho estranhado, de *homem estranhado* (...) Obtivemos certamente da economia política o conceito de trabalho exteriorizado (*de vida exteriorizada*) como resultado do movimento da propriedade privada. Mostra-se, porém, a partir da análise deste conceito, que se a propriedade privada aparece como fundamento, como razão do trabalho exteriorizado, ela é antes uma consequência do mesmo..."³⁰

Isto é, a propriedade privada sob o capitalismo é resultado *estranhado* de uma determinada exteriorização da vida. Exteriorização da vida marcada pelo concurso do *trabalho estranhado*. Essa forma acabada de exteriorização estranhada da propriedade privada só pode se dar em face de como ela interage com o trabalho, ou seja: tomando-o, em primeiro lugar, enquanto trabalho mesmo; em segundo lugar, enquanto capital, enquanto *materialidade* "desessencializada" do trabalho humano; e, em terceiro lugar, enquanto relação entre o trabalho humano e o capital na sua determinação de

³⁰MARX, K. Op. cit., pp.372-373. Preferimos manter em todo o corpo desta citação, como em várias outras no decorrer deste trabalho, as formas derivadas de *exteriorizar* (*entäussern*) com o intuito de marcar o estranhamento (*Entfremdung*) do trabalho alienado (*entäusserte Arbeit*).

trabalho acumulado, relação última da fundamentação definitiva da constituição da propriedade privada³¹.

O único modo possível de desvendamento da determinação da propriedade privada é, portanto, a recorrência à forma assumida pelo capital nessa determinação. A estrutura deste formou-se com base em relações que nada têm de efetivamente *humanas*, no sentido da apropriação positiva do homem por si mesmo, mas que possuem, em si mesmas, a manifestação viciada da *privação* a que o estranhamento leva. Isto quer dizer que o trabalho, que constitui o produto, ou sua substância *concreta*, é absorvido pela propriedade enquanto *objeto* dela. Além disso, a propriedade é também, em função desta determinação primeira, a expressão reificada do trabalho humano, posto que este é agora capital. Assim, o capital é elemento desvinculado do caráter *genérico* do trabalho mesmo, desvinculado da *humanidade* do trabalhador e do caráter social da produção³².

O recurso analítico de que Marx dispõe para compreender a real forma de manifestação e sedimentação da propriedade privada é o modo pelo qual ela se apropria do trabalho humano, transformando-o na base diferenciada de si mesma, através da qualificação que lhe garante o capital. A gênese desta relação, porém, não é ainda explorada por Marx

³¹A respeito da conexão contraditória da relação da propriedade privada, veja FLICKINGER, H.G. *Hegel e Marx: o porão de uma filosofia social*, L&PM: Porto Alegre; CNPq: Brasília, 1986, pp.74 e ss.

³²Cf. FLICKINGER, Op. cit., especialmente p.78.

de maneira a perscrutar no objeto a totalidade de suas contradições internas, porque as formas *força de trabalho, valor e forma do valor*, por exemplo, não se constituíram ainda a partir de seu próprio enredamento teórico-genético. Da mesma forma, a identificação entre *Entäusserung* e *Entfremdung* não é aquela substanciada a partir da análise apoiada nestas categorias desenvolvidas pelo Marx maduro. Nos *Manuscritos de Paris*, a unidade entre alienação e estranhamento está ainda apoiada numa crítica feroz à insuficiência genérica, mais do que no desenvolvimento que esta mesma insuficiência pode instaurar como condição potencial de superação. Embora as manifestações genéricas dependam em larga medida dos obstáculos postos pelas relações de produção, a elaboração é penetrada antes por uma sua intuição teórica. A explanação do *desenvolvimento* humano a partir destas dificuldades só apareceriam de forma acabada mais tarde, especialmente nos *Grundrisse*³³, em virtude de um melhor "acabamento" da categoria trabalho.

De qualquer forma, a intuição marxiana deixava entrever claramente (e descobria) que a relação da propriedade privada sedimentava-se sobre uma contradição *real*, principiada na dicotomia trabalho-capital, e que esta relação só podia sustentar a *real* permanência da propriedade

³³Sobre as diferenças conceituais presentes nos desenvolvimentos levados a efeito por Marx nos *Manuscritos de Paris* e também nos *Grundrisse*, verificar HELLER, A. *Teoria de las Necesidades en Marx*, tradução de J.F.Yvars, Ediciones Peninsula, Barcelona, 1986, especialmente pp.61 e ss.

privada a partir da mútua exclusão entre seus componentes reais, ainda um pouco distintos dos elementos posteriores analisados do ponto de vista genético:

"a relação da propriedade privada é trabalho, capital e a relação entre ambos. O movimento que essa estrutura deverá percorrer, é: primeiro, a unidade imediata ou mediata de ambos; capital e trabalho estão, ainda em princípio, unidos; depois, separam-se e estranham-se, mas elevando-se e preservando-se (*hebend und fördernd*) reciprocamente enquanto condições positivas.

"Contraposição mútua: excluem-se reciprocamente, e o trabalhador reconhece o capitalista como sua não-existência (*Nichtdasein*) e vice-versa; cada um procura arrancar do outro sua existência (*sein Dasein*).

"Contraposição de cada um contra si mesmo. Capital = trabalho acumulado = trabalho. Enquanto tal divide-se no próprio capital e no seu juro, da mesma forma que este em juro e em lucro. Sacrifício pleno do capitalista. Ele declina na classe trabalhadora da mesma forma que o trabalhador - mas só excepcionalmente - se torna capitalista. O trabalho como [sendo] um momento do capital, seus custos. Portanto, o salário, um sacrifício do capital.

"O trabalho decomposto em si e no salário. O trabalhador mesmo como [sendo] capital e mercadoria. Contraposição reciprocamente hostil"³⁴.

³⁴MARX, K. Op. cit., pp. 381-382, grifos no original. Também a respeito desta contraposição, argumenta o professor Flickinger: "A relação da propriedade privada é mais do que a fórmula tradicional do que se chama uma 'contradição', distinguindo-se desta por diferença elucidativa: em comparação com uma contradição meramente lógico-formal, que insiste em excluir uma tal situação para encontrar a verdade, a contradição na análise de Marx apresenta-se de modo quase invertido, afirmando uma contradição real no sentido de sublinhá-la como característica e verdadeira determinação da verdade objetiva, isto é, da constituição da realidade (...) A contradição lógico-formal torna aceitável a tese da permanência de uma contradição em virtude da verdade pretensa, isto é, tem de excluir um dos momentos contraditórios da relação. A contradição material da propriedade privada, em contrapartida, inclui a oposição contraditória de seus momentos - o trabalho enquanto tal e enquanto capital - como expressão verdadeira da forma objetiva de socialização". FLICKINGER, H.G., Op. cit., pp.78-79.

A relação histórica fundadora do estranhamento (ou da atividade estranhada) tem na divisão do trabalho, juntamente com a propriedade privada e a troca na sua relação com o trabalho, um elemento imprescindível para a compreensão desta temática. No interior do capitalismo, a triade homem-trabalho-propriedade privada não se completa sem a combinação propriedade privada-troca-divisão do trabalho. Aliás, e isto é essencial para o tema que ora tratamos, é somente no interior da divisão do trabalho (e não somente no interior do capitalismo) que alienação e estranhamento coincidem - tal como expusemos acima, ao tratar das formas primitivas de propriedade. Mas é somente na divisão entre trabalho manual e trabalho intelectual³⁵ que a divisão do trabalho se coloca como a relação entre alienação e estranhamento na sua forma avançada, e que se configura no seu auge dentro do capitalismo. No interior do capitalismo a divisão do trabalho aparece como forma definitiva e sociabilizada de organização do trabalho na sua conformação genérica:

³⁵Diz Wallimann a respeito: "De acordo com Marx, a divisão do trabalho no comunismo primitivo estava fundada na idade, sexo e força física (...) Esta divisão não era ainda, por isso mesmo, a verdadeira divisão do trabalho (...) O tratamento dispensado por Marx à emergência da divisão do trabalho é similar àquele dispensado à emergência da propriedade privada. Ainda que esta última fosse propriedade pessoal nos primeiros estágios de desenvolvimento, não se trata ainda da forma segundo a qual Marx compreende a expressão; e embora houvesse ali uma certa divisão do trabalho, esta só se torna realmente uma com a emergência da propriedade privada mesma - com a emergência da divisão entre trabalho intelectual e trabalho material". WALLIMANN, I. *Estrangement: Marx's Conception of Human Nature and the Division of Labor*, Greenwood Press, Connecticut, 1981, p.89.

"a divisão do trabalho é a expressão econômica da sociabilidade (*Gesellschaftlichkeit*) do trabalho no interior do estranhamento. Ou [uma vez] que o trabalho é somente uma expressão da atividade humana no interior da alienação (*Entäusserung*), da manifestação de vida enquanto alienação da vida (*Lebensäusserung als Lebensentäusserung*), também a divisão do trabalho não é outra coisa que a posição (*Setzen*) estranhada, alienada, da atividade humana enquanto *real atividade genérica* ou como *atividade do homem enquanto ser genérico* (...) *Divisão do trabalho e troca* são os dois fenômenos que fazem com que o economista se prevaleça da sociabilidade de sua ciência enquanto, de um só fôlego e inconscientemente, exprime a contradição dela: a fundamentação da sociedade mediante o interesse particular e anti-social"³⁶.

A posição histórica do estranhamento é também a forma de conformação do homem ao gênero, porque no interior da desigualdade genérica o homem rondou e firmou sua sociabilidade. Porque no interior da vastidão histórica posta pela atividade, pelo trabalho, a alteridade permaneceu como sendo a própria impossibilidade objetiva e subjetiva de reposição genérica por meio do trabalho. A substância capital molda na especificidade do capitalismo a forma segundo a qual o estranhamento penetra na alienação e a qualifica segundo a combinação propriedade privada-troca-divisão do trabalho.

Ao longo dos *Manuscritos*, dá-se a recorrência de Marx à percepção do estranhamento como aparecendo ao indivíduo como algo real que se lhe defronta como sua realidade efetiva, da qual é dependente e sobre a qual não

³⁶MARX, K. Op. cit., pp.429 e ss., grifos no original.

tem poder algum. Na condição de trabalhador, sua oposição estrutural com o poderio do capital é a "estranhidade" (*Fremdheit*): "porque se encontram frente a frente [trabalhador e capital] como estranhos, e, portanto, numa relação externa e acidental, esta estranhidade aparece como efetiva"³⁷. Ou ainda:

"Marx fundamenta sua teoria do estranhamento sobre um 'inventário' de cada uma das capacidades humanas. Na sua investigação sobre a natureza da organização social, ele sustenta que a totalidade da história dos indivíduos não foi vivida de acordo com suas potencialidades. Por exemplo: por natureza, os seres humanos são perfeitamente capazes de produção sensível, subjetiva, assim como de ter controle consciente sobre os produtos de seu trabalho. E hoje, no seu atual momento de vida, [estão] obstados de qualquer realização. Em outras palavras, a existência da contradição estava colocada entre as potencialidades individuais e como, de fato, elas deveriam ser realizadas. Potencialidades vistas como estranhadas no sentido pleno da palavra. Concretamente, tomando o capitalismo como exemplo, Marx mostrou *porque* existe uma contradição entre potencialidades individuais e sua realização efetiva. Ele especificou de maneira precisa o processo social como sendo a força do indivíduo dentro de semelhante contradição. Ele também descreveu as bases sobre as quais isto pode ser enunciado - como se dá o estranhamento dos indivíduos e frente a que eles se estranham"³⁸.

Isso quer dizer que a oposição real entre trabalhador e capital para Marx, já nestes seus escritos de juventude, aparecia como sendo a base material de reprodução. Mas, além disso, a perspectiva marxiana destacava aí que este momento não era só um momento de oposição conformado ao tempo, ou conflitivo com a real "natureza humana": havia já uma

³⁷MARX, K. Op. cit., p.376.

³⁸WALLIMANN, I. Op. cit., p.XX, grifos no original.

percepção de positividade na concepção do estágio concernente ao capital que remetia à real potencialidade humana, percepção transformada em teoria premonitória de que o caminho para a recuperação do homem é aquele de sua própria atividade, e que esta atividade historicamente determinante das formas humanas de ser e operar estava contida na categoria do trabalho, essa "*esfera ontológica fundamental* da existência humana e, portanto, a base última de todos os tipos e formas de atividade"³⁹.

A primeira grande contribuição desta inserção pelo reino da atividade, que parte do princípio de que é o trabalho o elemento que molda a totalidade das atribuições sociais do homem é que somente através do entendimento da posição plasmadora da atividade chega-se teoricamente (no sentido da teoria que repõe o real a partir do ato mediador) à realidade conflituosa das formas de apropriação dos *resultados* desta mesma atividade. Em outras palavras, compreende-se em primeiro lugar que, como dirá Marx em toda extensão do terceiro dos Manuscritos, a relação da propriedade privada é o trabalho e o capital na sua mutualidade. A propriedade, enquanto fundada no trabalho, sintetiza-se, constitui-se, numa *forma* de identificação econômica que é moldada (já que ela é predicado) na expressão histórica de tratamento do trabalho a partir da forma de sua apropriação. Em segundo lugar, que o

³⁹MÉSZÁROS, I. Op. cit., p.83, grifos no original.

estranhamento só tem lugar a partir do momento em que a divisão do trabalho sucumbe a uma forma, a uma legalidade histórica de seu ser que a faz, necessariamente, involuntária. Por isso, entende Marx que no caso da propriedade privada sua essência subjetiva é o trabalho, porque não se trata somente de uma dimensão técnica de aproveitamento dele, mas de como atuam na sua absorção as formas sociais de propriedade e apropriação histórica.

O outro aspecto deste entendimento refere-se à forma segundo a qual a *Aufhebung* da propriedade privada é a propriedade privada liberta de seu estranhamento. Nas palavras de Marx:

"A consideração da *divisão do trabalho* e da *troca* é do maior interesse, porque são elas as expressões *manifestamente alienadas* (*entäusserten*) da *atividade* e da *potencialidade* (*Wesenskraft*) humanas como atividade e potencialidade de um gênero. [Afirmar] que a *divisão do trabalho* e a *troca* baseiam-se na *propriedade privada* é a afirmação de que o *trabalho* é a essência da propriedade privada, afirmação que o economista não pode provar e que nós queremos provar por ele. Precisamente porque são, a *divisão do trabalho* e a *troca*, manifestações da propriedade privada, expressa-se a dupla prova de que a vida humana necessitou da *propriedade privada* para sua realização e de que ela, por outro lado, necessita agora da supressão (*Aufhebung*) da propriedade privada"⁴⁰.

Ou ainda:

"A propriedade privada *material*, imediatamente *sensível*, é a expressão material-sensível da vida humana estranhada. Seu movimento - a produção e o consumo - é a manifestação (*Offenbarung*) *sensível* do movimento de toda produção até aqui, isto é,

⁴⁰MARX, K. Op. cit., p.433, grifos no original.

realização ou efetividade (*Wirklichkeit*) do homem. Religião, família, Estado, direito, moral, ciência, arte, etc., são apenas formas particulares da produção e caem sob a sua lei geral. A superação (*Aufhebung*) positiva da propriedade privada, enquanto apropriação da vida humana é, por conseguinte, a superação positiva de todo estranhamento (*Entfremdung*), portanto o retorno do homem da religião, família, Estado, etc., à sua existência (*Dasein*) humana, isto é, social"⁴¹.

Dirá ainda Marx, com o mesmo objetivo crítico, que o comunismo

"...[é] a supressão (*Aufhebung*) positiva da propriedade privada enquanto estranhamento-de-si (*Selbstentfremdung*) humano, enquanto apropriação efetiva da essência humana pelo e para o homem. Por isso, trata-se do retorno pleno, tornado consciente e interior a toda riqueza do desenvolvimento até aqui realizado, retorno do homem para si enquanto homem social, isto é, humano. Este comunismo (...) é a verdadeira dissolução (*Auflösung*) do antagonismo do homem com a natureza e com o homem; a verdadeira resolução (*Auflösung*) do conflito entre existência e essência, entre objetivação e auto-afirmação (*Selbstbestätigung*), entre liberdade e necessidade, entre indivíduo e gênero. É o enigma resolvido da história e se reconhece como esta solução"⁴².

Desta forma então, por mais que quiséssemos defender que a instauração marxiana da alienação/estranhamento é prioritariamente voltada para a forma capitalista de produção⁴³, pensamos que sob o

⁴¹MARX, K. Op. cit., pp. 389-390, grifos no original.

⁴²*Ibidem*, p.389, grifos no original.

⁴³Escreve Bedeschi a respeito: "A teoria da alienação que Marx elabora nos *Manuscritos* nasce, por um lado, em um terreno de análise sócio-econômico (a análise da relação entre homem e homem, entre homem e objetos de trabalho e entre homem e natureza na sociedade capitalista moderna). Por outro lado, acentua-se a própria dimensão rigorosa e conscientemente histórica, enquanto que se diferencia e se opõe ao conceito hegeliano de alienação. A crítica do jovem Marx a este conceito acaba, pois, por constituir um elemento fundamental e metodologicamente

capitalismo é que a *Entfremdung* ocupa um lugar especial do ponto de vista tanto de sua extensão como de sua intensidade, mas isso de forma alguma quer dizer que o estranhamento seja produto exclusivo da sociedade capitalista:

"Os elementos importantes da teoria marxista do estranhamento não são as palavras 'estranhamento' ou 'alienação' ou qualquer derivativo delas, mas a noção de divisão involuntária do trabalho. Esta noção remete a análise marxista às formações sociais pré-capitalistas"⁴⁴.

Por outro lado, a propósito dos momentos em que Marx parece dispensar (não obstante, efetivamente dispense) tratamento idêntico à alienação e ao estranhamento, reiteramos: somente a determinação histórica da alienação pelo estranhamento é cumpridora da identidade destas formas que são, no nosso entender, conceitualmente distintas. A tendência de tratá-las em conformidade com o ápice da alteridade sob o capital é que o leva a indicar, radicalmente, a alienação como sendo sempre um estranhamento.

Conexo a este, há um outro fato: o problema em verter tanto *Enttäusserung* quanto *Entfremdung* por alienação, e tirar daí conclusões negativas. É que este caráter

decisivo de sua teoria da alienação; é um elemento que define *rigorosamente o específico* ou a *funcionalidade* da teoria com respeito a um organismo social de produção, a sociedade capitalista moderna. Efetivamente, para Marx a alienação não é um fenômeno comum a todas as épocas-históricas, a todos os estágios de desenvolvimento econômico e social; é o produto de uma sociedade, destinado a ser superado com a superação desta". BEDESCHI, G. *Alienación y Fetichismo en el Pensamiento de Marx*, tradução de Benito Gomez, Alberto Corazón Editor, Madrid, 1975, pp.111-112, grifos no original.

⁴⁴WALLIMANN, I. Op. cit., p.137.

específico da atividade, base ineliminável de toda existência, acaba escapando à abranqência da posição exclusivamente humana do trabalho, e a noção mais genérica que se deve ter da atividade - enquanto positividade existente e inerentemente passível daquela *suprassunção* só concernente ao homem -, acaba por ser suprimida na determinação do trabalho como elemento exterior e *negativamente* perene.

A partir dessas considerações que tecemos, acreditamos ser possível uma primeira indicação de que a alienação (*Entäusserung*), tal como aparece em Marx, é componente ineliminável da atividade humana. Se julgássemos pelos exemplos postos, concluiríamos que a eliminação da *Entäusserung* significaria, tal como para Hegel, a eliminação da objetividade. Sua "correção", porém, significa a eliminação da objetividade *tal como se encontra sob a Entfremdung*, seu estranhamento historicamente determinado e presente, ou seja, a forma histórica e socialmente viciada da *privação*.

O caráter da expressão marxiana da alienação toma em conta os processos cujos resultados incidem diretamente no *modus vivendi* humano, seja no lugar ocupado pela instauração do trabalho (enquanto processo coercitivo), seja na expropriação que tal processo tem que gerar para que continue respondendo a uma necessidade lógico-material interna de realização do capital. Da mesma forma, esta

consideração está além do tema da privação do homem de si mesmo, tanto no que toca aos produtos materiais de sua realização como, paralelamente, aos produtos e formas de sua produção intelectual. O alcance da teoria da alienação marxiana revela por um lado a história material das objetivações e, por outro, a história subjetiva das auto-objetivações que, da mesma forma que em Hegel, fundamentam a substancialidade do sujeito. Esse progresso não priva, de forma alguma, como tantas vezes já insistimos antes, o homem de ser um estranho a si mesmo, e este, ao constituir-se na diferença, revela sua insuficiência genérica.

Marx já havia tocado nesta diferença de maneira evidente e, de certa forma, bastante pungente, quando tematizava a decomposição humana do homem, tanto do apropriador, quanto do expropriado, ainda que o primeiro contasse do seu lado com a preponderância das condições materiais:

"a classe proprietária e o proletariado apresentam o mesmo estranhamento-de-si (*Selbstentfremdung*) humano. Mas a primeira delas, neste estranhamento-de-si, sente-se conciliada e confirmada nele, uma vez que esta (situação) do estranhamento-de-si constitui o seu próprio *poder*, residindo nele a mesquinhez da existência humana. A segunda, no estranhamento sente-se aniquilada, vê nele sua impotência e a realidade como sendo uma existência inumana"⁴⁵.

Portanto, a atividade não é *em-si* negatividade, mas é negatividade enquanto *Entfremdung*. Em síntese, é esta a

⁴⁵MARX, K. *Die heilige Familie*, MEGA, I, 3, Berlim, 1984, p.425, grifos no original.

determinação posta pela materialidade da composição trabalho-propriedade, que subordina a si o binômio trabalho-ser genérico.

A especificidade desta relação, historicamente determinada pela triade homem-trabalho-propriedade (esta última aqui entendida inclusive como forma de apropriação histórica de excedente de trabalho), é um fator determinante na elaboração marxiana sobre a distância existente entre capacidade genérica (ou seja, conformada ao gênero) dos produtores e o resultado da produção quando submetida a uma apropriação do processo de trabalho. Marx é muito claro ao considerar tal fator, e sua argumentação remete ao entendimento do conceito de alienação como forma penetrada pelo estranhamento (ao invés de compreender, como Hegel, a *Entäusserung* como sendo o próprio estranhamento) ao conceber o estranhamento do trabalho humano como a *atividade* que o trabalhador desenvolve e a própria alienação (que Marx, às vezes, chama também de objetivação) como sendo o *estado* do não-trabalhador:

"note-se em primeiro lugar que tudo o que aparece no trabalhador como *atividade da alienação* (*Entäusserung*), o *estranhamento* (*Entfremdung*), aparece no não-trabalhador como *estado da alienação, o estranhamento*"⁴⁶.

Nestes termos é possível sublinhar que as formas de exteriorização do trabalho (que são manifestações

⁴⁶MARX, K. *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*, cit., p.375, grifos no original.

históricas da *forma de ser* do homem) são formas estranhadas de exteriorização, de alienação. E, ao assim se estruturar, deixam de corroborar a referida identidade entre o que seja alienação e estranhamento. Da passagem da forma material de produção e reprodução, isto é, do trabalho *estranhado*, alcança-se formas igualmente superiores de estranhamentos e alienações, simultaneamente resultantes desta dinâmica interior da sociabilidade restrita à forma do trabalho que Marx retoma nos seus *Manuscritos*, formas cuja qualidade (no sentido de sua singularidade e particularidade) está historicamente fundada - do ponto de vista teórico, pelo menos desde a época de Marx - no estranhamento do trabalho.

Considerações Finais

Como procuramos mostrar, a extensão das determinações que constituem o binômio alienação/estranhamento é um elemento que conflui como resultado de laborações históricas voltadas à sociabilidade do gênero humano. As dimensões teóricas envolvidas na tematização desta materialidade, ou a magnitude daquelas determinações, têm que obedecer ao seu movimento genético, que não é, de forma alguma, inteiramente controlável do ponto de vista dos fins.

Os trabalhos teóricos que envolvem o conceito de alienação, ao se defrontarem com esta problemática posta pela gênese histórica, em geral elegeram a combinação original marxiana dos conceitos *Entfremdung/Entäusserung* como exclusivamente identificados com a negatividade, reproduzindo para a concepção de Marx da alienação/estranhamento uma identidade lógica derivada de Hegel¹. Mesmo Hegel, porém, não concluiria pela absoluta

¹Mesmo entre os marxistas (de Althusser a Adam Schaff, passando pela elaboração mais particularizada do assunto feita por Ernest Mandel), a tematização do conceito de alienação remete ao caráter intrinsecamente negativo dele. Aqueles que operam a distinção entre *Entäusserung* e *Entfremdung* (um bom e talvez melhor exemplo seja Giuseppe Bedeschi) o fazem preocupados particularmente com a forma, instituindo como sendo a segunda das categorias uma ramificação da primeira, e concluem daí que toda alienação é estranhada ou simplesmente que alienação e estranhamento são conceitos utilizados indistintamente por Marx. Uma exceção digna de nota fica por conta da contribuição de István Mészáros que, apesar de acreditar na identificação marxiana entre alienação e estranhamento, reconhece de maneira rigorosa que a referida unidade só pode ser tematizada enquanto *processo de objetivações sociais*: "Tanto 'Entäusserung' como 'Entfremdung' têm (...) uma tríplice função

identidade de ambos, a não ser obrigatoriamente, dada a composição genética da desigualdade originária, ou seja, o percurso do espírito se dando devido à contradição intrínseca do processo orgânico de sua posição histórica. Durante toda a *Bildung* (que é o processo genético de cisão do espírito) foi impossível a Hegel vislumbrar posições históricas radicais exteriorizadas sem tematizar as contradições inerentes a estas demonstrações e realizações.

Desde a concepção originária do direito romano até o complemento contemporâneo da atividade política e da composição definitiva do Estado a partir da Revolução Francesa, os nódulos materiais determinantes da totalidade deste movimento são trabalhados por Hegel como incursões conceitual: (1) refere[m]-se a um *princípio geral*; (2) expressa[m] um determinado *estado de coisas*; e (3) designa[m] um *processo* que engendra este estado". E, ao tratar da especificidade das referidas categorias, acrescenta: "Quando a ênfase recai sobre a 'externalização' ou 'objetivação', Marx usa a palavra 'Entäusserung' (ou palavras como 'Vergegenständlichung'), ao passo que 'Entfremdung' é usada quando a intenção do autor é ressaltar o fato de que o homem está encontrando oposição por parte de um poder hostil, de sua própria criação". MÉSZÁROS, I. *Marx: a Teoria da Alienação*, tradução de Waltensir Dutra, Zahar Editores, Rio de Janeiro, 1981, p.281, nota nº3. Mézszáros trabalha esta interpretação a partir da perspectiva de superação da forma segundo a qual encontramos a exteriorização (*Entäusserung*) na sua determinação negativa pela relação dominante da propriedade privada. Neste contexto, esta interpretação consegue abranger as determinações materiais que confluem no sentido de tematizar e superar os estranhamentos (*Entfremdungen*), graças a uma compreensão fidedigna dos textos de Marx: o conceito de atividade que é enunciado e prevê uma correta relação entre alienação e objetivação, propõe a *Entäusserung* como elemento que moldou negativamente o concurso de toda atividade posta até agora, posto que ela (a *Entäusserung*) é, para Mézszáros, uma manifestação só apreensível do ponto de vista de sua negatividade, sendo a *Entfremdung*, por sua vez, compreendida como o real obstáculo que o homem mesmo criou e que se tornou um poder hostilizante, que o confronta. Apesar de não postular a *Entäusserung* como sofrendo determinações da *Entfremdung*, Mézszáros compreende, no entanto, que somente a definitiva *Aufhebung* do atual estado de coisas pode fazer da atividade a real portadora da emancipação humana.

objetivadoras de uma razão universal finalizadora. O movimento interior desta razão visa a reposição da unidade ética perdida com a *pólis*, sendo que a (re)unificação de matéria e espírito depende de um esforço em superar o conjunto das oposições históricas geradoras destas contradições. A *Er-innerung* (memória e interiorização) é a solução lógica para este conjunto de oposições só tematizável, no entendimento de Hegel, abstratamente: a supressão da objetividade é a condição da nova ética, pois somente através da absorção ideal de todas exteriorizações históricas estranhadas é que se pode novamente vincular indivíduo e comunidade, matéria e espírito.

Portanto, o estranhamento (*Entfremdung*) apareceu sempre como um elemento imanente de alteridade que acompanhava invariavelmente as alienações do espírito, e cujo esforço teórico de compreensão refletia antes a unidade lógica das oposições que plasmavam a sua apresentação (*Darstellung*), do que a contradição imanente com fundações materiais. Dado que todo momento de alienação do espírito é também momento lógico-ontológico de demonstração desta contradição, restou a Hegel atribuir às exteriorizações uma "estranhidade" (*Fremdheit*) intrínseca que confluía na retomada abstrata do espírito para além de toda objetividade.

Isso quer dizer que o entendimento que Hegel possuía do processo histórico de exteriorização ou alienação

(*Entäusserung*) na sua contradição não contava ainda com uma alternativa teórica suficientemente forte para compreender as contradições concernentes ao fenômeno histórico da atividade, ou seja, a forma segundo a qual se deu a conformação das diferentes etapas de consolidação do ser social. Para Hegel, a objetivação do espírito (na verdade, a contínua demonstração concreta da autoprodução humana), esse vir-a-ser constante cujo objetivo era a harmonização ética como momento final do saber absoluto, instituiu-se e consolidava-se como uma contradição (dada a presença permanente da *Entfremdung*) em si, potencialmente geradora da evolução do espírito na sua irrevogabilidade de conceito.

Não há, portanto, por parte do sujeito humano, controle algum do processo unitário de alienações (*Entäusserungen*), não havendo, conseqüentemente, garantia alguma de manutenção harmoniosa do percurso da razão. Nesse sentido, Hegel só poderia pensar num desenlace para seu sistema se identificasse plenamente a atividade e suas contradições imanentes como sendo um processo unitário que desse vida ao percurso do espírito e sem o qual esse mesmo percurso não se poria. Por isso, então, a identidade lógica entre *Entäusserung* e *Entfremdung* só se sustenta no plano da tematização ideal da evolução genérica.

O não-controle daquilo que se aliena (e estranha, *entfremdet*) é que faz com que Hegel pense numa necessária *Aufhebung* (suprassunção) da história através do espírito, no

interior de um necessário despojamento abstrato da objetividade (*Gegenständlichkeit*) posta pela alienação. O estranho (*Fremd*) não tem a característica de ser um elemento perenemente estranhado pelo fato de ser objetivo, material, mas por não poder ser controlado e desenvolvido enquanto razão, enquanto pensamento abstrato.

Por isso, nossa preocupação primeira foi remeter à reflexão que deu origem à categorização das contradições da realidade a partir da tematização lógica da alteridade e daí procurar compreender uma determinada qualidade de teoria da evolução do movimento histórico a partir de sua própria gênese. A passagem dessa primeira forma plena de tematização (Hegel) para a elaboração de Marx significa reinterpretar a importância da objetividade social - e, portanto, a posição que ela ocupa na formação do ser. Agora esta objetividade aparece como fundamento para o entendimento da relação entre os fenômenos de alienação e estranhamento. As fundações deste binômio deixam de pertencer à esfera da produção abstrata, posto que são pensadas a partir do âmbito concreto: em primeiro lugar no trato conceitual das relações estabelecidas entre homem e natureza; em segundo, no que se refere à relação histórica estabelecida entre os homens a partir das formas do trabalho, incluindo aí formas de apropriação deste, assim como do caráter da propriedade e divisão do trabalho.

No âmbito mais geral das relações de trabalho e apropriação de excedente (ou seja, do ponto de vista que nos lança à configuração das sociedades primitivas naturais), o que procuramos mostrar é que o estranhamento tem datação histórica, ou seja, que somente em condições específicas da estrutura do ser social o estranhamento (*Entfremdung*) pode se colocar. Por isso, a reflexão ainda rudimentar que fizemos de Hegel e Marx toma como ponto de partida e um de seus pilares a problemática da elaboração concernente à filosofia da natureza. Porque acreditamos que somente a discussão do pensamento e da teoria surgindo de um ponto comum recuado na história da sociabilidade humana, crivados por mediações específicas que garantam a evolução de posições da compreensão abstrata, pode ajudar a compreender as formas humanas de apropriação do trabalho e instauração da propriedade.

Esse fundamento da coesão social sobre uma determinada forma de desigualdade - a apropriação e distribuição de excedente a partir de regras postas e compartilhadas já por grupos primitivos - que tinha sua razão de ser nas formas de apropriação e distribuição discriminativas sugere, em Marx, que o caráter mutável da sociabilidade, sempre posto nos moldes da atividade humana e da conseqüente aprendizagem que surge como movimento de retorno moldando os sujeitos, estrutura-se e se mantém por causa da ineliminabilidade das exteriorizações

(*Entäusserungen*) concernentes à atividade do gênero. Ao mesmo tempo em que a alienação (*Entäusserung*) pode ser compreendida como um fator objetivo que incorpora e compreende o próprio ato da objetivação, ela se põe também no sujeito como sendo o fator responsável pela sua aprendizagem progressiva e irreduzível, caracterizada enquanto posição de retorno, humanização, auto-objetivação, deste mesmo sujeito, uma vez que "nem objetiva, nem subjetivamente a natureza existe imediatamente para o ser humano de modo adequado"².

Acreditamos que, como já dissemos na Introdução deste trabalho, a herança marxiana das conquistas do hegelianismo forjou as reflexões que vieram repor as relações genéricas concernentes ao estranhamento e à alienação³. Porém, o caráter de herança não impede que constatemos a crítica de Marx a Hegel especialmente no que toca à supressão da objetividade como solução da reposição da unidade ética, ou o fim da contraposição entre as

²MARX, K. *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*, MEGA, I, 2, Dietz Verlag, Berlim, 1982, p. 409, grifos no original.

³Neste ponto concordamos com Hans-Georg Flickinger, ainda que este autor não mencione, diretamente, a categoria trabalho na conformidade de sua elaboração marxiana: "Marx sempre teve a aguçada consciência da força explicadora da teoria hegeliana, capaz de apresentar a realidade social tal como fora então e de modo coerente. Por isso, sua oposição referia-se apenas à deficiência da perspectiva transcendente do 'idealismo' de Hegel, que impedira a este a ultrapassagem da mera reprodução conceitual da realidade social. A repreensão do 'idealismo' hegeliano, moto-perpétuo na interpretação desta filosofia pelos demais pós-hegelianos, fundamentava-se, para Marx, no papel dominante do conceito filosófico, isto é, na subordinação da realidade social às necessidades da lógica do conceito". FLICKINGER, H.G. *Marx e Hegel: o porão de uma filosofia social*, Porto Alegre: L&PM; Brasília: CNPq, 1986, p.18.

categorias de alienação e estranhamento. Se a primeira "muleta" teórica sobre a qual Marx se apoiou foi Feuerbach, a experiência investigativa posterior mostrou que a crítica feuerbachiana a Hegel não rendia elementos suficientes de sustentação teórica contra os fundamentos da filosofia especulativa: ainda que abstrata, mistificada e "invertida" do ponto de vista do sujeito, a reflexão de Hegel tinha por mérito a consideração genérica e genética da atividade do homem; conseguia como nenhuma outra sintetizar as diferentes etapas do desenvolvimento humano no interior da efetividade de suas contradições, e apontava habilmente para um recurso metodológico que dispensava o elemento apriorístico em respeito a um desvendamento do objeto a partir da imanência de sua lógica interior, saudando como efetiva verdade somente o resultado *post festum* da investigação.

O conjunto dessas mediações - a diferença entre Feuerbach e Hegel, o desvendamento das categorias fundantes das determinações do ser - conduziu Marx em direção a uma constante suplantação do alcance das contribuições teóricas destes autores. O ano de 1844 marca, numa certa medida, este "rito" de passagem de um Marx "lógico", categorialmente feuerbachiano, para um Marx de posição mediadora, pois neste momento a interpretação 'binária' (ser e consciência, sociedade civil e Estado) da realidade, apoiada numa "pluralidade de proposições lógico-sociais justapostas, elas

mesmas cindidas e invertidas nos seus termos"⁴, praticamente desaparece. Da *Crítica à Filosofia Hegeliana do Direito* para os *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, esta transmutação faz-se visível, e a preocupação de Marx, já nestes *Manuscritos*, ganha uma abrangência que nos conduz dos atributos humanos referidos à composição social do gênero até os conceitos redutores da teoria econômica; da mediação gestadora do estranhamento levada a efeito pelo dinheiro enquanto mediador universal até a crítica da filosofia especulativa; do entendimento da posição e necessidade histórica da propriedade privada nas suas diversas formas, até a apreensão definitiva da necessidade de sua supressão (*Aufhebung*), posto que é, também ela, produto da atividade humana e enquanto tal, entende o autor, passível de ser superada, embora preservados os traços positivos de suas conquistas. O recurso utilizado para estas reflexões que abrangem distintas áreas do saber e do atuar humanos tem um ponto de apoio que penetra o conjunto dos *Manuscritos*: a categoria 'trabalho'. É através dela que Marx analisa o engodo ideológico da economia política que estabelece o trabalhador como mero instrumento de trabalho, distanciando-o de sua condição humana; é através da categoria 'trabalho' que Marx retorna às formações pré-capitalistas e investiga, já aí, o caráter de estranhamento que circunda e define as relações entre as camadas que produzem e aquelas que se

⁴FREDERICO, C. & SAMPAIO, B.A. "Marx: Estado, sociedade civil e horizontes metodológicos na «Crítica da Filosofia do Direito»", in *Revista Crítica Marxista* nº1, Brasiliense, São Paulo, 1994, p.95.

apropriam do produto do trabalho; é também através dela, especificamente no feudalismo, que Marx antecipa o papel da renda da terra na formação do capital e sintetiza para este último sua contradição máxima na relação com o próprio trabalho.

Nesta interpretação do trabalho como elemento fundante da sociabilidade é que Marx o entende como sendo, ao mesmo tempo, alienação e estranhamento. Alienação (*Entäusserung*) porque é atividade, e sendo-o não pode ser simplesmente banido da produção e reprodução dos homens. Estranhamento (*Entfremdung*) porque, pela forma como é organicamente tratado e conduzido, o trabalho coaduna com as insuficiências de realização do gênero; em confronto e absorvido pela forma capital, a abrangência do estranhamento do trabalho é a abrangência do estranhamento do homem diante do seu universo exterior e, portanto, da própria vida: estranhamento do produto de sua atividade; estranhamento no interior do processo de produção; estranhamento-de-si (*Selbstentfremdung*) e estranhamento do homem pelo próprio homem. Toda essa "estranhidade" combinada opõe o homem à sua livre manifestação de vida (*Lebensäusserung*).

Nesse sentido é que a superação do estranhamento da forma como vem se colocando historicamente só pode se pôr de maneira efetiva na gradual supressão do caráter espontâneo da divisão do trabalho e da troca. Porém, esta relação entre divisão espontânea do trabalho, propriedade

privada e estranhamento só se coloca de maneira precisa e decisiva nas obras do Marx da maturidade, onde as mesmas preocupações e reflexões repetir-se-ão, uma vez que não são abandonadas, pensamos, pela sua elaboração posterior. Da mesma forma que, no jovem Marx, o conjunto das privações e insuficiências do gênero é reconhecido e sintetizado na categoria do estranhamento, ele estará, em sua obra posterior, acompanhado por menos generalizações, e o que antes aparecia embrionariamente na forma de contraposição lógico-dialética fundada na contradição efetiva, encontrará finalmente seu alcance teórico em categorias do real, sem que a instauração juvenil da categoria estranhamento deixe de acompanhar minuciosamente o agora mais complexo conjunto de tematizações.

A tônica dos *Manuscritos de Paris* é a indicação ainda provisória das formas de sedimentação histórica do estranhamento. Sob o capitalismo o conteúdo do estranhamento, do ponto de vista das alienações progressas, atinge o ponto mais alto de complexificação. Já em 1844, Marx anunciava que, apesar dos percalços do confronto genérico das posições do capital e do trabalho, as condições objetivas para a suplantação da alienação estranhada estavam dadas, pois nunca antes a posição das objetivações (que são exteriorizações provindas da atividade genérica) havia chegado tão perto daquela livre manifestação de vida.

ANEXO

O trabalho estranhado¹

XXII Partimos dos pressupostos da Economia Política. Aceitamos a sua linguagem e as suas leis. Supusemos a propriedade privada, a separação de trabalho, capital e terra, igualmente de salário, lucro de capital e renda da terra, assim como a divisão do trabalho, a concorrência, o conceito de valor de troca, etc. A partir da Economia Política mesma, com as suas próprias palavras, mostramos que o trabalhador decai a uma mercadoria e à mais miserável mercadoria, que a miséria do trabalhador está na razão inversa do poder e da magnitude da sua produção, que o resultado necessário da concorrência é a acumulação do capital em poucas mãos, portanto a restauração ainda mais terrível do monopólio, que finalmente desaparece a diferença entre capitalista e rentista quanto entre agricultor e

¹O presente texto não constitui propriamente uma tradução, mas uma versão modificada da parte final ("die entfremdete Arbeit") do primeiro dos *Manuscritos de Paris*, "K. Marx: Trabalho alienado e superação positiva da auto-alienação humana (*Manuscritos econômico-filosóficos de 1844*)", in *Marx/Engels*, Fernandes, Florestan (org.), *Coleção Grandes Cientistas Sociais*, v. 36, Editora Ática, São Paulo, 1989, traduzido por Viktor von Ehrenreich. A preocupação maior com a revisão deveu-se à forma com que são tratadas as palavras alemãs *Entfremdung* e *Entdusserung*, vertidas em geral, e indistintamente, por alienação - o texto em português no qual nos apoiamos constitui exceção, mas a terminologia nele empregada difere daquela que propomos aqui, que é de verter *Entfremdung* por estranhamento e *Entdusserung* por alienação ou exteriorização. De forma geral, utilizamo-nos do mesmo expediente para a versão das palavras com mesma raiz ou derivadas. O texto em língua alemã que tomamos para tradução foi extraído de *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*. MEGA, I, 2, Berlim, 1982, pp.363-375. As notas de 2 a 9 são trechos do texto na língua original que achamos por bem verter na totalidade.

trabalhador de indústria e que a sociedade inteira tem que se cindir nas duas classes dos *proprietários* e dos *trabalhadores* sem propriedade.

A Economia Política parte do fato da propriedade privada. Não nos explica o mesmo. Capta o processo *material* que a propriedade privada perfaz na realidade efetiva em fórmulas abstratas, gerais, que então lhe valem como *leis*. Não *concebe* estas leis, ou seja, não demonstra como emergem da essência da propriedade privada. A Economia Política não nos dá esclarecimento algum sobre a razão da divisão entre trabalho e capital, entre capital e terra. Por exemplo, quando determina a relação do salário com o lucro de capital, o interesse do capitalista lhe vale como a razão última; isto é, ela supõe o que deve desenvolver. Igualmente a concorrência entra em toda parte. É explicada a partir de circunstâncias externas. A Economia Política nada nos ensina sobre até que ponto estas circunstâncias externas, aparentemente acidentais, são apenas a expressão de um desenvolvimento necessário. Vimos como mesmo a troca aparece a ela como um fato acidental. As únicas rodas que o economista político põe em movimento são a *ganância* e a *guerra entre os gananciosos, a concorrência*.

Precisamente porque a Economia Política não *concebe* a interconexão do movimento é que foi possível que de novo se opusessem, por exemplo, a doutrina da concorrência à doutrina do monopólio, a doutrina da liberdade de ofício à

doutrina da corporação, a doutrina da divisão da posse da terra à doutrina da grande propriedade de terras, pois concorrência, liberdade de ofício, divisão da posse de terra eram desenvolvidas e concebidas apenas como conseqüências acidentais, propositais, violentas do monopólio, da corporação e da propriedade feudal, não como suas conseqüências necessárias, inevitáveis, naturais.

Agora temos portanto que conceber a interconexão essencial entre a propriedade privada, (o lucro), a separação de trabalho, capital e propriedade da terra, de troca e concorrência, de valor e desvalorização dos homens, de monopólio e concorrência, etc., de todo este estranhamento com o sistema *monetário*².

Não nos transponhamos a um estado primevo apenas fictício, tal qual o economista político quando quer explicar. Um tal estado primevo nada explica. Apenas empurra a questão para uma distância nebulosa, cinzenta. Supõe na forma do fato, do evento, aquilo que ele deve deduzir, a saber a relação necessária entre duas coisas, por exemplo entre divisão do trabalho e troca. Assim a Teologia explica a origem do mal pela queda do pecado <original>, isto é, supõe como um fato, na forma da história, aquilo que ela deve explicar.

²Em alemão, no original: 'Wir haben also jetzt den wesentlichen Zusammenhang zwischen dem Privateigenthum, der Habsucht, der Trennung von Arbeit, Capital und Grundeigenthum, von Austausch und Concurrenz, von Werth und Entwerthung d(es) Menschen, von Monopol und Concurrenz etc., von diesen ganzen Entfremdung mit dem *Geldsystem* zu begreifen.'

(Nos partimos do econômico-político, do fato presente.)

O trabalhador se torna tão mais pobre quanto mais riqueza produz, quanto mais a sua produção aumenta em poder e extensão. O trabalhador se torna uma mercadoria tão mais barata quanto mais mercadorias cria. Com a valorização do mundo das coisas aumenta em proporção direta a desvalorização do mundo dos homens. O trabalho não produz só mercadorias; produz a si mesmo e ao trabalhador como uma mercadoria, e isto na proporção em que produz mercadorias em geral.

Este fato nada mais expressa senão: o objeto que o trabalho produz, o seu produto, se lhe defronta como um *ser estranho*, como um *poder independente* do produtor. O produto do trabalho é o trabalho que se fixou num objeto, se fez coisal, é a *objetivação* do trabalho. A realização efetiva do trabalho é a sua objetivação. No estado econômico-político esta realização efetiva do trabalho aparece como *desefetivação* do trabalhador, a objetivação como *perda e servidão do objeto*, a apropriação como *estranhamento* (*Entfremdung*), como *exteriorização* (*Entäusserung*).

A realização efetiva do trabalho tanto aparece como *desefetivação* que o trabalhador é *desefetivado* a ponto de morrer de fome. A objetivação tanto aparece como *perda do objeto* que o trabalhador se vê roubado dos objetos mais

necessários não só à vida, mas também dos objetos de trabalho. Sim, até mesmo o trabalho se torna um objeto do qual ele só pode se apoderar com os maiores esforços e com as mais irregulares interrupções. A apropriação do objeto tanto aparece como estranhamento que, quanto mais objetos o trabalhador produz, tanto menos pode possuir e tanto mais cai sob o domínio do seu produto, do capital.

Todas estas conseqüências estão na determinação de que o trabalhador se relaciona com o *produto de seu trabalho* como //com// um objeto *estranho*. Pois segundo este pressuposto está claro: quanto mais o trabalhador se gasta trabalhando, tão mais poderoso se torna o mundo objetivo alheio (fremde) que ele cria frente a si, tão mais pobre se torna ele mesmo, o seu mundo interior, tanto menos //coisas// lhe pertence//m// como seu //suas// própria//as//, e da mesma maneira na religião. Quanto mais o homem põe em Deus, tanto menos retém em si mesmo. O trabalhador coloca a sua vida no objeto; mas agora ela não pertence mais a ele, mas sim ao objeto. Portanto, quão maior esta atividade, tanto mais o trabalhador é sem-objeto. Ele não é o que é o produto do seu trabalho. Portanto, quão maior este produto, tanto menos (*weniger*) ele mesmo é. A *exteriorização* do trabalhador em seu produto tem o significado não só de que o seu trabalho se torna um objeto, uma existência externa (*äussern*), mas também que ela existe *fora dele* (*ausser ihm*), independente de e estranha a ele,

tornando-se um poder autônomo frente a ele, //o significado// de que a vida que ele conferiu ao objeto se lhe defronta inimiga e estranha.

XXIII Consideremos agora mais de perto a *objetivação*, a produção do trabalhador, e nela o *estranhamento*, a *perda* do objeto, do seu produto.

O trabalhador nada pode criar sem a *natureza*, sem o *mundo exterior sensível* (*sinnliche*). Ela é o material no qual o seu trabalho se realiza efetivamente, no qual é ativo, a partir do qual e mediante o qual produz.

Mas assim como a natureza oferece <os> *meio(s) de vida* do trabalho no sentido de que o trabalho não pode *viver* sem objetos nos quais se exerça, assim também oferece por outro lado <os> *meio(s) de subsistência física do trabalhador* mesmo.

Portanto, quanto mais o trabalhador se *apropria* do mundo *externo*, da natureza sensível, através do seu trabalho, tanto mais ele se priva de *meio(s) de vida* segundo um duplo aspecto, primeiro, que cada vez mais o mundo exterior sensível cessa de ser um objeto pertencente ao seu trabalho, um *meio de vida* do seu trabalho; segundo, que cada vez mais cessa de ser *meio de vida* no sentido imediato, meio para subsistência física do trabalhador.

Segundo este duplo aspecto o trabalhador se torna portanto um servo do seu objeto, primeiro ao receber um objeto de trabalho, isto é, receber trabalho, e segundo ao receber meios de subsistência. Portanto, para que possa existir primeiro como *trabalhador* e, segundo, como *sujeito físico*. O extremo desta servidão (*Knechtschaft*) é que apenas como *trabalhador* ele (pode) se manter como *sujeito físico* e apenas como *sujeito físico* ele é trabalhador.

(O estranhamento do trabalhador em seu objeto se expressa, pelas leis da economia política, em que quanto mais o trabalhador produz, menos tem para consumir; que quanto mais valores cria, mais sem-valor e indigno ele se torna; quanto melhor formado o seu produto, tanto mais deformado ele fica; quanto mais civilizado seu objeto, mais bárbaro o trabalhador; que quanto mais poderoso o trabalho, mais impotente o trabalhador se torna; quanto mais rico de espírito o trabalho, mais pobre de espírito e servo da natureza se torna o trabalhador.)³

A Economia Política oculta o estranhamento na essência do trabalho por não considerar a relação imediata entre o

³Em alemão, no original: '(Die Entfremdung des Arbeiters in seinem Gegenstand drückt sich nach nationalökonomischen Gesetzen so aus, dass je mehr der Arbeiter producirt, er um so weniger zu consummiren hat, dass je mehr Werthe er schafft, er um so werthloser und so unwürdiger wird, dass je geformter sein Produkt um so missförmiger der Arbeiter, dass je civilisirter sein Gegenstand um so barbarischer der Arbeiter, dass um so mächtiger die Arbeit, um so ohnmächtiger der Arbeiter wird, dass je geistreicher die Arbeit um so mehr geistloser und Naturknecht der Arbeiter wird.)'

trabalhador (o trabalho) e a *produção*. É claro. O trabalho produz maravilhas para os ricos, mas produz desnudez para o trabalhador. Produz palácios, mas cavernas para o trabalhador. Produz beleza, mas mutilação para o trabalhador. Substitui o trabalho por máquinas, mas joga uma parte dos trabalhadores de volta a um trabalho bárbaro e faz da outra parte máquinas. Produz espírito, mas produz idiotia, cretinismo para o trabalhador.

A relação imediata do trabalho com os seus produtos e a relação do trabalhador com os objetos da sua produção. A relação do abastado com os objetos da produção e com ela mesma é só uma consequência desta primeira relação. E a confirma. Mais tarde consideraremos este outro aspecto. Se portanto perguntamos qual a relação essencial do trabalho, então perguntamos pela relação do trabalhador com a produção.

Até aqui consideramos o estranhamento, a exteriorização do trabalhador só segundo um dos seus aspectos, a saber, a sua *relação com os produtos do seu trabalho*. Porém, o estranhamento não se mostra apenas no resultado, mas no ato da *produção*, dentro da atividade produtiva mesma. Como o trabalhador poderia se defrontar alheio (*fremd*) ao produto da sua atividade se no ato mesmo da produção ele não se estranhasse a si mesmo? Pois o produto é só o resumo da atividade, da produção. Se por conseguinte o produto do trabalho é a exteriorização, então

a produção mesma tem que ser a exteriorização ativa, a exteriorização da atividade, a atividade da exteriorização. No estranhamento do objeto do trabalho resume-se somente o estranhamento, a exteriorização na atividade mesma do trabalho.

Ora, em que consiste a exteriorização (*Entäusserung*) do trabalho?

Primeiro, que o trabalho é externo (*äusserlich*) ao trabalhador, ou seja, não pertence à sua essência, que portanto ele não se afirma, mas se nega em seu trabalho, que não se sente bem, mas infeliz, que não desenvolve energia mental e física livre, mas mortifica a sua *physis* e arruína o seu espírito (*Geist*). Daí que o trabalhador só se sinta junto a si fora do trabalho e fora de si no trabalho (Sente-se em casa quando não trabalha, e fora dela quando tem que trabalhar). O seu trabalho não é portanto voluntário, mas compulsório, *trabalho forçado*. Por conseguinte, não é a satisfação de uma necessidade, mas somente um *meio* para satisfazer necessidades fora dele. A sua estranhidade (*Fremdheit*) emerge com pureza no fato de que, tão logo não exista coerção física ou outra qualquer, se foge do trabalho como de uma peste. O trabalho externo (*äusserliche*), o trabalho no qual o homem se exterioriza, é um trabalho de auto-sacrifício, de mortificação. Finalmente, a externalidade (*Äusserlichkeit*) do trabalho aparece para o trabalhador no fato de que //o trabalho// não é seu próprio,

mas sim de um outro, que não lhe pertence, que nele ele não pertence a si mesmo, mas a um outro. Assim como na religião a auto-atividade da imaginação humana, do cérebro humano e do coração humano atua sobre o indivíduo independente deste, ou seja, como uma atividade estranha, divina ou diabólica, assim também a atividade do trabalhador não é a sua auto-atividade. Pertence a um outro, é a perda de si mesmo.

Por conseguinte, chega-se ao resultado de que o homem (o trabalhador) se sente livremente ativo só ainda em suas funções animais, comer, beber e procriar, no máximo ainda moradia, ornamentos, etc., e em suas funções humanas só //se sente// ainda como animal. O que é animal se torna humano e o que é humano //se torna// animal.

Claro que comer, beber e procriar, etc., também são funções genuinamente humanas. Porém, são animais na abstração que os separa do círculo restante da atividade humana e as faz fins últimos e exclusivos.

Examinamos (*haben betrachtet*) sob dois aspectos o ato de estranhamento da atividade humana prática, o trabalho. 1). A relação do trabalhador com o *produto do trabalho* como objeto estranho tendo poder sobre ele. Esta relação é simultaneamente a relação com o mundo externo sensível, com os objetos da natureza como um mundo estranho que se lhe defronta hostilmente. 2). A relação do trabalho com o ato da *produção dentro do trabalho*. Esta relação é a relação do

trabalhador com a sua própria atividade como uma //atividade// estranha não pertencente a ele, a atividade como sofrimento, a força como impotência, a procriação como emasculação, a energia mental e física *própria* do trabalhador, a sua vida pessoal - pois o que é vida senão atividade - como uma atividade voltada contra ele mesmo, independente dele, não pertencente a ele. O auto-estranhamento (*Selbstentfremdung*), tal como acima o *estranhamento da coisa*.

XXIV Ainda temos uma terceira determinação do *trabalho estranhado* a extrair das duas vistas até aqui.

O homem é um ser genérico, não só na medida em que teórica e praticamente faz do gênero, tanto do seu próprio quanto das demais coisas, o seu objeto, mas também - e isto é apenas uma outra expressão para a mesma coisa - na medida em que se relaciona consigo mesmo como //com// o gênero vivo, presente, na medida em que se relaciona consigo mesmo como //com// um ser //Wesen// *universal* e por isto livre.

Tanto no homem quanto no animal a vida do gênero consiste fisicamente em que o homem (tal como o animal) vive da natureza inorgânica, e quanto mais universal o homem //é// do que o animal, tanto mais universal é o âmbito da natureza inorgânica da qual vive. Assim como plantas, animais, pedras, ar, luz, etc., formam teoricamente uma parte da consciência humana, em parte como objetos da

Ciência Natural e em parte como objetos da arte - a sua natureza inorgânica espiritual, meios de vida espirituais que ele tem primeiro que preparar para a fruição e a digestão - , assim também formam praticamente uma parte da vida humana e da atividade humana. Fisicamente o homem vive só destes produtos da natureza, quer apareçam na forma de alimento, calefação, vestuário, moradia, etc. Na prática a universalidade do homem aparece precisamente na universalidade que faz da natureza inteira o seu corpo *inorgânico*, tanto na medida em que ela é 1. um meio de vida imediato, quanto na medida em que é a matéria, o objeto e o instrumento da sua atividade vital (*Lebensthätigkeit*). A natureza é o *corpo inorgânico* do homem, a saber, a natureza na medida em que ela mesma não é corpo humano. O homem vive da natureza, significa: a natureza é o seu corpo, com o qual tem que permanecer em constante processo para não morrer. Que a vida física e mental do homem está interligada com a natureza não tem outro sentido senão que a natureza está interligada consigo mesma, pois o homem é uma parte da natureza.

Na medida em que o trabalho estranhado 1) estranha do homem a natureza, e também 2) a si mesmo, sua própria função ativa, sua atividade de vida, estranha do homem o *gênero*. Faz da *vida genérica* apenas um meio da vida individual. Primeiro, estranha a vida genérica, assim como a vida

individual. Segundo, faz da última em sua abstração um fim da primeira, igualmente em sua forma abstrata e estranhada.⁴

Pois em primeiro lugar o trabalho, a *atividade vital*, a *vida produtiva* mesma aparece ao homem só como um *meio* para satisfazer uma necessidade, a necessidade (*Bedürfnisses*) de manutenção da existência física. Mas a vida produtiva é a vida do gênero. é a vida engendradora de vida. No tipo de atividade vital jaz o caráter inteiro de uma species, o seu caráter genérico, e a atividade consciente livre é o caráter genérico do homem. A vida mesma aparece só como *meio de vida*.

O animal é imediatamente um com a sua atividade vital. Não se distingue dela. é *ela*. O homem faz da sua atividade vital mesma um objeto do seu querer e da sua consciência. Tem atividade vital consciente. Não é uma determinidade com a qual ele conflua imediatamente. A atividade de vida consciente distingue o homem imediatamente da atividade de vida animal. é precisamente só por isso que ele é um ser genérico. Ou ele só é um ser consciente, isto é, a sua própria vida lhe é objeto, precisamente porque é um ser genérico. Só por isto a sua atividade é atividade livre. O trabalho estranhado inverte a relação de maneira tal que

⁴Em alemão, no original: "Indem die entfremdete Arbeit dem Menschen 1) die Natur entfremdet, 2) sich selbst, seine eigne thätige Funktion, seine Lebensthätigkeit, so entfremdet sie dem Menschen die *Gattung*; sie macht ihm das *Gattungsleben* zum Mittel des individuellen Lebens. Erstens entfremdet sie das *Gattungsleben* und das individuelle Leben und zweitens macht sie das letztere in seiner Abstraktion zum Zweck des ersten, ebenfalls in seiner abstrakten und entfremdeten Form."

precisamente porque é um ser consciente o homem faz da sua atividade vital, da sua essência, apenas um meio para sua existência.

No engendrar prático de um mundo objetivo, no trabalhar a natureza inorgânica o homem se prova como um ser genérico consciente, isto é, um ser que se relaciona com o gênero como a sua essência própria ou //se relaciona// consigo como ser genérico. Claro que o animal também produz. Constrói um ninho, moradas para si, tal como a abelha, castor, formiga, etc. Só que produz apenas o de que precisa imediatamente para si ou seu filhote; produz unilateralmente, ao passo que o homem produz universalmente; produz apenas sob o domínio da necessidade física imediata, ao passo que o homem produz mesmo livre da necessidade física e só produz verdadeiramente sendo livre da mesma; só produz a si mesmo, ao passo que o homem reproduz a natureza inteira; o seu produto pertence imediatamente ao seu corpo físico, ao passo que o homem se defronta livre com o seu produto. O animal forma só segundo a medida e a necessidade //Bedürfnis// da species à qual pertence, ao passo que o homem sabe produzir segundo a medida de qualquer species e sabe em toda a parte aplicar a medida inerente ao objeto; por isso o homem também forma segundo as leis da beleza (*Schönheit*).

Portanto, é precisamente ao trabalhar o mundo objetivo que o homem primeiro se prova de maneira efetiva como um ser

genérico. Esta produção é a sua vida genérica operativa. Por ela a natureza aparece como a sua obra e a sua realidade efetiva. O objeto do trabalho é portanto a *objetivação da vida genérica do homem*: ao se duplicar não só intelectualmente tal como na consciência, mas operativa, efetivamente, e portanto ao se intuir a si mesmo num mundo criado por ele. Por conseguinte, ao arrancar do homem o objeto da sua produção, o trabalho estranhado lhe arranca a sua *vida genérica*, a sua efetiva objetividade genérica (*wirkliche Gattungsgegenständlichkeit*) e transforma a sua vantagem ante o animal na desvantagem de lhe ser tirado o seu corpo inorgânico, a natureza.

Igualmente, ao rebaixar a um meio a auto-atividade, a atividade livre, o trabalho estranhado faz da vida genérica do homem um meio da sua existência física.

A consciência que o homem tem do seu gênero se transforma portanto pelo estranhamento de maneira a que a vida genérica se torna um meio para ele.

O trabalho estranhado faz, por conseguinte:

3) da *essência genérica do homem*, tanto da natureza quanto da faculdade genérica espiritual dele, uma *essência estranha* a ele, um *meio* da sua existência *individual*. Estranha do homem o seu próprio corpo, tal como a natureza fora dele, tal como a sua *essência espiritual*, a sua *essência humana*.

4) uma consequência imediata disto, do homem estar estranhado tanto do produto do seu trabalho, quanto de sua atividade de vida e de sua essência genérica é o *estranhamento do homem pelo próprio homem*. Quando o homem está frente a si mesmo, defronta-se com ele outro homem. O que é (produto) da relação do homem com o seu trabalho, produto de seu trabalho consigo mesmo, vale como relação do homem com outro homem, como o trabalho e o objeto do trabalho de outro homem.⁵

Em geral, a proposição de que o homem está estranhado do seu ser genérico significa que um homem está estranhado do outro, tal como cada um deles da essência humana.

O estranhamento do homem, em geral toda a relação em que o homem diante de si mesmo, é primeiro realizada efetivamente //verwirklicht//, se expressa na relação em que o homem está com o //s// outro //s// homem //ns//.

Na relação do trabalho estranhado, portanto, cada homem considera o outro segundo o critério e a relação na qual ele mesmo se encontra como trabalhador.

⁵Em alemão, no original: 'Eine unmittelbare Konsequenz davon, dass der Mensch dem Product seiner Arbeit, seiner Lebensthätigkeit, seinem Gattungswesen entfremdet ist, ist die *Entfremdung d<es> Menschen von d Menschen*. Wenn der Mensch sich selbst gegenübersteht, so steht ihm der *andere Mensch* gegenüber. Was von dem Verhältniss des Menschen zu seiner Arbeit, zum Product seiner Arbeit und zu sich selbst, das gilt von dem Verhältniss d<es> Menschen zum andern Menschen, wie zu der Arbeit und dem Gegenstand der Arbeit d<es> andern Menschen.'⁶

XXV Partimos de um fato econômico-político, do estranhamento do trabalhador e de sua produção. Expressamo-lo no conceito de trabalho *estranhado, exteriorizado*. Analisamos este conceito. Conseqüentemente, analisamos apenas um fato econômico-político.⁶

Continuemos agora a ver como o conceito de trabalho estranhado, exteriorizado, tem que se apresentar e exprimir na efetividade (*Wirklichkeit*).

Se o produto do trabalho me é estranho, põe-se frente a mim como um poder estranho, a quem pertence então?⁷

A outro ser que não eu.⁸

Quem é este ser?

Os deuses? É claro que nas primeiras épocas a produção principal, como por exemplo a construção de templos, etc., no Egito, Índia, México, aparece a serviço dos deuses, assim como também o produto pertence aos deuses. Só que os deuses sozinhos nunca foram os senhores do trabalho. Tampouco a natureza. E que contradição também seria se, quanto mais o homem submete //sse// a natureza pelo seu trabalho, quanto

⁶Em alemão, no original: 'Wir gingen aus von einem nationalökonomischen factum, d<er> Entfremdung des Arbeiters und seiner Production. Wir haben den Begriff dieses factums ausgesprochen, die *entfremdete, entdusserte* Arbeit. Wir haben diesen Begriff analysirt, also blos ein nationalökonomisches factum analysirt.'

⁷Em alemão, no original: 'Wenn das Produkt der Arbeit mir fremd ist, mir als fremde Macht gegenübertritt, wem gehört es dann?'

⁸Em alemão, no original: 'Einem *andern* Wesen als mir.'

mais os milagres dos deuses se torna //sse//m supérfluos pelos milagres da indústria, //tanto mais// o homem deveria renunciar à alegria na produção e à fruição do produto por amor àqueles poderes.

O ser *estranho* ao qual pertence o trabalho e o produto do trabalho, a serviço do qual está o trabalho e para cuja fruição //está// o produto do trabalho, só pode ser o *homem* mesmo.

Se o produto do trabalho não pertence ao trabalhador, um poder alheio (*fremde*) estando frente a ele, então isto só é possível por //o produto do trabalho// pertencer a um *outro homem fora o trabalhador*. Se a sua atividade lhe é tormento, então tem que ser fruição a um outro e a alegria de viver de um outro. Não os deuses, não a natureza, só o homem mesmo pode ser este poder estranho sobre o //s// homem //ns//.

Tenha-se ainda em mente a proposição anteriormente enunciada de que a relação do homem consigo mesmo lhe é primeiro *efetivamente real* //wirklich//, objetiva, pela sua relação com o outro homem. Se portanto ele se relaciona com o produto do seu trabalho, com o seu trabalho objetivado, como //com// um objeto *estranho*, inimigo, poderoso, independente dele, então se relaciona com ele de maneira tal que um outro homem estranho (*fremder*) a ele, inimigo, poderoso, independente dele, é o senhor deste objeto. Se se

relaciona com a sua própria atividade como //com// uma //atividade// não-livre, então ele se relaciona com ela como a atividade a serviço de, sob o domínio, a coerção e o jugo de um outro homem.

Todo o auto-estranhamento do homem de si e da natureza aparece na relação que ele confere a si e à natureza com os outros homens diferentes dele. Daí que o auto-estranhamento religioso apareça necessariamente na relação do leigo com o sacerdote ou também, já que aqui se trata do mundo intelectual, com um mediador, etc. No mundo efetivo-prático (*praktischen wirklichen Welt*) o auto-estranhamento só pode aparecer através da relação efetivo-prática (*praktische wirkliche Verhältnisse*) com outros homens. O meio pelo qual procede o estranhamento é ele mesmo um //meio// prático. Pelo trabalho estranhado, portanto, o homem não engendra apenas a sua relação com o objeto e com o ato de produção enquanto poderes estranhos e inimigos dele; engendra também a relação na qual ele está com estes outros homens. Tal como ele //engendra// a sua própria produção para a sua desefetivação //Entwirklichung//, para o seu castigo, tal como //engendra// o seu próprio produto para a perda, para //ser// um produto não pertencente a ele, assim ele engendra a dominação daquele que não produz sobre a produção e sobre o produto. Tal como estranha de si a sua própria atividade, assim ele apropria ao estranho (*Fremden*) a atividade não própria deste.

Até agora só consideramos a relação pelo lado do trabalhador, e mais tarde também a consideraremos pelo lado do não-trabalhador.

Portanto, pelo trabalho *estranhado*, *exteriorizado*, o trabalhador engendra a relação de um homem estranho ao trabalho, e que está fora dele, com este trabalho. A relação do trabalhador com o trabalho engendra a relação do capitalista com este último, ou como quer que se queira chamar o senhor do trabalho.

A *propriedade privada* é portanto o produto, o resultado, a consequência necessária do *trabalho exteriorizado*, da relação externa (*äusserlichen*) do trabalhador com a natureza e consigo mesmo.

A *propriedade privada* resulta portanto por análise a partir do conceito de *trabalho exteriorizado*, isto é, de *homem exteriorizado*, de *trabalho estranhado*, de *vida estranhada*, de *homem estranhado*.

É claro que a partir da Economia Política obtivemos o conceito de *trabalho exteriorizado* (de *vida exteriorizada*) como resultado do *movimento da propriedade privada*. Mas na análise deste conceito mostra-se que, se a *propriedade privada* aparece como *razão*, como *causa* do *trabalho exteriorizado*, ela é antes uma *consequência* do mesmo, assim como também os *deuses* são *originariamente* não a *causa*, mas o

efeito dos erros do entendimento humano. Mais tarde esta relação reverte em efeito recíproco.

É só no último ponto de culminância do desenvolvimento da propriedade privada que emerge novamente este seu segredo, a saber, ser de um lado o *produto* do trabalho exteriorizado e em segundo lugar o *meio* pelo qual o trabalho se exterioriza, a *realização desta exteriorização*.

Este desenvolvimento de imediato lança luz sobre diversos conflitos até agora irresolvidos.

1. A Economia Política parte do trabalho como propriamente a alma da produção, e mesmo assim não dá nada ao trabalho e tudo a propriedade privada. Desta contradição Proudhon concluiu a favor do trabalho //e// contra a propriedade privada. Mas nos nos damos conta de que esta contradição aparente é a contradição do *trabalho estranhado* consigo mesmo e de que a Economia Política apenas enunciou as leis do trabalho estranhado.

Dai também nos damos conta de que *salário* e *propriedade privada* são idênticos: pois onde o produto, o objeto do trabalho, paga o trabalho mesmo, o salário é só uma consequência necessária do estranhamento do trabalho, assim como de resto no salário também o trabalho aparece não como fim em si, mas como o servo do salário. Detalharemos isto mais tarde e por ora apenas tiramos ainda algumas **XXVI** consequências.

Uma violenta *elevação do salário* (deixando de lado todas as outras dificuldades, deixando de lado que, como uma anomalia, ela também só seria mantível com violência) nada mais seria senão um melhor *assalariamento dos escravos* (*Sklaven*) e não teria reconquistado nem ao trabalhador nem ao trabalho a sua dignidade e determinação humanas.

Até mesmo a *igualdade dos salários*, como a exige Proudhon, só transforma a relação do atual trabalhador com o seu trabalho na relação de todos os homens com o trabalho. A sociedade é então tomada como capitalista abstrato.

Salário é uma consequência imediata do trabalho estranhado, e o trabalho estranhado é a causa imediata da propriedade privada. Por conseguinte, com um dos aspectos também tem que cair o outro.

2. Da relação do trabalho estranhado com a propriedade privada segue-se além disso que o emancipar a sociedade da propriedade privada, etc., da servidão, se exprime na forma *política da emancipação dos trabalhadores*, não como se se tratasse apenas da emancipação deles, mas porque na emancipação deles está contida a //emancipação// humana universal, e esta está contida naquela porque a servidão humana inteira está envolvida na relação do trabalhador com a produção e todas as relações de servidão são apenas modificações e consequências desta relação.

Assim como encontramos por análise o conceito de propriedade privada a partir do conceito de *trabalho estranhado, exteriorizado*, assim todas as categorias da Economia Política podem ser desenvolvidas com o auxílio destes dois fatores, e em cada categoria, como por exemplo no regateio, na concorrência, no capital, no dinheiro, reencontraremos apenas uma expressão desenvolvida e determinada destes primeiros fundamentos.

Mas antes de considerarmos esta configuração tentemos ainda solucionar duas tarefas.

1. Determinar a *essência geral da propriedade privada*, tal como se deu como resultado do trabalho estranhado, em sua relação com a *propriedade verdadeiramente humana e social*.

2. Aceitamos o *estranhamento do trabalho*, sua *exteriorização*, como um fato e analisamos este fato. Como, perguntamos agora, o *homem* chega a *exteriorizar*, a *estranhar* o seu *trabalho*? Como este *estranhamento* está fundado na *essência do desenvolvimento humano*? Já ganhamos muito para a solução do problema ao termos *transformado* a pergunta pela *origem da propriedade privada* na pergunta pela relação do *trabalho exteriorizado* com o curso do desenvolvimento da humanidade. Pois quando se fala de *propriedade privada*, acredita-se estar lidando com uma coisa fora do homem. Quando se fala do *trabalho*, está-se lidando imediatamente

com o homem mesmo. Esta nova colocação da questão já é inclusive a sua solução.

ad 1. Essência geral da propriedade privada e a sua relação com a propriedade verdadeiramente humana.

O trabalho exteriorizado resolveu-se para nós em duas componentes que se condicionam mutuamente ou que são apenas expressões diferentes de uma e mesma relação: a *apropriação* aparece como *estranhamento*, como *exteriorização*, e a *exteriorização* como *apropriação*, o *estranhamento* como a verdadeira *cidadanização* (*Einbürgerung*).

Consideramos um dos aspectos, o trabalho exteriorizado com respeito ao *trabalhador* mesmo, isto é, a *relação do trabalho exteriorizado consigo mesmo*. Como produto, como resultado necessário desta relação, encontramos a *relação de propriedade do não-trabalhador com o trabalhador e //com// o trabalho*. A *propriedade privada*, como a expressão resumida, material, do trabalho exteriorizado, abrange ambas as relações, a *relação do trabalhador com o trabalho e com o produto do seu trabalho e com o não-trabalhador e a relação do não-trabalhador com o trabalhador e //com// o produto do trabalho deste*.

Ora, se vimos que com respeito ao trabalhador que se *apropria* da natureza pelo trabalho a *apropriação* aparece como *estranhamento*, a *auto-atividade* como *atividade para um outro* e como *atividade de um outro*, a *vitalidade* como

sacrifício da vida, a produção do objeto como perda do objeto para um poder estranho, para um homem *estranho*, consideremos agora a relação deste homem *alheio* (*fremden*) ao trabalho e ao trabalhador com o trabalhador, com o trabalho e o seu objeto.

Note-se em primeiro lugar que tudo o que aparece no trabalhador como *atividade da exteriorização*, o *estranhamento*, aparece no não-trabalhador como *estado da alienação*, o *estranhamento*⁹.

Segundo, que o *comportamento efetivo*, prático do trabalhador na produção e para com o produto (como estado da mente) aparece como comportamento *teórico* no não-trabalhador que está frente àquele.

Terceiro. O não-trabalhador faz contra o trabalhador tudo o que o trabalhador faz contra si mesmo, mas não faz contra si mesmo o que faz contra o trabalhador.

Examinemos mais de perto estas três relações.

Versão revista por Jesus J. Ranieri

⁹Em alemão, no original: 'Zunächst ist zu bemerken, dass alles, was bei dem Arbeiter als *Thätigkeit der Entäusserung, der Entfremdung*, bei dem Nichtarbeiter als *Zustand der Entäusserung, der Entfremdung* erscheint.

BIBLIOGRAFIA

Versões dos *Manuscritos de Paris*

MARX, Karl. *Manuscripts de 1844. Économie Politique & Philosophie*. Apresentação, tradução e notas de Émile Bottigelli, Editions Sociales, Paris, 1972.

Ökonomisch-philosophische Manuskripte, MEGA, I, 2, Dietz Verlag, Berlin, 1982.

"K. Marx: Trabalho alienado e superação positiva da auto-alienação humana (*Manuscritos econômico-filosóficos de 1844*)", in Fernandes, Florestan (org.), *Marx/Engels*, Coleção Grandes Cientistas Sociais, v.36, Editora Ática, São Paulo, 1989. Tradução de Viktor von Ehrenreich.

Manuscritos: Economía y Filosofía. Tradução, introdução e notas de Francisco Rubio Llorente, Alianza Editorial, Madrid, 1985.

"Manuscritos económico-filosóficos de 1844". Tradução de Venceslao Roces, in *Obras Fundamentales*, vol.1, Fondo de Cultura Económica, México, D.F., 1987.

"Manuscritos Económico-Filosóficos" (terceiro manuscrito). Tradução de José Carlos Bruni, in *Os Pensadores*, Abril Cultural, São Paulo, 1985.

Manuscritos Económico-Filosóficos. Tradução de Artur Morão, Edições 70, Lisboa, 1989.

Manoscritti Economico-Filosofici del 1844. Prefácio e tradução de Norberto Bobbio, Giulio Einaudi Editor, Turim, 1983.

Bibliografia citada

- ALTHUSSER, Louis. *La Revolución Teórica de Marx*, tradução e introdução de Marta Hamecker, Siglo Veintiuno Editores, México, D.F., 1981.
- ASTRADA, Carlos. *Trabalho e Alienação na 'Fenomenologia' e nos 'Manuscritos'*, tradução de Cid Silveira, Editora Paz e Terra, Rio de Janeiro, 1968.
- BEDESCHI, Giuseppe. *Alienación y Fetichismo en el Pensamiento de Marx*, tradução de Benito Gomez, Alberto Corazón Editor, Madrid, 1975.
- BELL, Daniel. "The 'rediscovery' of alienation", in *The Journal of Philosophy*, LVI, nº24, 1959.
- BOBBIO, Norberto; MATTEUCCI, Nicola & GIANFRANCO, Pasquino. *Dicionário de Política*, tradução de João Ferreira, Carmem C. Varriale e outros, Editora Universidade de Brasília, Brasília, 1986.
- BORGES RODRIGUES, Maria Angélica. "A Determinação do 'Momento Ideal' na Ontologia de Georg Lukács", Dissertação de Mestrado, PUC-SP, São Paulo, 1990.
- CHIODI, P. *Sartre e il Marxismo*, Feltrinelli, Milão, 1965.
- CORNU, A. *K. Marx e F. Engels*, Ed. Platina Stilcograf, Buenos Aires, 1965.
- D'ABBIERO, Marcella. "*Alienazione*" in *Hegel Usi e Significati di Entäußerung, Entfremdung, Veräußerung*, Roma, 1970.
- FEUERBACH, Ludwig. *La Esencia del Cristianismo*, tradução, introdução e notas de M. Xhaufflaire, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1975.

A Essência do Cristianismo, tradução de José da Silva Brandão, Papyrus, Campinas, 1988.

Tesis Provisionales para la Reforma de la Filosofía e Principios de la Filosofía del Futuro, prólogo e tradução de Eduardo Subirats Rüggeberg, Editorial Labor, Barcelona, 1976.

Das Wesen des Christentums, Sämtliche Werke, vol. VI, Friedrich Frommann Verlag, Stuttgart, 1960.

Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie e Grundsätze der Philosophie der Zukunft, Sämtliche Werke, vol. II, Friedrich Frommann Verlag, Stuttgart, 1959.

FLICKINGER, Hans-Georg. *Marx e Hegel: o porão de uma filosofia social*, L&PM: Porto Alegre, CNPq: Brasília, 1986.

FREDERICO, Celso e SAMPAIO, Benedicto A. "Marx: Estado, sociedade civil e horizontes metodológicos na «Crítica da Filosofia do Direito»", in *Revista Crítica Marxista* nº1, Brasiliense, São Paulo, 1994.

GIANNOTTI, José Arthur. *Origens da Dialética do Trabalho*, Difusão Européia do Livro, São Paulo, 1966.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenologia do Espírito*, tradução de Paulo Meneses, Editora Vozes, Petrópolis, vol. I, 1992; vol. II, 1993.

Phänomenologie des Geistes, Sämtliche Werke, vol. 2, Friedrich Frommann Verlag, Stuttgart, 1964.

Jenaer Realphilosophie. Vorlesungsmansskripte zur Philosophie der Natur und des Geistes von 1805-1806, Johannes Hoffmeister, Hamburg, 1967.

HELLER, Ágnes. *Teoria de las Necesidades en Marx*, tradução de J.F.Yvars, Ediciones Península, Barcelona, 1986.

Crítica de la Ilustración, Ediciones Península, Barcelona, 1984.

HYPOLITE, Jean. *Génesis y Estructura de la Fenomenología del Espíritu de Hegel*, tradução de Francisco Fernández Buey, Ediciones Península, Barcelona, 1991.

LABARRIÈRE, Pierre-Jean. *La Phénoménologie de l'Esprit de Hegel Introduction à une Lecture*, Ed. Aubier-Montaigne, Paris, 1979.

LESSA FILHO, Sérgio. "Lukács: Trabalho, Objetivação, Alienação", in *Transformação*, Revista de Filosofia/UNESP, vol.15, São Paulo, 1992.

"A Centralidade do Trabalho na Ontologia de Lukács", Tese de Doutorado em Ciências Sociais, IFCH/UNICAMP, Campinas, 1994.

LIMA VAZ, Henrique Cláudio. *Antropologia Filosófica II* (coleção Filosofia, 22), Edições Loyola, São Paulo, 1992.

Escritos de Filosofia II: Ética e Cultura (coleção Filosofia, 8), Edições Loyola, São Paulo, 1988.

LUKÁCS, Georg. *Per l'Ontologia dell'Essere Sociale*, prefácio e tradução de Alberto Scarponi, Editori Riuniti, Roma, vol. I, 1976; vol. II, tomos 1 e 2, 1981.

Prolegomeni all'Ontologia dell'Essere Sociale. Questioni di principio di un'ontologia oggi divenuta possibile, tradução de Alberto Scarponi, Edizioni Guerini e Associati, Milão, 1990.

El Joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista, tradução de Manuel Sacristán, Editorial Grijalbo, México, D.F., 1963.

Ontologia do Ser Social. A falsa e a verdadeira ontologia de Hegel, tradução de Carlos Nelson Coutinho, Livraria Editora Ciências Humanas, São Paulo, 1979.

MÁRKUS, Georg. *Marxismo e "Antropologia"*, tradução de Manuel Sacristán, Editorial Grijalbo, Barcelona, 1974.

MARX, Karl & ENGELS, Friedrich. *Briefwechsel bis April 1846*, MEGA, III, 1, Dietz Verlag, Berlim, 1975.

die heilige Familie, MEGA, I, 3, Dietz Verlag, Berlim, 1984.

MÉSZÁROS, István. *Filosofia, Ideologia e Ciência Social*. Ensaio de Negação e Afirmação, tradução sob responsabilidade do laboratório de tradução do CENEX/FALE/UFMG, Editora Ensaio, São Paulo, 1993.

Marx: a Teoria da Alienação, tradução de Waltensir Dutra, Zahar Editores, Rio de Janeiro, 1981.

MÜLLER, Marcos Lutz. "Racionalidade da Ação e Direito da Subjetividade na *Filosofia do Direito* de Hegel", in *Racionalidade e Ação*. Antecedentes e Evolução Atual da Filosofia Prática Alemã, Ed. da UFRGS/Goethe Institut, Porto Alegre, 1992.

NAVILLE, Pierre. *De l'aliénation à la jouissance. La genèse de la sociologie du travail chez Marx et Engels*, Paris, 1967.

O'NEILL, John. "The Concept of Estrangement in the Early and Later Writings of Karl Marx", in *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. XXV, 1964, nº1, pp.64-84.

- RANIERI, Jesus J. "Um comentário sobre a categoria trabalho na *Fenomenologia do Espírito* de Hegel", in *Revista Praxis* nº3, Belo Horizonte, 1995 (no prelo).
- SANTOS, José Henrique. *Trabalho e Riqueza na Fenomenologia do Espírito de Hegel*, Edições Loyola, São Paulo, 1993.
- SCHAFF, Adam. *La Alienación como Fenómeno Social*, tradução de Alejandro Venegas, Editorial Crítica, Barcelona, 1979.
- O Marxismo e o Indivíduo*, tradução de Heidrun Mendes da Silva, Editora Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, 1967.
- SCHMIDT, Alfred. *Feuerbach o la Sensualidad Emancipada*, tradução de Júlio Carabaña, Taurus; Madrid, 1973.
- SÈVE, Lucien. *Análises Marxistas da Alienação*, tradução de Madalena Cunha Matos, Edições Mandacaru, São Paulo, 1990.
- SILVEIRA, Paulo. "Da Alienação ao Fetichismo - Formas de Subjetivação e de Objetivação", in Silveira, Paulo e Doray, Bernard (orgs.) *Elementos para uma Teoria Marxista da Subjetividade*, Vértice, São Paulo, 1989.
- WALLIMANN, Isidor. *Estrangement: Marx's Conception of Human Nature and the Division of Labor*, Greenwood Press, Connecticut, 1981.