



**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO PAULO
ESCOLA DE FILOSOFIA, LETRAS E
CIÊNCIAS HUMANAS**

ANTÔNIO DE PÁDUA CAMÊLO CANEL

HISTÓRIA E ALIENAÇÃO:
*DA AUTOCONSTRUÇÃO E DO ESTRANHAMENTO DO SER SOCIAL NAS OBRAS
MANUSCRITOS ECONÔMICO-FILOSÓFICOS
E A IDEOLOGIA ALEMÃ*

**GUARULHOS
2013**

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO PAULO
ESCOLA DE FILOSOFIA, LETRAS E
CIÊNCIAS HUMANAS**

ANTÔNIO DE PÁDUA CAMÊLO CANEL

HISTÓRIA E ALIENAÇÃO:
*DA AUTOCONSTRUÇÃO E DO ESTRANHAMENTO DO SER SOCIAL NAS OBRAS
MANUSCRITOS ECONÔMICO-FILOSÓFICOS
E A IDEOLOGIA ALEMÃ*

Dissertação apresentada à Universidade Federal de São Paulo como requisito parcial para a obtenção do título de mestre em filosofia sob orientação do Prof. Dr. Sílvio Rosa Filho

**GUARULHOS
2013**

ANTÔNIO DE PÁDUA CAMÊLO CANEL

HISTÓRIA E ALIENAÇÃO:
*DA AUTOCONSTRUÇÃO E DO ESTRANHAMENTO DO SER SOCIAL NAS OBRAS
MANUSCRITOS ECONÔMICO-FILOSÓFICOS
E A IDEOLOGIA ALEMÃ*

Guarulhos, 2013.

Prof. Dr.: Sílvio Rosa Filho
Universidade Federal de São Paulo

Prof. Dr.: Rodnei Nascimento
Universidade Federal de São Paulo

Prof. Dr.: Gilberto Tedeia
Universidade de Brasília

Ao Silvio e à Gorete, pela amizade, instrução, companheirismo e carinho.

À minha família e meus amigos, força eterna nessa estrada.

Aos meus companheiros e companheiras de luta, de Brasil e de Argentina, do MST e *del FOL*... sem eles, eu não poderia concluir este trabalho.

À Carolina, quem me acompanhou e me aturou dia após dia na elaboração deste estudo.

Ao meu querido irmão, Teco... seu amor sempre esteve presente nos momentos em que não estivemos juntos.

À memória e ao espírito presente de Ernesto “Che” Guevara. Seu exemplo é luz para os que lutam.

À luta do povo trabalhador de Nossa América.

– AGRADECIMENTOS –

Como certa vez eu tinha dito: agradecer é para mim uma coisa complicada. Há diversas pessoas que poderia agradecer. No entanto, é preciso agradecer àqueles que contribuíram para elaboração deste singelo estudo.

Durante os anos que tive para estudar e elaborar esta dissertação pude aprender algo fundamental com a vida: tudo muda... muitas vezes é tão inesperado.

As mudanças representam transições ou mesmo rupturas com o que estamos construindo. Nossas vidas são relações. E foram nas minhas relações que encontrei abrigo.

Inicialmente gostaria de prestar agradecimento a minha família: meu pai, Jânio, minha mãe, Rejane, minha avó, Deusdith, e meu amado irmão, Teco, por toda paciência, confiança e Amor. Também, gostaria de agradecer a minha família-amigos/as que sempre acreditaram em mim e souberam entender minhas escolhas e meus momentos de ausência: Caio, Danilo, Chuck, Flávio, Leandro, Rubem, Saulo, Thiago's (com ou sem H), Virgínio, Pablo, Vinícius, Igor, Lili, Ana, Franqueline e as que conheci nesse período de minha vida. Agradeço a minha família argentina: Ana, Carlos, Emiliano, Leo, Rafa, Gisel, Alícia y a *los chicos* pelos lindos momentos que passamos juntos.

Agradeço a Diego, amigo que me mostrou o caminho da leitura.

Existem pessoas que contribuíram para minha ida à São Paulo tentar “o mestrado”. Aqui são inúmeras às que posso agradecer. Ficam guardados nesta página os agradecimentos aos professores Sergio Lessa, Alexandre Torres, Walter Matias e Marcus José, assim como ao camarada e amigo Edvaldo Albuquerque (o Ed). Também gostaria de registrar meu agradecimento aos funcionários/a do programa de pós-graduação da Unifesp Guarulhos na pessoa da Daniela Gonçalves, Douglas Barbosa e Leandro F. de Lima, por toda a atenção e acompanhamento nestes dois anos de mestrado.

Agradeço aos professores Gilberto Tedeia e Rodnei Nascimento por seus conselhos e críticas que me ajudaram na consumação desta dissertação.

Deixo registrado, aqui, meu agradecimento aos companheiros e companheiras da Escola Nacional Florestan Fernandes (ENFF). Posso dizer com toda certeza e sinceridade, depois de minha estadia nessa Grande Escola, minha vida não foi mais a mesma.

Também agradeço ao Bogo, ao Cícero e ao Ivo. Cada um a sua maneira me fazem olhar para o mundo com a convicção de que nada é impossível de mudar.

Agradeço, especialmente, ao Bispo, sua mão me guiou nesse caminho junto com seus conselhos. Sou grato pelas suas orientações e companherismo.

Ao Zé Cesar agradeço por todo apoio, incentivo e conselho. Sua mediação foi fator determinante para a realização deste mestrado.

Fica registrado meu grato agradecimento aos meus companheiros e companheiras do movimento Unión de Trabajadores “Carlos Almirón” (UTCA), suas convicções e disciplina me fizeram ver e sentir o significado profundo do guevarismo.

Este estudo não teria sido possível sem o apoio financeiro da CAPES e sem o resguardo da Universidade Federal de São Paulo. Agradeço às duas instituições por me terem dado a oportunidade de realizar esta pesquisa.

– RESUMO –

Esta pesquisa pretende analisar os *Manuscritos econômico-filosóficos* e *A ideologia alemã* com o objetivo de investigar as concepções de *história* e de *alienação* por meio de um estudo sistemático e imanente, entendendo-as enquanto um processo de *autoconstrução* do ser social, no que tange à história, e um processo de *estranhamento* e *definhamento* das forças desse ser, no que concerne à alienação. Para isso é necessário entender a distinção radical entre o devir do ser social e do ser natural, como também compreender as características da especificidade que marca o vir-a-ser humano, a qual revela o significado e as consequências do móvel complexo da alienação (trabalho alienado-mediações de segunda ordem).

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
1 CAPÍTULO - UM MUNDO DE ESSÊNCIAS MUTÁVEIS	18
1.1. Miséria alemã e o desafio da crítica.	20
1.2. As vantagens do atraso	23
1.3. Filósofos em ação	26
1.4. Mudanças profundas.	28
1.5. Novas possibilidades.	31
1.6. As mãos dos homens.	33
1.7. Consequências.....	35
2 CAPÍTULO – TRABALHO E <i>DEVIR</i> DO MUNDO DOS HOMENS	37
2.1. Considerações acerca das parcialidades	38
2.2. Considerações acerca do ponto distinto	43
2.3. Homens: pressupostos de si mesmos	46
2.4. <i>Determinatio est negatio</i>	49
2.5. Determinações dialéticas objetivas	55
2.6. O “ <i>uebergreifendes Moment</i> ” do mundo dos homens e o afastamento das barreiras naturais	61
2.7. E o homem?	72
3 CAPÍTULO - UMA NOVA CONCEPÇÃO DA HISTÓRIA: HISTÓRIA DOS HOMENS	77
3.1. Unidade homem e natureza	80
3.2. Considerações acerca da concepção idealista da história	83
3.3. Acerca da <i>differentia specifica</i> da <i>história humana</i>	88
3.3.1. Para além de uma inversão, para além da objetividade abstrata	88
3.3.2. Produções, condições, relações, contradições, etc.....	90
3.3.3. Caracteres da <i>differentia</i>	92
3.4. <i>Sociedade civil</i> : totalidade/integralidade da organização social	96
3.5. A <i>autoconstrução</i> : os homens e as circunstâncias; as circunstâncias e os homens	101
4 CAPÍTULO - ALIENAÇÃO DO SER SOCIAL	109
4.1. Arqueologia ontológica da alienação	110
4.2. À procura pelo fundamento	114
4.2.1. Objetivação e alienação	117

4.2.2. Mediações de segunda ordem	119
4.3. Trabalho alienado	127
4.3.1. Mediações de segunda ordem e trabalho alienado	128
4.3.2. Principais aspectos da alienação da atividade humana	130
4.4. Significado e consequências	132
4.5. Alienação	136
CONCLUSÃO	142
BIBLIOGRAFIA	154

– INTRODUÇÃO –

Os estudos que nesta dissertação desenvolvemos têm por intuito – ainda que de forma introdutória, pois as temáticas aqui trabalhadas não representam uma novidade na tradição marxista – adentrar na problemática unitária da história e da alienação, núcleo central, ao nosso ver, dos manuscritos de Marx e Engels conhecidos como *Manuscritos econômico-filosóficos*¹ e como *A Ideologia Alemã*.

Por que essas obras inacabadas?² Segundo o que podemos observar, essas obras trazem uma nova e radicalmente crítica concepção acerca da história do ser social, entendida como um processo de autoconstrução humana, e da alienação que surge na história dos homens, a qual representa um estranhamento dos indivíduos frente ao seu próprio mundo. Além do mais, ambos escritos apresentam uma perspectiva comum, um fio condutor, acerca de tais problemáticas (da autoconstrução e da alienação do ser social), as quais não podem ser apreendidas como “algumas a mais” dentre as abordadas nesses manuscritos, senão compreendidas como as que norteiam essas obras. Ora, seja nos *Manuscritos econômico-filosóficos*, seja n’*A ideologia alemã*, esses temas são desenvolvidos mediante as críticas dedicadas ao idealismo hegeliano e ao ideário dos pensadores da economia política clássica. Isso demonstra tanto a importância dos debates travados em torno desses temas como a necessidade de refutar – por parte de Marx e Engels – as interpretações que eram dadas pelos demais pensadores.

O tempo histórico em que viveram Marx e Engels foi fortemente marcado pela convicção da ação transformadora dos homens em seu mundo. Os processos revolucionários que se desenrolaram nos anos em que as obras aqui estudadas foram escritas (1844 - 1846), assim como a grande influência da dupla revolução, Industrial (Inglaterra) e Francesa (1789), colocavam, na pauta do dia, debates concernentes às possibilidades de uma radical mudança nas estruturas do mundo dos homens.

Como veremos, nossos autores são filhos desses grandes acontecimentos históricos. As inquietações e conclusões alcançadas acerca do vir-a-ser do ser

¹ Em alguns momentos usaremos a abreviação *Manuscritos de 44* ou *Manuscritos de Paris*. O que se deve ao fato de representarem o ano e o lugar em que foram escritos os *Manuscritos econômico-filosóficos*.

² Tanto os *Manuscritos econômico-filosóficos* como *A ideologia alemã* são manuscritos inacabados que vieram à luz, publicamente, entre 1932-33, pelo Instituto Marx-Engels, da antiga URSS.

social que encontrarmos nos *Manuscritos de 44* e em *A ideologia alemã* não são produtos do acaso ou do bom gosto. Mas, resultados de um processo histórico que exige respostas que transcendam o ideário das filosofias passadas.

A filosofia marxiana³, deste modo, se apresenta enquanto uma proposta superadora das tradições filosóficas cujas interpretações (passadas e atuais, de seu tempo) abordam o mundo dos homens em sua complexidade, sejam elas materialistas ou idealistas. Partir da terra para resolver os problemas terrenos é o lema do “oráculo de delfos” do pensamento de Marx e Engels.

De que modo podemos falar em superadora? No preciso sentido de que as referências, os conceitos, enfim, a interpretação marxiana em sua totalidade, dirige-se para o mundo buscando seus nexos, suas legalidades internas, seu movimento posto e suas tendências de desenvolvimento. Daí que tanto os *Manuscritos de 44* como *A ideologia alemã* trazem, ao nosso ver, uma novidade na maneira de encarar o ser social. Nessas obras observamos como o mundo dos homens é abordado, isto é, não como deduções, elucubrações, conceptualizações, mistificações, etc., provenientes da cabeça dos indivíduos.

Não é casual que nesses manuscritos as problemáticas fundamentais sejam marcadas pelo debate com as grandes tradições filosóficas e econômicas do pensamento ocidental.⁴ Pensar a produção da vida material, a constituição do homem enquanto ser social, da ruptura com o devir da natureza, a história humana, a determinação da consciência, as produções espirituais dos homens, o estranhamento dos indivíduos frente ao mundo posto pelas suas objetivações, etc., sinalizam uma novidade no plano do pensamento: as categorias, os conceitos, etc., não são apresentados como frutos do pensamento puro. Mas, se conformariam como expressões, determinações, da existência dos homens. Não seria esse o mérito de Hegel e da economia política clássica que por pretenderem uma defesa

³ Quando usarmos os termos “filosofia marxiana”, “pensamento marxiano” e “pensamento de nossos autores” não se pretende realizar uma generalização que enquadre as obras de Marx e Engels no que é desenvolvido nos *Manuscritos econômico-filosóficos* e em *A ideologia alemã*. Pelo contrário, queremos delimitar com isso o que nossos autores desenvolvem nessas obras. Todavia, é preciso dizer que com isso não queremos assinalar uma ruptura entre as aquisições teóricas encontradas nessas obras com as obras de maturidade desenvolvidas depois. Continuidade e descontinuidade existem. Como forma de delimitar nosso objeto de estudo, pensamos ser necessário este esclarecimento. Uma delimitação ou análise do que permanece e do que é abandonado na obra de nossos autores não poderá ser aqui realizada. Parece-nos que essa abordagem pode ser realizada mais adiante, em outro momento da vida acadêmica de quem aqui escreve.

⁴ A filosofia hegeliana e a economia política clássica.

acrítica da ordem vigente tiveram suas conquistas teóricas que serem apresentadas sobre o manto sagrada da especulação e da mistificação?

Com razão, seriam as categorias marxianas entendidas na qualidade de serem econômicas e filosóficas. Ou seja, não seriam apresentadas como reflexos de um movimento ensimesmado da pura consciência. Enquanto reflexos⁵ seriam elas apreensões das legalidades do vir-a-ser do mundo dos homens e da própria natureza. Ora, como poderia a filosofia marxiana transcender a concepção idealista e naturalista da história esboçadas pela especulação hegeliana e pelos economistas clássicos? De que modo poderia ser apresentado, por Marx e Engels, o caráter social da alienação, ou seja, não ideal ou fruto de tendências naturais aos homens?

O que dizer do abandono do manuscrito *A ideologia alemã* “à crítica roedora dos ratos, tanto mais a gosto quanto já havíamos alcançado nosso fim principal, que era nos esclarecer”⁶? Seria tal atitude, a de abandono, uma recusa ao que foi escrito anteriormente pela filosofia marxiana? Ou seria a confirmação de que foi assentada a base de uma nova forma de considerar o mundo dos homens, em que os debates acerca da história e da alienação do ser social expressariam com profundidade o esclarecimento alcançado por nossos autores, permitindo-lhes avançarem com as aquisições teóricas conquistadas?

Diferente das tradições interlocutoras com que o pensamento marxiano dialoga tanto nos *Manuscritos de 44* como em *A ideologia alemã*, para as quais o devir do ser social, a processualidade histórica humana, é apreendida como um movimento a-histórico, Marx e Engels seguem por outro caminho. O percurso pelo qual eles caminham não conduz aos homens entendidos na qualidade de “autoconsciência”, “único”, “o gênero”, “indivíduos proprietários”, etc., mas aos indivíduos reais, não ideais, práticos, não especulados. Em ambos os manuscritos observamos uma delimitação significativa que merece ser destacada nessa Introdução, a saber: quando encontramos as expressões homens reais, mundo real, realidade humana, etc., é preciso atentar para o fato de que o real referido é entendido, por nossos autores, enquanto uma relação que se dá praticamente. É no diálogo com o idealismo hegeliano (e jovem-hegeliano), que Marx e Engels

⁵ Ora, por reflexos não queremos remeter para a imagem proveniente do espelho. Mas, para o preciso fato de que seriam as categorias, os conceitos, as abstrações, etc., do pensamento humano, entendidas como expressões, no plano da consciência, que podem transmitir aos indivíduos os nexos e as legalidades do próprio mundo.

⁶ MARX, K. **Contribuição à crítica da economia política**. São Paulo: Expressão Popular, 2008, p. 49.

demarcam o real enquanto entificação objetiva que se distingue da consciência, do pensamento puro – objetos de devoção da filosofia de Hegel. Somente a partir da compreensão de que o real é a materialidade objetiva que existe independente da nossa cabeça, independendo da nossa consciência acerca de determinada coisa, é que a filosofia marxiana pôde adentrar na problemática da história como um processo de autoconstrução posto pela atividade prática dos homens.

A análise do mundo dos homens, entendendo-o enquanto coisa posta, prática e real, permite à filosofia marxiana abordar a alienação do ser social de modo radicalmente distinto, isto é, não como uma realidade que é produto da ação da consciência, fruto do desapossar-se do espírito no mundo que encontra no seu ser-outro a afirmação de si e a sua realização mediante a sua alienação. Da mesma maneira que evita a naturalização do estado de coisas vigente, o qual supostamente seria expressão da condição humana (homem-proprietário).

É em torno a esse debate, nosso estudo se propõe a adentrar pelo pensamento marxiano e entender sua interpretação acerca do tornar-se homem do homem (o processo de autoconstrução do ser social) e da alienação (o estranhamento) que surge na história desse ser. Para isso a presente dissertação tem por finalidade responder a três inquietações fundamentais, as quais serão desenvolvidas mediante as respostas dadas a outras tantas questões que surgirão ao longo de nosso estudo. Enumeramos nossas principais questões na seguinte ordem: a) O que é a história humana (historia do ser social), ela difere da história dos seres naturais? b) O que é a alienação? c) Qual a relação entre história e alienação?

Dividimos nossa pesquisa em quatro capítulos. O primeiro aborda o contexto histórico em que foi gestado o pensamento marxiano. Aí apresentamos alguns elementos fundamentais à compreensão da conformação da filosofia de Marx e Engels. Abordamos a situação histórica conhecida como “Miséria Alemã”, momento histórico no qual nossos autores viveram e se formaram. Realizamos uma comparação desse período da história alemã com o desenvolvimento das nações mais avançadas no plano econômico e político, a saber, Inglaterra e França, palco da dupla revolução. Daí, que nossas exposições visam apresentar de como, a partir de seu contexto histórico, a filosofia marxiana vem ao mundo. Tal capítulo poderia ser parte integrante desta Introdução. Contudo, pensamos que a sua exposição na

qualidade de um capítulo a parte, possibilita uma melhor compreensão de nossos estudos para os futuros leitores desta dissertação.

No segundo Capítulo, damos o primeiro passo à resposta da pergunta: “a) O que é a história humana (historia do ser social), ela difere da história dos seres naturais?”. Determinando a distinção radical que configura o devir do mundo dos homens, nesse capítulo abordamos de como se dá a ruptura entre a processualidade histórica do ser social e a processualidade histórica do ser natural. Observamos aí, como se realiza o movimento posto pela mediação da atividade produtiva, sensível, o trabalho, entendendo a tal atividade como o momento predominante que sinaliza à descontinuidade do devir dos homens frente às entificações do ser natural. Deste modo, não é por força do acaso que nos deparamos com uma das grandes inquietações da tradição filosófica, “o que é o homem?”. Ora, essa pergunta aparece como condição essencial à compreensão da própria história humana. Por isso, as comparações com os demais animais serão recorrentes em nossos exemplos, como maneira de poder esclarecer o que Marx e Engels assinalam como uma ruptura entre ambas as formas de ser.

Também, nesse capítulo, analisamos as diferenças que marcam o ponto de partida do pensamento marxiano em face do pensamento dos economistas políticos clássicos e da filosofia hegeliana (e jovem-hegeliana), assim como do materialismo mecânico (ou objetivista⁷) de Feuerbach. Pensamos que dessa maneira a exposição da novidade que representa a filosofia marxiana pode ser mais bem evidenciada, já é confrontada com outras tradições.

No terceiro capítulo, são apresentados tanto o desenvolvimento como a conclusão da pergunta “a) O que é a história humana (historia do ser social), ela difere da história dos seres naturais?”. Após analisarmos a determinação da processualidade histórica do ser social, passamos a trabalhar com as especificidades de tal devir. Para isso, começamos com o debate acerca da unidade entre homens e natureza. Somente assim temos a possibilidade de avançar no que caracteriza o vir-a-ser humano, cuja especificidade é será por nós trabalhada mediante a exposição do que Marx e Engels entendem por sociedade civil. Para dizer o que é a história humana se faz necessário entender a totalidade que ela

⁷ Por “objetivista” queremos dizer que tal pensador não entende o mundo dos homens como realidade prática, posta pela atividade sensível dos próprios indivíduos. Mas, compreende o mundo enquanto um movimento passivo da mera objetividade.

significa, caso contrário poderiam, nossos autores, por exemplo, à semelhança do idealismo hegeliano, reduzir essa totalidade à uma particularidade misticamente apresentada enquanto determinação absoluta do mundo dos homens.

Vale ressaltar que é nesse capítulo que trabalhamos de maneira profunda e detida o que vem a ser o processo de autoconstrução do ser social. Longe das possíveis atribuições de deterministas e fatalistas que podem ser reputadas à filosofia marxiana, observamos como Marx e Engels rompem com o materialismo feuerbachiano, o idealismo de Hegel e o pensamento da economia política clássica: a autoconstrução é a característica profunda do ser social, um ser em construtividade. Segundo essa forma de encarar as coisas, as ideias não serão coroadas, o trono da história é do ser social.

No capítulo quatro, após as conquistas obtidas nos capítulos anteriores, passamos a responder a segunda inquietação fundamental de nossa dissertação, “b) O que é a alienação?”. A resposta para tal pergunta é dada a partir da aceitação da exigência marxiana: é preciso tomar como ponto de partida a história humana. Ela revela o significado – não místico – da alienação do ser social. Ora, se os homens se fazem homens a partir da produção de sua vida material – a qual é uma totalidade, como será apresentado no terceiro capítulo –, onde residiria o fundamento da alienação, do estranhamento, na cabeça dos indivíduos?

Pretendendo alcançar os fundamentos da alienação, realizamos em nossa pesquisa o que chamamos de arqueologia ontológica da alienação. Como forma para não se desviar do nosso propósito, essa arqueologia nos permitiu direcionar nossa atenção para o complexo alienativo, móvel (mediativo) da alienação. Dessa maneira pudemos entender o significado profundo da alienação, suas consequências para o ser social e seu momento concêntrico, aquele que põe em movimento o vir-a-ser estranhado: o trabalho alienado, o qual compoendo uma unidade complexa com as mediações de segunda ordem coloca em cena o definhamento das forças humanas.

O encontro com o significado do que vem a ser a alienação nos velou ao questionamento: “O homem alienado deixa de ter uma existência prática, real?”. A resposta dessa pergunta nos lança para a solução da terceira inquietação fundamental de nossos estudos, “c) Qual a relação entre história e alienação?”.

Com efeito, é de total relevância destacar que em nossas investigações não adentramos na problemática referente ao significado de *Entäußerung* e

Entfremdung. Como o pensador marxista, Ivo Tonet, utilizamos “os termos alienação e estranhamento como sinônimos e com o sentido de obstáculos à autoconstrução humana”⁸. Contudo, não queremos com isso demonstrar um menosprezo pelo debate acerca de tais conceitos. Essa não abordagem conceitual dos termos *Enttäusserung* e *Entfremdung* baseia-se na opção do autor desta dissertação em adentrar pela busca dos fundamentos da alienação. Pensamos que em outro momento de nossa vida acadêmica desenvolveremos uma análise detalhada desses termos.⁹

Na parte dedicada à conclusão de nosso trabalho, apontamos para a solução do problema “c) Qual a relação entre história e alienação?”. Aí, podemos apreender o significado do devir humano como autoconstrução e a alienação como estranhamento e definhamento das forças dos próprios homens. Só após termos entendido o que vem a ser o mundo dos homens, ter conhecido sua processualidade, apreendido suas características, seus entraves históricos e seu movimento alienado, pudemos alcançar o significado do “enigma” da relação imbricada entre autoconstrução e alienação (estranhamento e definhamento).

Antes de adentrarmos em nossa pesquisa é necessário dizer que não partimos do nada – aliás, não cremos na existência desse ponto de partida. Somos devedores de uma tradição da filosofia marxista. Encontramos nas aquisições proporcionadas por György Lukács e István Mészáros o nosso ponto de apoio – se assim podemos dizer. Entendemos que a compreensão do pensamento marxiano enquanto uma ontologia do ser social é a que possibilita percorrer pelos caminhos que aqui entramos.

Contudo, é preciso resultar que não realizamos um estudo que reflita as considerações desses grandes pensadores da tradição marxistas. Não obstante sermos seus devedores foi por meio de uma leitura imanente dos *Manuscritos econômico-filosóficos* e d’*A ideologia alemã* que pudemos desenvolver os estudos

⁸ TONET, I. **Educação, cidadania e emancipação humana**. pp.62-63. http://www.ivotonet.xpg.com.br/arquivos/EDUCACAO_CIDADANIA_E_EMANCIPACAO_HUMANA.pdf

⁹ Para uma abordagem acerca dos conceitos acima referidos pensamos que a leitura das seguintes obras: SCHAFF, A. **La alienación como fenómeno social**. Barcelona: Grupo editorial Grijalbo, 1979; MÉSZÁROS, I. **A teoria da alienação em Marx**. São Paulo: Boitempo, 2006; LUKÁCS, G. **História e consciência de classe: estudos sobre a dialética marxista**. São Paulo: Martins Fontes, 2003; RANIERI, J. **A câmara escura – alienação e estranhamento em Marx**. São Paulo: Boitempo, 2001; também pensamos que sejam interessantes as considerações do tradutor dos *Manuscritos econômico-filosóficos*, o português Barata Moura, em, MARX, K. **Manuscritos econômico-filosóficos de 1844**. Lisboa: Avante, 1994.

que direcionam esta dissertação, ou seja, foi abordando a filosofia marxiana pela filosofia marxiana que alcançamos os resultados de nossa pesquisa.

Antes de passarmos a nossa investigação, necessitamos deixar algo claro. É no diálogo com a filosofia hegeliana (e jovem-hegeliana), com a nova filosofia de Feuerbach e com o pensamento da economia política clássica (expresso por Smith e Ricardo) que Marx e Engels desenvolvem suas investigações acerca da história e da alienação dos homens. Deste modo, em todos os capítulos desta dissertação, as ideias de nossos autores serão desenvolvidas no confronto com o ideário de tais interlocutores. Pois, é a partir das “considerações”¹⁰ concernentes ao pensamento confrontado que a filosofia marxiana vai se tornando o que é: uma filosofia nova e radicalmente crítica.

¹⁰ MARX, K. e ENGELS, E. *A ideologia alemã: crítica da mais recente filosofia alemã em seus representantes Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e do socialismo alemão em seus diferentes profetas (1845-1846)*. São Paulo: Boitempo, 2007, p.86.

– CAPÍTULO 1 –
UM MUNDO DE ESSÊNCIAS MUTÁVEIS

O Universo não é uma ideia minha...
(Alberto Caeiro – Fernando Pessoa)

O universo não é uma ideia minha.
A minha ideia de universo é que é uma ideia minha.
A noite não anoitece por meus olhos,
A minha ideia de noite é que por meus
olhos anoitece.
Fora de eu pensar e haver quaisquer
pensamentos
A noite anoitece concretamente
E o fulgor das estrelas existe como se
Tivesse peso.

Difícil não se render ao encanto da exposição de determinadas ideias sem mencionar seu universo de gestação. Para nós, mais além dessa dificuldade – naturalmente aceita de antemão –, seria uma contradição em termos não tratar do contexto em que surge determinada concepção de mundo. Por isto as palavras do poeta não foram colocadas aqui como uma mera imagem de adorno.

Compartilhamos com a tradição filosófica que parte do mundo dos homens para entenderem as ideias, as representações religiosas, a mística, a arte, etc., não pelas próprias ideias, pela religião em si, mas pelos próprios homens que têm ideias, que alcançam êxtases místicos e artísticos. É, pois, na esteira desta tradição que sentimos a necessidade de antes de expor nossas considerações e investigações a respeito de determinada concepção de mundo desenvolvida por determinado filósofo, ser essencial analisar, ainda que precisamente, o momento histórico em que tal pensador nasceu, cresceu, viveu e morreu. De principalmente entender as consequências que determinada época proporciona aos indivíduos de seu tempo.

Verdade que tal tarefa não é simples e exige um estudo minucioso que não desemboque em conclusões mecânico-deterministas que tendem a se expressar por fórmulas mágicas de tipo “os homens são um resultado de seu meio”.

Neste capítulo faremos uma abordagem histórica que tem como partida as próprias considerações e interpretações dos nossos autores (Marx e Engels). Por ser assim, destacamos que a investigação realizada neste primeiro capítulo está

muito longe de ser a de um historiador – o qual tomaria nota de diversas fontes, sejam estas consonantes com sua posição ideológica ou não.

Ainda que essa abordagem não seja minuciosa quando se debruce com os acontecimentos que se pretende apresentar, não obstante, pensamos que seja necessária para pensar o papel da história no pensamento de Marx e Engels. Deste modo, o que aqui realizamos não adentra diretamente na problemática que desenvolveremos ao longo do nossa dissertação. O que se deve ao fato de que a história seja, para a filosofia marxiana, a chave para compreender as particularidades e as contradições de cada período histórico e, mais precisamente, para desvelar a peculiaridade da sociabilidade atual enquanto uma contingência histórica delimitada. Todavia, não uma história ideal ou mesmo entendida como o movimento de ideias ou do pensamento, pois, como dizem nossos filósofos, essas, “são privadas, aqui, da aparência de autonomia que até então possuíam. Não têm história, nem desenvolvimento”.¹¹

Pensamos ser necessário dizer que seja possível, por meio dessa abordagem, cometermos um movimento circular: partir do que pensam Marx e Engels sobre o movimento histórico que conduziu às suas aquisições teóricas até os anos de 1846.

Usamos neste capítulo, para nossa investigação, historiadores que de fato estão vinculados numa mesma tradição filosófica: Eric Hobsbawm, Leo Huberman, Albet Soboul, Christopher Hill, assim como o próprio Engels. Além de pensadores que se dedicaram à biografia intelectual de Marx e Engels, como Émile Bottigelli, Predrag Vranicki, Mario Rossi e outros, que abordam de diferentes perspectivas as obras que nesta dissertação serão nossas guias.

Sendo assim, tentaremos apresentar de forma precisa alguns fatores decisivos à compreensão e elaboração filosófica realizada por Marx e Engels nos anos que percorrem a conformação dos *Manuscritos econômico-filosóficos* e de *A ideologia Alemã*. Por isto nos focaremos diretamente no período de 1780 a 1848. O que não se deve a uma escolha meramente arbitrária, senão porque neste período está inserida a elaboração inicial da concepção materialista histórico-dialética e, por

¹¹ MARX, K. e ENGELS, E. 2007, p.94.

consequente, da *alienação*; neste período encontraremos as consequências que proporcionaram tal concepção.

1.1. Miséria alemã e o desafio da crítica

Marx e Engels cresceram e viveram em um período marcadamente conflitivo. Diversas transformações sociais (políticas e econômicas) foram o palco de desenvolvimento do processo formativo destes dois filósofos. Por um lado, enquanto alemães, vivenciaram uma realidade ímpar, tanto no cenário europeu como no mundial. Pois, a atmosfera política e econômica da Alemanha na primeira metade do século XIX foi de um movimento anacrônico sem igual – frente às demais grandes nações europeias. Anacronismo que se tornou conhecido como “Miséria Alemã” e que denotava o estado de coisas vigentes, atestando a situação de atraso do “mundo” alemão. Por outro lado, enquanto europeus, vivenciaram as grandes transformações revolucionárias que ocorreram tanto na Inglaterra como na França, e que se espalharam para o mundo com todas suas consequências.

A Alemanha de então se caracterizava pela situação pejorativamente denominada de “Miséria Alemã”. No plano político esta denominação representava a vigência de instituições conservadoras e reacionárias tais como a Confederação Germânica¹² e a Dieta – órgão central da Confederação Germânica. Estas instituições visavam refrear o movimento ascendente do desenvolvimento contraditório do sistema capitalista, mantendo assim ou tentando manter de pé a estrutura do *status quo* reinante no território germânico: o *ancien régime*. Marx, em “Crítica da Filosofia do Direito de Hegel - Introdução”, texto publicado nos Anais Franco-Alemães nos anos de 1844, nos desenha o cenário político deste período:

A história alemã, de fato, orgulha-se de um desenvolvimento que nenhuma outra nação anteriormente realizou ou virá alguma vez a imitar no firmamento histórico. Participamos nas restaurações de nações modernas, sem termos tomado parte nas duas revoluções. Fomos restaurados, primeiro, porque houve nações que ousaram fazer revoluções e, em segundo lugar, porque outras nações sofreram contra-revoluções; no primeiro caso, porque os nossos governantes tiveram medo e, no segundo, porque anda temeram.

¹² “/.../ que constituía uma união dos Estados absolutistas-feudais” e que consolidava “o fundamento político e econômico da Alemanha” (ENGELS, F. **A Revolução Antes da Revolução - Vol I.** - 1. Ed. São Paulo: Expressão Popular, 2008, p. 175 nota 8)

Conduzidos pelos nossos pastores, só uma vez nos encontramos na sociedade da liberdade, no *dia do seu funeral*.¹³

No plano econômico tal “miséria” representava um atraso frente às nações mais desenvolvidas, já que o avanço industrial alemão com relação à “oficina do mundo” (a Inglaterra) era muito baixo. As manufaturas e indústrias alemãs de grande porte não proporcionavam uma riqueza exorbitante, como de fato ocorrera com a Inglaterra. O que contrastavam com outros povos da Europa que possuíam um desenvolvimento industrial avançado. Outros estados menores e principados, como é o caso da Bélgica, já haviam se industrializados de uma maneira impressionante. E mesmo a França que, se tratando de desenvolvimento tecnológico, encontrava-se muito à frente dos seus rivais ingleses.

Porém, ainda que frente aos países mais avançados da Europa a Alemanha se encontrasse em uma conjuntura de atraso diante das mudanças radicais ocorridas, havia um desenvolvimento econômico em suas estruturas que lançava a conformação de uma classe de industriais, de burgueses, que almejavam tomar o controle político que estava nas mãos de uma nobreza retardatária¹⁴. Isto pode ser visto no desenvolvimento político e econômico que encontraremos em alguns estados germânicos, como a Saxônia e a Renânia.

Predrag Vranicki, um historiador yugoslavo do marxismo, autor de uma vasta obra acerca do pensamento de Marx e do marxismo, nos dá a dimensão da importância da Renânia para a Alemanha nesse período:

[...] aquella zona da Alemanha que, al comienzo del siglo XIX, había conocido no sólo el mayor florecimiento económico, sino también, en la época de ocupación napoleónica, las más profundas reformas sociales y políticas [...] región sobre la que más había influido el espíritu de la revolución francesa, donde la servidumbre de la gleba había sido abolida y donde existía la mayor libertad para las ciudades. Una de las medidas más importantes había sido la implantación del código civil, que había significado, en realidad, el final de la etapa multiseular de las relaciones feudales.¹⁵

¹³ MARX, K. *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel – Introdução*. in *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*. São Paulo: Boitempo, 2005.

¹⁴ A ofensiva político-econômica da classe burguesa pode ser vista em algumas conquistas alcançadas: Tarifa Protetora Prussiana, em 1818 – que aboliu os direitos alfandegários internos no que diz respeito ao território da Prússia –, e a União Aduaneira (*Zollverein*) em 1834 – que proporcionou uma fronteira alfandegária comum à maioria dos principados. Ambas possibilitaram o incremento do comércio interno e, por conseguinte, foram de fundamental importância para a circulação das mercadorias da indústria alemã.

¹⁵ “[...] aquela região da Alemanha, que no começo do século XIX havia conhecido não apenas o maior florescimento econômico, mas também, na época da ocupação napoleônica, as mais profundas

Mesmo com mudanças que apontavam para um avanço industrial, poucas foram as regiões da Alemanha que realizaram um verdadeiro desenvolvimento salutar.

Nos anos que vão de 1780 a 1848 temos na Alemanha o seguinte quadro: por um lado, uma classe de burgueses que anseia por ter o controle do poder político (Estado); por outro, uma nobreza obstinada a preservar sua dominação e controle sobre os camponeses, os burgueses e os proletários. Este desejo dos nobres em manter o controle político nos fica claro quando Engels nos diz o que pretendia o rei Frederico Guilherme IV:

O rei, primeiro nobre de seu reino, rodeado, em primeira instância, por uma esplêndida corte de poderosos vassallos, príncipes, duques e condes; em segunda instância, por uma baixa nobreza numerosa e rica; reinando discricionariamente sobre os seus leais burgueses e camponeses e sendo ele próprio, portanto, o chefe de uma completa hierarquia de graus ou castas sociais, cada uma das quais devia gozar dos seus privilégios particulares e estar separada das outras pela quase intransponível barreira do nascimento ou de uma posição social, fixa e inalterável; contrabalançando-se tão bem o conjunto dessas castas ou “estamentos do reino” uns aos outros, ao mesmo tempo, em poder e influência, que deveria ficar para o rei uma completa independência de ação/.../!¹⁶

Inseridos neste mundo repleto de anacronismos (quando comparado com às economias capitalistas mais desenvolvidas), em que por um lado vemos a tentativa de preservação da ordem vigente, e por outro a tentativa de superação desta ordem e construção de outra que esteja em comum acordo com os ditames do sistema do capital, é que vão se formando Marx e Engels e, por conseguinte, estes vão formulando uma nova filosofia.

Neste turbilhão de atrasos e avanços contraditórios, a construção teórica de nossos autores a partir da realidade alemã tem como um dos pontos fundamentais a resposta dada pelos filósofos desta época a esta mesma realidade.

Tanto na Inglaterra como na França, os burgueses (revolucionários) levaram até o fim seus ideais de dominação política frente à aristocracia. Mas o mesmo não

reformas sociais e políticas [...] região que mais sofreu com a influência do espírito da revolução francesa, onde a servidão da gleba foi abolida e onde existia a maior liberdade para as cidades. Uma das medidas mais importantes foi a implantação do código civil, que significou, na realidade, o final da etapa multissecular das relações feudais.” VRANICKI, P. *Historia del marxismo. Vol. 1 – De Marx a Lenin*. 1977, p. 35.

¹⁶ENGELS, F. 2008, p.182.

aconteceu com os burgueses alemães. Estes, diferentes de seus irmãos de classe, franceses e ingleses, não foram capazes de levar adiante o seu projeto de representantes e portadores da égide do capital. Na Alemanha, a balança não se fez pesar somente para a burguesia. Ali, no final das contas, por meio de um acordo – que deixou clara a impotência desta classe –, fruto da sua pusilanimidade, provocada pelo medo real de não ter participação no controle do poder político, se realizou uma aliança em que a aristocracia também ficaria do mesmo lado da balança, o significava uma derrota para a classe burguesa como nos diz o marxista francês Émile Bottigelli.

A burguesia sente, por instinto, que o sistema da monarquia absoluta é um obstáculo à sua expansão. Mas continua irresoluta, incapaz de forjar para seu uso uma doutrina política coerente e de marchar em direção ao Poder. Não constitui uma classe suficientemente forte para apoiar um movimento revolucionário e a sua pusilanimidade presente já contém em germe a sua derrota/.../17

A realidade alemã, ainda que estivesse passando por mudanças em suas estruturas econômicas e políticas, não teve seu desenvolvimento capitalista acelerado, o qual teria seu incremento se realizada a vitória da burguesia frente à nobreza ou se esta possuísse força suficiente para desestabilizar o controle político e os privilégios da nobreza. É certo que avanços estavam em marcha, entretanto, se realizavam condicionados a uma conjuntura contraditória que não permitia desenvolvimentos radicais como os ocorridos na Inglaterra e na França.

Com razão, Marx não poupa duras palavras quando, no já mencionado *Anais Franco-Alemães*, analisa a condição miserável da Alemanha.

Se quisermos nos ater ao *status quo* alemão, mesmo de maneira mais adequada, isto é, negativamente, o resultado seria ainda um *anacronismo*. A própria negação do nosso presente político é já um fato poeirento no quarto de arrumações histórico das nações modernas. Posso até negar as perucas empoadas, mas fico ainda com as perucas desempoadas. Se nego a situação alemã de 1843 dificilmente atinjo, segundo a cronologia francesa, o ano de 1789, e ainda menos o centro vital do período atual.¹⁸

1.2. As vantagens do atraso

¹⁷ (BOTTIGELLI, E. *A Gênese do socialismo científico*. Lisboa: Editorial Estampa, 1974. ed. 2º, p. 45)

¹⁸ MARX, K. *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel – Introdução*. in *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*. São Paulo: Boitempo, 2005, p. 146.

Temos assim um cenário político e econômico marcado pelo atraso: instituições, direitos e privilégios feudais vigorando como a marca de uma sociedade controlada por uma nobreza que decididamente não cederia em seu controle; desenvolvimento industrial situado em poucos estados, com destaque para Renânia¹⁹, enquanto as diversas regiões estavam imersas em produções manufatureiras sem nenhum incremento que possa dar competição frente às máquinas de Inglaterra, Bélgica, França, etc. Todavia, nos parece importante constatar um fato relevante para se entender o avanço teórico realizado por nossos autores.

Encontraremos na “Crítica da Filosofia do Direito de Hegel - Introdução” importantes passagens que merecem nota. Lá, Marx nos diz, enquanto alemão, que “Somos os contemporâneos *filosóficos* da época atual, sem sermos os seus contemporâneos *históricos*.”²⁰ Em outra passagem dirá que “A *filosofia alemã do direito e do Estado* é a única história alemã que está *al pari* com a época moderna *oficial*”²¹. Nestas passagens, podemos encontrar o sempre presente senso irônico de Marx, mas também uma constatação fundamental para a compreensão da conformação do pensamento marxiano: as vantagens do atraso.

O atraso político e econômico que é representado pela “miséria alemã” engendrava dois elementos importantes para a conformação da filosofia marxiana. O primeiro, que se dava no plano do pensamento, era marcado pela conformação de uma corrente filosófica que se expressava, para Marx e Engels, como o auge da filosofia burguesa. A filosofia hegeliana era visto por nossos autores como sendo a expressão máxima do pensamento burguês. Marx, nos *Manuscritos de 44* nos diz que Hegel pôde,

/.../ perante a filosofia antecedente, resumir [em si] os seus momentos isolados e apresentar a sua filosofia como a filosofia. O que os outros filósofos fizeram – que eles apreendem momentos isolados da Natureza e da vida humana como momentos da autoconsciência e com efeito da autoconsciência abstrata – sabe-o

¹⁹ Na Renânia, é de se notar que com a ocupação napoleônica, foi abolida de vez a *feudalité*. O código civil napoleônico estabeleceu uma infra-estrutura (jurídico-política) que refletia as novas relações de produção que eram edificadas. Relações essas que corroíam os alicerces do sistema feudal.

²⁰ MARX, K. 2005, p. 150

²¹ Idem.

Hegel [e compreende-o] como *fazer* da filosofia. Por isso a sua ciência é absoluta.²²

No plano teórico, Hegel significava a compreensão, ainda que mistificada, da realidade enquanto uma totalidade com um desenvolvimento processual histórico – uma historicidade que podemos dizer a-histórica. Para Marx e Engels o debate com esta filosofia, representava o confronto com o que havia de mais avançado na filosofia ocidental. E o fato de serem alemães lhes colocavam em contato direto com este pensamento, com o qual vão conviver desde os anos de formação intelectual à maturidade teórica.

O segundo elemento, que se desenvolvia no plano das relações sócio-políticas, concerne ao fato de que as pretensas conquistas do mundo moderno avançado, representadas pelas aquisições provenientes das revoluções, industrial e francesa, tinham seus raios de extensão delimitados. A pretendida liberdade alcançada nos marcos da emancipação política do Estado – adquirida com a revolução de 1879 na França, e tão sonhada na Alemanha, como sendo uma conquista universalmente possível e realizável –, foi compreendida a partir do solo alemão, por Marx e Engels, como uma conquista que não representava a emancipação real, plena, dos homens. A emancipação política para Alemanha de então não significaria a emancipação dos indivíduos frente às desigualdades sociais, antes, seria a legitimação destas mesmas desigualdades.

Por isso que em 1844, num debate com as concepções de Bruno Bauer acerca da emancipação e da condição desta para os judeus, Marx, no artigo intitulado de Sobre a *questão judaica*, publicado também nos Anais Franco-Alemães, nos diz que

O limite da emancipação política aparece logo no facto de que o Estado só pode libertar-se de uma barreira sem que o homem esteja *realmente* livre dela, [no facto de] que o Estado pode ser um *Estado livre* sem que o homem seja *um homem livre*.²³

Se as grandes aquisições teóricas que Marx e Engels puderam ter a partir do contato com os ideais provenientes da dupla revolução, industrial e francesa, e também a partir da vivência nos países (Inglaterra e França) destas revoluções,

²² MARX, K. *Manuscritos econômico-filosóficos de 1844*. Lisboa: Avante, 1994, p.113.

²³ MARX, K. *Para a questão judaica*. São Paulo: Expressão Popular, 2009, p.48.

também é preciso considerar as aquisições provenientes da própria situação em que se encontrava a Alemanha nestes anos de formação de nossos pensadores.

1.3. Filósofos em ação

Em meio à mediocridade por parte da burguesia em enfrentar o poder absoluto, o que expressa a sua impotência enquanto classe que almeja o domínio político, decorrerá um processo que irá colocar sobre os ombros dos filósofos alemães (os jovens hegelianos) a tarefa de levar adiante a “crítica” ao Estado monárquico com o intuito de poder abalar as estruturas reinantes do atraso. Ficando como tarefa dos intelectuais fazer a pretenciosa crítica destruidora da ordem vigente. Pois, se a classe burguesa não possui forças para levar adiante seu projeto de dominação política, seus pensadores “são os únicos a manter a chama da resistência”, já que após o “clarão de 1830, enquanto a opinião pública não desperta e entra em ação, é no meio universitário que a luta irá continuar.”²⁴

A debilidade de força política da burguesia alemã irá se converter em força das ideias de seus momentâneos representantes filosóficos. Falamos em “representantes momentâneos” como forma de demarcar um fato preciso, o de que não havia uma relação orgânica entre a burguesia alemã e os filósofos jovens hegelianos. Esta articulação entre ambas as forças sociais irá se conformar por meio de um processo marcado de decepções frente à chegada ao trono por Frederico Guilherme IV. Deste, se esperava por câmbios na política do Estado prussiano, tanto pelos industriais que almejavam melhores condições, sejam jurídico-políticas ou de livre comercialização e de produção, como também pelos filósofos da tradição da esquerda-hegeliana²⁵ que viam a possibilidade da conformação do tão sonhado “estado racional” com suas pretensas liberdades (políticas, morais, filosóficas, etc.). Câmbios que não ocorreram, senão que se pôs em marcha perseguições a estes filósofos como também se deu início ao pretendido desejo de Frederico em centralizar todo o controle político da sociedade na mão do rei.

²⁴ BOTTIGELLI, E. 1974, p. 34.

²⁵ A esquerda-hegeliana não era um todo homogêneo, antes havia divergências teóricas entre muitos de seus componentes. Alguns nomes desta tradição são: David Strauss, Moses Hess, Arnold Ruge, Feuerbach, os irmãos Bauer, Rosenkranz, Erdmann, Max Stirner, etc. Para um profundo e belíssimo conhecimento acerca dos jovens hegelianos, a esquerda-hegeliana, ver o livro do pensador e historiador da obra de Marx, o italiano Mario Rossi, ***La genesis del materialismo histórico: Vol. I – La izquierda hegeliana.***

Foi por estas vias que se conformou a aliança entre filósofos (jovens hegelianos) e burgueses. Uma aliança marcada por contradições, mas que no seu interior abrigava uma mesma meta: a liberdade (seja a de produzir e de comercializar, para uns; seja a de pensamento, para outros). Com respeito a esta aliança podemos tomar nota do que nos diz o pensador marxista franco-brasileiro, Michael Löwy, em sua obra acerca da teoria da revolução no jovem Marx.

Ora, sabe-se que a intelligentsia jovem-hegeliana era recrutada, sobretudo, nas camadas médias [...] que suas especulações filosóficas e teológicas estavam muito distantes das preocupações concretas e materiais dos industriais e comerciantes renanos, enfim, sua concepção hegeliana do Estado estava nos antípodas do liberalismo livre-cambista de um Camphausen. Todavia, apesar dessas divergências [...] os dois grupos tiveram êxito em encontrar um terreno comum na oposição ao Estado prussiano burocrático-feudal (oposição "crítica" para uns, moderada e "construtiva" para outros) e na defesa das liberdades ameaçadas pelo absolutismo real (liberdade de imprensa para os hegelianos, da indústria para os burgueses).²⁶

Com razão, não foi por acaso que os jovens hegelianos pensaram que por meio da sua crítica filosófica poderiam combater as forças da *feudalidade*, as forças do *ancien régime*. É certo que estes filósofos viam que a realidade alemã estava mudando e que novas relações (capitalistas) estavam sendo desenvolvidas no seio desta sociedade. Mas, também sabiam, que as mudanças operadas na Alemanha não eram frutos de uma revolução, como ocorrera com Inglaterra e França. Sendo assim, inúmeras conclusões a respeito deste fato foram tiradas. Uma delas, que é fundamental para se entender a crítica desenvolvida pela filosofia marxiana ao pensamento da esquerda hegeliana, foi a de que, se em toda e qualquer transformação são os homens que põem em marcha o processo de mudanças, que a exemplo de Inglaterra e França eram vistas nas transformações operadas pela dupla revolução (industrial e francesa), postas em andamento por meio da força revolucionária, não estaria o mesmo a proceder na Alemanha, pois ali a revolução não irrompeu. O que, por sinal, tornou possível à imaginação dos filósofos alemães acreditarem que essas transformações não se dariam como ação dos homens. Aparecendo a eles como um movimento de evolução, com fases distintas e

²⁶ LÖWY, M. *A teoria da revolução no Jovem Marx*. Rio de Janeiro: Vozes, 2002, p.55.

inevitáveis, do processo de aperfeiçoamento das ideias e do desenvolvimento crítico das mentes dos sábios.

O desfasamento entre o rápido desenvolvimento teórico e o atraso da realidade política criou nos ideólogos alemães a ilusão de que não só a sua obra não dependia da vida real do povo como também que esta devia submeter-se aos ideais que eles tinham elaborado. Consideravam as discussões teóricas, sobretudo filosóficas e religiosas, os elementos mais importantes da história contemporânea, a base do progresso.²⁷

Foi por meio da crítica implacável que esses bravos pensadores lutaram corajosamente contra o atraso que representava a nobreza. Suas críticas visavam remover a base de sustentação do *ancien régime*. Contudo, havia muita pedra no caminho. A pretendida remoção (destruição) não pôde ser possível. Devido ao singelo fato de que ideias não movem montanhas, por maior e absoluto que seja um sistema filosófico. Sem o corpo na luta, o espírito que se põe a marchar não remove nem a menor porção de matéria existente no mundo. Ou seja, sozinhos esses pensadores não poderiam enfrentar a aristocracia e, conseqüentemente, serem vitoriosos contra as forças feudais se a força de sua classe não se colocasse a lutar.

1.4. Mudanças profundas

Perante a realidade anacrônica em que estava imersa a Alemanha – na qual os filósofos alemães, na figura dos jovens hegelianos, viam como única solução ao estado de coisas vigentes a “crítica” deste mesmo estado de coisas, já que a debilidade da burguesia não possibilitava a realização da derrocada das estruturas feudais numa luta aberta contra as forças do *ancien régime* alemão – foi que Marx e Engels tiveram seus anos de formação político-filosófica.

Desde cedo, podemos ver que ambos os autores, ainda muito jovens, viveram numa realidade marcada profundamente por contradições sociais, que no plano teórico, entre tantas manifestações espirituais daquela época, houve a manifestação de uma corrente filosófica para qual as mudanças necessárias a serem realizadas na realidade humana deveriam primeiro serem operadas no modo de os homens interpretarem seu mundo.

²⁷ LAPINE, N. *O Jovem Marx*. Lisboa: Editorial CAMINHO, 1983, p. 43.

De maneira oposta ao que os jovens idealistas imaginavam, Marx e Engels desde cedo compreenderam que não se poderia alterar qualquer coisa no mundo dos homens se não fosse por meio das ações práticas destes mesmos homens. Compreenderam também que não havia neste mesmo mundo nenhuma finalidade *a priori* a ser alcançada, nem tampouco que os homens eram determinados por tendências divinas ou naturais que os marcavam como um pecado original, destinando-os ao egoísmo ou a servidão eterna.

O que nos importa destacar aqui é que a compreensão que nossos autores tiveram não foi um movimento espontâneo que brotou na cabeça de cada deles, como que de um instante a outro, após uma “intuição mística”, chegassem a uma claridade teórica. Houve mudanças que ocorreram na vida de cada um de nossos pensadores. Porém, aqui não entraremos em pormenores biográficos, pois não é isso que pretendemos. Antes, nos interessa entender os movimentos históricos que levaram a Marx e Engels a compreenderem o mundo dos homens como um constructo destes mesmos homens. Ou melhor, com outras palavras, queremos poder destacar alguns acontecimentos históricos que por tamanha força de abalo, colocaram em marcha processos irreversíveis para o desenvolvimento da humanidade e possibilitaram no plano do pensamento uma nova e radicalmente crítica apreensão da realidade objetiva que se conformaria com a concepção *materialista histórico-dialética da história do ser social*.

É certo que após a saída de Marx do jornal *Rheinische Zeitung* (Gazeta Renana), no qual foi redator, e sua ida à França em 1843, depois de seu casamento, possibilitaram a ele entrar em contato com círculos militantes e intelectuais caracterizados pelo caráter realista e preocupados com as mudanças em movimento que estava ocorrendo por toda Europa, espaços distintos dos que havia frequentado na Alemanha. Novos círculos de relações que serão mencionados com um grande elogio nas páginas dos *Manuscritos econômico-filosóficos*.

Fumar, beber, comer, etc., não existem como meios da ligação nem como meios que ligam. A sociedade, a associação, a conversa, que de novo tem a sociedade como fim, basta-lhes; a fraternidade dos homens não é para eles nenhuma frase, mas verdade, e a nobreza da humanidade ilumina-os a partir dessas figuras endurecidas pelo trabalho.²⁸

²⁸ MARX, K. 1994, p.137.

Este contato com distintos militantes, pensadores e debates, levou Marx a considerar as grandes transformações ocorridas poucos anos antes na Europa e que afetaram todo o mundo com suas consequências. Engels, por outras vias, prosseguiu também a um encontro – não marcado – com as tradições teóricas mais realistas em sua juventude. Sua inicial experiência na indústria de seu pai proporcionou-lhe o contato com a realidade miserável que os/as trabalhadores/as viviam e enfrentavam cotidianamente. Este contato fez com que ele direcionasse suas atenções aos estudos de economia política clássica, os quais resultaram num breve texto que em 1843 fez com que Marx também voltasse seus estudos às investigações econômicas da sociedade.

Por caminhos distintos, Marx e Engels se encontram do mesmo lado na batalha das ideias. Ambos, em Paris, nos anos de 1843, estreitaram seus laços e a partir de então se uniram como amigos e parceiros teóricos. A saída do fragmentado território da “nação” alemã possibilitou que nossos autores pudessem não somente olhar o mundo para além do ponto de vista alemão, mas também de entendê-lo e senti-lo para além do que era possível estando neste solo, assim como poder confrontar as suas aquisições teóricas de até então com as novas que iam adquirindo.

O contato e a vivência para além do Reno possibilitou que Marx e Engels compreendessem em profundidade as consequências dos dois principais abalos históricos que marcaram os anos que vão 1780 a 1848: a Revolução Industrial e a Revolução Francesa (1789). Abalos que no solo alemão eram refreados pela “Miséria” ali reinante, tanto nas instituições políticas, como nas relações econômicas de então.

É por certo bastante conhecida a história destes dois abalos. Contudo, aqui nos interessa destacar as consequências que produziram e influenciaram a Marx e Engels a elaborarem uma concepção de mundo radicalmente nova e crítica. Caso contrário, se assim não procedêssemos, para nós seria uma contradição em termos não apresentar – ainda que de forma singela e pontual – os pressupostos históricos que proporcionaram a compreensão de mundo que nos norteia e que será por nós trabalhada nesta dissertação. Ou seja, seria contraditório falar em *materialismo histórico-dialético* nesta dissertação e não tratar, mesmo que de forma passageira, de evidenciar alguns dos principais acontecimentos históricos que possibilitaram a elaboração de tal concepção.

1.5. Novas possibilidades

Na Inglaterra, desde a década de 1780 a indústria têxtil proporcionou o que se tornou convencional chamar de “partida para o crescimento auto-sustentável”²⁹. A expansão deste setor atingiu índices lucrativos exorbitantes. Seu crescimento foi de fundamental importância para o modo especial de expansão que deu origem a Manchester e a outras grandes cidades industriais.

Foi ali, na “oficina do mundo”, que “após uma lenta preparação de cerca de 200 anos”³⁰ e que não passou por nenhuma “escassez real de quaisquer dos fatores de produção e nenhum obstáculo institucional para o pleno desenvolvimento”³¹, que se desenvolveu um setor industrial (principalmente o algodoeiro) que operava em ritmos de produtividade jamais visto em toda a história da humanidade.

/.../ a certa altura da década de 1780, e pela primeira vez na história da humanidade, foram retirados os grilhões do poder produtivo das sociedades humanas, que daí em diante se tornaram capazes da multiplicação rápida, constante, e até o presente ilimitada, de homens, mercadorias e serviços.³²

Diferente de qualquer época anterior se desenvolvia na Inglaterra do século 18 forças produtivas que assentadas sobre novas relações de produção geraram toda uma mudança estrutural na maneira de como os homens se relacionavam entre si e com a natureza no eterno processo metabólico de produção da vida material.

Por meio dessa mudança estrutural na maneira de produzir, que é o que configura a Revolução Industrial, ficava dada aos homens a possibilidade de produzirem em escalas anteriormente inimagináveis. O que, por conseguinte, permitia também aos próprios homens compreenderem que se nesse exato momento da *história humana* a miséria reinava para a maioria, enquanto que outra parte, uma minoria, vivia na pura opulência material e espiritual, não era porque existia uma vontade transcendente que determinava a vida dos homens, ou tampouco por haver uma ordem harmônica natural no mundo, no universo, que predestinava desde o nascimento a condição de vida de cada indivíduo. Mas, tão

²⁹ HOBBSAWM, E. **A era das revoluções: Europa 1789-1848**. Rio de Janeiro: PAZ E TERRA, 2005, p. 50

³⁰ Ibidem, p.244

³¹ Idem.

³² Ibidem, p.50

somente, se devia em última instância pela maneira como os homens agiam em suas relações na produção de sua vida material – nas satisfações de suas necessidades. Vale dizer: se a miséria que tanto assolava a vida dos homens não mais poderia ser atribuída a forças que estão para além da ação dos próprios homens, logo sua explicação deveria ser necessariamente procurada nas próprias relações humanas – e não divinas. Sua essência passava agora a ser entendida como um produto, uma construção social, o que tornava possível aos homens na prática superarem as catástrofes sociais (fome; endemias em massa; enfim, o pauperismo)³³, assim como também – e isso é algo impensável para os homens de civilizações pré-industriais – não mais ficarem presos a determinações que os afetavam devido às catástrofes naturais, que tanto prejudicavam a produção de uma nação.

Antes da Revolução Industrial /.../ o parco desenvolvimento das forças produtivas fazia com que a humanidade dependesse bastante dos eventos da natureza para a produção dos bens indispensáveis à reprodução social. Um ano de seca ou de bom clima poderia ser a diferença entre anos de fome ou de menos carência.³⁴

Com o desenvolvimento qualitativo realizado nas forças produtivas houve um acelerado incremento nas formas de produzir da vida material dos indivíduos. Agora, o problema da carência – e mesmo o da miséria de uma grande parte da sociedade –, que perpassou a história da humanidade como limite à existência dos homens, não era mais um obstáculo que se postava como insuperável. As forças da natureza passavam a exercer “uma influência muitíssimo menor”³⁵ do que haviam exercido nas civilizações passadas. A Revolução Industrial, ou melhor, dizendo, a “criação de um sistema fabril mecanizado /.../ capaz de produzir, em termos amplos, tudo que desejasse dentro dos limites das técnicas disponíveis”³⁶ lançava não só a possibilidade, como acima de tudo, a realidade, aos homens, de entenderem que a “miséria é uma opção, entre outras”³⁷, e que se ela pairava sobre a maioria dos homens era tão só devido a uma determinada forma de relação social em que, neste

³³ Apenas ficou posta a possibilidade. Pois, o que, no entanto, houve, foi um desconcertante aprofundamento da miséria sobre milhares de pessoas jogadas ao lixo das indústrias.

³⁴ LESSA, S. & TONET, I. **Introdução à filosofia de Marx**. São Paulo: Expressão Popular, 2008, p.

35

³⁵ Ibidem, 2008, p. 36

³⁶ HOBBSAWM, E. 2005, p.55-50

³⁷ LESSA, **Questões Teóricas e Metodológicas em Ciências Sociais**. Maceió, 2001, p.86

momento, uma classe é a detentora dos meios de produção, enquanto outra só tem como propriedade sua força de trabalho.

Como consequência, no plano teórico – e sem sombras de dúvidas principalmente no terreno da *atividade sensível* dos homens –, a Revolução Industrial coloca pela primeira vez na história da humanidade a possibilidade de homens entenderem a realidade social como plenamente social. A saber, de compreenderem a *estrutura* da sociedade como uma construção social dos homens. Ficando posta a possibilidade de se chegar à raiz do ser social e ver que esse ser é uma construção que não está submetida à lógica natural, – mesmo que haja uma dependência umbilical para com a natureza – mas que se caracteriza por uma forma ontologicamente distinta do ser meramente natural³⁸.

1.6. As mãos dos homens

Se, por um lado, a Revolução Industrial colocava a possibilidade de os homens entenderem a si mesmos como os reais construtores e senhores de seu mundo, de compreenderem que os homens se constroem nas relações que estes estabelecem entre si e com a natureza no processo de autoconstrução e transformação permanentes, adequando esta última à satisfação de suas necessidades, por outro lado, vemos que a Revolução Francesa (1789) evidencia que *de fato* os indivíduos são os reais sujeitos ativos de transformação e construção de toda a *história*.

Nos anos que precederam a Revolução, a França de então estava dividida em ordens, estados³⁹, estruturada nos parâmetros hierárquicos do sistema feudal, passando por um caos sem precedentes. Revoltas no campo estavam a estourar por toda a década de 1780. Os trabalhadores pobres das cidades estavam passando por um dos momentos mais deploráveis dos que vinham passando anteriormente, recebendo cada vez menos, com salários que não valiam quase nada, devido à desvalorização acentuada do dinheiro. A aristocracia indignada e revoltada por ter sido posta para fora dos antigos cargos que despontava – por venalidades ou

³⁸ Trataremos da distinção entre ser social e ser natural no capítulo seguinte, CAPÍTULO 2 – TRABALHO E *DEVIR* DO MUNDO DOS HOMENS.

³⁹ “O clero e a nobreza eram as classes privilegiadas. Chamavam-se de Primeiro Estado e Segundo Estado, respectivamente. /.../ A classe sem privilégios... tinha o nome de Terceiro Estado.” (HUBERMAN, L. *História da Riqueza do Homem*. Rio de Janeiro: Ed. LTC., 1986, p. 145.)

direitos feudais – no aparelho estatal, via suas rendas caírem mais e mais por conta da inflação, que estava ocorrendo no ano após ano. Junto a isso se soma a vontade de uma burguesia sedenta por tomar em suas mãos o controle do poder, e assim exercer o domínio por todo território francês, tendo como meta a liberdade econômica de poder fazer suas mercadorias circularem livremente.

Assim era a França, quando em 1789 a Revolução explodiu como um vulcão que há muito estava esperando para jorrar suas lavas e derreter toda a parafernália do *Ancien Regime*. De maneira que tal revolução não deve ser entendida como apenas mais uma dentre todas as demais revoluções que irromperam no período que vai de 1780 a 1848. Nem mesmo as revoluções realizadas na Inglaterra e nos Estados Unidos, com todas as grandezas e conquistas, são equiparáveis aos grandiosos feitos da Revolução Francesa de 1789. Isso, porque ela se pôs a mudar a face do mundo, se propôs a levar a “liberdade”⁴⁰ a todos os povos oprimidos, dos quais ela se punha como portadora da salvação.

Pela destruição das estruturas feudais e pela proclamação da liberdade econômica, ela desbastou o terreno para o capitalismo, cuja evolução acelerou. A resistência da aristocracia, a guerra civil e a guerra estrangeira obrigaram, por outra parte, a burguesia revolucionária a levar ao fim a obra de destruição da velha sociedade.⁴¹

De modo que essa Revolução teve consequências das mais profundas: em primeiro lugar, ela ocorreu no país mais populoso e poderoso (não levando em conta a Rússia) no momento do estopim revolucionário; em segundo lugar, ela foi uma revolução social de massas – mais radical do que qualquer outra de seu período; em terceiro lugar, diferente de todas as outras revoluções, ela foi sentida no mundo todo. Monarcas foram decapitados, o clero foi “excomungado” – na maior parte – de suas terras; aristocratas desterrados de suas posses. Uma Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão (1789) e uma Constituição – jamais vista, por ser um tanto radicalizada – foram feitas em virtude e contra todo obstáculo que se pretendesse impossibilitar a liberdade dos homens (egoístas). Os privilégios foram abolidos; os servos tornados livres.

⁴⁰ Liberdade que se configurou nos marcos da *Emancipação Política*.

⁴¹ SOBOUL, A. *História da Revolução Francesa*. Rio de Janeiro: ZAHAR, 1974, pp. 493-494

./.../ todos os privilégios das ordens, das províncias, das cidades, foram sacrificados no altar da pátria. Direito de caça, colheitas ao ar livre, pombais, justiças senhoriais, venalidades dos ofícios, foram abolidos. ./.../ O Velho Regime morrerá.⁴²

Com a consumação da Revolução Francesa historicamente ficava evidenciado o simples fato – não compreendido anteriormente – de que os indivíduos fazem sua própria história; ficava posta mais que a possibilidade de entender que a desigualdade social e a miséria são frutos de relações sociais que estão fundadas na exploração do homem pelo homem, de uma classe sobre outra. Os burgueses radicais e o povo trabalhador (campeiros e o jovem proletariado) que fizeram a revolução *mostraram e provaram* realmente, *sensivelmente*, que a *história humana* é feita pelos homens e que por isso pode ser mudada pela ação conjunta dos próprios indivíduos; que pelas mãos dos homens é que se faz a própria história.

1.7. Consequências

Como até aqui pudemos ver, se no plano econômico os séculos 18 e 19 foram radicalmente marcados pelas mudanças trazidas pela Revolução Industrial, podemos dizer que a Revolução Francesa foi a alma no que concerne a todo o complexo ideológico das ideias políticas que percorreram o fim do século 18 e todo o século 19. A este respeito o historiador marxista inglês, Eric Hobsbawm, sintetiza o duplo movimento perpetrado por ambas as revoluções.

Se a economia do mundo do século XIX foi formada principalmente sob a influência da revolução industrial britânica, sua política e ideologia foram formadas fundamentalmente pela Revolução francesa.⁴³

A compreensão profunda destes dois grandes eventos que os precederam, com a aquisição teórica proporcionada pelos anos de debate com os jovens hegelianos e com o pensamento de Hegel, assim como com as aquisições no campo da experiência política proporcionada pela realidade alemã, possibilitou a Marx e Engels elaborarem uma nova e radicalmente crítica filosofia. Uma filosofia que não atribuísse tanto às ideias qualidade de sujeito ativo nas transformações

⁴² Ibidem, p. 126-127

⁴³ HOBBSAWM, E. 2005, p. 83.

ocorridas no mundo dos homens, como também às forças mecânico-deterministas da natureza.

Com a Revolução Industrial estava lançada de forma efetiva a possibilidade de no plano do pensamento os homens entenderem a si mesmos como os reais construtores e senhores de seu mundo; com a Revolução Francesa esta real possibilidade de compreensão teórica era corroborada. Por meio dela, a compreensão de que se um homem é servo e outro é nobre, não poderia mais ser explicada nos termos de uma predestinação divina em que uns nascem para serem sempre servos, enquanto outros vieram ao mundo para serem reis, nobres e clérigos.

Se, até então, os homens estiveram organizados em relações sociais que os faziam pensar que uma ordem natural ou divina era a criadora ou mesmo a portadora da estabilização do mundo (do universo), com as transformações postas em marcha por ambas as Revoluções, não mais eram aceitáveis tais explicações. Atribuir a entidades, para além dos homens, a construção da realidade humana não passaria de devaneios frente ao que mostrava Revolução de 1789. A transformação desencadeada na Inglaterra e na Francesa pôs abaixo todo o misticismo que vedava entender até a raiz a realidade social.

Foi a partir desse solo histórico que nossos autores puderam alcançar a raiz do ser social, superando as concepções de mundo desenvolvidas tanto pelo idealismo alemão, como pela teoricamente avançada economia política clássica e, por conseguinte, entender, para além da pretendida nova filosofia de Feuerbach, que o mundo sensível é fruto da *atividade sensível* dos homens; que os homens fazem as circunstâncias, tanto quanto as circunstâncias fazem os homens, por mais que tais circunstâncias estejam perpassadas pela alienação.

A partir destas condições é que nossos autores desenvolveram uma nova concepção de mundo, em que o homem, o ser social, não é entendido como “um ser abstrato, acororado fora do mundo”⁴⁴, senão que o “homem é o *mundo do homem*”⁴⁵. Uma nova concepção que permitiu entender tanto a história humana como uma processualidade distinta da que configura os demais seres naturais, como também evidenciar as raízes ontológicas da alienação, a qual paira na vida dos homens como uma “força natural”.

⁴⁴ MARX, K. 2005, p.145

⁴⁵ Idem.

– CAPÍTULO 2 –

TRABALHO E *DEVIR* DO MUNDO DOS HOMENS

Assim como Darwin descobriu a lei do desenvolvimento da Natureza orgânica, descobriu Marx a lei do desenvolvimento da história humana: o simples fato, até aqui encoberto sob pululâncias ideológicas, de que os homens, antes do mais, têm primeiro que comer, beber, abrigar-se e vestir-se, antes de se poderem entregar à política, à ciência, à arte, à religião, etc; de que, portanto, a produção dos meios de vida materiais imediatos (e, com ela, o estágio de desenvolvimento económico de um povo ou de um período de tempo) forma a base, a partir da qual as instituições do Estado, as visões do Direito, a arte e mesmo as representações religiosas dos homens em questão, se desenvolveram e a partir da qual, portanto, das têm também que ser explicadas — e não, como até agora tem acontecido, inversamente.⁴⁶

Com estas palavras de Engels é que dialogaremos neste capítulo. Não por serem belas as palavras, senão porque contém em si um denso conteúdo que sintetiza, a nosso ver, o núcleo da concepção materialista histórico-dialética do mundo dos homens. No diálogo com os problemas que tal citação suscita iniciamos nossa investigação, a saber: o que vem a ser o processo de autoconstrução humana, a história humana, posto em movimento pela mediação do trabalho, e a alienação (estranhamento) que encontramos nessa história.

Desde os *Manuscritos econômico-filosóficos de 1844* (*Manuscritos de Paris, Manuscritos de 44*) à *A ideologia alemã*, ou seja, passando pela *A Sagrada Família* e as *Teses ad Feuerbach*, encontramos a edificação de um pensamento filosófico, uma concepção de mundo que, nos parece, possibilita compreender o movimento do devir humano em todas as suas contradições.

Com efeito, podemos dizer que é emblemática⁴⁷ essa afirmação com que iniciamos o capítulo, quando lida à primeira vista. Verdade que não deixaria – e não

⁴⁶ Discurso pronunciado em inglês por Engels no cemitério de Highgate em Londres, em 17 de Março de 1883. Publicado em alemão, integrado num artigo de Engels sobre o enterro de Marx — *Das Begräbnis von Karl Marx* — no jornal *Der Sozialdemokrat*, n.º 13, de 22 de Março de 1883. Publicado segundo o texto do jornal. Traduzido do alemão. Fonte: Obras Escolhidas em três tomos, Editorial "Avante!" - Edição dirigida por um coletivo composto por: José BARATA-MOURA, Eduardo CHITAS, Francisco MELO e Álvaro PINA, tomo III, pág: 179-181.

⁴⁷ É importante alertar para o risco de se extrair da afirmação de Engels algum carácter determinista nos moldes de uma linearidade em que primeiro é necessário comer para depois fazer arte. Antes, Engels demarca um ponto de inflexão no modo como devem os homens interpretar sua realidade, já

deixou – de causar aborrecimentos nem mesmo entre os pós-modernos de nossos tempos, nem tampouco entre os mais modernos filósofos⁴⁸. O fato é que falar de “lei do desenvolvimento da história humana” suscita, a nosso ver, alguns problemas.

Atualmente, vemos como se apresenta tal desenvolvimento – em seus aspectos destrutivos e trágicos para a humanidade –, o que nos leva de imediato a enumerar duas inquietações a esta afirmação de Engels, e também de Marx: a) Seria a história humana um movimento linear evolutivo – marcado por um desenvolvimento necessário regido por leis implacáveis à semelhança da natureza –, cujos variados acontecimentos “trágicos” ou “gloriosos” que atravessaram a humanidade até hoje seriam acidentes necessariamente naturais fadados a acontecer? b) Estariam as palavras de Engels na contramão de declarações que propositalmente tendem a naturalizar as relações sociais alienadas presentes nos termos de um “inevitável o existente estado de coisas”⁴⁹?

As respostas a tais inquietações tentarão ser apresentadas por nós como aportes a uma das questões fundamentais de nossa pesquisa: *O que é a história humana (historia do ser social), ela difere da história dos seres naturais? A resposta a esta pergunta basilar nos ajudarão a entender o que é a autoconstrução humana e, por conseguinte, nos proporcionará a compreender a alienação (estranhamento) do ser social.*

Muito alcançaremos no que concerne a estes problemas, se tentarmos entender o que vem a ser o homem para filosofia marxiana. Todavia, nos parece conveniente realizar algumas considerações necessárias antes de adentrarmos nesta problemática.

2.1. Considerações acerca das parcialidades

que sempre fora rejeitado partir da atividade prática dos homens para alcançarem aos próprios homens. Sendo comum partir da ideia de homem ou de deus para se chegar aos indivíduos.

⁴⁸ Karl Popper em seu livro “A miséria do historicismo” nos dar uma plausível demonstração de aborrecimento e ódio declarado ao que ele denominará de “historicismo”. Aqui apenas destacamos que suas conclusões e afirmações longe de serem “neutras” – desprovidas de conteúdo ideológico –, são evidências de uma defesa aberta da ordem societal vigente. Defesa que desenvolveu abertamente a partir de seu círculo de relações não ideológicas na companhia de Friedrich Hayek e Milton Friedman. “Essas tendências do historicismo satisfazem aqueles que se inclinam a agir, a interferir – especialmente em negócios humanos –, recusando-se a aceitar como inevitável o existente estado de coisas”. (POPPER, K. **A miséria do historicismo**. São Paulo: Editora Cultrix e EDUSP, 1980, p.10)

⁴⁹ Idem.

Percorrer um caminho a contrapelo é o que podemos observar no trajeto realizado por Marx e Engels. Pois constatamos que tais autores perfazem um percurso distinto do que fora realizado pela história do pensamento filosófico e econômico-político burguês, o qual é entendido para nossos filósofos como um caminho marcado por apreensões particularistas da totalidade que conforma a relação social do mundo dos homens.

Contudo, é necessário dizer que nossos autores, só conseguiram efetuar uma abordagem que apreendesse o fundamento último do mundo dos homens, compreendendo esse mundo enquanto constructo social dos próprios homens – como tentaremos mostrar –, devido às condições históricas atingidas que já possibilitavam a compreensão profunda do *ser social*, ou seja, devido ao fato de a sociedade “se apresentar” como plenamente social, como um constructo dos próprios indivíduos. Possibilidade que fora posta em evidência como já vimos no Capítulo I (UM MUNDO DE ESSÊNCIAS MUTÁVEIS), mediante as grandes transformações do século 18, mais especificamente as realizadas nas décadas que precedem e perpassaram o abalo e as consequências da dupla revolução, Industrial e Francesa. Pois, como já tratamos, com a primeira destas revoluções se operou um desenvolvimento nas forças produtivas (forças produtoras humanas) que tornou possível o entendimento não “Crítico crítico” de que a miséria não era uma questão natural ou divina. O que punha como consequência necessária que a desigualdade social já podia ser compreendida como uma coisa não natural, sendo um produto construído historicamente pela relação social dos homens entre si, o que tornava possível aos homens operarem uma superação radical no que diz respeito a essa desigualdade. A segunda destas revoluções veio definitivamente expor que são os homens os verdadeiros agentes de construção do mundo e que não há nada de divino em um rei, ou mesmo que haja uma pressuposta eternidade harmônica em que todos os homens têm suas vidas predeterminadas. Com ambas revoluções, industrial e francesa, ficou dado ao entendimento que a sociedade é uma construção dos homens, e, conseqüentemente, por isso mesmo eles podem mudá-la em sua forma constitutiva (em sua produção e reprodução).

A compreensão profunda das consequências desses abalos resultou de suma importância à apreensão radicalmente humana do mundo dos homens de uma

maneira profundamente distinta dos “modernos economistas nacionais”⁵⁰ (economia política clássica) e do idealismo hegeliano, que para além de nos oferecer “em muitos pontos os elementos de uma característica real das relações humanas”⁵¹, se limitaram por um lado, no caso dos economistas modernos, a entenderem as imperiosas transformações do sec. 18 como resultados pretensiosos “de uma certa tendência ou propensão existente na natureza humana”⁵², ou por outro lado, como é caso da filosofia hegeliana, a verem nestes abalos a realização factível de que o “espírito rompeu com o mundo de seu ser-aí e de seu representar”⁵³.

Fazer abstração de si mesmo na relação concreta com os outros indivíduos e com a natureza – esta relação de unidade dialética – é o que, segundo Marx e Engels, tanto a economia política clássica como a tradição filosófica do idealismo alemão fizeram – e, como veremos mais adiante, também o materialismo mecânico de Feuerbach. A primeira⁵⁴, ainda que compreenda que os homens são agentes ativos em seu mundo, tendem a naturalizar as relações desenvolvidas pelos próprios homens, apresentando a forma e o conteúdo desta sociabilidade determinada atualmente não enquanto processualidade metabólica contingente, senão na qualidade de desenvolvimento acabado para o qual o movimento da natureza humana tenderia a se realizar. A segunda, que mesmo levando em consideração as relações sociais humanas, no caso da filosofia hegeliana e mais desastrosamente o pensamento jovem-hegeliano, acaba por mistificar estas mesmas relações, atribuindo ao movimento da consciência em sua jornada de vir-a-ser absoluto – à semelhança da jornada de formação do jovem Wilhelm Meister⁵⁵ em seus anos de

⁵⁰ As alusões constantemente feitas aos “modernos economistas” que encontramos nos *Manuscritos econômico-filosóficos* se referem a Adam Smith, David Ricardo, J.B. Say, Frédéric Skarbeck, J.S. Mill, Malthus, etc.

⁵¹ MARX, K. e ENGELS, F. **A Sagrada Família - ou A crítica da Crítica crítica contra Bruno Bauer e consortes**. São Paulo: Boitempo, 2003, p. 216.

⁵² SMITH, A. **A riqueza das nações: investigação sobre sua natureza e suas causas – Vol. I**. São Paulo: Nova Cultural, Coleção “Os Economistas”, 1996, p. 73.

⁵³ HEGEL, F. **Fenomenologia do Espírito**. Parte 1. Rio de Janeiro: Editora Vozes, ed. 2^o, 1992, p.26.

⁵⁴ Aqui, como representantes desta ciência, com os quais Marx e Engels dialogam, temos Smith, Ricardo, Say, etc. Mais precisamente com os dois primeiros. Também podemos incluir nesta linha de pensamento, alguns dos representantes da tradição da filosofia clássica moderna, seja Hobbes, Locke e Rousseau. Mesmo que tais filósofos não estejam em comum acordo sobre diversos pontos de suas compreensões de mundo.

⁵⁵ Segundo o pensador marxista, Santos Neto, “O movimento da consciência sensível na direção do saber absoluto mimetiza o conteúdo do itinerário representado no romance de formação ou nas “novelas de cultura” da segunda metade do século XVIII. Para descrever a experiência fenomenológica da consciência na direção do pensamento que pensa a si mesmo, Hegel recorre a um procedimento pedagógico semelhante ao movimento das personagens que constituem o romance de formação.” SANTOS NETO, A. B. **A “Fenomenologia do Espírito” de Hegel e “Os anos de**

aprendizagem – o real agente de construção e transformação do mundo dos homens, abstraindo, assim, toda e qualquer relação real dos homens entre si e com a própria natureza, o que leva a conclusão conservadora⁵⁶ de que a única forma de atuação dos homens no mundo apenas é realizável pela mediação da autoconsciência.

Para exemplificar o que dizemos a respeito da economia política clássica nos parece apropriado mencionar uma sintética passagem de *A Sagrada Família*, na qual nossos autores evidenciam o caráter contraditório das conclusões a que esta chega.

A economia política que aceita as relações da propriedade privada como se fossem relações humanas e racionais move-se em uma constante contradição contra sua premissa fundamental, a propriedade privada, numa contradição análoga à do teólogo que interpreta constantemente as noções religiosas a partir de um ponto de vista humano e justamente através disso atenta sem cessar contra a sua premissa fundamental, o caráter sobre-humano da religião.⁵⁷

Diante da realidade posta, estes pensadores da economia política clássica tomam, em parte, as relações sociais humanas como de fato sendo “relações humanas e racionais”. Todavia, a apreensão desta sociabilidade se dá de forma parcial e contraditória, já que à propriedade privada é atribuída “o caráter sobre-humano da religião”, de maneira que a divinização de tal constructo social se dá nos termos de uma naturalização, ou seja, sua premissa fundamental não é humana, mas natural. Sendo, então, coisa natural que toda forma de sociabilidade tenda a se ajustar com sua naturalidade, a saber: nos marcos de uma sociedade de indivíduos proprietários.

Esta mistificação teórica que vemos ser realizadas pelos “modernos economistas” – que longe de ser isenta-de-ideologia (neutra), está em comum acordo com a fundamentação teórica das bases do sistema do capital em sua fase

aprendizagem de Wilhelm Meister” de Goethe. in Controvérsia - Vol. 4(1): 13-26, jul-dez 2008, p. 14.

⁵⁶ Falamos em “conservadora” pelo preciso fato de que ao extraímos as consequências últimas de tal concepção vemos que a mudança no mundos dos homens em sua determinada forma de sociabilidade é dada pela consciência e não pela alteração das bases objetivas deste mesmo mundo. Ou seja, conserva as bases da dominação real de tal sociedade.

⁵⁷ MARX, K. e ENGELS. F. 2003, p. 44.

ascendente⁵⁸ –, também é realizada pelo idealismo hegeliano no que concerne ao aspecto de atribuir “o caráter sobre-humano da religião”, adornando a consciência humana com o contorno da pura autoconsciência absoluta, descarnada de cérebro, de corpo.

A “Fenomenologia” termina, portanto e conseqüentemente, substituindo toda a realidade humana pelo “*saber absoluto*”... *Saber*, porque essa é única forma de existência da autoconsciência e porque a autoconsciência se considera como a única forma de existência do homem... E saber *absoluto* precisamente porque a autoconsciência apenas se sabe *a si mesma* e já não se vê mais incomodada por nenhum mundo objetivo. Hegel faz do homem o *homem da autoconsciência*, em vez de fazer da autoconsciência a *autoconsciência do homem*, do homem real, e que, portanto, vive também em um mundo real, objetivo, e se acha condicionado por ele. Ele vira o mundo de *ponta-cabeça*, o que lhe permite dissolver também *na cabeça* todos os limites, e isto os faz, naturalmente, manter-se de pé *para a má sensoridade*, para o homem *real*.⁵⁹

Do que expulsemos até aqui nos permite dizer, seguindo os apontamentos de Marx e Engels, que tanto a economia política clássica como a filosofia idealista de Hegel (e dos seus jovens hegelianos), realizam em suas abordagens uma abstração da totalidade das relações sociais humanas, se atendo cada uma a sua maneira – de forma mistificadora, segundo nossos autores – às parcialidades do rico complexo que configura o ser social em sua integralidade. Este mesmo modo de analisar o ser social de forma parcial e, por conseguinte, a crítica correspondente a esta abordagem parcial, podem ser vistos na primeira das *Teses ad Feuerbach* – onde Marx nos expõem os equívocos contidos no ponto de partida do idealismo alemão, assim como no do materialismo mecânico, cujo expoente seria Feuerbach. Tal parcialidade, apontada por nossos autores, teria como raiz o fato de que ambas correntes de pensamento (seja o idealismo hegeliano, seja a economia política clássica) tomam partida de um mesmo ponto: o ponto acrítico, positivo, da propriedade privada. Por isso que Marx nos diz, nos *Manuscritos de 44*, que “Hegel fica no ponto de vista dos modernos economistas nacionais”.

O ponto de partida (ponto de vista) que estaria na raiz do pensamento dos “modernos economistas” e da filosofia hegeliana, pode ser descrito como sendo o da

⁵⁸ Ou seja, as conclusões a que chegaram os renomados economistas políticos clássicos estiveram marcadas pela ascensão do novo sistema frente aos problemáticos entraves que representava a *feudalidade* em todos os seus aspectos: econômicos, sociais, políticos, morais, artísticos, religiosos, e etc..

⁵⁹ MARX, K. e ENGELS, F. 2003, p. 215.

propriedade privada. Deste modo, com razão, haveria no mundo dos homens determinações pressupostas que escapariam ao raio de ação dos indivíduos e que guardariam “o caráter sobre-humano da religião”. A pressuposta determinação sobre-humana por excelência seria a propriedade privada capitalista, para a qual as tendências humano-naturais e do espírito encontrariam sua realização.

2.2. Considerações acerca do ponto distinto

Encontraremos tanto nos *Manuscritos econômico-filosóficos* como em *A ideologia alemã* – mais precisamente nesta última de forma desenvolvida – um ponto de partida totalmente distinto do qual parte os “modernos economistas” e o idealista hegeliano. Pois, nestas obras, temos o ponto de vista de ambos os pensamentos sendo apresentados como idênticos: por um lado, vemos que os “modernos economistas” naturalizam as relações capitalistas, concebendo mesmo o capitalismo como uma coisa eterna e natural, de maneira que tomam a realidade posta como um devir necessário de tendências naturais, como a troca, a divisão do trabalho e o intercâmbio das mercadorias, entendidas na qualidade de atividades naturalmente humanas; por outro lado, nos é apresentado como a filosofia hegeliana apreende o movimento do ser em seu desenvolvimento dialético, porém se atendo a vê neste mesmo vir-a-ser a realização lógica do movimento do *espírito* – este “Eu, que é Nós. Nós que é Eu”⁶⁰ – que se contempla e se confirma na sua essência alienada, o mundo dos homens regido pela propriedade privada.

Com razão, nos parece, que na contramão do caminho que estes pensamentos percorrem, podemos encontrar o ponto de partida da filosofia marxiana⁶¹ se seguirmos caminhando e compreendendo dois aspectos. O primeiro, diz respeito ao caráter linguístico desta exposição. Não vemos nela contida os floreios de um jargão “esotérico” que caracterizou o idealismo alemão,

⁶⁰ “Para a consciência, o que vem-a-ser mais adiante, é a experiência do que é esse espírito: essa substância absoluta que na perfeita liberdade e independência de sua oposição - a saber, das diversas consciências-de-si para si essentes - é a unidade das mesmas: Eu, que é Nós, Nós que é Eu.”. (Ibidem, p. 125)

⁶¹ Usamos a expressão “marxiana” como forma de se ater ao que fora elaborado por Marx e Engels e diferenciar esta teoria das agravantes distorções realizadas pelo social-reformismo de Bernstein e pelo dogmatismo stalinista que vigorou como mandamento oficial da teoria marxista tanto para grande parte da esquerda do sec. 20, como para os pensadores/apologistas declarados do capitalismo. Todavia, nossas abordagens do pensamento marxiano se dá pelas contribuições genuínas realizadas por Lênin, Lukács e Mészáros no resgate radicalmente crítico e revolucionário que esta concepção de mundo traz em si mesma.

especificamente o hegeliano com seus mais variados adeptos, desde uma direita a uma esquerda deste pensamento. O segundo, concerne a sua objetividade, a sua precisa atenção aos fatos concretos, não hipotético-dedutivos apresentados tanto pelo “economista nacional”⁶² ou mesmo por um dos expoentes máximos da filosofia política moderna, Rousseau, que em seu *Discurso Sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade Entre os Homens*, nos diz claramente que não devemos considerar as análises por ele realizadas nesta obra, acerca do homem em estado de natureza e sua passagem para sociedade civil (política), como um estudo que visa mostrar a “verdadeira origem” do que será tratado, mas como “raciocínios hipotéticos”⁶³ a confirmar a *petitio principii*⁶⁴ que estar na base de seus argumentos.

Vale ressaltar que esta objetividade do ponto de partida marxiano não deve ser equiparada com a objetividade alcançada mediante os procedimentos metódicos do arcabouço cartesiano de clareza e distinção, ou seja, enquanto um movimento depurativo do pensamento que alcança verdades livrando-se das dúvidas e incertezas do próprio pensamento. Esta pontual – e nem por isso prescindível – distinção que fazemos com relação ao pensamento cartesiano é, por princípio, necessária, pois, caso contrário, poderíamos atribuir a Marx e Engels em suas considerações um caráter marcadamente epistemológico.

Enquanto um dos filósofos responsáveis por resgatar o caráter radicalmente crítico e revolucionário da filosofia marxista, György Lukács, em suas obras de maturidade, destacou de forma aguerrida o caráter ontológico desta filosofia frente a

⁶² “Não nos transportemos – como o economista nacional quando quer explicar – para uma situação originária fictícia. Uma tal situação originária nada explica. Empurra meramente a questão para uma lonjura cinzenta, nublada. Ele supõe na forma do fato, do acontecimento, aquilo que deve deduzir, a saber, a relação necessária entre duas coisas, p. ex., entre divisão do trabalho e troca. É assim que o teólogo explica a origem do mal pelo pecado original, i. é, ele supõe como um facto, na forma de história, o que deve explicar.” (MARX, K. *Manuscritos econômico-filosóficos de 1844*. Lisboa: Avante, 1994, p. 61)

⁶³ “Comecemos, pois, por afastar todos os fatos, pois eles não se prendem à questão. Não se devem considerar as pesquisas, em que se pode entrar neste assunto, como verdades históricas, mas somente como raciocínios e condicionais, mais apropriados a esclarecer a natureza das coisas do que a mostrar a verdadeira origem e semelhantes àquelas que, todos os dias, fazem nossos físicos sobre a formação do mundo.” (ROUSSEAU, J. J. *Discurso Sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade Entre os Homens*. São Paulo: Abril Cultural, 1999. Coleção “Os Pensadores”, Tradução de Lourdes Santos Machado, p.52-53). No original: Commençons donc par écarter tous les faits, car ils ne touchent point à la question. Il ne faut pas prendre les recherches, dans lesquelles on peut entrer sur ce sujet, pour des vérités historiques, mais seulement pour des raisonnements hypothétiques et conditionnels ; plus propres à éclaircir la nature des choses, qu'à en montrer la véritable origine, et semblables à ceux que font tous les jours nos physiciens sur la formation du monde. (ROUSSEAU, J-J. *Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes*. Édition électronique a été réalisée par Jean-Marie Tremblay. Collection: "Les classiques des sciences sociales, http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/index.html p. 19)

⁶⁴ Do latim, “Petição de princípio”.

qualquer atribuição epistemológica sobre a mesma. Para ele, Marx e Engels realizaram “uma consideração ontológica do ser social”, a qual “é impossível sem procurarmos seu primeiro ponto de partida nos fatos mais simples da vida cotidiana dos homens.”⁶⁵. Com efeito, a astúcia de ambos não estaria no fato de elaborarem todo um complexo teórico pronto e acabado, na forma de um sistema filosófico que enquadrasse o mundo em suas entrelinhas ou mesmo em pressuposto idealistas/metafísicos. De maneira que a referida “consideração ontológica do ser social” residiria *en el sencillo*⁶⁶ feito de não se fazer elucubrações de como deveriam ser os homens, mas no que pode parecer de mais trivial, a saber, no fato de partir dos homens em suas condições de existência; condições que têm de produzir e reproduzir diariamente para, então, permanecerem vivos.

A nosso ver, é exatamente esta “consideração ontológica” que encontramos em Marx e Engels em suas concepções do que vem a ser a *história* e mesmo a *alienação* nas obras que aqui estudamos.

Em *A ideologia alemã* vemos abertamente ser realizada uma crítica às conclusões até então alcançadas pelo pensamento jovem-hegeliano. É bastante conhecido para os já familiarizados com as “oeuvres de jeunesse”⁶⁷ de Marx e Engels, que estes dois estiveram em inúmeros momentos, nos anos que vão basicamente de 1843 a 1846, envolvidos em debates com os jovens discípulos de Hegel. De modo que encontraremos neste manuscrito a exposição do que vem a ser, segundo nossos autores, a concepção de fundo em que repousa o ideário jovem-hegeliano, qual seja, a perspectiva *ideo-histórica* (a-histórica) da história humana e seu devir, em cuja formulação a história tende a um fim já dado em cada estágio de seu desenvolvimento – como podemos observar no debate sobre “a questão judaica”, em que Bruno Bauer claramente atribui uma finalidade emancipadora a história⁶⁸.

⁶⁵ LUKÁCS, G. *Prolegômenos para uma ontologia do ser social: questões de princípios para uma ontologia hoje tornada possível*. Tradução de Lya Luft e Rodnei Nascimento. São Paulo: Boitempo, 2010. (p. 37).

⁶⁶ [“no simples”, em espanhol.]

⁶⁷ [“obras de juventude”, em francês]

⁶⁸ “La question de l’émancipation est une question générale: les juifs comme les chrétiens veulent être émancipés. Du moins l’histoire, dont la finalité ultime est la liberté, doit travailler et travaillera à ce que juifs et chrétiens se rencontrent dans leur aspiration et leurs efforts en vue de l’émancipation, puisqu’il n’existe aucune différence entre les uns et les autres, et qu’à l’égard de la vraie essence de l’homme, à l’égard de la liberté, les uns et les autres doivent reconnaître qu’ils sont de la même façon des esclaves.” (BAUER, B. *L’aptitude des juifs et des chrétiens d’aujourd’hui à devenir libres*. <http://boitempoeditorial.files.wordpress.com/2010/06/bruno-bauer.pdf> p. 01.)

É no diálogo com o horizonte teórico jovem-hegeliano, que Marx e Engels nos apresenta o que podemos chamar de um quadro de determinações dialéticas objetivas isento de misticismo ou reducionismo-determinista lógico – próprios do Charlotemburgo e do “Couluer berlinense”⁶⁹. Quadro que expressa de forma objetiva que as determinações constitutivas do ser social não são tomadas enquanto pressupostos sobre-humanos, senão como momentos “que coexistiram desde os primórdios da história e desde os primeiros homens, e que ainda hoje se fazem valer na história”⁷⁰.

Com efeito, o que configuraria um distinto pondo de partida ao pensamento marxiano? Diferentemente de toda a tradição filosófica (sobretudo a consolidada nos séculos, 18 e 19), mencionamos que eles não partem de pressupostos de como deveriam ser os homens em suas relações sociais: não submetem os homens reais, concretos, a paradigmas que devem ser alcançados; não criam situações históricas hipotético-ideais e a essas mesmas situações tentam dar uma resposta mais especulativa ainda – como é o caso da tradição liberal dos filósofos políticos modernos. Todavia, feita as considerações necessárias a respeito do que *não-é* o que podemos atribuir ao pensamento marxiano, ainda que tais considerações por si mesmas em seus pontos de abrangência necessitassem de uma abordagem mais profunda, o que não seria possível de realizar nesta dissertação, nos é exigido responder questões que surgem do que até aqui tratamos: *Afinal, qual é o ponto de partida desta nova concepção de mundo? Qual é o quadro de determinações dialéticas objetivas que a conforma?*

2.3. Homens: pressupostos de si mesmos

Qual é o ponto de partida da nova concepção de mundo apresentada por Marx e Engels? Nossos jovens autores apontam uma possível solução nos termos:

Os pressupostos de que partimos não são pressupostos arbitrários, dogmas, mas pressupostos reais, de que só se pode abstrair na imaginação. São os indivíduos reais, sua ação e suas condições materiais de vida, tanto aquelas por eles já encontradas como as

⁶⁹ “Charlotemburgo” é o bairro de Berlim onde viveu a sagrada família, os irmão Bauer; “Couluer berlinense” é o círculo de jovens hegelianos que não pertenciam a sagrada família e que a esta criticavam.

⁷⁰ MARX, K. e ENGELS, F., 2007, p. 34.

produzidas por sua própria ação. Esses pressupostos são, portanto, constatáveis por via puramente empírica.⁷¹

Distintamente dos seus interlocutores, Marx e Engels não pressupõe de forma idealista ou naturalista a realidade dada.

Esse modo de considerar as coisas não é isento de pressupostos. Ele parte de pressupostos reais e não os abandona em nenhum instante. Seus pressupostos são os homens, não em quaisquer isolamento ou fixação fantásticos, mas em seu processo de desenvolvimento real, empiricamente observável, sob determinadas condições.⁷²

Essa afirmação carrega em si uma constatação que pode parecer banal, já que muitos pensadores em suas construções filosóficas partem de complexos esquemas lógicos, naturalistas ou metafísicos. Todavia, seria realmente uma banalidade caso não fossem os próprios homens em suas relações entre si e a natureza uma das concretudes mais complexas e ricas de determinações.

Ao se debruçarem sobre este rico objeto que é o mundo, Marx e Engels constatarem empiricamente⁷³ a existência de indivíduos reais – não ideais, como “autoconsciência”, “único”, “o homem”, etc. – e os tomam como ponto de partida que permite, a nossos autores, entender que são os homens em suas ações cotidianas, os homens em “suas condições materiais de vida, tanto aquelas por eles já encontradas como as produzidas por sua própria ação”, que conformam o radicalmente distinto ponto de partida, e não os indivíduos como “mônadas”, “átomos”, idealizados de forma dada e acabada saindo dos braços da natureza.

Com razão, nos parece que esse ponto de partida traz em si um quadro de determinações dialéticas objetivas. Isso pode ser mais bem compreendido quando vemos que os indivíduos não são entendidos como átomos – ou “únicos”,

⁷¹ Ibidem, pp. 86-87.

⁷² Ibidem, p.94.

⁷³ José Chasin nos oferece uma conceptualização interessante do que vem a ser este “empírico” para Marx e Engels. “Não é, portanto, aquele empírico ainda demasiado empírico que está presente até mesmo em Feuerbach. Mas se é um empírico histórico a natureza dessa ontologia, o empírico não é mais fenomênico, mas ele significa o concreto existente, histórico.” (CHASIN, J. **Superação do liberalismo.** (mimeo), Maceió, 1988, p. 49. http://www.google.com.br/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=8&ved=0CHUQFjAH&url=http%3A%2F%2Ffoiceeomartelo.com.br%2Fposfsa%2FAutores%2FChasin%2C%2520Jose%2FChasin%2520-%2520Superacao%2520do%2520Liberalismo.doc&ei=RDFxUsSeGYfQkQfS_4DoDg&usq=AFQjCNH46nbEvQhhFlcZAJUOV9W8p_ZgEQ&sig2=cyGZyjp1MTMXCsIijC3rgw&bvm=bv.55617003,d.eW0&cad=rja)

“espectros”, “fantasmas”, etc. Por suas condições de existência, estes indivíduos, segundo Marx e Engels, estão numa relação com outros indivíduos, e só podem ser (indivíduos) numa determinada relação com os outros. Em outros momentos, mais especificamente numa crítica às tendências que veem nos indivíduos da sociedade burguesa átomos egoístas, nossos autores em uma bela passagem de *A sagrada Família* afirmam:

A rigor, e falando em sentido prosaico, os membros da sociedade burguesa não são átomos. A *qualidade característica* do átomo consiste em não ter nenhuma *qualidade* e, portanto, nenhuma classe de relações, condicionadas por sua própria *necessidade natural*, com outros entes fora dele.⁷⁴

E, em algumas linhas mais abaixo no mesmo parágrafo, referindo-se a este indivíduo da sociedade burguesa, eles asseguram:

Cada uma das suas atividades essenciais se converte em *necessidade*, em *imperativo*, que incita o seu *egoísmo* a buscar outras coisas e outros homens, fora de si mesmo. Todavia, como a necessidade de um determinado indivíduo não tem, para outro indivíduo egoísta que possui os meios de satisfazer essa necessidade, um sentido que possa ser compreendido por si mesmo, como necessidade não tem, portanto, relação imediata com sua satisfação, cada indivíduo tem de criar necessariamente essa relação, convertendo-se também em mediador entre a necessidade alheia e os objetos dessa necessidade.⁷⁵

Desde os escritos anteriores à afirmação que destacamos de *A ideologia alemã*, encontramos no pensamento dos referidos autores uma coerente compreensão de que os indivíduos só são o que são (ser social) na qualidade de indivíduos em sociedade, ou seja, é por meio da relação de uns com os outros que tais chegam a ser indivíduos⁷⁶.

⁷⁴ MARX, K. e ENGELS, F. 2003, p. 139.

⁷⁵ Idem.

⁷⁶ Em uma conversa por rádio entre Lukács e Arnold Hauser gravada em 1969 encontramos de forma objetiva a dimensão da concepção marxiana a respeito da relação indivíduo e sociedade: “*Lukács*: /.../ La otra cuestión, la que ya tocó nuestro amigo Ortutay, es la cuestión de la individualidad y de la comunidad. Con respecto a esta, el gran descubrimiento de Marx fue, según mi opinión, bosquejada ya em las *Tesis sobre Feuerbach*: que la individualidad monádica y su conformación genérica son inseparables. La ciencia moderna tende a considerar el mundo exterior y el interior como dos sustancias diferentes. El marxismo propone la unidad dialéctica de ambos y señala que el desarrollo del hombre hacia el individuo verdadero no es independiente del género y que no es en ningún modo antagónico respecto al colectivo de la sociedad, sino que los fenómenos forman um proceso homogéneo que se desarrolla entre los antíteses dialécticas. /.../ *Hauser*: Yo estoy convencido de que no solamente no existe ningún individuo fuera de la sociedad, sino que no puede existir. *Lukács*:

A característica da concepção marxiana da história humana tem como ponto de partida a existência de indivíduos reais, mas não os indivíduos dados, senão estes numa relação entre si atuando de forma produtiva sob as condições por eles encontradas e as que por eles são produzidas, tanto a partir das condições passadas como das novas condições constituídas. Contudo, é relevante destacar que tal concepção implica uma integralidade de momentos (aspectos) – enquanto um complexo de determinações dialéticas –, que para sua compreensão necessitam ser apreendidos.

Marx e Engels apontam que a primeira determinação, o “primeiro pressuposto de toda história humana é, naturalmente, a existência de indivíduos humanos vivos”⁷⁷. Porém, esta determinação, esse pressuposto, não é uma *petitio principii*, e por isto seguem de forma brilhante com a conclusão de que o “primeiro fato a constatar é, pois, a organização corporal desses indivíduos e, por meio dela, sua relação dada com o restante da natureza”⁷⁸.

Vemos que, segundo esta concepção, não podemos nos ater a existência dos indivíduos de forma autogerida e autoreferencial. A constatação de que para que haja história humana é imprescindível a existência de homens reais requer por sua natureza que estes mesmos homens sejam apreendidos em sua relação de “organização corporal” entre si e “com o restante da natureza”.

2.4. *Determinatio est negatio*

Do exposto até aqui, temos que o ponto do qual partem nossos autores são os próprios homens numa relação dada entre si e com a natureza, num processo de produção e reprodução de suas condições materiais de vidas. Mas o que fazem os homens serem homens não pode ser entendido a partir de predicados hipostaseado-hipostáticos atribuídos como sendo de sua essência. O que o homem é só pode ser apreendido em sua relação com outros homens e com a natureza. É partindo das

Exactamente. *Hauser*: un individuo nace cuando el hombre se convierte en miembro de la sociedad, porque el individuo no tiene sentido lógico, ni histórico, ni psicológico, al menos como ser social. El hombre es individual, en cuanto ya está vinculado socialmente. Pertenece a uno de los atractivos más emocionantes de la poesía popular, que se diga “yo” donde debe decir “nosotros.” (HAUSER, A. *Conversaciones con Lukács*. Barcelona: Guardarrama/Punto Omega, 1979, pp. 19-20-21).

⁷⁷ MARX, K. e ENGELS, F., 2007, p. 87.

⁷⁸ Idem.

relações dos homens entre si e “com o restante da natureza” que se pode entender aquilo que eles são.

Dizer o que é o homem significa determiná-lo. Determinar alguma coisa é necessariamente dizer o que esta coisa é na qualidade de ser diferente de outra. Ora, a determinação de um ser enquanto tal nega precisamente o que não-é este ser. Ou seja, como nos diz Marx, bom leitor de Spinoza, “*Determinatio est negatio*”⁷⁹. O homem como parte da natureza é um ser orgânico e inorgânico. O ser orgânico em sua particularidade animal abrange parte dos seres existentes. Esta particularidade, que relativamente também é um universal, carrega em si diferenças qualitativas entres seus exemplares. Por exemplo, alguns são classificados como répteis e outros como mamíferos. Diante destas particularidades (répteis e mamíferos), que relativamente também são universais, encontramos momentos particulares mais concretos⁸⁰, mais determinados, em que podemos ver entre os mamíferos distintos animais: cavalo, cachorro, gato, porco, homem, etc. De maneira que um cachorro é um não-porco; que um porco é um não cavalo. Todavia, a “*determinatio*” de um ser dita apenas por sua “*negatio*” de um não-ser outro, em último caso não nos diz muito a respeito da particularidade de cada ser. Pois, se assim procedermos não estaremos diferenciando de forma radicalmente distinta os homens dos demais animais, não estaremos realizando a *differentia specifica* (diferença específica) que nos exige Marx à compreensão da distinção radical que guarda cada entenficação, pois “uma explicação que não dá a *differentia specifica* não é uma explicação”.⁸¹

Basicamente, podemos determinar os homens diferenciando-lhes de todos os demais animais por meio de vários atributos possíveis, seja pelo fato destes

⁷⁹ “Determinação é negação”. “Les économistes vulgaires ne font jamais cette simple réflexion que toute action humaine peut être envisagée comme une “abstention” de son contraire. Manger, c’est s’abstenir de jeûner; marcher, s’abstenir de rester en repos; travailler, s’abstenir de rien faire; ne rien faire, s’abstenir de travailler, etc. Ces Messieurs feraient bien d’étudier une bonne fois la proposition de Spinoza: *Determinatio est negatio*.” (MARX, K. **Le Capital** – Livre 1. Paris: Garnier-Flammarion, 1969, Note 31 du chapitre XXIV, p.672) Na publicação de *O Capital*, na Coleção “Os economistas”, encontramos a tradução dessa passagem da seguinte forma: “Ao economista vulgar não ocorreu jamais a simples reflexão de que toda ação humana pode ser concebida como “abstinência” de seu contrário. Comer é abstinência de jejuar, andar é abstinência de estar parado, trabalhar é abstinência de folgar, folgar abstinência de trabalhar etc. Os senhores fariam bem se meditassem uma vez sobre essa proposição de Espinosa: *Determinatio est negatio*.” (MARX, K. **O Capital – Crítica da economia política**. Vol. 2. Tradução: Regis Barbosa e Flávio R. Kothe. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1996. Coleção “Os Economistas”, p. 229.)

⁸⁰ “Lo concreto es concreto porque es la síntesis de múltiples determinaciones, por lo tanto, unidad de lo diverso.” (MARX, K. **Elementos fundamentales para la crítica de la economía política - borrador 1857-1858**. (Grundrisse). México: Siglo Vienteuno editores, ed. 20, 2007, p. 21)

⁸¹ MARX, K. **Crítica da Filosofia do Direito de Hegel**. São Paulo: Boitempo, 2005, p.34.

possuírem religião, filosofarem, serem artistas e terem moral, e etc.. Contudo, estas determinações que caracterizam a existência humana não nos dão, segundo Marx e Engels, de forma profunda a atividade que por sua natureza proporciona tanto a *differentia specifica* como o afastamento do meramente biológico do mundo animal. Com razão, nos parece condizente com o espírito do pensamento marxiano as palavras de Lukács, segundo as quais, todas estas atividades que constituem o ser social “têm já, essencialmente, um caráter social; suas propriedades e seus modos de operar somente se desdobram no ser social já constituído”⁸². De modo que mesmo suas manifestações mais rudimentares, primitivas, já pressupõe o homem na qualidade de ser social, de forma que qualquer diferenciação por meio destas atividades não possuem nenhuma aplicação aos *homos* “produzidos por *generatio aequivoca*”⁸³, haja vista que “essa diferenciação só tem sentido na medida em que se considera os homens como distintos da natureza”⁸⁴.

Se as distinções referidas não atingem de fato em sua totalidade a distinção fundamental entre os homens e os demais animais e seres naturais, qual seria então tal distinção? Nossos autores, a esta pergunta, respondem de forma incisiva:

Pode-se distinguir os homens dos animais pela consciência, pela religião ou pelo que se queira. Mas eles mesmos começam a se distinguir dos animais tão logo começam a *produzir* seus meios de vida, passo que é condicionado por sua organização corporal. Ao produzir seus meios de vida, os homens produzem, indiretamente, sua própria vida material.⁸⁵

O que caracteriza os homens enquanto homens e, por sinal, os coloca em um nível de ser superior, diferentemente dos demais animais e seres naturais, é o fato de que eles devem “*produzir* seus meios de vida”. Esta produção é para a filosofia marxiana a base da “própria vida material”, o “primeiro ato *histórico*” a diferenciar radicalmente os homens do restante da natureza.

⁸² LUKÁCS, G. ***Para uma ontologia do ser social***. Tradução Prof. Ivo Tonet (Universidade Federal de Alagoas), a partir do texto *Il Lavoro*, primeiro capítulo do segundo tomo de *Per una Ontologia dell'Essere Sociale*. Versão revista por Pablo Polese de Queiroz, Mestrando em Sociologia pela UNICAMP-SP, a partir da edição em espanhol “*El Trabajo*” e cotejada com o original em alemão *DIE ARBEIT - Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins*. (Original) Status, 1971 - Kapitel 1 - Luchterhand, 1986. (p. 4)

<http://afoiceeomartelo.com.br/posfsa/Autores/Lukacs,%20Georg/O%20TRABALHO%20-%20traducao%20revisada.pdf>

⁸³ Expressão em latim que significa “geração espontânea”.

⁸⁴ MARX, K. e ENGELS, F., 2007, p. 32.

⁸⁵ *Ibidem*, p. 87.

O primeiro ato *histórico* desses indivíduos, pelo qual eles se diferenciam dos animais, é não o fato de pensar, mas sim de começar a *produzir seus meios de vida*.⁸⁶

Não seria uma novidade opor-se a essa afirmação como o fez alguns pensadores ou faria qualquer outra pessoa, objetando-a com a argumentação verdadeira de que também outros animais, como é o caso de alguns macacos, realizem atividades que “produzem” algumas “ferramentas” que os auxiliam em suas “relações” com a natureza. No entanto, deve-se levar em consideração que esta “produção” operada por algumas espécies animais, está marcada pelos determinantes naturais ou biológicos. É sabido que um joão-de-barro não pode fazer sua moradia com portas e janelas e escolher de modo diferenciado, todas as vezes que for necessário, ao fazer a “mudança do lar”, construir essas portas e janelas em lugares diferentes da anterior, optando à luz da moda quais as cores e os acessórios que irá usar na decoração das suas diferentes “casas”.

Lukács, com respeito a esta problemática basilar da filosofia marxiana – a diferenciação entre ser natural (biológico ou inorgânico) e os homens (ser social) –, nos diz, na esteira desta tradição filosófica, que a reprodução, o produzir incessante de qualquer esfera do ser⁸⁷, “é a categoria determinante para o ser em geral, ser significa, em sentido estrito, se reproduzir”⁸⁸. Todavia, a reprodução de cada esfera do ser se dá de uma maneira ontologicamente distinta uma da outra, não sendo reproduções que já foram estabelecidas previamente por alguma força sobrenatural ou que sejam reproduções que sempre existiram. Nosso objetivo não é de forma alguma nos dedicarmos de forma acurada na distinção entre cada momento do ser em geral, enquanto ser natural (orgânico e inorgânico) e ser social. Contudo, nos

⁸⁶ Idem.

⁸⁷ Lukács, tanto em sua *Ontologia* assim como em seus *Prolegômenos*, em sua abordagem acurada do que vem a ser o ser social, distinguirá no ser em geral três esferas distintas que por mais que mantenham entre si um vínculo insuprimível possuem ambas particularidades específicas: ser inorgânico natural, ser orgânico natural e o ser social. “Nossas considerações visam determinar principalmente a essência e a especificidade do ser social. Mas, para formular de modo sensato essa questão, ainda que apenas de maneira aproximativa, não se devem ignorar os problemas gerais do ser, ou, melhor dizendo, a conexão e a diferenciação dos três grandes tipos de ser (as naturezas inorgânica e orgânica e a sociedade).” (LUKÁCS, G. 2010, p. 35.)

⁸⁸ LUKÁCS, G. ***Para uma ontologia do ser social***. Tradução Prof. Sergio Lessa (Universidade Federal de Alagoas), a partir do segundo capítulo do segundo tomo de *Per una Ontologia dell'Essere Sociale*. A reprodução. (p. 10)

http://www.google.com.br/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=1&ved=0CCcQFjAA&url=http%3A%2F%2Fsergiolessa.com%2Ffontologia_all%2Ffontologia_all%2FCapReproducao%2FNovaTraduc%2FNovaTraducReprod.doc&ei=q5xUt7YGqT64AOQ9IGYCg&usg=AFQjCNHRNH8gOAHB_vE7Uf8XQ3BYJR5sPQ&sig2=Pbd4BkaHkPsMWxRvHf1Wbw&bvm=bv.55819444,d.dmg&cad=rja

parece necessário esta distinção básica. Pois, só partindo daí é que podemos alcançar em sua riqueza o conteúdo da afirmação marxiana de que seus pressupostos são os homens reais em seu ato de produzir os meios necessários à sua vida material. O que torna essencial demarcar a diferença radical que há entre as formas reprodutivas do ser meramente orgânico e o ser social (os homens). Caso contrário, se não deixarmos claro esta distinção, estaremos sugerindo, na contramão do que pretendemos apresentar, que à semelhança da produção da vida material dos homens, alguns animais também produziriam os meios necessários a produção de sua vida material.

Para evitar mal-entendidos, retomemos o exemplo do joão-de-barro de forma mais clara ao nosso propósito. Este belo pássaro constrói seu ninho, caracteristicamente, a partir do barro. Porém, a edificação deste ninho atende tão só à preservação de si, da espécie. Nos *Manuscritos econômico-filosóficos* encontramos uma passagem muito esclarecedora que nos ajuda entender a distinção entre a produção e reprodução humana do ser social da produção animal⁸⁹, o âmbito do ser meramente biológico – “produção” que não lança os exemplares da espécie para além das determinações naturais biológicas, como veremos ser algo característico do incessante reproduzir do mundo dos homens.

Decerto, o animal também produz. Constrói para si um ninho, habitações, como as abelhas, castores, formigas, etc. Contudo, produz apenas o que necessita imediatamente para si ou para sua cria; produz unilateralmente, enquanto o homem produz universalmente; produz apenas sob a dominação da necessidade física imediata, enquanto o homem produz verdadeiramente na liberdade da mesma; produz apenas a si próprio, enquanto o homem reproduz a Natureza toda; o seu produto pertence imediatamente ao seu corpo físico, enquanto o homem enfrenta livremente o seu produto. O animal dá forma apenas segundo a medida e a necessidade da species a que pertence, enquanto o homem sabe produzir segundo a medida de cada species e sabe aplicar em toda a parte a medida inerente ao objeto; por isso, o homem dá forma também segundo as leis da beleza.⁹⁰

⁸⁹ Em consonância com o pensamento marxiano temos as precisas reflexões de Lukács, segundo as quais “a reprodução biológica dos seres vivos na natureza orgânica é perfeitamente idêntica ao processo do seu ser. Naturalmente cada ser vivo realiza o próprio ser em um determinado ambiente concreto, – orgânico e inorgânico, – cuja constância ou mudança incide a fundo sobre o processo da reprodução biológica [...] Não obstante todas as ações recíprocas, sempre presentes, entre seres vivos e ambiente, aqui o momento predominante é constituído pelo modo no qual o ambiente age sobre os seres vivos, estimula, permite ou impede a reprodução [...] Na natureza orgânica a reprodução é aquela dos seres vivos singulares a qual, porém, sempre coincide diretamente com a reprodução filogenética.” (Ibidem, p.19.)

⁹⁰ MARX, K. 1994, p. 61.

No mundo dos homens são os homens os pressupostos de seu mundo. Constatação aparentemente simples. Todavia, atribuir aos próprios indivíduos o fundamento de seu mundo requer dizer o que são estes indivíduos. Pois, bem, foi determinando-os como diferentes dos demais animais que chegamos ao fato de que eles devem “*produzir*” as condições de sua existência e poderem “fazer história”.

Se, como falamos mais acima, os animais na “relação” que desenvolvem com seu ambiente relacionam-se de uma forma determinada pelas próprias condições naturais (biológicas, químicas, físicas, etc.), de tal modo que a reprodução destes seres coincide com a reprodução filogenética, temos que os homens “como distintos da natureza” pressupõem uma outra determinada forma de relacionar-se com o mundo natural, cuja mediação se dá pelo “primeiro ato *histórico*” de “*produzir* seus meios de vida”, uma produção que se dá “verdadeiramente na liberdade” da determinação biológica (particular, nos termos dos *Manuscritos de 44*).

Em coerência com o que até agora desenvolvemos, eis que surge uma pergunta: que “primeiro ato *histórico*” é esse?

Segundo o que podemos constatar na obra marxiana – os *Manuscritos econômico-filosóficos* e *A ideologia alemã* – este “primeiro ato *histórico*”, o qual não deve ser considerado como sendo cronologicamente realizável uma vez e nunca mais, mas na qualidade de fundamento ontológico, é o trabalho, atividade sensível, “base de todo o mundo sensível”⁹¹. Essa atividade, para Marx e Engels, é a que configura a diferença radical entre os homens e os demais seres naturais. Pois, não é ela uma mediação determinada biologicamente e que tem sempre de se repetir do mesmo modo – como podemos observar na construção de ninhos realizada pelo joão-de-barro, seja no Brasil como na Argentina. Antes, o trabalho seria uma ação teleologicamente orientada a atender uma determinada necessidade (finalidade), uma atividade livre que “sabe aplicar em toda a parte a medida inerente ao objeto”. Aqui, podemos utilizar como exemplo, parafraseando Marx em seu genial exemplo dado em *O Capital*⁹², e dizer que o que diferencia o melhor joão-de-barro do pior

⁹¹ MARX, K. e ENGELS, F., 2007, p. 31.

⁹² “Une araignée fait des opérations qui ressemblent à celles du tisserand, et l’abeille confond par la structure de ses cellules de cire l’habileté de plus d’un architecte. Mais ce qui distingue dès l’abord de plus mauvais architecte de l’abeille la plus experte, c’est qu’il a construit la cellule dans sa tête avant de la construire dans la ruche. Le résultat auquel le travail aboutit préexiste idéalement dans l’imagination du travailleur.” (MARX, K., 1969, p. 139). “Uma aranha executa operações semelhantes às do tecelão, e a abelha envergonha mais de um arquiteto humano com a construção dos favos de

pedreiro é que este último projeta em sua mente a casa que irá fazer, podendo escolher sempre o que irá usar ou não na transformação da natureza, passo este necessário enquanto mediação imprescindível à construção de seu lar.

Antes de aprofundarmos nossa investigação acerca desta atividade que configura o ser dos homens, pensamos ser de grande relevância abordar primeiro as determinações dialéticas objetivas. Deste modo poderemos entender em profundidade o significado do trabalho.

2.5. Determinações dialéticas objetivas

Dizer que o mundo dos homens é radicalmente distinto do mundo natural, implica dizer que a processualidade do devir humano, do ser social, está assentado sobre outras bases, cujo conteúdo de seu ser-precisamente-assim não se dá à semelhança tanto do ser natural orgânico ou inorgânico. A não compreensão dessa distinção conduziria necessariamente a conclusões naturalistas, mecânicas, da mudanidade humana.

Para Marx e Engels, o entendimento do mundo dos homens na qualidade de ser equiparado a processualidade do ser-precisamente-assim da natureza é fruto de compreensões que atentam em seus pressupostos a não examinarem de forma precisa a distinção real entre homens e natureza, e a relação ineliminável entre sociedade e natureza. O que, por sinal, muitas vezes se baseia na constatação nua e crua, tomada como fato dado e acabado, de que também os homens são parte da natureza restante. É isto o que podemos ver em Feuerbach, que segundo nossos autores, “não vê como o mundo sensível que o rodeia não é uma coisa dada imediatamente por toda eternidade e sempre igual a si mesma”⁹³.

Ao apreender a realidade humana como algo dado sempre, de forma eterna, Feuerbach fecha as portas a qualquer possibilidade de uma compreensão de como as coisas que são chegaram a *ser*. O resultado disto é uma concepção de mundo (materialismo mecanicista) que não leva em consideração que a realidade humana, “mundo sensível”, é fruto da “*atividade* sensível, viva e conjunta dos indivíduos que o

suas colmeias. Mas o que distingue, de antemão, o pior arquiteto da melhor abelha é que ele construiu o favo em sua cabeça, antes de construí-lo em cera. No fim do processo de trabalho obtém-se um resultado que já no início deste existiu na imaginação do trabalhador, e portanto idealmente.” (MARX, K. 1996, p. 298.)

⁹³ MARX, K. e ENGELS, F., 2007, p. 30.

constituem”⁹⁴, a qual se desdobra sob relações processuais-históricas num movimento constante de produção dos “meios de vida” necessários a satisfação das necessidades humanas. Como resultado de sua compreensão parcial, Feuerbach não conseguiu apreender os pressupostos objetivos do mundo dos homens, chegando a conclusões abstratas das relações sociais, idealizando-as nos marcos de uma pretendida naturalidade. De modo que o seu “conceito de gênero humano resulta exclusivamente da somatória dos indivíduos naturais, numa universalidade empírica apreendida pela consciência”⁹⁵. Entendendo ao fim de sua nova filosofia que “as relações reais entre os homens são relações normais, naturais, autenticamente humanas”⁹⁶.

Em um ponto diametralmente oposto ao de Feuerbach – pois, partir tão somente do ser como uma inversão à abstração realizada pela filosofia especulativa hegeliana⁹⁷, não nos garantem uma apreensão correta do mundo dos homens em suas raízes –, nos parece, no marco das obras marxianas estudadas por nós aqui, que Marx e Engels nos apresentam um quadro categorial que conduz a determinações ontológicas (objetivas) do ser social.

Após alcançarmos o ponto de partida da filosofia marxiana, é necessário agora ater-se a ele e abordá-lo em sua riqueza, explicitando-o em sua profundidade. Ao nos depararmos com este ponto, observamos que ele carrega em si um quadro de determinações dialéticas objetivas, que em *A ideologia alemã* Marx e Engels denominaram de “aspectos das relações históricas originárias”⁹⁸. Importante ressaltar é que sem a devida atenção a esse quadro determinativo estaríamos a mercê de aqui realizarmos um sociologismo dos momentos determinantes deste ponto de partida – apenas relatando seus pontos, sem considerá-los em suas razões últimas (ontológicas).

⁹⁴ Ibidem, p. 32.

⁹⁵ FREDERICO, C. *O jovem Marx*. São Paulo: Expressão Popular, 2009, p. 33

⁹⁶ LAPINE, N., 1983, p. 148

⁹⁷ “O caminho até agora seguido pela filosofia especulativa, do abstracto para o concreto, do ideal para o real, é um caminho invertido. Neste caminho, nunca se chega à realidade verdadeira e objectiva, mas sempre apenas à *realização das suas próprias abstrações* e, por isso mesmo, nunca à verdadeira liberdade do espírito; pois só a *intuição das coisas e dos seres na sua realidade objectiva é que liberta e isenta o homem de todos os preconceitos*. A passagem do ideal ao real tem o seu lugar apenas na filosofia prática.” (FEUERBACH, L. *Teses provisórias para a Reforma da Filosofia*. Trad. Artur Mourão. LusoSofia: biblioteca online, 1988, pp.8-9)

⁹⁸ MARX, K. e ENGELS, F., 2007, p. 34.

Segundo nossos autores estes “aspectos das relações históricas originárias” são: a produção dos meios de subsistência e de produção, a vida material; a reprodução de novas necessidades; a reprodução dos indivíduos; e a cooperação.

A manutenção da existência exige tautologicamente que os homens estejam “em condições de viver”.

[...] o primeiro pressuposto de toda história humana e também, portanto, de toda história, a saber, o pressuposto de que os homens têm de estar em condições de viver para poder “fazer história”. Mas, para viver, precisa-se, antes de tudo, de comida, bebida, moradia, vestimenta e algumas coisas mais. O primeiro ato histórico é, pois, a produção dos meios para a satisfação dessas necessidades, a produção da própria vida material, e este é, sem dúvida, um ato histórico, uma condição fundamental de toda a história, que ainda hoje, assim como há milênios, tem de ser cumprida diariamente, a cada hora, simplesmente para manter os homens vivos.⁹⁹

A determinação da existência humana está alicerçada – como já havíamos assinalado e aqui de forma mais destacada e precisa – sobre a “produção dos meios para a satisfação dessas necessidades” (“comida, bebida, moradia, vestimenta e algumas coisas mais”). Tanto quanto é imprescindível que haja homens para que se faça história, para que haja mundo dos homens, também o é que esses mesmos homens tenham de “*produzir*” os meios necessários à sua subsistência. De outra forma não haveria homens vivos. Só que a produção dos meios de subsistência (da vida material) não é analisada, por Marx e Engels, “meramente sob o aspecto de ser a reprodução da existência física dos indivíduos”¹⁰⁰. Senão na qualidade de uma produção – um “ato histórico” – subordinada a condições naturalmente humanas, ou seja, histórico-sociais; uma produção que em sua particularidade se realiza enquanto uma operação previamente ideada e orientada a atender uma determinada necessidade, seja ela de comer, beber, vestir-se, ou etc.

A satisfação das necessidades mediante a atividade sensível de “*produzir*” os meios necessários à existência conduz inevitavelmente às novas necessidades, as quais exigem novas respostas. Esta produção e satisfação de novas necessidades são partes, para nossos autores, do quadro de determinações da existência humana, do ser social.

⁹⁹ MARX, K. e ENGELS, F., 2007, pp.32-33

¹⁰⁰ Ibidem, p. 87.

O segundo ponto é que a satisfação dessa primeira necessidade, a ação de satisfazê-la e o instrumento da satisfação já adquirido conduzem a novas necessidades – e essa produção de novas necessidades constitui o primeiro ato histórico.¹⁰¹

Aqui parece conveniente uma digressão necessária para explicitar esta determinação. A criação de um determinado instrumento por parte dos indivíduos, como uma resposta, entre tantas possíveis, a uma determinada necessidade, realiza uma transformação na própria natureza. O objeto adquirido por meio desta transformação servirá à satisfação de uma necessidade sentida. A realização do trabalho enquanto “lança”, ao saciar a fome de alguns homens, põe a possibilidade de que sejam utilizadas determinadas madeiras rígidas a outras finalidades (necessidades) que não apenas ao abatimento de animais, tal como a construção de uma moradia, pois uma “lança” construída de madeira frágil não serve à caça, nem muito menos a construir um abrigo por mais primitivo que seja.

Ainda que simples essa digressão serve de exemplo de como se realiza este momento (determinação) no pensamento marxiano: as necessidades satisfeitas conduzem à novas e diferentes necessidades e possibilidades de satisfação destas novas e diferentes necessidades.

Por conseguinte, esta constatação da reprodução de novas necessidades nos leva a constatar mais um dos “aspectos das relações históricas originárias”, já que nos deparamos diante de outra determinação constituinte deste quadro determinativo da história humana. A produção dos meios necessários à subsistência e, por conseguinte, a produção e reprodução de novas e diferentes necessidades e possibilidades de satisfações destas, só podem ser entendidas no âmbito das relações sociais, da “organização corporal”. Pois, os homens só se fazem homens na relação de um para com os outros e a natureza. De tal modo que só assim podemos entender como se dá o processo de desenvolvimento histórico humano em seu vir-a-ser, partindo das próprias relações sociais. E é por isso que Marx e Engels partem das relações sociais dadas no âmbito da família.

A terceira condição que já de início intervém no desenvolvimento histórico é que os homens, que renovam diariamente sua própria vida, começam a criar outros homens, a procriar – a relação entre homem e mulher, entre pais e filhos, a *família*.¹⁰²

¹⁰¹ Ibidem, p. 33.

¹⁰² Idem.

Os homens dia após dia têm de se reproduzir, gestando novos homens (biologicamente). Para Marx e Engels, essa reprodução biológica desenvolve-se no âmbito da família, entendida como uma relação social – que aqui, na esteira de nossos autores, podemos chamar – primária. Com efeito é preciso esclarecer que ainda que à família seja atribuída o caráter de primeira relação social, Marx e Engels não realizam uma naturalização desta relação social, família. Antes, pretendem apenas evidenciar em toda sua riqueza que os homens desde seu surgimento estão inseridos em determinada organização social que não é naturalmente eterna, pois com o próprio desenvolvimento e complexificação das relações sociais (dos homens entre si e entre a natureza), esta relação primária é rompida, gerando o intercâmbio social de diversas famílias na formação de uma comunidade maior, que não pode mais se dá simplesmente por meio daquela (família).¹⁰³

Se parássemos por aqui, após termos alcançado tais aspectos, algo que é realizado pelo pensador marxista Jesus Ranieri, estudioso da problemática da alienação na obra de Marx ¹⁰⁴, não teríamos de todo alcançado o quadro de determinações em sua integralidade. Por mais que tenhamos entendido que os homens estão inseridos em determinadas relações sociais é preciso também dizer que estes mesmos homens cooperam entre si na realização de suas atividades de produção reprodutivas. A transformação da natureza pelo trabalho – atividade sensível, “primeiro ato histórico” – em vista de satisfazer as necessidades dos indivíduos não é uma atividade isolada. A construção de lanças visa à caça de animais, a qual não se dá enquanto caça individual; a construção de uma moradia visa abrigo de si e de outros; a coleta de frutas não é tarefa apenas minha. Todas estas atividades se dão nos marcos de relações sociais, mas é necessário ressaltar que qualquer uma delas somente podem ser desenvolvidas e realizadas pela

¹⁰³ É necessário esclarecer que muitas das aquisições teóricas de nossos autores no plano especificamente antropológico foram superadas. Um exemplo disto é a obra de Engels, “A origem da família, da propriedade privada e do Estado”, que teve seus estudos baseados nas pesquisas até então realizadas pelo antropólogo estadunidense Lewis Henry Morgan.

¹⁰⁴ Em sua obra “**A câmara escura – alienação e estranhamento em Marx**”, Jesus Ranieri, quando trata dos “aspectos das relações históricas originárias” apenas menciona os três primeiros. Em sua leitura, a “cooperação” não comporia o conjunto destas determinações: “[...] a criação dos meios para a satisfação das necessidades, ou seja, a produção da própria vida material; a produção de novas necessidades a partir da satisfação das primeiras; e a produção do homem pelo homem, a reprodução da própria vida. Estes momentos são, segundo Marx, aspectos que não devem ser compreendidos separadamente, mas, ao contrário, como coexistentes desde início da história dos homens, e que ainda hoje se manifestam no interior dessa mesma história.” (RANIERI, J. **A câmara escura – alienação e estranhamento em Marx**. São Paulo: Boitempo, 2001, p. 112.)

cooperação dos indivíduos entre si. Caso contrário não haveria comida alguma se o mesmo indivíduo que constrói uma choupana tivesse que realizar esta atividade e ao fim do dia fosse realizar outra, caçar. Por isso que ao constatar que os homens estão desde sempre imersos em determinadas relações sociais, Marx e Engels nos dizem que tais indivíduos devem necessariamente cooperarem entre si.

[...] um determinado modo de produção ou uma determinada fase industrial estão sempre ligadas a um determinado modo de cooperação ou a uma determinada fase social¹⁰⁵.

Do que apresentamos até aqui, temos que o quadro de determinações dialéticas objetivas que conforma os “aspectos das relações históricas originárias” pode ser sintetizado da seguinte maneira: para que haja história é necessário que haja indivíduos vivos para poderem fazer história. E que para poderem viver devem produzir os meios necessários a sua subsistência. A produção desses meios leva inevitavelmente à reprodução de novas e diferentes necessidades. Contudo, essa produção dos meios de subsistência e a reprodução de novas necessidades, estão inseridas numa relação social determinada pela forma como estão organizados esses mesmos indivíduos no processo de produção da sua vida material, a saber, determinada pela “organização corporal” desses mesmos indivíduos. Segundo Marx e Engels, primeiramente, os homens organizaram-se enquanto família. Mas, necessariamente, essa relação social conduz a relações que não estão mais subordinadas a ela (família), havendo, assim, um desenvolvimento que culmina numa complexificação no seio das relações produtivas-reprodutivas, e que opera, um maior intercâmbio social, que ultrapassa o limite posto pela organização familiar. Nos marcos de toda relação social, os homens teriam necessariamente de cooperarem entre si, condição exigida pela própria reprodução social para que os indivíduos possam viver.

A compreensão de Marx e Engels sobre estes momentos determinativos das relações históricas humanas em nada pode ser entendida como um empobrecimento teórico ou mesmo um pretendido rebaixamento na apreensão do “campo transcendental”. Para nossos autores o mundo dos homens não se trata de um campo constitutivo em que se desenrola a ação da consciência tomada como

¹⁰⁵ Ibidem, p. 34.

autônoma em sua ação de apreensão e de depuração das intuições provenientes deste mundo. Desde o início deste capítulo estivemos sempre tratando de destacar que o ponto de partida de nossos autores em nada é o ponto de partida do indivíduo isolado, autorreferencial recobrando-se sobre si mesmo. O qual também não é o da consciência tomada como ente autorreferencial independente da ação dos homens, independente dos homens. Embora seja verdade que o que se passa na cabeça dos indivíduos não necessariamente seja idêntico ao que se passa na realidade objetiva, também é verdade que se não há indivíduo não há consciência, e que se os homens não produzem os meios para satisfazerem suas necessidades não existem homens.

Com efeito, após termos abordados esta problemática das determinações dialéticas objetivas, nos parece importante, frente às conclusões que atribuem à filosofia marxiana o caráter de um pensamento empobrecido, as palavras do pensador e estudioso marxista Mario Rossi, que diante das atribuições que veem no pensamento marxiano um pretendido rebaixamento teórico, acentua de forma objetiva e esclarecedora o rico significado que tal filosofia carrega.

En estas primeras declaraciones está ya claro, entre otras cosas, como para el materialismo histórico no se trata realmente de restringir y empobrecer la concepción de la vida humana dentro de los límites de la mera satisfacción inmediata de las necesidades, sino de entender en su auténtico carácter de actividad humana la misma producción de la vida material de los hombres, de suerte que se siga una visión íntegramente humanista que no considere ajeno al hombre nada de lo que le pertenece, reintegrando a la dignidad y al rango de actividad racional y transformadora del mundo también y, sobre todo, la producción de condiciones de vida que constituye la base de la civilización y de la historia.¹⁰⁶

2.6. O “uebergreifendes Moment” do mundo dos homens e o afastamento das barreiras naturais

Notadamente pudemos acentuar o ponto do qual parte Marx e Engels, o que tornou possível traçar uma linha divisória frente os pressupostos “naturais” dos “modernos economistas” e os especulativos da filosofia hegeliana, assim como do próprio materialismo feuerbachiano. Essa diferenciação nos levou diretamente a constatar que nossos autores ao se enredarem por uma trama distinta superaram as

¹⁰⁶ ROSSI, M. *La génesis del materialismo histórico: Vol. III - La concepción materialista de la historia*. Madrid: Alberto Corazon Ed. 1974, p.24.

compreensões particularistas sobre os homens. Todavia, não nos percamos na imagem da apreensão taquigráfica da “linha traçada” entre estas concepções de mundo e a filosofia marxiana: esta deve muito àquelas, como bem claramente analisou Lênin¹⁰⁷. Ou seja, não devemos imaginar que haja uma parede que afasta de modo estanque a teoria marxiana das demais concepções de mundo. Haja vista – e não percamos de vista nunca – que, nenhum ente, nenhuma forma de ser, existe sem relacionar-se com um terceiro. Este é o significado da constatação “ser que não tenha nenhum objeto para um terceiro ser não tem nenhuma essência para seu objeto”¹⁰⁸. De maneira que jamais nos é dada a possibilidade de ter uma concepção de mundo que venha a girar em torno de si sem dialogar com outras concepções. O contato e a relação são necessárias e inelimináveis. Contudo, também não devemos, como sugere Karl Korsch¹⁰⁹, cair no “inversionismo” de pensar que foi invertendo as concepções confrontadas que Marx e Engels elaboraram sua própria filosofia.

Foi do contato, do diálogo, do confronto aberto às outras concepções de mundo¹¹⁰ que ganhou forma a filosofia marxiana – como Lênin muito bem apresentou. Sua grande constatação, o momento basilar do qual se fundamenta

¹⁰⁷ Em seu texto intitulado *As três fontes e as Três partes constitutivas do Marxismo*, Lênin, de forma direta e objetiva, nos diz que a doutrina de Marx “É a legítima sucessora de tudo o que de melhor a humanidade criou no século XIX: a filosofia alemã, a economia política inglesa e o socialismo francês.” (LENIN, V. **As três fontes**. São Paulo: Expressão Popular, 2006, p. 66)

¹⁰⁸ MARX, K. 1994, p.117.

¹⁰⁹ “Ya es hora de acabar con la concepción superficial de que el paso de la dialéctica idealista de Hegel a la dialéctica materialista de Marx sea algo tan simple que pueda realizarse con una mera “inversión”, un mero “poner boca abajo” un método que por demás permanecería inalterado. Por cierto hay algunos pasajes muy conocidos de Marx en que éste expone la diferencia entre su método y el de Hegel de este modo abstracto, como una mera oposición. Sin embargo, todo el que no determine el método de Marx por estas citas sino que profundice en la praxis teórica de Marx, ve con facilidad que este “pasaje” metódico, como todo pasaje, no representa una inversión meramente abstracta sino que tiene un rico contenido.” (KORSCH, K. **Acerca de la dialéctica materialista**. in **Aproximación al marxismo – Método, crítica del capitalismo y teoría de la lucha de clases**. Buenos Aires: La Llamada, 2012, p.27.) Tradução: “Já é hora de acabar com a concepção superficial de que a passagem da dialética idealista de Hegel à dialética materialista de Marx seja algo tão simples que possa se realizar com uma mera “inversão”, um mero “por de boca para baixo” um método que por demais permanecería inalterado. Por certo, há algumas passagens bastante conhecidas de Marx em que ele expõe a diferença entre seu método e o de Hegel, deste modo abstrato, como uma mera oposição. No entanto, tudo o que não determina o método de Marx por estas citações, mas que aprofunda a práxis teórica de Marx, vê com facilidade que esta “passagem” metódica, como toda passagem, não representa uma inversão meramente abstrata, senão que possui um rico conteúdo.”

¹¹⁰ Não nos omitamos em dizer: concepções do mundo burguês, de defesa do *ser-precisamente-assim* desta sociabilidade regida pela alquimia do capital, a qual transmuta até os próprios sentimentos em valor de troca. Foi na batalha das ideias que ganhou forma a teoria marxiana. É nesta batalha que encontramos o sentido preciso do seu conteúdo: o de ser o instrumental teórico adequado a entender a realidade em seus fundamentos últimos e a partir deste entendimento apontar as margens reais de intervenção e transformação nas estruturas deste mesmo mundo.

toda esta concepção de mundo, é posto à luz no embate as teses confrontadas. Já nas geniais *Teses ad Feuerbach* podemos apreciar em toda sua profunda coerência tanto a assertiva de que na crítica a tais pensamentos se forjou o marxismo, como é nesta mesma crítica que temos destacado o caráter central da radical filosofia que constitui o pensamento marxiano.

O principal defeito de todo o materialismo existente até agora (o de Feuerbach incluído) é que o objeto [*Gegenstand*], a realidade, o sensível, só é apreendido sob a forma de *objeto* [*Objekt*] ou da *contemplação*, mas não como *atividade sensível*, como *prática*; não subjetivamente. Daí o lado *ativo*, em oposição ao materialismo, [ter sido] abstratamente desenvolvido pelo idealismo – que, naturalmente, não conhece a atividade real, sensível, como tal. Feuerbach quer objetos sensíveis [*sinnliche Objekt*], efetivamente diferenciados dos objetos do pensamento: mas ele não apreende a própria atividade humana como atividade objetiva [*gegenständliche Tätigkeit*]. Razão pela qual ele enxerga, *n'A essência do cristianismo*, apenas o comportamento teórico como autenticamente humano, enquanto a prática é apreendida e fixada apenas em sua forma de manifestação judaica, suja. Ele não entende, por isso, o significado da atividade “revolucionária”, “prático-crítica”.¹¹¹

Pontualmente, podemos ver que ao compreender o “principal defeito do materialismo existente”, o de não ver a realidade humana¹¹² enquanto atividade sensível, atividade abstratamente desenvolvida pelo idealismo, Marx também alcança o principal defeito do idealismo, “que, naturalmente, não conhece a atividade real, sensível, como tal”, ou seja, somente entende esta enquanto atividade do pensamento, da consciência-de-si, da autoconsciência. É *no* e por meio *do* confronto aos principais defeitos de ambas as filosofias que vemos Marx apresentar sua compreensão de mundo; compreensão esta que tem seu ponto nodal na apreensão justa (objetiva) do caráter fundante do mundo dos homens, do ser social, que carrega a atividade sensível, o trabalho.

Nos *Manuscritos econômico-filosóficos*, vemos como a economia política (economia nacional) alcança em toda sua riqueza o fato de ser o trabalho (atividade sensível) a auto-atividade humana geradora da riqueza social. Todavia, tal alcance se realiza como mistificação dessa mesma atividade sobre o véu da propriedade privada; apenas vendo no trabalho o trabalho alienado (desapossado), trabalho que se objetiva na qualidade de autoalienação do homem, de si e da própria natureza;

¹¹¹ MARX, K. e ENGELS, F., 2007, p. 533.

¹¹² MARX, K. 1994, p. 94.

apreendendo-o, unicamente – ainda que de modo universal –, enquanto “essência subjetiva da propriedade privada”¹¹³.

É certo que obtivemos o conceito de *trabalho desapossado*, (da *vida desapossada*) a partir da economia nacional como resultado do *movimento da propriedade privada*. Mas a análise deste conceito mostra que, se a propriedade privada aparece como fundamento, como causa do trabalho desapossado, ela é antes uma consequência do mesmo, assim como também *originalmente* os deuses não são causa, mas o efeito do descaminho humano do entendimento. Mais tarde esta relação converte-se em ação recíproca.

Unicamente no ponto culminante do desenvolvimento da propriedade privada se evidencia de novo o seu segredo, a saber: por um lado, que ela é o *produto* do trabalho desapossado e, em segundo lugar, que ela é o *meio* através do qual o trabalho se desapossa, a *realização deste desapossamento*.¹¹⁴

As outras concepções de mundo – de um mesmo mundo a partir de outra abordagem (idealista, naturalista ou mecanicista) – para além de partirem de pressupostos distintos dos da filosofia marxiana, têm em comum não só a característica de não verem nos homens reais o ponto do qual é preciso partir, mais também o de não entenderem tais indivíduos em sua auto-atividade, com todo o significado que tal compreensão carrega em si.

A justa compreensão do trabalho (atividade sensível) como “primeiro ato *histórico*” levou Marx e Engels a elaborarem uma concepção radicalmente humana do mundo dos homens, enquanto uma determinada forma de entender o mundo que não subordina esse mesmo mundo às ideias ou as tendências naturais. O quadro de determinações dialéticas objetivas dos “aspectos das relações históricas originárias” carrega em si esta característica fundamental da filosofia marxiana. Neste quadro dialético não encontramos espaço para imagens naturalistas que possam ser atribuídas aos homens. Todos os seus aspectos trazem o fato de repousarem sobre uma atividade propriamente humana: o trabalho. Sendo, mesmo, como nos fala Jesus Ranieri, uma “contraposição ao puro logicismo criador do real, que reúne processualmente os atos humanos de forma especulativa” (2001, p.112).

Quando dizemos que é um quadro dialético, queremos assinalar que seus momentos estão postos numa interação recíproca em que cada determinação (*negatio*) se inter-relaciona, interage, com a outra: o trabalho (“primeiro ato *histórico*”)

¹¹³ Ibidem, p. 85.

¹¹⁴ Ibidem, p. 71.

ao se objetivar na produção dos meios necessários à satisfação de uma determinada necessidade tem sobre si o movimento de uma nova necessidade criada a partir da satisfação da anterior.

Na imagem dada pelos manuais que tratam da dialética, seja materialista ou hegeliana, ora encontramos um quadro que em muito se assemelha a uma operação matemática ($a + b = c$ / tese, antítese = síntese), ora nos deparamos com fraseologias do tipo “reciprocidade dialética”, entendendo com isso apenas que um determinado “momento” ao agir sobre outro, sofre deste uma reação, o que em muito se assemelha aos eventos físicos (ação e reação). Contra estas interpretações parciais que podemos encontrar a respeito da determinação dialética, insurgem as palavras do filósofo húngaro István Mészáros - grande estudioso da obra de Marx e, a nosso ver, um dos responsáveis pelo resgate do caráter ontológico e revolucionário do pensamento marxiano – oferecendo de forma precisa a substância de tal conceito.

Todos os complexos sócio-históricos reais caracterizados pela ‘reciprocidade’ em seu modo de funcionamento têm algum ‘*uebergreifendes Moment*’ (um ‘momento’ ou fator de importância primordial) entre seus conjuntos integrantes das relações [...] É com referência ao ‘*uebergreifendes Moment*’ apropriado que a categoria de reciprocidade adquire seu significado dialético, em contraste à circularidade vazia de toda fala sobre ‘determinações recíproca’ que falha em indicar os aspectos dominantes estruturalmente articulados e historicamente válidos das inter-relações em questão.¹¹⁵

Desta forma, em confluência com o que nos fala Mészáros, quando nos debruçamos sobre os “aspectos das relações históricas originárias” entendemos que neste quadro determinativo temos também o seu “*uebergreifendes Moment*”, e que tal “*Moment*” o encontramos no “primeiro ato *histórico*”, o trabalho; não de forma arbitrária, senão enquanto a atividade que, por um lado implica uma atividade propriamente humana frente as outras que caracterizam o ser social e, por outro, é a atividade que no quadro das determinações dos momentos das “relações históricas originárias” condiciona todas as outras ao desdobramento de uma reprodução produtiva não mais subsumida às determinações da existência meramente natural, biológica.

¹¹⁵ MÉSZÁROS, I. ***Estrutura social e formas de consciência, volume II: a dialética da estrutura e da história***. São Paulo: Boitempo, 2011, pp. 78-79

Como foi visto acima, e aqui esmiuçamos mais precisamente, um animal não produz seus meios de subsistência. Sua atividade está determinada pela mera reprodução biológica em que os fatores do ambiente determinam em última instância suas ações reprodutivas. Todavia, há uma determinação que, ainda que não existissem os fatores biológicos a reger tal reprodução, não encontraríamos nos demais animais. Não encontramos nos animais ou mesmo em qualquer outro ser orgânico ou inorgânico, a não ser nos homens, consciência – apesar de alguns filósofos entenderem que a consciência em tudo estar¹¹⁶. Com respeito a isso, Marx em os *Manuscritos de 44* nos diz

O animal faz imediatamente um com a sua atividade vital. Não se diferencia dela. É *ela*. O homem torna a sua própria atividade vital objeto do seu querer e da sua consciência. Tem atividade vital consciente. Não é determinidade com a qual ele se confunde imediatamente. A atividade vital consciente diferencia imediatamente o homem da atividade vital animal.¹¹⁷

Em *A ideologia alemã*, na esteira desse desenvolvimento teórico, vemos que só após terem exposto como os homens se constroem, tratando pormenorizadamente do quadro das determinações dialéticas objetivas que conforma as “relações históricas originárias” que estão na raiz do vir-a-ser do ser social, é que Marx e Engels tratam da problemática acerca da consciência¹¹⁸. Só depois de evidenciarem como os homens se fazem homens é que passam a tratar das “ideias”, enfim, da consciência, mas, não consciência “pura” como fazem os jovens hegelianos e sua ascendência idealista proveniente de Hegel.

O “espírito” sofre, desde o início, a maldição de estar “contaminado” pela matéria, que, aqui, se manifesta sob a forma de camadas de ar em movimento, de sons, em suma, sob a forma de linguagem. A linguagem é tão antiga quanto a consciência – a linguagem é a consciência real, prática, que existe para os outros homens e que,

¹¹⁶ Para o filósofo francês Henri Bergson há consciência em todas as matérias vivas, até mesmo numa planta. Todavia, a consciência só atinge, para ele, seu ponto máximo – sua plenitude ou liberdade – no homem, o que só é possível por meio da inteligência. “Donc, à la rigueur, tout ce qui est vivant pourrait être conscient: en principe, la conscience est coextensive à la vie” (BERGSON, H. **La conscience et la vie**. in Oeuvres. Paris PUF, 1959, p. 820). Na tradução brasileira: “A rigor, portanto, tudo que é vivo poderia ser consciente: em princípio, a consciência é coextensiva à vida”. (BERGSON, H. **A consciência e a Vida**. in A energia espiritual. São Paulo: Martins Fontes, 2009, p.07)

¹¹⁷ MARX, K. 1994, p.67.

¹¹⁸ Seria um equívoco se primeiramente tivessem, nossos autores, partido, em suas abordagens, da consciência para depois tratarem dos homens concretos. O que estaria não só na esteira do pensamento hegeliano, mas de toda a tradição idealista.

portanto, também existe para mim mesmo; e a linguagem nasce, tal como a consciência, do carecimento, da necessidade de intercâmbio com outros homens.¹¹⁹

Com esta passagem, temos, então, que pesa, antes de qualquer coisa, sobre a “consciência pura”, sobre o “espírito”, a maldição da matéria. Nessa passagem vemos acentuado o ponto central da crítica marxiana à tradição idealista e materialista anterior, sobre o que ambas trataram a respeito da consciência. Nela encontramos claramente o entendimento de que a consciência não é entendida na qualidade de um mero epifenômeno da matéria, um simples reflexo, como imaginou o “materialismo existente”¹²⁰. Nem tampouco, que a consciência independe da materialidade humana. Marx e Engels com poucas palavras nos dizem de forma precisa que a consciência é fruto das relações sociais humanas, do “intercâmbio com outros homens”; ela se dá como um “carecimento” que surge da real necessidade dos homens se relacionarem entre si; que tal consciência “é, naturalmente, antes de tudo a mera consciência do meio sensível *mais imediato* e consciência do vínculo limitado com outras pessoas e coisas exteriores ao indivíduo que se torna consciente”¹²¹, e também “ao mesmo tempo, consciência da natureza que, inicialmente, se apresenta aos homens como um poder totalmente estranho, onipotente e inabalável, com o qual os homens se relacionam de um modo puramente animal”¹²². De maneira que a consciência só se desenvolve onde há relação: minha “relação com meu ambiente é a minha consciência”¹²³. Desta forma, para nossos autores, os animais não se relacionam com nada.

Com razão, a primeira vista chega ser impactante dizer que os animais não se relacionam entre si e com a natureza. Pois, quem olhar a sua volta verá um animal relacionando-se com o seu meio. Todavia, relacionar-se não é para a filosofia marxiana entender “relação” o fato de uma formiga carregar um graveto para o formigueiro e aí compartilhar com as demais.

É tratando dessa problemática, a qual evidencia que a consciência nasce da “necessidade de firmar relações com os indivíduos que o cercam”¹²⁴, que o

¹¹⁹ MARX, K. e ENGELS, F., 2007, pp.34-35.

¹²⁰ Ibidem, p. 533.

¹²¹ Ibidem, p.35.

¹²² Idem.

¹²³ Idem.

¹²⁴ Idem.

pensador marxista José Chasin com palavras precisas no diz o significado da não-relação dos animais:

Nenhum animal quando se alimenta, trabalha para se alimentar, mas desenvolve atividade biológica determinada pelo seu código genético em busca do objeto exterior que o completa. Neste sentido é relacional, sem que para o animal haja qualquer relação entre ele e os seres fora dele. Nem mesmo quando ele cruza com um animal da mesma espécie. Nem a relação sexual dos animais é uma relação.¹²⁵

Com razão, em consonância com o que viemos desenvolvendo, vemos, pois, que *relação*, antes de qualquer coisa, neste caso, implica uma atividade transformadora que gera e recria o novo, sempre; que se afasta da reprodução do mesmo, caracterizada pelas determinações biológicas. O que nos permite dizer, na esteira de nossos autores, que os animais, a rigor, não se relacionam, ou melhor, dizendo, não se autoconstroem em sua relação com outro exemplar da mesma ou outra espécie. É neste sentido, pois, que Marx e Engels nos dizem que “o animal não se *relaciona*’ com nada e não se relaciona absolutamente. Para o animal, sua relação com outros não existe como relação”¹²⁶. Ou seja, sua relação reprodutiva não gera o novo; “eles reproduzem simplesmente a si mesmos, isto é, seres vivos com a mesma constituição biológica”¹²⁷. As produções de um joão-de-barro estão em acordo com a sua reprodução biológica genérica. De modo que a “autoconstrução” de um exemplar animal enquanto singular de uma determinada espécie está dada pelo quadro natural de desenvolvimento do próprio gênero. Desenvolvimento que também é histórico, ou seja, processual, mas que se realiza de uma forma radicalmente distinta da historicidade¹²⁸ que encontramos no ser social, no mundo dos homens, pois neste,

¹²⁵ CHASIN, J. 1988, p. 54.

¹²⁶ MARX, K. e ENGELS, F., 2007, p. 35.

¹²⁷ LUKÁCS, G. *Para uma ontologia do ser social. (A reprodução)*. Tradução Prof. Sergio Lessa (Universidade Federal de Alagoas), a partir do segundo capítulo do segundo tomo de *Per una Ontologia dell'Essere Sociale*. (p.11)

http://www.google.com.br/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=1&ved=0CCcQFjAA&url=http%3A%2F%2Fsergiolessa.com%2Fontologia_all%2Fontologia_all%2FCapReproducao%2FNovaTraduc%2FNovaTraducReprod.doc&ei=q5xUt7YGqT64AOQ9IGYCg&usq=AFQjCNHRNH8gOAHB_vE7Uf8XQ3BYJR5sPQ&sig2=Pbd4BkaHkPsMWxRvHf1Wbw&bvm=bv.55819444,d.dmg&cad=rja

¹²⁸ A respeito da historicidade da esfera ontológica do ser natural, Lukács nos diz que “Desde Darwin (ou mesmo, desde Geoffroy de Saint-Hilaire, Goethe e Lamarck), temos de conceber também a generidade dos seres vivos como um processo essencialmente histórico. Este reproduz, porém, em um nível mais geral, o fato ontológico básico da natureza orgânica: o devir e o passar dos organismos. De maneira ontologicamente semelhante, também existe um devir e um passar para os gêneros. Esse processo pode conduzir à extinção de um antigo e ao florescer de um novo, mas

O gerar prático de um *mundo* objetivo, a *elaboração* da Natureza inorgânica, é a prova do homem como um ser genérico consciente, i. é, um ser que se comporta para com o gênero como sua própria essência ou para consigo como ser genérico.¹²⁹

Da crítica aos fundamentos da economia política e do idealismo alemão (Hegel e sua prole) – assim como do materialismo mecanicista (Feuerbach) –, Marx e Engels alcançam pela raiz o significado do que são os homens. É na *atividade sensível* destes, o trabalho enquanto “*uebergreifendes Moment*” dos “aspectos das relações históricas originárias”, que encontram a distinção radical do ser dos homens com relação ao ser-precisamente-assim da natureza, seja orgânica ou inorgânica.

Os homens, na qualidade de ser social, portanto, não “produzidos por *generatio aequivoca*”, se relacionam com a natureza. Tal relação se dá pelo intercâmbio orgânico¹³⁰ entre homem e natureza, o qual é realizado por meio da mediação do trabalho (*atividade sensível*, “primeiro ato *histórico*”). Por meio desta mediação é que os homens se fazem homens, se *autoconstroem* humanamente. E esta atividade fundante do ser social que é o trabalho, guarda em si o caráter genérico da atividade radicalmente humana, pois no “modo de atividade vital reside todo o caráter de uma species, o seu caráter genérico, e a atividade consciente livre é caráter genérico do homem”¹³¹.

Por isso que tanto nos *Manuscritos econômico-filosóficos* como em *A ideologia alemã* encontramos uma das teses marxianas mais decisivas à compreensão da *história* do ser social, da processualidade que perpassa este ser, a saber: a de que há um desenvolvimento, um devir, um processar eminentemente histórico na natureza orgânica, que se realiza a revelia dos exemplares singulares do gênero, configurando-se como um desenvolvimento não executado pelos exemplares, mas que se realiza neles. O que permite a nossos autores concluir que

sempre – não importa por meio de quantas formas de transição – traz apenas um devir e um passar de gêneros no sentido biológico. Para a humanidade, o processo de desenvolvimento, que comentamos anteriormente, repousa, em contrapartida, precisamente sobre a transformação das formas essenciais de ser do gênero humano, que nesse processo se mantém, e ao mesmo tempo se desenvolve, como tal. [...] enquanto os desenvolvimentos biológicos se realizam diretamente nos exemplares individuais dos gêneros, não executados por eles, mas neles [...]” (LUKÁCS, G. 2010, p.88.)

¹²⁹ MARX, K. 1994, pp.67-68.

¹³⁰ Dizemos “orgânico” porque é ineliminável, insuprimível, para a *autoconstrução* do ser social. Desta forma “orgânico” não é sinônimo de “natural”.

¹³¹ MARX, K. 1994, p.67.

Conhecemos uma única ciência, a ciência da história. A história pode ser examinada de dois lados, dividida em história da natureza e história dos homens. Os dois lados não podem, no entanto, ser separados; enquanto existirem homens, história da natureza e história dos homens se condicionarão reciprocamente.¹³²

Para Marx e Engels a história da natureza e a história humana não podem ser separadas. A própria natureza possui um devir, uma processualidade histórica. Todavia, não estamos querendo dizer com isso que o que entendemos por história dos homens seja similar ao que agora dizemos por história da natureza. Só uma noção circular de história entenderia história como pura e simplesmente *história humana*. No limite, podemos assinalar *história* enquanto desenvolvimento processual não linear marcado por rupturas e continuidades. De modo que toda forma de ser é processual. A própria natureza até o momento em que escrevemos esta dissertação e o primeiro milésimo de segundo após sua apresentação, estará ela sofrendo processos contínuos de transformações, ainda que não implique em mudanças imediatas qualitativas que levem a futuras formas de entificações que por hora não existam. Se a natureza não possuísse um movimento, não possuísse história, como se daria o próprio processo de transformação natural que levou a geração das distintas espécies? Isso para não falar da transformação ativa mediante o trabalho que os homens realizam constantemente para sobreviverem. Como seria possível transformar uma natureza intransformável?

Como já abordamos no início do capítulo, podemos fazer uma distinção dos homens com respeito aos demais animais de diversas maneiras, tais como: o fato de cantarem seguidos pelo som sincronizados de guitarras e violões, num ritmo guiado pelo bumbo de uma bateria e o grave de um contrabaixo; “cortar una calle”¹³³ para alcançar uma reivindicação de luta; ocupar uma fazenda improdutiva para que seja feita a reforma agrária etc. Com efeito, tais distinções *per se* não atingem o ponto nodal da distinção fundamental entre os homens e o restante da natureza. O que torna necessário determinar tal ponto. Para Marx e Engels o (ponto) que distingue os homens dos demais seres da natureza é sua capacidade de produzir seus meios de subsistência de uma determinada forma que não está sob a lógica imanente da reprodução do ser natural, de uma determinada forma em que o desenvolvimento

¹³² MARX, K. e ENGELS, F., 2007, pp.86-87

¹³³ [“parar uma rua” – em espanhol]

não se realiza nos exemplares, subsumindo-os, mas é por eles executados diariamente.

Por meio do intercâmbio orgânico entre homem e natureza, dado pela *atividade sensível*, o trabalho, vemos que os indivíduos não têm suas ações determinadas pelas leis da natureza, como constatamos sempre ao olharmos para um João-de-Barro, no qual vemos que sua moradia é feita da mesma forma – o que basta para sua reprodução. Distintamente – e a isso devemos dar ênfase –, opera no processo de trabalho realizado pelo indivíduo a mediação dada pela consciência, a qual possibilita ao indivíduo idealizar primeiro o que executará depois na realidade – algo impossível para o melhor João-de-Barro. De modo que esta “antecipação na consciência do resultado provável de cada alternativa possibilita às pessoas escolherem aquela que avaliam como a melhor”¹³⁴. A objetivação de um determinado instrumento, “lança”, enquanto produção que visa a satisfação de uma determinada necessidade (comer), realiza na natureza uma transformação que a adequa a uma configuração, a uma teleologia posta pela ação humana. Com outras palavras, a atividade humana se realiza não sob a imposição das determinações naturais, mas antes sobre uma finalidade previamente ideada. Os homens nem sempre construíram lanças. Da mesma forma, podemos dizer que desde que as constroem nem sempre foram feitas da mesma maneira ou direcionadas ao mesmo fim¹³⁵. A construção de determinado objeto não está submetida a uma determinação genética, uma finalidade já contida no gene humano.

O trabalho (*atividade sensível*) é uma atividade que se realiza segundo escolhas, uma “atividade vital consciente” que “diferencia imediatamente o homem da atividade vital animal”¹³⁶. Porém, é preciso dizer – sob o risco de darmos margens às interpretações que tendem a ver nas escolhas subjetivas dos homens o momento determinativo desta atividade – que os homens não escolhem as condições de suas objetivações como querem. Antes, a própria realidade objetiva, a própria natureza condiciona os campos alternativos da escolha a ser objetivada. Desta maneira, é preciso deixar claro que os homens se diferenciam dos demais animais não meramente pela consciência – ainda que esta em parte os distinga –, já que tal

¹³⁴ LESSA, S. e TONET, I. *Introdução à Filosofia de Marx*. São Paulo: Expressão Popular, 2009

¹³⁵ Se em determinado estágio da história humana a construção de lanças serviu a caça de animais com o propósito de saciar a necessidade de comer, em outros momentos da história dos homens vemos que tal construção e tal caça já não são realizadas com vistas a este fim (comer), senão a fruição proporcionada por tal atividade (construção de lanças) enquanto prática esportiva.

¹³⁶ MARX, K. 1994, p.67.

diferenciação não atinge de forma radical a raiz da distinção entre homens e animais, antes, cria uma mistificação na forma de véu idealista ou epistemológico de que é a ideia ou a subjetividade humana o polo determinante do ser dos homens, ofuscando assim a correta apreensão de que a consciência é *um* dos momentos da unidade sintética entre subjetividade (consciência) e objetividade que o trabalho carrega em si; que a consciência tem seu campo de atuação condicionado pela própria objetividade, a qual por suas determinações não permite a efetivação de uma caneta feita de água, mesmo que tal objeto apareça na mente humana é uma alternativa fadada a não se concretizar – o que se deve pelas próprias determinações da própria natureza das coisas.

Do que até aqui foi alcançado por nós, podemos destacar e apontar em toda sua radicalidade para o fato de que a processualidade histórica humana do mundo dos homens tem seu devir posto pelo “*uebergreifendes Moment*” que é o trabalho, e não sobre determinações físico-química-biológicas que determinam e condicionam o devir natural. Disso decorre que a história humana não “segue” em seu devir a mesma processualidade do devir da natureza. É certo que o homem é natureza e por isto tem sua reprodutibilidade biológica à semelhança dos demais seres naturais, ou seja, também possui um vir-a-ser físico-químico-biológico reprodutivo. Mas, mais certo é que esse homem não tem seu desenvolvimento humano à semelhança dos demais animais. Sua alimentação, sua moradia, sua relação sexual, e todos os seus aspectos que podem ser apresentados como de natureza biológica não se realizam sob a lógica da naturalidade, mas sobre a determinação das relações sociais, da sociedade, que frente à reprodução natural é o “*Moment*” do ser social.

2.7. E o homem?

É esta diferença na processualidade histórica que está na base tanto do ser social como do ser natural (orgânico e inorgânico) que nos deve ficar clara. Só partindo desta distinção radical que há entre ambas entificações é que podemos evitar qualquer forma de concepção mistificadora a respeito do que são os homens. É partindo desta distinção basilar que podemos responder a pergunta sobre o que é o homem para a filosofia marxiana.

Numa passagem de *A ideologia alemã* vemos como nossos autores assinalam tal diferenciação (entre ser social e ser natural) de forma precisa ao distinguirem de como se desenvolve o processo histórico em distintas formas de ser.

A diversa configuração da vida material depende a cada vez, naturalmente, das necessidades já desenvolvidas, e tanto a produção como a satisfação dessas necessidades são um processo histórico que não se encontra no caso de uma ovelha ou de um cão [recorrente argumento principal de Stirner *adversus hominem*], embora ovelhas e cães, em sua forma atual, também sejam, *malgré eux*, produtos de um processo histórico.¹³⁷

Daí que a reprodução produtiva do ser social é compreendida por Marx e Engels não à semelhança do ser natural, para o qual encontramos um reproduzir incessante baseado em determinadas condições biológicas, nos deixando claro que o ser social tem sua reprodução baseada numa atividade segundo a qual põe em desdobramento uma série de mediações e determinações que implicam uma ruptura com a natureza e suas formas dadas.

É partindo das conquistas por nós obtidas até aqui, provenientes do que podemos desenvolver por meio da leitura dos *Manuscritos econômico-filosóficos* e *A ideologia alemã*, que podemos tentar responder à pergunta acerca do que é o homem começando por uma afirmação primeira, de caráter genérico – e que por isso não é menos verdadeira –, que diz que ele “é um ser genérico”¹³⁸.

Assim como os demais seres e animais, Marx nos diz que os homens também possuem uma vida genérica.

A vida genérica, tanto os homens como entre os animais, fisicamente consiste primeiro em que o homem (tal como o animal) vive da Natureza inorgânica, e quanto mais universal do que o animal o homem é tanto mais universal é o domínio da Natureza inorgânica de que ele vive.

¹³⁷ MARX, K. e ENGELS, F., 2007, p. 68.

¹³⁸ (MARX, K. 1994, p.66.) Parece-nos esclarecedor o que Mészáros nos diz acerca do “ser genérico”, pois suas conclusões estão, a nosso ver, em consonância com o pensamento marxiano: “Um *Gattungswesen* – isto é, um ser que tem consciência da espécie a que pertence, ou dito de outro modo, um ser cuja essência não coincide diretamente com sua individualidade. O homem é o único ser que pode ter uma tal ‘consciência da espécie’ – tanto subjetivamente, em sua percepção consciente da espécie a que pertence, como nas formas objetivadas dessa ‘consciência da espécie’, da indústria e às instituições e às obras de arte – e assim ele é o único ‘ser genérico’.” (MÉSZÁROS, I. 2006, p.80)

A própria “vida genérica” enquanto condição de ser de um exemplar de determinado gênero é pertinente a todos os animais. Todavia, o homem enquanto ser genérico estaria num plano determinativo superior ao dos demais animais. Isto se deve ao fato de que o homem “se comporta para consigo próprio como gênero vivo, presente, na medida em que ele se comporta para consigo como um ser *universal*”¹³⁹.

Precisamente a universalidade do homem aparece praticamente na universalidade que faz de toda Natureza o seu corpo *inorgânico*, tanto na medida em que ela é 1) um meio de vida imediato, como na medida em que ela é [(2)] o objeto/matéria e o instrumento da sua atividade vital.¹⁴⁰

Os homens, segundo Marx e Engels, se constituem enquanto seres que rompem a parcialidade e a determinidade da espécie. Tal ruptura é realizada mediante o trabalho, atividade consciente. Pois, o “gerar prático de um *mundo objetivo*”, é para nossos autores, “a prova do homem como um ser genérico consciente, i. é, um ser que se comporta para com o gênero como sua própria essência ou para consigo como ser genérico”¹⁴¹.

Para alguns autores, como é o caso da pensadora marxista cubana, Isabel Monal, esta denominação “ser genérico” seria um resquício metafísico a-histórico proveniente do arcabouço teórico da filosofia feuerbachiana¹⁴². Todavia, tal afirmação nos parece parcial, pois não apreende o núcleo central da questão, já que não consegue aprender o movimento conceitual hierárquico que há entre “ser genérico” e “ser social”, ficando presa, no limite, em atribuições à herança filosófica de Feuerbach.

Ao dizer que o “homem é um ser genérico”¹⁴³ a filosofia marxiana atesta uma condição de ser do ser social (do homem) posta pela atividade sensivelmente humana, o trabalho. Quando acima falamos, num primeiro momento, que “o homem é um ser genérico”, assinalávamos para uma condição que sintetiza o ser dos homens à diferença dos animais, uma condição que se faz pela atividade produtiva

¹³⁹ MARX, K. 1994, p.66.

¹⁴⁰ Ibidem, pp.66-67.

¹⁴¹ Ibidem, pp.67-68.

¹⁴² MONAL, I. *Ser genérico, esencia genérica en el joven Marx. in Crítica Marxista nº16*. Campinas: 2003.

¹⁴³ MARX, K. 1994, p.66.

humana, e que possibilita aos indivíduos uma manifestação de vida que “não coincide diretamente com sua individualidade”¹⁴⁴.

O trabalho quando realizado permite aos homens, pela mediação da consciência, tomarem conhecimento do que fora objetivado (realizado). A objetivação do trabalho implica para o ser social um processo de conhecimento das propriedades materiais transformadas¹⁴⁵. Daí que os homens estariam sempre passando por um contínuo processo de transformação dialética, em que ao transformarem e construírem o mundo objetivo, também seria os homens transformados por este mundo, possibilitando uma rica universalização permanente do seu ser, a partir de sua atividade, seja ela prática ou espiritual (teórica).

Assim como plantas, animais, pedras, ar, luz, etc., formam teoricamente uma parte da consciência humana, em parte como objetos da ciência da Natureza, 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 para a digestão – também praticamente formam uma parte da vida humana e da atividade humana. Fisicamente, o homem só vive destes produtos da Natureza, possam eles aparecer agora na forma de alimento, aquecimento, vestuário, habitação, etc.¹⁴⁶

Desta forma podemos dizer que o homem é o *ser social*, e ser genérico é uma condição de tal ser. Um ser (ser social) cujas necessidades são satisfeitas não de uma forma natural, mas condicionada segundo uma atividade consciente que implica mediações e determinações de caráter sociais. Ou seja, um ser que pode satisfazer sua fome matando uma ovelha utilizando diversos instrumentos (lança, faca, machado, revolver, etc.) construídos de forma consciente para esta finalidade (teleologicamente elaborada) – sempre inserido em determinada forma de “organização corporal” (relações sociais). O que por sua vez constatamos que uma ovelha não pode roçar o pasto para depois comer. Já que sua (i)mediação com a natureza é puramente natural, determinada por condições biológicas naturais. O homem, o ser social, ao contrário, tem sua mediação – seguindo o exemplo de saciar sua fome comendo uma ovelha – realizada por uma transformação conscientemente escolhida, a qual também no processo de satisfação da

¹⁴⁴ MÉSZÁROS, I. 2006, p.80.

¹⁴⁵ Vale destacar que o processo de conhecimento pode ser realizado mesmo quando não seja possível a efetivação de uma objetivação, haja vista o fato de que a aquisição no plano do conhecimento de o porquê não se pôde realizar uma atividade previamente elaborada se conformaria como conhecimento a partir dos equívocos.

¹⁴⁶ Ibidem, p.66

necessidade está inserida em um âmbito de valores e costumes de uma determinada forma de sociedade.

Com respeito a esta problemática acerca do que vem a ser o homem, para o materialismo existente, o de Feuerbach, que via na objetividade (matéria) o fundamento último de toda a realidade humana, entendendo a esta realidade como algo dado naturalmente, da mesma forma sempre, não havia uma distinção precisa entre o homem (a sociedade) e a natureza, entre ser social e ser natural. Não havendo distinção que marcasse a ruptura no que concerne à processualidade e a atividade de ambas as formas de ser. O que, por sua vez, desemboca numa concepção idealizadora-natural, pressupondo como fato dado uma relação continuamente natural entre os indivíduos e a natureza, em que o gênero seria um conjunto que se dá a partir da somatória de subjetividades. De maneira que a diferença existente entre os homens e os animais no limite vem a ser estabelecida pelo postulado de que os homens possuiriam “razão”, “consciência”, “amor”, contraditoriamente entendidos como atributos naturais.

Diferentemente da visão mecanicista estabelecida entre homens e natureza, Marx e Engels partem do pressuposto incontestado de que a realidade social é um constructo humano mediante o permanente processo de intercâmbio entre homens e natureza, por meio do “primeiro ato *histórico*”, o trabalho. Sendo esta atividade, este “ato histórico”, a categoria que funda e determina que o desenvolvimento do vir-a-ser histórico humano seja realizado e executado pelos próprios homens, e não dado neles ou sobre eles. De maneira que através desta atividade o homem se distancia das determinações naturais (biológicas), gestando um meio que é impensável no mundo natural, mas que ganha vida enquanto mundo dos homens; por meio desta atividade, força produtora, é que podemos falar de uma concepção materialista histórico-dialética do *mundo dos homens*, da *história humana*, do *ser social*, e nos termos de Engels, de uma “lei [tendência] do desenvolvimento da história humana”¹⁴⁷, a qual (história humana) não deve ser entendida como um desenvolvimento evolutivo, marcado por um vir-a-ser implacável à semelhança da natureza, cujos diversos acontecimentos que a marcam são entendidos como acidentes fadados a acontecerem e que, por sinal, devam ser compreendidos nos termos de um suposto inevitável estado de coisas existentes.

¹⁴⁷ A palavra “tendência” foi inserida por nós como forma de aclarar o que pretende nos dizer Engels.

– CAPÍTULO 3 –
UMA NOVA CONCEPÇÃO DA HISTÓRIA:
HISTÓRIA DOS HOMENS

Neste capítulo, tentaremos desenvolver as respostas impostas pelas inquietações levantadas em nossa pesquisa¹⁴⁸. À continuidade do que até aqui estivemos trabalhando, adentraremos particularmente na concepção de história que encontramos nas páginas dos *Manuscritos econômico-filosóficos* e de *A ideologia alemã*. Concepção que representa para Marx e Engels uma ruptura e uma superação frente às concepções vigentes no universo dos pensadores dos séculos 18 e 19, em particular a da filosofia hegeliana e jovem-hegeliana: a concepção idealista da história. Desse modo tentaremos responder as inquietações que dessa concepção radicalmente nova da história humana surgem: *de que modo a ruptura e a superação da concepção idealista contribui à análise e interpretação que nossos pensadores desenvolvem acerca do mundo dos homens? Seria o devir do mundo dos homens marcado por um determinismo fatalista?*

Para nosso propósito se fará necessário retomar inicialmente as conquistas por nós obtidas no que concerne à atividade consciente e livre que representa o trabalho frente à “atividade” animal. A necessidade da retomada deste debate se dá pelo significado radical que devemos extrair desta atividade, mas que também se impõe como uma exigência para adentrarmos na *história* do mundo dos homens com suas características frente ao ser natural.

Anteriormente tínhamos visto, na esteira de nossos autores, que há uma diferença radical entre a processualidade da história humana (ser social) e da história da natureza. Na primeira, um devir que é posto pelo trabalho (atividade consciente); na segunda, um devir dado pelas determinações naturais (físico-químico-biológica). Todavia, diferenças a parte, vemos que em ambas esferas encontraremos uma processualidade histórica. Não participam do sistema teórico de Marx e Engels as ideias de seres imóveis, imutáveis, eternos, absolutos, etc. Antes, toda forma de ser – entendidas suas particularidades – é vista como sendo

¹⁴⁸ a) O que é a história humana (historia do ser social), ela difere da história dos seres naturais? b) O que é a alienação? c) Qual a relação entre história e alienação?

processualmente histórica, isto é, enquanto desenvolvimento processual (não linear) marcado por rupturas e continuidades.

Havíamos acentuado às diferenças entre estas distintas formas de processualidade, demarcando, por um lado, que os animais não são os agentes que põem em movimento o devir da natureza, antes, é o devir da natureza que age neles, sobre eles, determinando-os; por outro lado, ao contrário dos animais, os homens (o ser social) são os sujeitos ativos que põe o movimento da história humana, sendo os seus executores, ainda que por uma série de condições e determinações, as quais abordaremos no próximo capítulo, não estejam eles no controle de sua própria história – sendo “inconscientes” do desenvolvimento posto por suas atividades e incapazes, dadas às circunstâncias do próprio desenvolvimento histórico, de controlarem seu vir-a-ser, encontrando-se num movimento de autoalienação¹⁴⁹.

A chave para compreender a particularidade das distintas formas de processualidades é o trabalho. Ele sintetiza o permanente intercâmbio entre homens e natureza – base dos mundos dos homens. Contudo, nos parece relevante, para o objetivo traçado por nós neste capítulo, a concepção da história humana enquanto um processo de autoconstrução do ser social, aprofundar um debate que retoma à distinção das processualidades posta pelo trabalho. Esse debate é o da unidade entre homem e natureza realizada pela mediação do trabalho. Partindo deste debate adentraremos na concepção de história do mundo dos homens, segundo Marx e Engels nas obras por nós aqui estudadas, caracterizando-a em contraste com a concepção idealista da história que nossos autores abordam com especial atenção *n’A ideologia alemã*.

Antes de começarmos a desenvolver os estudos propostos para este capítulo, nos parece de grande relevância realizar alguns esclarecimentos que dizem respeito à natureza dos conceitos desenvolvidos por Marx e Engels nessas obras. Não encontramos nas páginas dos *Manuscritos econômico-filosóficos* e de *A ideologia*

¹⁴⁹ Não imaginamos que o não-reconhecimento do mundo dos homens como fruto da própria atividade produtiva dos indivíduos, assim como o não-controle de sua história por parte destes, sejam o resultado de uma “inconsciência” – como certa vez imaginou Nietzsche em seu escrito “Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral”, quanto tentou encontrar o significado histórico da verdade –, que como solução exigiria tão só uma tomada de consciência do processo histórico como meio tanto para o controle do movimento como para por fim a autoalienação.

alemã as refinadas formulações acerca do sistema teórico-conceitual¹⁵⁰ que constitui o materialismo histórico-dialético nas obras de maturidade de nossos autores. Por isso é preciso fazer algumas ressalvas importantes como forma de não incorremos no risco de, por um lado, entender as aquisições, os refinamentos e a transcendências futuras que marcam os conceitos que compõem o materialismo histórico-dialético nas obras de maturidade, como se tais conceitos fossem explicados do mesmo modo que nos anos de juventude; por outro lado, tentaremos evitar, ainda que seja tarefa difícil, a olhar para as obras de juventude com o olhar das obras de maturidade¹⁵¹. Com isso não queremos dizer que não há uma continuidade entre o materialismo histórico-dialético formulado nas primeiras obras com o que posteriormente será escrito por nossos autores. Contudo, não realizaremos nas páginas de nosso estudo uma comparação entre as obras de juventude e de maturidade. Isso nos exigiria um tempo maior que poderá ser realizada em outro momento da vida acadêmica de quem escreve estas linhas.

Dois esclarecimentos nos parecem de grande importância: 1) não encontramos nem nos *Manuscritos econômico-filosóficos* nem n'*A ideologia alemã* o termo “superestrutura” como o encontramos no “Prefácio de 1859” numa referência direta a uma estrutura. Contudo, as referências constantes que encontramos nessas obras acerca da relação entre indústria e ciência¹⁵², em que a ciência tem um avanço radical com o nascimento da grande indústria, como a relação direito e formas propriedade privada¹⁵³, já evidenciam a clara interpretação da relação entre base e superestrutura das obras de maturidades, para não falar de que já na própria *A ideologia alemã*, nossos autores quando tratam do que é a sociedade civil, desenvolvem a relação entre estrutura social, Estado, formações ideais e superestrutura idealista: a sociedade civil, “a organização social que se desenvolve diretamente a partir da produção e do intercâmbio e que constitui em todos os

¹⁵⁰ “[...] na perspectiva marxiana, teoria não é de modo algum uma construção meramente ideal. Teoria é sempre o resultado do esforço de reprodução intelectual do processo real, sendo evidente que a primeira nunca esgota o segundo. Assim, a boa teoria é aquela que captura o objeto na sua integralidade (observe-se que integralidade não quer dizer totalidade), o que implica tomá-lo como uma totalidade, incluindo a relação entre essência e fenômeno e entre o seu modo presente de ser e possibilidades futuras.” (TONET, I. **SOCIALISMO: obstáculos a uma discussão**. 2009, pp.2-3) http://www.ivotonet.xpg.com.br/arquivos/SOCIALISMO_obstaculos_a_uma_discussao.pdf

¹⁵¹ Nas obras por nós estudadas não encontramos a diferenciação conceitual entre “trabalho” e “força de trabalho”, “trabalho concreto” e “trabalho abstrato”, “estágio” e “modo de produção”, “tipos de intercâmbio”/ “forma de intercâmbio” e “relações de produção”, “meios de vida” e “meios de produção” e “meios de subsistência”, etc.

¹⁵² (MARX, K. 1994, p.100) (MARX, K. e ENGELS, F. 2007, p.31)

¹⁵³ MARX, K. e ENGELS, F. 2007, pp.76-77

tempos a base do Estado e da restante superestrutura idealista”¹⁵⁴; também é válido dizer que o conceito de estrutura é apreendido enquanto a totalidade da produção posta pelos indivíduos e a “forma de intercâmbio” (relações de produção) relacionada a determinada produção; 2) não encontramos o termo *materialismo histórico-dialético*, nem nas páginas dos *Manuscritos de 44* nem nas d’*A ideologia alemã*. Todavia, a elaboração dessa concepção é claramente vista nessas páginas, sendo apresentada de maneira oposta à concepção idealista e ao materialismo de Feuerbach¹⁵⁵ em inúmeras passagens dessas obras.

3.1. Unidade homem e natureza

O debate acerca da unidade entre homem e natureza é central na concepção da história humana de Marx e Engels. Para nossos filósofos os homens não poderiam ser o que são sem a natureza; haja vista que os indivíduos são, antes de qualquer coisa, natureza. A própria relação dos indivíduos entre si reflete uma relação natural – relação que se realiza de um modo naturalmente humano.

A relação necessária, natural, imediata 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 a sua relação com o homem, assim como a relação com o homem é imediatamente a sua relação com a Natureza, a sua própria determinação *natural*.¹⁵⁶

Com razão, quando havíamos tratado da distinção entre os homens e natureza tivemos o cuidado de apontar para o trabalho como a mediação que marca esta distinção. Da mesma forma temos que considerar o trabalho quando falamos da unidade entre homens e natureza. Pois, tanto a distinção como a unidade não podem ser autopressupostas na qualidade de uma distinção ou de uma unidade que sempre existiram. A não consideração do trabalho como mediação última da distinção e da unidade tem seu resultado expressivo no materialismo de Feuerbach e na filosofia jovem-hegeliana (e hegeliana)¹⁵⁷.

¹⁵⁴ Ibidem, p.74.

¹⁵⁵ Numa passagem acima citada em referência a Feuerbach, Marx e Engels nos assinalam de forma implícita que o materialismo por eles exposto é necessariamente histórico: “Na medida em que Feuerbach é materialista, nele não se encontra a história, e na medida em que toma em consideração a história ele não é materialista. Nele, materialismo e história divergem completamente, o que aliás se explica pelo que dissemos até aqui.” (MARX, K. e ENGELS, F. 2007, p.32)

¹⁵⁶ MARX, K. 1994, p.91

¹⁵⁷ O mesmo vale para a filosofia política moderna tradicional, de Maquiavel a Rousseau.

Segundo nossos autores, Feuerbach

[...] apreende o homem apenas como “objeto sensível” e não como “atividade sensível” – pois se detém ainda no plano da teoria –, e não concebe os homens em sua conexão social dada, em suas condições de vida existentes, que fizeram deles o que eles são, ele não chega nunca até os homens ativos, realmente existentes, mas permanece na abstração “o homem” e não vai além de reconhecer no plano sentimental o “homem real, individual, corporal”, isto é, não conhece quaisquer outras “relações humanas” “do homem com o homem” que não sejam as do amor e da amizade, e ainda assim idealizadas.¹⁵⁸

Daí, podemos dizer que ele entende os homens como uma continuação da natureza, no preciso sentido de que o ser social não possuiria em seu vir-a-ser uma ruptura com a naturalidade, por isso é apreendido como um “objeto sensível” dado e não como fruto da atividade sensível (trabalho). Sendo a distinção entre os homens e os animais dada a partir de relações, sentimentos e categorias idealizadas como o amor e a amizade; categorias que já são propriamente sociais e que já pressupõem a ruptura com as determinações naturais.

A crítica de Feuerbach à especulação, segundo Marx e Engels, partia do que podemos chamar de uma devoção ao ser, a objetividade. Em sua concepção, o que outrora era predicado para o pensamento hegeliano, passava a ser sujeito na sua nova filosofia. Se a ideia era para Hegel o que vinha primeiro, para Feuerbach isso era inaceitável. Antes, a matéria, a natureza, a objetividade, o ser, eram o que conformava o ponto de partida de sua concepção materialista – uma inversão do ponto de partida da filosofia hegeliana.

É no debate com o materialismo de Feuerbach e com a filosofia jovem-hegeliana – e neste caso às referências em *A ideologia alemã* são feitas a um dos grandes expoentes desta escola, Bruno Bauer – que a problemática da unidade entre homens e natureza é posta sobre suas bases.

[...] a importante questão sobre a relação do homem com a natureza (ou então, como afirma Bruno na p. 110, as “oposições em natureza e história”, como se as duas “coisas” fossem coisas separadas uma da outras, como se o homem não tivesse sempre diante de si uma natureza histórica e uma história natural), da qual surgiam todas as “obas de insondável grandeza” sobre a “substância” e a “autoconsciência”, desfaz-se em si mesma na concepção de que a célebre “unidade do homem com a natureza” sempre se deu na

¹⁵⁸ MARX, K. e ENGELS, F. 2007, p.32.

indústria e apresenta-se de modo diferente em cada época de acordo com o menor ou maior desenvolvimento da indústria.¹⁵⁹

A destarte do que é expresso pelo materialismo feuerbachiano, para o qual há uma unidade entre homens e natureza, pressuposta naturalmente, e distinto das “oposições em natureza e história” de Bruno Bauer, Marx e Engels elucidam de como se dá esta relação de unidade entre homens e natureza, ou melhor, esta relação de unidade e de distinção. É *na* e *por meio* da “indústria” – a qual, como bem pontou Mészáros, deve aqui ser “tomada em seu sentido mais geral como ‘atividade produtiva’”¹⁶⁰ – que temos a realização deste movimento dialético (de unidade e distinção frente a natureza) que marca o ser social, o mundo dos homens, e que nos dá o caráter radicalmente novo do materialismo marxiano e da nova concepção de história humana que nossos autores elaboraram.

A síntese desta concepção marxiana, a qual leva em consideração tanto a distinção como a unidade insuprimível entre homens e natureza, pode ser vista com toda sua radicalidade nesta passagem de *A ideologia alemã*:

Na medida em que Feuerbach é materialista, nele não se encontra a história, e na medida em que toma em consideração a história ele não é materialista. Nele, materialismo e história divergem completamente, o que aliás se explica pelo que dissemos até aqui.¹⁶¹

A cisão que existe em Feuerbach entre materialismo e história, evidenciada pela filosofia marxiana, está baseada na incompreensão da atividade sensível enquanto atividade que funda o mundo dos homens. Isto é, a não compreensão de que o mundo sensível é posto pela atividade humana, conduziu o materialismo feuerbachiano a não perceber a distinção radical entre homens e natureza, história humana e história da natureza – e suas respectivas processualidades (devir) –, assim como a não ver que a unidade do homem com a natureza que encontramos no ser social é marcada pela mediação da “indústria”, do trabalho. Por isso que é impossível para Feuerbach tanto entender que a Manchester de hoje não é a mesma de ontem, vendo “apenas fábricas e maquinas onde cem anos atrás se viam

¹⁵⁹ Ibidem, p.31.

¹⁶⁰ MÉSZÁROS, I. 2006, p.101.

¹⁶¹ MARX, K. e ENGELS, F. 2007, p.32.

apenas rodas de fiar e teares manuais”¹⁶², como também de ver que “a cerejeira, como quase todas as árvores frutíferas, foi transplantada”¹⁶³ pela ação dos homens.

Com efeito, é preciso dizer que a unidade entre homens e natureza não é um produto da cabeça de nossos autores. Antes, se impõe como uma necessidade da própria existência dos indivíduos. O trabalho enquanto atividade mediadora e transformadora deve atuar sobre algo determinado. Este algo determinado é primeiramente a natureza. Desse modo nos *Manuscritos econômico-filosóficos* nos diz Marx que

A Natureza é o *corpo inorgânico* do homem, quer dizer a Natureza na medida em que não é ela própria corpo humano. O homem *vive* da Natureza significa: a Natureza é o seu *corpo*, com o qual ele tem de permanecer em constante processo para não morrer.¹⁶⁴

Porém, tal como a Natureza fornece o *meio de vida* do trabalho, no sentido de que o trabalho não pode *viver* sem objetos nos quais se exerce, assim a Natureza fornece por outro lado também o *meio de vida* no sentido estrito, a saber, o meio da subsistência física do próprio *operário*.¹⁶⁵

A real compreensão da unidade entre homens e natureza que marca o ser social, possibilitou a Marx e Engels não somente superar o naturalismo mecanicista da filosofia feuerbachiana, mas também lançar luz à desmistificação da concepção idealista da história para a qual encontramos na primazia da consciência, da subjetividade, a determinação do devir do mundo dos homens.

2.1. Considerações acerca da concepção idealista da história

É partindo do trabalho enquanto categoria fundante do mundo dos homens, que Marx e Engels alcançam o conhecimento tanto da distinção radical como da unidade insuprimível que há entre homens e natureza. É somente deste modo que nossos autores puderam superar não apenas as interpretações naturalistas e mecânicas, mas também as idealistas acerca do ser social.

Precisamente no embate contra o que nossos autores chamam de concepção idealista da história, é que será elaborada a concepção materialista da história humana. Para nós, essa nova concepção de mundo é apresentada por Marx e

¹⁶² Ibidem, p.31.

¹⁶³ Idem.

¹⁶⁴ MARX, K. 1994, p.67.

¹⁶⁵ Ibidem, p.63.

Engels com mais detalhes, dentre as obras por nós estudadas, n' *A ideologia alemã*. Contudo, tal concepção já havia sido exposta em seus fundamentos mais gerais já nos *Manuscritos econômico-filosóficos*¹⁶⁶. Como assinalamos na Introdução, existem duas problemáticas centrais que caminham lado a lado em ambos manuscritos: a da história e da alienação.

A concepção materialista marxiana da história humana tem na filosofia hegeliana seu principal oponente, já que esta filosofia, como nos diz Marx nos *Manuscritos de 44* (1994, p.108), “encontrou a expressão *abstrata, lógica, especulativa* para o movimento da história, a história ainda não real do homem como um sujeito pressuposto, mas que apenas é *ato de geração, história do surgimento do homem*”. Desse modo, haveria na filosofia hegeliana a consideração de que a história (dos homens e do ser em geral) é uma processualidade, ainda que tal movimento seja apreendido enquanto processo histórico ideal e que seja o espírito

[...] a *verdadeira* essência do homem e a verdadeira forma do espírito é o espírito pensante, o espírito lógico, especulativo. A *humanidade* da Natureza e da Natureza gerada pela história, dos produtos do homem, aparece no fato de que são *produtos* do espírito abstrato e nessa medida, portanto, momentos *espirituais, seres de pensamento*.¹⁶⁷

Vale recordar que o enfrentamento ao idealismo hegeliano, não é uma mera questão de embate intelectual. Mas, representa um embate político a uma determinada concepção de mundo que vê na ação do pensamento puro o móvel da própria história humana. Uma concepção que no fundo é conservadora. Por isso em *A ideologia alemã* vemos nossos autores afirmarem que os “ideólogos jovens-hegelianos, apesar de suas fraseologias que têm a pretensão de “abalar o mundo”, são os mais conservadores” (2007, p. 84). O que se deve ao fato de que eles mistificam a realidade ao postularem que é na mudança de consciência que se opera a mudança na realidade efetiva. Não sendo necessário buscar na própria realidade as respostas que levem às soluções dos problemas pelos quais passam

¹⁶⁶ Por fundamentos mais gerais entendemos que sejam: a atividade livre e consciente, trabalho; a processualidade distinta entre ser social e ser natural, daí que Marx nos diz que os seres naturais em sua atividade coincidem com sua determinidade; a determinação da vida material, da objetividade, como primazia frente à suposta determinação do mundo pelas ideias pela política; a história não enquanto um processo linear, mas como produção humana.

¹⁶⁷ MARX, K. 1994, p. 111.

os homens, pois elas (respostas) estariam no plano do pensamento puro, da consciência, da autoconsciência, do espírito absoluto.

Uma vez que, segundo sua fantasia, as relações entre os homens, toda a sua atividade, seus grilhões e barreiras são produtos de sua consciência, os jovens-hegelianos, conseqüentemente, propõem aos homens o seu postulado moral de trocar sua consciência atual pela consciência humana, crítica ou egoísta e de, por meio disso, remover suas barreiras.¹⁶⁸

Particularmente, é em *A ideologia alemã* que encontramos as considerações acerca desta concepção, “para a qual não se trata de interesses reais, nem mesmo políticos, mas apenas de pensamentos puros”¹⁶⁹. Ali, ao caracterizarem o idealismo jovem-hegeliano, nossos autores nos apresentam o que seria esta concepção ideal da história humana, nos dizendo que esta forma de pensar parte do pressuposto de que as ideias precedem e fundamentam ontologicamente o mundo dos homens e a própria natureza. Ou seja, as ideias são tidas como o fundamento primeiro que dá coesão à realidade num plano geral do ser, seja natural orgânico, inorgânico ou social. Sendo, portanto, elas (ideias), o que sempre existiu e pode mesmo existir sem os homens.

A esta primazia ontológica das ideias sobre o mundo e o ser em geral, se liga outra afirmação tão cara ao idealismo: a atividade por excelência humana é a atividade especulativa, contemplativa ou para os mais críticos a atividade crítica¹⁷⁰. Se, pois, as ideias dominam e são as fontes norteadoras da existência do mundo, nada mais digno do que se dedicar atividade pura da consciência.

Com razão, partindo destas constatações – de que as ideias são o fundamento último do real e que a verdadeira atividade é a da consciência – não

¹⁶⁸ MARX, K. e ENGELS, F. 2007, p. 84.

¹⁶⁹ Ibidem, p. 44.

¹⁷⁰ Numa carta enviada a Feuerbach em agosto de 1844, Marx nos dá a medida certa da ilusão em que estavam embriagados os senhores da crítica quando postulavam tal atividade como a atividade por excelência: “El carácter de esta *Gaceta Literaria* puede reducirse a que, en ella, la crítica se convierte en un ente trascendente. Estos berlineses no se consideran *hombres* que critican, sino *críticos* que tienen, *por añadidura* la desgracia de ser hombres, Sólo reconocen, por tanto, una necesidad *real*, que es la necesidad de la crítica *teorética*. De ahí que, reprochen, por ejemplo, a Proudhon el tomar como, punto de partida una "*necesidad*" "*práctica*". Ello hace que esta crítica se pierda, por consiguiente, en un triste y pretensioso espiritualismo. La *Conciencia* o la *Autoconciencia* es, para ella, la *única* cualidad humana. Se nega, por ejemplo, el amor porque en él la amada es simplemente um "*objeto*" ¡Abajo el objeto! De ahí que esta crítica se considere como el único elemento *activo* de la historia. Frente a ella toda la humanidad es simplemente *masa*, una masa inerte, que sólo tiene valor em contraste con el Espíritu.” (pp.680-681 <http://pt.scribd.com/doc/113139560/Carta-Marx-Feuerbach-11-08-1844>)

seria uma consequência discrepante cair na afirmação de que sempre, em todos os momentos da história, as ideias dominaram e controlaram a vida dos homens. Dito de outra forma: a história nada mais seria do que o movimento das ideias em suas sucessivas fases de desenvolvimento – seja esse em retrocesso ou avanço.

A *concepção idealista da história* seria, pois, a perspectiva filosófica que vê a história enquanto um processo contínuo de aperfeiçoamento das ideias, sendo o desenrolar sucessivo das várias ideias em sua evolução *ideo-histórica* (a-histórica). De modo que seriam as ideias o cerne da questão no que diz respeito ao desenvolvimento dos homens. Estas se transformando, transformar-se-iam os homens e o mundo. O papel ativo, de sujeito, é atribuído à consciência, às representações, à crítica – enfim, à Ideia.

Essa concepção, em toda a sua estruturação, faz abstração das reais relações dos homens em seu processo de tornar-se homem do homem, e por isso mesmo pode devanear em falar das “representações” que pairam no ar que, no entanto, não representam algo de real. Sem levar em consideração o que são os homens e de como esses organizam sua vida, é que se torna possível dar rédeas soltas ao pensamento e deixá-lo voar loucamente.

Uma vez que as ideias dominantes são separadas dos indivíduos dominantes e, sobretudo, das relações que nascem de um dado estágio do modo de produção, e o fato de que na história as ideias sempre dominam, é muito fácil abstrair dessas diferentes ideias “a ideia” etc. como o dominante na história, concebendo com isso todos esses conceitos e ideias singulares como “autodeterminações” do conceito que se desenvolve na história. Assim o fez a filosofia especulativa. Ao final da *Filosofia da História*, o próprio Hegel assume que “considera somente o progresso do conceito” e que expôs na história a “verdadeira teodiceia” (p.446).¹⁷¹

Dessa maneira podemos caracterizar o que Marx e Engels em *A ideologia alemã* chamam de *concepção idealista da história* nos seguintes termos: o fundamento último da realidade objetiva é dado pela ideia; a atividade da consciência é a atividade por excelência e única que pode mudar o mundo; o desenvolvimento do mundo objetivo é determinado pelo desenvolvimento das ideias.

Se, como tratado no Capítulo 2, a consciência não aparece aos indivíduos como uma abstração que independe dos homens, não sendo “nenhuma consciência

¹⁷¹ MARX, K. e ENGELS, F. 2007, pp. 49-50.

abstratamente sensível, mas consciência *humanamente* sensível”¹⁷², o que se deve pela mediação do trabalho, então a própria compreensão da unidade entre homens e natureza que encerra essa atividade é de fundamental importância à consideração de que os homens se fazem a si mesmo mediante sua relação insuprimível com a natureza, pois, dessa maneira nossos autores podem interpretar o mundo dos homens superando o dualismo (corpo e alma, matéria e consciência, objetividade e subjetividade, natureza e história) pertinente à concepção idealista da história.

A não aceitação da explicação idealista da história¹⁷³ como explicação do emaranhado complexo que é o mundo dos homens, conduziu nossos autores a exporem o que chamamos de concepção materialista histórico-dialético da história humana, a qual representa uma ruptura e uma superação das considerações idealista acerca dos homens e da natureza que pode ser entendida nos seguintes termos: a superação da concepção idealista significa a superação da mistificação operada por tal pensamento quando se debruça sobre a realidade; é uma ruptura que possibilita ir além dos postulados arbitrários acerca do mundo dos homens tratando de compreender os problemas que perpassam a história do ser social partindo da história desse ser e não de “enganações idealistas”¹⁷⁴. Desse modo temos a resposta a uma das inquietações levantadas neste capítulo – “*de que modo a ruptura e a superação da concepção idealista contribui à análise e interpretação que nossos pensadores desenvolvem acerca do mundo dos homens?*” – que pode ser sintetizada nas palavras de Marx e Engels:

Totalmente ao contrário da filosofia alemã, que desce do céu à terra, aqui se eleva da terra ao céu. Quer dizer, não se parte daquilo que os homens dizem, imaginam ou representam, tampouco dos homens pensados, imaginados e representados para, a partir daí, chegar aos homens de carne e osso; parte-se dos homens realmente ativos e, a partir de seu processo de vida real, expõe-se também o desenvolvimento dos reflexos ideológicos e dos ecos desse processo de vida.¹⁷⁵

Estamos diante de uma concepção que não parte das elucubrações acerca de como deveria ser o mundo, tampouco com essa nova maneira de ver as coisas nos deparamos com explicações de tipo mistificadoras acerca do mundo.

¹⁷² MARX, K. 1994, p. 111.

¹⁷³ E aqui temos que dizer que Feuerbach também toma a história de modo idealista.

¹⁷⁴ MARX, K. e ENGELS, F. 2007, p.43.

¹⁷⁵ Ibidem, p 94.

3.3. Acerca da *differentia specifica* da história humana

Numa esclarecedora passagem vemos Marx e Engels em *A ideologia alemã* apresentarem a concepção marxiana da história a partir da distinção radical que há entre ela e a que é expressa pelo idealismo hegeliano e jovem-hegeliano.

Ela não tem necessidade, como na concepção idealista da história, de procurar uma categoria em cada período, mas sim de permanecer constantemente sobre o solo da história real; não de explicar a práxis partindo da ideia, mas de explicar as formações ideais a partir da práxis material e chegar, com isso, ao resultado de que todas as formas e [todos os] produtos da consciência não podem ser dissolvidos por obra da crítica espiritual, por sua dissolução na “autoconsciência” ou sua transformação em “fantasma”, “espectros”, “visões” etc., mas apenas pela demolição prática das relações sociais reais [*realen*] de onde provêm essas enganações idealistas; não é a crítica mas a revolução a força motriz da história e também da religião, da filosofia e de toda forma de teoria.¹⁷⁶

Até o momento pudemos ver como se dá o devir do mundo dos homens. Isso nos possibilitou delimitar a distinção radical frente à processualidade que marca a própria natureza, o ser natural. A partir de agora tentaremos entender como se realiza a história humana, pois não nos parece correto somente delimitar sua *differentia specifica*, sendo necessário apresentar esta concepção em suas particularidades. Desse modo é que poderemos alcançar em toda sua riqueza o significado radical do que vem a ser, nos *Manuscritos econômico-filosóficos* e *A ideologia alemã*, a história humana enquanto o processo de autoconstrução do ser social.

3.3.1. Para além de uma inversão, para além da objetividade abstrata

Na citação anteriormente feita acima, Marx e Engels nos dizem que a concepção por eles elaborada parte do “solo da história real”, da “práxis material”, como condição de “não de explicar a práxis partindo da ideia”. No capítulo anterior vimos que os homens se diferenciam dos animais pela produção de “*seus meios de vida*”, de sua vida material, a partir do trabalho, “primeiro ato *histórico*”, e que a

¹⁷⁶ Ibidem, pp.42-43.

consciência não pode ser outra coisa que a “consciência do meio sensível *mais imediato* e consciência do vínculo limitado com outras pessoas e coisas exteriores ao indivíduo que se torna consciente”¹⁷⁷. Sendo uma exigência “explicar as formações ideais” tomando como referência fundamental não as ideias num movimento autoreferencial, mas as “relações sociais reais de onde provêm essas enganações idealistas”.

Frente aos postulados idealistas sobre a história, nossos filósofos deixam claro que é necessário partir das “relações sociais reais” como forma de entender tais relações e as produções espirituais de determinada época. O movimento de ruptura com o idealismo não deve ser entendido como uma inversão metodológica. Partir, simplesmente, da materialidade, não é garantia de uma apreensão correta tanto das formações ideais como das relações sociais. A nova filosofia de Feuerbach é o exemplo primordial apresentado por Marx e Engels de que partir do “objeto sensível”, da objetividade, da materialidade, etc., como uma inversão ontológica meramente metodológica do ponto de partida que vê nas ideias, nas representações e no pensamento puro o fundamento do mundo objetivo, não é a garantia de que seja apreendida como as coisas se desenvolvem no mundo dos homens. Nos *Manuscritos de 44*, vemos Marx fazer uso do procedimento metodológico de inversão ontológica feuerbachiano para revelar o que acontece no mundo dos homens quando os poderes humanos se convertem em forças hostis que submetem os indivíduos. Contudo, é preciso destacar que tal submissão não será explicada pelo pensamento marxiano por meio dessa inversão, antes serão esclarecidas as condições objetivas que fazem com os homens se encontrem realmente sob o jugo de suas próprias criações.

Atribuir ao ser a condição de sujeito, supostamente restituindo ao pensamento a condição de predicado, não possibilitou a Feuerbach, segundo Marx e Engels, compreender o mundo sensível como de fato é: uma produção posta pela atividade sensível dos homens.

A “concepção” feuerbachiana do mundo sensível limita-se, por um lado, à mera contemplação deste último e, por outro lado, à mera sensação; ele diz “o homem” em vez de os “homens históricos reais”.¹⁷⁸

¹⁷⁷ Ibidem, p.35.

¹⁷⁸ Ibidem, p.30.

Dessa forma, a postulação da primazia do ser a partir da inversão sujeito-predicado da filosofia especulativa conduziu a filosofia feuerbachiana a não entender que “pensar e ser são decerto *diferentes*, mas simultaneamente estão em unidade um com o outro”¹⁷⁹. Daí que sua concepção toma a realidade como algo dado e estático, o que só é possível pela cisão realizada – entre ser e pensar – na sua nova forma de encarar o estado de coisas vigentes, não entendendo que não existiria mundo dos homens sem o imbricamento entre objetividade e subjetividade que o ser social carrega e expressa ontologicamente tanto pelo trabalho como por meio de outras formas de exteriorizações.

O ser, a objetividade, a materialidade, não devem ser tomados como abstrações. Mas é exatamente isso que Feuerbach faz, postula a primazia de um ser objetivo abstrato, sendo “obrigado, por conseguinte, a recair no idealismo”¹⁸⁰, que aceita e entende o mundo dos homens como algo dado, e não como de fato veio-a-ser o que é, com todas produções, condições, relações, contradições, etc., que constituem este mundo.

Ele não vê como o mundo sensível que o rodeia não é uma coisa dada imediatamente por toda a eternidade e sempre igual a si mesma, mas o produto da indústria e do estado de coisas da sociedade, e isso precisamente no sentido de que é um produto histórico, o resultado da atividade de toda uma série de gerações, que, cada uma delas sobre os ombros da precedente, desenvolveram sua indústria e seu comércio e modificaram sua ordem social de acordo com as necessidades alteradas.¹⁸¹

3.3.2. Produções, condições, relações, contradições, etc.

Olhando para um João-de-Barro quando esse constrói sua casa ou examinando uma colmeia, em nenhum dos casos teremos a casa ou a colmeia como um “produto da indústria”, sendo realizadas em um “estado de coisas da sociedade” como “um produto histórico” da “atividade de toda série de gerações” de João-de-Barro ou de abelhas. As “gerações” passadas e presentes de João-de-Barro e de abelhas constroem suas casas e colmeias de uma mesma forma seja a 100 ou a 1000 anos.

¹⁷⁹ MARX, K. 1994, p.95.

¹⁸⁰ MARX, K. e ENGELS, F. 2007, p.32

¹⁸¹ Ibidem, p.30.

Distinto dos animais, o ser social constrói sua casa não somente de forma distinta, mas também se encontra ele em determinadas relações sociais distintas (no tempo e no espaço) quando as constroem. Como já tratamos no capítulo 2, o “animal faz imediatamente um com a sua atividade vital. Não se diferencia dela. É *ela*. [...] é determinidade com a qual ele se confunde imediatamente”¹⁸². Não há no mundo animal, como já pudemos ver anteriormente, *relação* entre os demais exemplares de uma espécie, algo que é uma condição necessária à existência do ser social.

Não encontramos no mundo animal a criação – por parte dos exemplares – das condições de manutenção e reprodução produtiva da espécie, como vemos no ser social que, ademais de construir condições de manutenção e reprodução, gesta uma estrutura social, a qual marca como uma *conditio sine qua non*¹⁸³ a história humana.

Tanto nos *Manuscritos econômico-filosóficos* como n’*A ideologia alemã* observamos que a concepção marxiana da história dos homens é impensável sem a consideração de que a vida material dos indivíduos se desenvolve no marco de uma estrutura social.¹⁸⁴ Com efeito, é preciso pontuar que quando nos referimos a “estrutura” não se deve ter em mente a imagem, dogmaticamente conhecida, de uma casa, com seu alicerce e suas colunas (base/estrutura) e o seu telhado (superestrutura), como representando a sociedade. Para além das visões simplistas e dogmáticas – e por que não, “quadradas”? –, Marx e Engels apresentam nessas obras uma concepção de história que apreende o mundo dos homens em sua totalidade objetiva – superando tanto a compreensão unilateral da objetividade abstrata de Feuerbach, assim como da valorização, também unilateral e abstrata, da subjetividade autoprodutora do idealismo hegeliano, aprendendo a distinção entre a

¹⁸² MARX, K. 1994, p.67.

¹⁸³ Expressão do Latim que significa “sem o/a qual não pode ser”.

¹⁸⁴ Podemos mesmo dizer que em ambas as obras seja impossível pensar o ser social sem a compreensão de que ele se desenvolva numa totalidade complexa que reúne tanto uma estrutura como uma superestrutura – ainda que esse termo não apareça nessas obras. Nos *Manuscritos econômico-filosóficos* isso pode parecer algo difícil de ver. Todavia, se analisarmos com destreza, vemos que Marx, já aí, consegue captar a relação que há entre uma determinada estrutura social e as formações ideais (e as formas de consciência). Para isso citamos uma passagem dos *Manuscritos* em que vemos nosso autor tratar das diferentes fases de desenvolvimento da economia política a partir da transformação da propriedade privada: “A doutrina fisiocrata do *Dr. Quesnay* forma a passagem do sistema mercantilista para *Adam Smith*. A *fisiocracia* é imediatamente a resolução *nacionaleconômica* da propriedade feudal, mas precisamente por isso é imediatamente a *transformação nacionaleconômica*, restabelecimento da mesma, só que a sua linguagem já não é feudal, mas torna-se econômica.” (MARX, K. 1994, p.87)

processualidade história do ser natural e a processualidade histórica do ser social, entendendo a relação insuprimível entre homens e natureza, pondo o devido acento no papel da consciência no mundo dos homens e encarando esse mundo a partir da atividade produtiva dos indivíduos.

Conforme pensam nossos autores, o mundo dos homens em sua totalidade¹⁸⁵ seria composto por complexos ontologicamente distintos, em que um não seria redutível a outro. Daí que não comportaria a filosofia marxiana visões deterministas, as quais pretendem atribuir aos complexos superestruturais e formações ideais uma explicação linear partindo da estrutura social. Como referido diversas vezes, a processualidade da história dos homens (do ser social) não tem como correlato o *modus operandis* da natureza – um devir marcado por uma processualidade determinada por condições físico-químicas e biológicas. Todavia, isso não significa dizer que a história dos homens seja, pois, um vir-a-ser caótico desprovido de qualquer conexão, entendido na qualidade de um movimento meramente de descontinuidade entre seus diferentes estágios históricos – o que não significa dizer, por outro lado, que possua um sentido final. Antes, e a isso temos que dar todo significado, a história dos homens apresentaria diferentes estágios históricos com estruturas sociais e superestruturais historicamente determinadas que seriam características constitutivas da *differentia specifica* do mundo dos homens, da história humana. Ou seja, o vir-a-ser da história humana em sua forma de ser se realizaria por meio de produções, condições, relações, contradições, etc., historicamente criadas pelos próprios homens: “Os homens têm historia porque têm de *produzir* sua vida, e têm de fazê-lo de modo *determinado*: isto é dado por sua organização física [*organização social*]¹⁸⁶, tanto quanto sua consciência”.¹⁸⁷

3.3.3. Caracteres da *differentia*

*Más allá*¹⁸⁸ de dizer que os animais (joões-de-barro, abelhas, etc.) não constroem casas é preciso dizer com toda certeza que eles não se relacionam, que suas “relações” não lhes lançam além do momento dado, que essas “relações” não lhes transformam. Enfim, que essas “relações” não lhes formam enquanto animais.

¹⁸⁵ Leia-se “totalidade” enquanto “integralidade”, e não como “absoluto”.

¹⁸⁶ Palavra por nós introduzida.

¹⁸⁷ MARX, K. e ENGELS, F. 2007, p.34 *nota a*.

¹⁸⁸ Do espanhol, em português significa “para além”.

De modo radicalmente distinto os homens se fazem por meio da necessária e permanente relação entre si e com a natureza, realizadas sob determinadas condições. Por um lado, a relação de uma abelha com uma flor não expressa a relação entre ambas, ou melhor, dizendo, expressa tão somente a própria determinidade da abelha e da flor (MARX, K. 1994, p.67). Por outro lado, a relação

entre natureza e homem aparece de modo que a relação limitada dos homens com a natureza condiciona sua relação limitada entre si, e a relação limitada dos homens entre si condiciona sua relação limitada com a natureza.¹⁸⁹

Esse relacionar (histórico-social) entre homens e natureza não é vazio, ou seja, desprovido de construção. Antes, possui uma estrutura determinada historicamente. Sabemos que a relação dos indivíduos com a natureza está marcada pela transformação e apropriação da natureza mediante a atividade produtiva, por isso é necessário dizer que as relações que lançam os indivíduos para além da natureza são ontologicamente as relações que se desenvolvem na produção da vida material dos homens – relações cujo desenvolvimento condiciona a vida dos homens. Sendo, para nossos autores, a produção posta pelos indivíduos e as relações (“forma de intercâmbio”) que esses desenvolvem na produção uma totalidade entendida como estrutura sócio-reprodutiva ou com outros termos, estrutura social, “base real da história” do mundo dos homens, sem a qual, como já falamos, a concepção marxiana da história dos homens, exposta nas obras por nós estudadas, é impensável de ser apreendida em sua integralidade (totalidade).

A história humana, dessa maneira não somente expressaria uma processualidade radicalmente distinta do devir próprio da natureza, mas, fundamentalmente, seria uma construção contínua. Seu vir-a-ser expressa a autoconstrução dos homens no tornar-se homem do homem que o trabalho, enquanto atividade mediadora entre homens e natureza, traz na qualidade de complexo fundamente do ser. Com razão, o mundo erigido pelos indivíduos se distanciaria radicalmente do ser natural, de maneira que a produção e as relações postas pelo processo produtivo que está na base do ser social se conformaria enquanto parte desse ser – com a qual não se confunde. Em conformidade com isso, Marx, nos *Manuscritos de 44*, nos diz que

¹⁸⁹ MARX, K. e ENGELS, F. 2007, p.35 *nota c*.

O objeto do trabalho é, portanto, a *objetivação da vida genérica do homem*, na medida em que ele se duplica não só intelectualmente, como na consciência, mas também operativamente, realmente, e intui-se por isso num mundo criado por ele.¹⁹⁰

Já vimos que para Marx e Engels o mundo criado pelo ser social não se assemelha ao “mundo natural”. Sua processualidade expressa determinações propriamente humana. O que implica necessariamente que seu vir-a-ser não é condicionado por determinações que naturalmente escapem a ação dos indivíduos (exemplares). Contudo, a concepção marxiana da história humana que encontramos tanto nos *Manuscritos econômico-filosóficos* como n’*A ideologia alemã*, não para nessa primeira constatação ontológica, ela exige a compreensão de que a história dos homens se realiza historicamente de modo determinado, sob a base de uma determinada estrutura sócio-reprodutiva, conforme o desenvolvimento histórico alcançado.

Encontramos nas páginas d’*A ideologia alemã* a expressão profunda da concepção de nossos filósofos acerca da história humana.

Essa concepção da história consiste, portanto, em desenvolver o processo real de produção a partir da produção material da vida imediata e em conceber a forma de intercâmbio conectada a esse modo de produção por ele engendrada, quer dizer, a sociedade civil em seus diferentes estágios, como o fundamento de toda a história, tanto a apresentando em sua ação como Estado como explicando a partir dela o conjunto das diferentes criações teóricas e formas de consciência – religião, filosofia, moral etc. etc. – e em seguir o seu processo de nascimento a partir dessas criações, o que então torna possível, naturalmente, que a coisa seja apresentada em sua totalidade (assim como a ação entre esses diferentes aspectos).¹⁹¹

Segundo esse modo de conceber as coisas, a história dos homens é um processo de autoconstrução, de construtividade, que enquanto totalidade, se realiza sob determinadas condições em que o tornar-se homem do homem se dá historicamente em “diferentes estágios”, tanto com uma determinada estrutura social – “produção material da vida” <=> “forma de intercâmbio” –, como com uma “ação como Estado” e “conjunto das diferentes criações teóricas e formas de consciência” (superestrutura), em que um momento age mutuamente sobre o outro. Dessa forma,

¹⁹⁰ MARX, K. 1994, p.68.

¹⁹¹ MARX, K. e ENGELS, F. 2007, p.42.

não há nessa concepção um modo de considerar o mundo dos homens como fruto de um movimento retilíneo que vai da estrutura social à superestrutura (o Estado, política, formações ideais, formas de consciência, etc.).

Para Marx e Engels a história dos homens não é um processo linear que marcha inexoravelmente rumo a um fim determinado.

A história nada mais é do que o suceder-se de gerações distintas, em que cada uma delas explora os materiais, os capitais e as forças de produção a ela transmitidas pelas gerações anteriores; portanto, por um lado ela continua a atividade anterior sob condições totalmente alteradas, por outro, modifica com uma atividade completamente diferente as antigas condições [...] ¹⁹²

Pelo que até aqui foi alcançado por nós, seguindo os passos dados por nossos filósofos, pensamos poder responder mais uma das inquietações suscitadas no início deste capítulo, a saber: *Seria o devir do mundo dos homens marcado por um determinismo fatalista?*

Pelo que podemos ver por meio das palavras de nossos pensadores, nos parece que não, não existe esse suposto determinismo fatalista na concepção marxiana. Antes, pelo contrário, a história dos indivíduos está condicionada pela totalidade que implica a relação entre estrutura sócio-reprodutiva e superestrutura. Essa totalidade não tem seu desdobramento dado *a priori*, os estágios históricos não são consequências necessárias das ações de gerações distintas de indivíduos distintos que conscientemente transmitem “os materiais, os capitais e as forças de produção” as gerações de estágios posteriores. É preciso destacar que em nenhuma ocasião vemos Marx e Engels falarem de que a história caminha para um fim já estabelecido. Nas considerações acerca do comunismo, enquanto a superação do estado de coisas vigentes, expostas em *A ideologia alemã*, por exemplo, não encontramos nenhuma projeção de tipo “isso vai acontecer assim”.

O comunismo não é para nós um *estado de coisas* [*Zustand*] que deve ser instaurado, um *Ideal* para o qual a realidade deverá se direcionar. Chamamos de comunismo o movimento *real* que supera o estado de coisas atual. As condições desse movimento [devem ser julgada segundo a própria realidade efetiva.] resultam dos pressupostos atualmente existentes. ¹⁹³

¹⁹² Ibidem, p.40.

¹⁹³ Ibidem, p.38 *nota a*.

Com razão, após haver alcançado em todo seu significado a *differentia specifica* do ser social frente ao ser natural, nos faltava demarcar as características constitutivas dessa diferença radical. Segundo o que foi por nós analisado, podemos dizer que para além da processualidade histórica do ser social não ser dada sobre seus exemplares, mas realizada por eles, feita por eles, é preciso entendê-la como sendo posta em desdobramento por gerações distintas que por um lado “continua a atividade anterior sob condições totalmente alteradas, por outro, modifica com uma atividade completamente diferente as antigas condições”, condições que estão inseridas nos marcos de determinado estágio produtivo (modo de produção). Esta *differentia specifica* da história dos homens implica relações dos homens entre e si e com a natureza que não encontraremos no mundo natural. Relações de construtividade, ou seja, que gestam todo um complexo de produções, condições, contradições, relações, etc., que são criadas e reproduzidas dia-a-dia como condição necessária da existência do ser social.

3.4. Sociedade civil: totalidade/integralidade da organização social

Para Marx e Engels, os homens põem seu mundo objetivo de tal modo que esse por é uma condição necessária de sua existência. Ainda que a consciência seja parte desse ato de por, não é a produção de ideias, de representações, da consciência, etc., a força motora do mundo dos homens. Conforme pensa nossos autores, os animais não põem seu mundo, pois as forças vitais destes não se realizam enquanto forças produtoras de seu meio sensível. Já os homens, entendidos como seres sociais, não como *generatio aequivoca*, fazem de suas forças naturais, vitais – e da própria natureza – e dos produtos de sua atividade, forças produtivas do seu mundo. Forças que expressam para Marx e Engels o “conteúdo real de vida”¹⁹⁴, as “forças dos próprios indivíduos”¹⁹⁵. Daí que nos parece necessário responder uma questão relevante para o que estamos estudando: afinal, o que são as forças produtivas?

O trabalho, o qual sintetiza a unidade entre subjetividade e objetividade, para além de promover a ruptura com a processualidade do ser natural, coloca em cena a produção e o incremento de forças de produção, as forças produtivas. Nos marcos

¹⁹⁴ Ibidem, p.72.

¹⁹⁵ Ibidem, p. 68.

ou nos limites dos *Manuscritos de 44* e d'*A ideologia alemã* é preciso entender que as forças produtivas não se reduzem ao trabalho enquanto tal, ainda que esse seja a força produtiva essencial. Elas aparecem, nessas obras, sob diferentes aspectos, a saber: a) enquanto capacidades e forças vitais, naturais, que se desenvolvem não sob as determinações físico-químicas e biológicas; b) enquanto os objetos produzidos pelos homens e usados por esses como meios de produção de sua vida material; c) enquanto organização/relações ¹⁹⁶. Por mais que possam ser compreendidas sob os distintos matizes aqui expostos – segundo encontramos nas obras estudadas –, pensamos que a definição de que as forças produtivas são o “conteúdo real de vida”, as “forças dos próprios indivíduos”, ser sintetizador, já que desse modo podemos compreendê-las como exteriorizações de vida dos homens, as quais estão inseridas no processo de produção reprodutiva do ser social, demarcando assim – distintamente de outras exteriorizações – seu caráter (e função) produtivo.

Com efeito, é preciso assinalar que as forças produtivas não são o trabalho, ou melhor, dizendo, não são o processo produtivo de trabalho, pois, o trabalho não é redutível a um objeto, uma capacidade ou atividade particular, por mais que a produção da vida material implique a produção de meios a serem usados na própria produção, e por mais que esses meios sejam o produto do trabalho ou forças ou objetos naturais usados no processo produtivo, eles não são o trabalho. Contudo, ainda que as forças produtivas não se confundam com o trabalho em si, elas seriam, para Marx e Engels, enquanto as forças de produção postas mediante o trabalho e o intercâmbio (relações) dos homens no processo de produção reprodutiva, as forças motoras do mundo dos homens. Por isso que, para nossos filósofos, o acentuado grau de desenvolvimento que essas forças de produção atingem, indica o grau de desenvolvimento em que se encontra uma determinada forma de sociedade.

¹⁹⁶ No primeiro aspecto temos, pois, a “energia física e espiritual própria do operário” (1994, p.66), em que ele, por ser parte da própria natureza, está “equipado com forças naturais, com forças vitais: estas forças existem nele como disposições e capacidades, como impulsos” (1994, p.116); no segundo, vemos as forças produtivas enquanto objetos que sevem aos homens como meios para a produção, “instrumentos”, (2007, p.51) “maquinaria” (2007, p.60), “invenções” (2007, p.55), etc.; no terceiro aspecto, as forças produtivas não necessariamente possuem a qualidade de serem objetos ou capacidades, mas podem ser entendida como a própria organização ou a cooperação multifacetada entre os indivíduos, por exemplo, a socialidade do trabalho (divisão do trabalho) quando essa não está submetida a ser uma divisão posta por determinada maquinaria ou instrumento, mas implica um desenvolvimento tanto na própria forma de os homens produzirem como na de se organizarem, aí temos, por um lado, a divisão entre cidade e campo (2007, pp.51-55), por outro, a organização do trabalho que encontramos na grande indústria (2007, p.60).

Nos marcos das obras por nós estudadas, mais especificamente n’*A ideologia alemã*, já que nos *Manuscritos de econômico-filosóficos* não encontramos uma definição mais profunda e uma apresentação da conexão das forças produtivas com as formas de intercâmbio (relações e produções) do mundo dos homens, ainda que Marx trace aí o desenvolvimento da indústria como livro aberto¹⁹⁷ da história humana, o que também será dito em *A ideologia alemã*¹⁹⁸ acerca dessas forças, pensamos que seja de grande relevância acentuar que por tal motivo – a não apresentação das forças produtivas em sua conexão com as formas de intercâmbio –, os *Manuscritos* não trazem de um modo mais elaborado os caracteres da *differentia specifica* da história do ser social – por mais que Marx analise as distintas formas de propriedade em conexão com a indústria.

Em *A ideologia alemã* vemos Marx e Engels apresentarem a relação entre forças produtivas e formas de intercâmbio enquanto o pressuposto para o que eles irão chamar de sociedade civil. Antes de abordar o que dizem nossos filósofos acerca da sociedade civil, nos parece interessante o que o intelectual marxista, Ivo Tonet, em seu escrito “Do conceito da sociedade civil”, a respeito desse conceito na obra de Marx. Segundo suas palavras:

Em Marx, o conceito de sociedade civil inscreve-se na crítica a Hegel e aos neo-hegelianos com o objetivo de elaborar os fundamentos da sua própria concepção da realidade social. Nem por isso deixa de reconhecer como correto, de modo geral, o conceito hegeliano de sociedade civil. No Prefácio à *Contribuição à crítica da economia política*, de 1859, Marx expressa ao mesmo tempo a concordância e a crítica fundamental ao idealismo ao afirmar que, como para Hegel e os ingleses e franceses do século XVIII, as condições materiais de existência recebem o nome de sociedade civil, mas que, ao contrário dos idealistas, essas condições são o solo matrizador todo social.¹⁹⁹

Conforme diz Tonet, a sociedade civil além de “expressar as condições materiais de existência”, tem o significado de ser “o solo matrizador do todo social”. Tal afirmação é, para nós, fundamental, pois, se recordamos o que mais acima havíamos dito acerca da concepção marxiana da história – que ela não é entendida

¹⁹⁷ “Vê-se como a história da *indústria* e a existência *objetiva* devinda da indústria são o livro *aberto das forças humanas essenciais*, a *psicologia* humana sensivelmente dada [...]” (MARX, K. 1994, p.99)

¹⁹⁸ “Dado que essas condições, em cada fase, correspondem ao desenvolvimento simultâneo das forças produtivas, sua história é ao mesmo tempo a história das forças produtivas em desenvolvimento e que foram recebidas por cada nova geração e, desse modo, é a história do desenvolvimento das forças dos próprios indivíduos.” (MARX, K. e ENGELS, F. 2007, p.68)

¹⁹⁹ TONET, I. **Do conceito de sociedade civil. in Democracia ou Liberdade**. Maceió, 2002, p. 20. http://www.ivotonet.xpg.com.br/arquivos/Democracia_ou_Liberdade.pdf

como um vir-a-ser caótico desprovido de qualquer conexão, na qualidade de um movimento meramente de descontinuidade e ruptura entre seus diferentes estágios –, teremos alcançado o que Marx e Engels entendem por história dos homens como uma “totalidade (assim como a ação entre esses diferentes aspectos)”²⁰⁰, ou seja, a realidade social compreendida não como uma somatória de condições, produções, ideias, etc., isoladas e desconectadas entre si, nem como soma dos indivíduos naturais unidos pela mediação da consciência (Feuerbach), mas como um conjunto, um todo articulado de relações sociais.

Em *A ideologia alemã* (2007, p.39), temos que a “forma de intercâmbio, condicionada pelas forças de produção existentes em todos os estágios históricos precedentes e que, por seu turno, as condiciona, é a *sociedade civil*”. Em uma citação feita por nós, anteriormente, vimos que a “concepção da história consiste, portanto, em desenvolver o processo real de produção a partir da produção material da vida imediata e em conceber a forma de intercâmbio conectada a esse modo de produção por ele engendrada, quer dizer, a sociedade civil em seus diferentes estágios, como o fundamento de toda a história”²⁰¹. Essa constatação, de fundamento, não implica numa apreensão vazia, cujo significado imediato seria o de um reducionismo abstrato da história dos homens a essa determinação da sociedade civil. Pois, antes de qualquer coisa, é preciso como se desdobra a própria sociedade civil. E, isso, podemos ver nesta passagem que abaixo citamos.

A sociedade civil abarca o conjunto do intercambio material dos indivíduos no interior de um estágio determinado das forças produtivas. Ela abarca o conjunto da vida comercial e industrial de um estágio e, nessa medida, ultrapassa o Estado e a nação [...] A palavra sociedade civil [*bürgerliche Gesellschaft*] surgiu no século XVIII, quando as relações de propriedade já haviam se libertado da comunidade antiga e medieval. A sociedade civil, como tal, desenvolve-se somente com a burguesia; com este mesmo nome, no entanto, foi continuamente designada a organização social que se desenvolve diretamente a partir da produção e do intercâmbio e que constitui em todos os tempos a base do Estado e da restante superestrutura idealista.²⁰²

Desse modo a sociedade civil seria “o solo matrizador do todo social”, o qual abarcaria, enquanto “organização social”, o conjunto da sociedade (mundo dos

²⁰⁰ MARX, K. e ENGELS, F. 2007, p.42.

²⁰¹ Ibidem, p.42.

²⁰² Ibidem, p.74.

homens) na sua integralidade (totalidade), entre os seus diferentes aspectos – sua estrutura sócio-reprodutiva e sua “ação como Estado” e “conjunto das diferentes criações teóricas e formas de consciência” (superestrutura).

Com efeito, por mais que a sociedade civil abarque o conjunto da organização social do mundo dos homens em sua integralidade – a qual está conformada pelas ações de reciprocidade dialética entre seus diferentes aspectos –, é imprescindível ressaltar que a primazia deste todo social recai em última instância sobre o aspecto “da produção e do intercâmbio”, com outras palavras, sobre a estrutura social, “base do Estado e da restante superestrutura idealista”. Porém, quando seguindo as formulações marxianas constatamos que o trabalho é o fundamento ontológico do mundo dos homens, isso não significa dizer que todo o complexo social deva ser reduzido a ele. Deste mesmo modo, as referências de Marx e Engels à produção e o intercâmbio, como sendo a base (estrutura), não tem como significado reduzir o mundo dos homens ao aspecto “da produção e do intercâmbio”.

Como pudemos ver até aqui, Marx e Engels dizem que é preciso partir da totalidade para compreender “a ação entre esses diferentes aspectos” que conformam o mundo dos homens, ainda que o fundamento ontológico “de toda história”²⁰³ tenha na produção da vida material a sua primazia. Por isso, que frente a possíveis taxações ou objeções à filosofia marxiana, tratando-a como sendo determinista, imputando a nossos autores uma suposta desconsideração da centralidade de outros complexos na conformação organização social (sociedade), como por exemplo, o fato de ser a política na Grécia antiga um complexo determinante que condicionava a vida dos indivíduos, nos parece esclarecedora as palavras que são dirigidas a Feuerbach, encontradas em *A ideologia alemã*.

E de tal modo é essa atividade, esse contínuo trabalhar e criar sensíveis, essa produção, a base de todo o mundo sensível, tal como ele existe agora, que, se ela fosse interrompida mesmo por um ano apenas, Feuerbach não só encontraria uma enorme mudança no mundo natural, como também sentiria falta de todo o mundo dos homens e de seu próprio dom contemplativo, e até mesmo de sua própria existência.²⁰⁴

Dessa maneira, temos, então, que não há na filosofia marxiana um reducionismo determinista. Se existe algum determinismo, não pode ele ser

²⁰³ Ibidem, p.42.

²⁰⁴ Ibidem, p.31.

considerado de forma arbitrária – sendo atribuído a nossos autores uma visão linear, imputando-lhes uma visão fatalista da história humana –, mas nos termos de uma primazia da produção da vida material sem a qual não poderia haver, não somente a política, mas também a “própria existência” dos indivíduos, únicos seres que agem politicamente. Nesse sentido, vemos que as considerações realizadas por Mészáros a essa discussão merecem ser citadas, já que nos ajuda neste debate acerca da primazia do trabalho e a centralidade da política (ou outros complexos).

Para explicar por que o catolicismo da Idade Média e a política no mundo antigo “desempenhavam o papel principal”, precisamos concentrar atenção nos requisitos objetivos de reprodução das *condições operacionais* da produção. [...] Por conseguinte, a razão de o catolicismo ou a política poderem “dominar” sob determinadas circunstâncias históricas não é alguma força cultural misteriosa, que estranhamente esclarece por um tempo os membros individuais das sociedades, preocupada somente em abandoná-los com igual estranheza em algum momento posterior. Em vez disso, o que encontramos nesses casos são formas específicas de regular o processo de produção em si, de tal modo que a *continuidade da produção*, simultaneamente com a reprodução das *necessárias condições operacionais* de reprodução social, seja garantida.²⁰⁵

3.5. A autoconstrução: os homens e as circunstâncias; as circunstâncias e os homens

É somente partindo da organização social dos indivíduos, que se torna possível compreender em toda sua riqueza o mundo dos homens, evitando assim uma compreensão fraseológica acerca desse mundo, como fez os jovens-hegelianos que, segundo Marx e Engels, a “nenhum desses filósofos ocorreu a ideia de perguntar sobre a conexão entre filosofia alemã e a realidade alemã, sobre a conexão de sua crítica com seu próprio meio material”²⁰⁶. Antes de qualquer fraseologia, de qualquer postulação de como deveria ser o mundo ou de como esse é segundo a filosofia especulativa, se faz necessário partir da “conexão de sua crítica” (da “ação como Estado”, do “conjunto das diferentes criações teóricas e formas de consciência”, etc.) com “seu próprio meio material” (a produção da vida material e as relações desenvolvidas neste processo produtivo), já que, como nos dizem nossos autores:

²⁰⁵ MÉSZÁROS, I. 2011, p.80.

²⁰⁶ MARX, K. e ENGELS, F. 2007, p.84.

A observação empírica tem de provar, em cada caso particular, empiricamente e sem nenhum tipo de mistificação ou especulação, a conexão entre a estrutura social e política e a produção. A estrutura social e o Estado provêm constantemente do processo de vida de indivíduos determinados, mas desses indivíduos não como podem aparecer na imaginação própria ou alheia, mas sim tal como *realmente* são, quer dizer, tal como atuam, como produzem materialmente e, portanto, tal como desenvolvem suas atividades sob determinados limites, pressupostos e condições materiais, independentes de seu arbítrio.²⁰⁷

Longe de quaisquer atribuições supérfluas de tipo determinista, mecanicista, etc., e desmascarando a especulação e a mistificação que a concepção idealista realiza, essa citação nos dá em profundidade a compreensão da história dos homens que configura a concepção marxiana da história humana.

Marx e Engels falam em “conexão entre a estrutura social e política e a produção”, a qual é posta e que “provêm constantemente do processo de vida de indivíduos determinados”, com outras palavras, provêm da sociedade civil. Não há nesse modo de considerar as coisas uma compreensão de causalidade. Por acaso, encontramos aqui alguma afirmação que diga que a “estrutura social” é a causa da “política”, que “produção” é causa do “Estado”? Da mesma forma que n’*O Capital* não veremos Marx dizer que o valor de uso é a causa do valor de troca, ou que o valor de troca é a causa do valor, ou que “isto aqui” é a causa “daquilo ali”. Isto, porque nossos autores não realizam na observação das coisas – daí que falam em “observação empírica” –, uma análise causal. Mas, tratam, como vimos mostrando até aqui, de analisar os objetos estudados de modo dialético (reciprocidade dialética, determinações dialéticas), de apreender os nexos, as conexões entre os momentos, aspectos, etc., e não as causalidades. Daí que também não tratam a “estrutura social”, a “política” e a “produção”, de uma forma pura, desprovidas de relações. É inconcebível para nossos filósofos conceber, por exemplo, a produção como algo puro²⁰⁸. Tanto porque a própria produção se realiza nos marcos de uma determinada

²⁰⁷ Ibidem, p.93.

²⁰⁸ Na Introdução dos Grundrisse, Marx nos mostra a relação entre produção, distribuição, circulação e consumo, na qualidade de uma totalidade orgânica com momentos distintos que se encontram em uma unidade dialética em que o momento predominante é a produção. “El resultado al que llegamos no es que la producción, la distribución, el intercambio y el consumo sean idénticos, sino que constituyen las articulaciones de una totalidad, diferenciaciones dentro de una unidad. La producción trasciende tanto más allá de sí misma en la determinación opuesta de la producción, como más allá de los otros momentos. A partir de ella, el proceso recomienza siempre nuevamente.” (KARL, M. *Grundrisse*. Vol. 1, 2007, p.20)

forma de intercâmbio, no interior de uma organização social, em que os diferentes aspectos – “estrutura social” e “superestrutura idealista” (“ação como Estado”, “política”, “formas de consciência”, etc.) –, do qual a produção é parte constituinte, agem reciprocamente uns sobre os outros.

Prover “constantemente do processo de vida de indivíduos determinados” não significa ser idêntico a esse processo. Marx e Engels não caminham pela trilha hegeliana, a qual identifica a exteriorização da consciência com a própria consciência (identidade sujeito-objeto). Tampouco, nossos autores, seguem pela estrada do materialismo feuerbachiano que vê o mundo dos homens como uma objetividade natural dada, não posta. A “estrutura social e política e a produção” encontram sua conexão posta pela forma como atuam os indivíduos, “como produzem materialmente e, portanto, tal como desenvolvem suas atividades sob determinados limites, pressupostos e condições materiais, independentes de seu arbítrio”.

Parece-nos, que a filosofia marxiana alcança em toda sua riqueza de significado o que vem a história humana quando, determinando (*determinatio*) a diferença radical que marca a processualidade histórica do ser social, compreende a *differentia specifica* dessa determinação. Somente assim, vemos a elaboração de uma radicalmente nova concepção de história, de modo que, como nos dizem Marx e Engels:

Essa concepção mostra que a história não termina por dissolver-se, como “espírito do espírito”, na “autoconsciência”, mas que em cada um dos estágios encontra-se um resultado material, uma soma de forças de produção, uma relação historicamente estabelecida com a natureza e que os indivíduos estabelecem uns com os outros; relação em que cada geração recebe da geração passada, uma massa de forças produtivas, capitais e circunstâncias que, embora seja, por um lado, modificada pela nova geração, por outro lado prescreve a esta última suas próprias condições de vida e lhe confere um desenvolvimento determinado, um caráter especial – que, portanto, as circunstâncias fazem os homens, assim como os homens fazem as circunstâncias.²⁰⁹

²⁰⁹ MARX, K. e ENGELS, F. 2007, p.43.

É partindo da sociedade civil com seu metabolismo social²¹⁰, como o fundamento da nova concepção de história, que Marx e Engels não incorrem no equívoco de explicar o processo de torna-se homem do homem, ou melhor, a autoconstrução do ser social, como sendo uma consequência da ação abstrata da “autoconsciência” ou do “espírito do espírito”, ou uma consequência necessária, natural, do desenvolvimento da materialidade, da objetividade. Nossos autores não entendem que a sociedade (mundo dos homens), tal e qual, que temos diante de nós, seja fruto de um movimento de *generatio spontanea*²¹¹ da natureza, mas, antes, produto de um complexo processo de mediações históricas que provocaram uma ruptura com a processualidade do ser natural. Antes, vemos que essa nova concepção se assenta no fato de que em cada estágio do desenvolvimento histórico da sociedade encontraremos “uma soma de forças de produção” como resultado material de “uma relação historicamente estabelecida com a natureza e que os indivíduos estabelecem uns com os outros” e que estes resultados materiais e estas relações determinadas são o que “cada geração recebe da geração passada” na qualidade de “uma massa de forças produtivas, capitais e circunstâncias que, embora seja, por um lado, modificada pela nova geração, por outro lado prescreve a esta última suas próprias condições de vida e lhe confere um desenvolvimento determinado, um caráter especial”.

A riqueza teórica que perpassa a concepção materialista marxiana está exposta na brilhante afirmação de que “as circunstâncias fazem os homens, assim como os homens fazem as circunstâncias”. São as circunstâncias causa dos homens? São os homens causa das circunstâncias? Mais uma vez nos defrontamos com fato de que não há um sistema de causa e efeito no pensamento marxiano. Antes de tentarmos responder o que significa essa afirmação de nossos autores, pensamos que possa contribuir à compreensão de seu significado o que Agnes Heller, filósofa que na primeira fase de sua vida intelectual estudou profundamente a obra marxiana ao lado do seu antigo mestre, György Lukács, tem a nos dizer sobre as “circunstâncias”. Segundo Heller,

²¹⁰ Entendemos por *metabolismo social* a totalidade da “organização social que se desenvolve diretamente a partir da produção e do intercâmbio e que constitui em todos os tempos a base do Estado e da restante superestrutura idealista.” (Ibidem, p.74)

²¹¹ Em latim “geração espontânea”.

Não se deve jamais entender a “circunstância” como uma totalidade de objetos mortos, nem mesmo de meios de produção; a “circunstância” é a unidade de forças produtivas, estrutura social e formas de pensamento, ou seja, um complexo que contém inúmeras posições teleológicas, a resultante objetiva de tais posições teleológicas.²¹²

O que temos como ser social não é fruto de *generatio spontanea* da natureza, da mesma forma que não é esse ser posto pelo movimento ensimesmado da consciência pura, pois, a “consciência [*Bewusstsein*] não pode jamais ser outra coisa do que o ser consciente [*bewusste Sein*], e o ser dos homens é o seu processo de vida real”²¹³. Ora, como viemos desenvolvendo até aqui, os homens se fazem homens pelo necessário intercâmbio com natureza que se dá pelo o trabalho. E este intercâmbio, esta relação, entre homens e natureza, se dá nos marcos de uma determinada organização que abarca a totalidade da vida social, em que a “estrutura social e o Estado provêm constantemente do processo de vida” dos indivíduos e que, fundamentalmente, estes aspectos, “estrutura social e política”, agem uns sobre os outros, permanentemente, conformando assim essa totalidade enquanto tal. Daí que as produções, as relações, as condições, etc., ao serem construídas pelos indivíduos transforma-os; ao fazerem as circunstâncias os homens são transformados por elas, são transformados pela totalidade que significa as circunstâncias: os homens não nascem políticos, religiosos, cientistas ou filósofos; não são dados pela natureza como escravos, assalariados, nobres ou capitalistas.

Para Marx e Engels, a história humana não possui seu *modus operandis* à semelhança da natureza. Até o momento, nunca foi possível ver as galinhas de uma determinada época transmitir às galinhas de outra época suas “condições de vida”. Por isso, é que, para nossos autores, a “história nada mais é do que o suceder-se de gerações distintas, em que cada uma delas explora os materiais, os capitais e as forças de produção a ela transmitidas pelas gerações anteriores; portanto, por um lado ela continua a atividade anterior sob condições totalmente alteradas, por outro, modifica com uma atividade completamente diferente as antigas condições”²¹⁴. Os homens, distintamente dos animais, têm sempre de partir de um determinado ponto de onde outros pararam. Isso não tem por implicação pensar que haja uma

²¹² HELLER, A. **O Cotidiano e a História**. São Paulo: Paz e Terra, 2004, 7ª ed, pp.1-2.

²¹³ MARX, K. e ENGELS, F. 2007, p.94.

²¹⁴ Ibidem, p.40.

linearidade na história dos homens, havendo um processo linear no devir do ser social. Mas implica, necessariamente, que os homens têm sempre de partir de um momento que já fora criado anteriormente por outros homens, por outras gerações, e, deste modo, os indivíduos partem de “condições materiais de vida, tanto aquelas por eles já encontradas como as produzidas por sua própria ação”²¹⁵. O que pode ser dito de outra forma, vale dizer, de que “indivíduos determinados, que são ativos na produção de determinada maneira, contraem entre si” certas “relações sociais e políticas determinadas”²¹⁶ que podem, num determinado momento da história, estar tanto num avançado grau de desenvolvimento, como por devido a inúmeras consequências, podem retroceder em seu desenvolvimento. Um exemplo claro a esse respeito é a passagem do sistema escravista romano, sociedade romana, para o sistema feudal²¹⁷. Aí, segundo nossos autores, houve um imenso retrocesso no seio das forças produtivas, devido à forma como se deu a conquista por parte dos povos bárbaros e de como foi estruturado esse novo sistema, o feudalismo.

Os últimos séculos do Império Romano em declínio e sua conquista pelos próprios bárbaros destruíram uma enorme quantidade de forças produtivas; a agricultura havia diminuído, a indústria decaía pela falta de mercados, o comércio adormecera ou fora violentamente interrompido, as populações da cidade e do campo haviam diminuído. Essas condições preexistentes e o modo de organização da conquista por elas condicionado desenvolveram a propriedade feudal, sob a influência da organização militar germânica.²¹⁸

Quando falamos que a história é o processo de autoconstrução do ser social, com razão, devemos tomar em consideração este precioso fato de que para a concepção marxiana o processo histórico do mundo dos homens não é entendido na qualidade de um movimento linear de avanços ou de retrocessos²¹⁹. A

²¹⁵ Ibidem, pp.86-87.

²¹⁶ Ibidem, p.93.

²¹⁷ Não iremos aqui abordar de como foi esse retrocesso nas forças produtivas. Tal assunto é por demais conhecido.

²¹⁸ MARX, K. e ENGELS, F. 2007, pp.90-91.

²¹⁹ Ainda que nas páginas dos *Manuscritos econômico-filosóficos* e d'*A ideologia alemã* nossos autores tracem um esquema histórico a respeito das distintas formas de propriedade, não apresentam tal esquema de um modo inevitável em que por um lado, a uma suposta forma de propriedade corresponde, por outro, um suposto direito privado (formas jurídicas) puro, sem conexão histórica alguma com formas jurídicas passadas. Para isso, basta analisar uma passagem que Marx e Engels tratam do direito em *A ideologia alemã*: “Tão logo a indústria e o comércio desenvolveram a propriedade privada, primeiro na Itália e mais tarde noutros países, o desenvolvido direito privado romano foi imediatamente readotado e elevado à posição de autoridade. Quando, mais tarde, a burguesia conquistou poder suficiente para que os príncipes acolhessem seus interesses a fim de,

autoconstrução significa que a construção permanente das circunstâncias e a transformação dos homens por elas, possibilita ao ser social gerar um meio no qual estaria sempre se autoconstruindo radicalmente distinto do ser natural, subsumindo as barreiras naturais que participam do ser dos homens às determinações sociais. A noção de autoconstrução não implica uma noção de valor sobre a história humana. Antes, traz a compreensão profunda de que mesmo sob uma realidade social alienada, os homens estariam desenvolvendo este torna-se homem do homem (autoconstrução), ainda que nessa situação histórica determinada suas forças só se desenvolvam definindo-se.

Tendo chegado até aqui, observamos que a história humana é, segundo a concepção materialista marxiana, o processo de autoconstrução do ser social, o qual se realiza enquanto uma totalidade. Distintamente da natureza, a qual tem sua processualidade histórica dada, cujo movimento se dá nos e sobre os exemplares, vimos que o devir do ser social tem seu movimento posto pela atividade sensível dos indivíduos, o trabalho, sendo mesmo um movimento realizado e operado por meio das ações dos exemplares. Daí, que o movimento posto se realizaria como construtividade contínua, permanente, do mundo dos homens, enquanto uma totalidade, mas uma totalidade estruturada²²⁰ com diferentes aspectos que agem reciprocamente uns sobre os outros, cuja primazia em última instância repousa sobre a produção material da vida dos indivíduos.

Nessa forma de considerar as coisas, em que a construção das circunstâncias pelos homens e a transformação dos homens pelas circunstâncias é tida como ponto nodal, os indivíduos não são vistos como submetidos às forças divinas ou naturais, antes, são apresentados num mundo que gerado pelas ações de distintas gerações passadas e que podendo ser transformado pelas ações das distintas gerações presente também lhes condicionam. A linearidade não é encontrada nesta nova concepção de história, pois, os homens se fazem homens (se autoconstróem), seja num momento de desenvolvimento histórico avançado, seja num determinado momento em que as forças produtivas evidenciem um estado

por meio da burguesia, derrubar a nobreza feudal, começou em todos os países – na França, no século XVI – o desenvolvimento propriamente dito do direito, que, com exceção da Inglaterra, teve como base o Código Romano.” (Ibidem, p.76)

²²⁰ Dizer estruturada não significa, para nós, dizer marcada por estruturas fixas, imóveis, que guardam a chave para a compreensão dos segredos da história dos homens.

de coisas atrasado, e, mais precisamente, como veremos no seguinte capítulo, seja numa realidade alienada os homens seguem se autoconstruindo.

– CAPÍTULO 4 –

ALIENAÇÃO DO SER SOCIAL

Parece-nos quase impossível não se deparar com a relação conformada entre a história e a alienação quando se estuda tanto os *Manuscritos econômico-filosóficos* como *A ideologia alemã*. Unidade que, a nosso entender, está no centro dessas obras. Tratar do trabalho, da estrutura social, da superestrutura, das forças produtivas, da propriedade privada ou da divisão do trabalho, assim como das classes sociais, do Estado ou do comunismo, sem levar em consideração tanto a história como a alienação é não abordar em sua totalidade as questões que se proponha a estudar. Do mesmo modo que abordar a história e a alienação sem considerar trabalho, propriedade privada, divisão do trabalho, etc., é prescindir da totalidade nas abordagens que se deseje realizar.

No Capítulo 3 precisamos o significado de ser do devir da história humana em sua especificidade (*differentia specifica*). Tentamos, ali, explicar a *determinatio* dessa história frente à processualidade do ser natural. Com isso pudemos nos debruçar com a riqueza que traz consigo a concepção marxiana da história, a qual nos possibilita apreender os diferentes aspectos da totalidade que é a história dos homens para além de concepções particularistas. Superando tanto a concepção idealista da história como a do materialismo feuerbachiano, ou seja, superando, por um lado, a tendência que ver a realidade social como produto das ideias, e, por outro, a visão mecânica do desenvolvimento dos indivíduos a partir de uma materialidade abstrata, a filosofia marxiana apreende a totalidade da vida social em seu movimento, o qual expressa as ações de reciprocidade dialética entre os seus diferentes aspectos²²¹ (“estrutura social e política”) dessa totalidade.

Ainda no capítulo anterior pudemos alcançar – partindo da *determinatio* e de suas características específicas – a compreensão de que a história do ser social é o seu processo de autoconstrução. Todavia, não um processo mecânico determinado

²²¹ “A observação empírica tem de provar, em cada caso particular, empiricamente e sem nenhum tipo de mistificação ou especulação, a conexão entre a estrutura social e política e a produção. A estrutura social e o Estado provêm constantemente do processo de vida de indivíduos determinados, mas desses indivíduos não como podem aparecer na imaginação própria ou alheia, mas sim tal como realmente são, quer dizer, tal como atuam, como produzem materialmente e, portanto, tal como desenvolvem suas atividades sob determinados limites, pressupostos e condições materiais, independentes de seu arbítrio.” (MARX, K. e ENGELS, F. 2007, p.93.)

pela própria natureza, mas um autoconstruir que tem sua chave de interpretação na construção das circunstâncias pelos homens e na transformação dos homens pelas circunstâncias. De modo que a linearidade não é encontrada nessa concepção de história em que os homens se fazem homens (se autoconstroem) seja num período de desenvolvimento histórico avançado, seja num determinado momento em que as forças produtivas evidenciem um estado de coisas atrasado – e, como veremos aqui, seja sob os ditames da alienação. Nessa concepção de história – e isso é o que tentaremos abordar neste capítulo – não há espaço para pensar a autoconstrução como autoperfeição, ou seja, como uma evolução. Antes, a autoconstrução significa que os homens se fazem homens, que o ser social se constrói permanentemente se distanciando da natureza, gestando um mundo com um devir próprio: um mundo que expressa a construtividade desse ser e cujo movimento, longe de sinalizar para uma imagem de perfeição, expressa mesmo as contradições pelas quais esse ser se autoconstrói.

Com efeito, no capítulo anterior não adentramos nas contradições do devir dos homens, não obstante termos ali anunciado que nesse devir, por um complexo de condições e determinações históricas, os homens não se encontram como os senhores desse movimento. De modo que no presente capítulo buscaremos compreender de como passam os indivíduos a não estarem tomando as “rédeas” da história em suas mãos. Vale dizer, tentaremos encontrar o fundamento ontológico da alienação (do estranhamento), a qual faz com que o processo de autoconstrução se realize como que em definhamento. Contudo, é necessário aclarar que não realizaremos uma análise histórico-cronológica. Aqui, faremos o que podemos chamar de arqueologia ontológica da alienação. Somente assim, a nosso entender, é que poderemos responder uma das questões fundamentais de nossa pesquisa, a saber: *o que é a alienação?* Pergunta, para qual, pensamos poder alcançar uma rica resposta se a conseguirmos encarar nos seguintes termos: *Como é que surge no desenvolvimento da história dos homens a alienação e quais são as suas consequências? O homem alienado deixa de ter uma existência prática, real?*

4.1. Arqueologia ontológica da alienação

A alienação é para Marx e Engels uma “relação real prática com outros homens”²²². Tanto nos *Manuscritos econômico-filosóficos* como em *A ideologia alemã* encontraremos essa definição que marca uma oposição frente ao idealismo hegeliano, para o qual a alienação é tida como uma realidade posta pela autoconsciência, uma coisa ideal.

Com razão, a alienação como realidade prática, seria um produto do mundo dos homens, e deste modo estaria posta sobre as múltiplas determinações que conformariam a existência dos indivíduos em um determinado momento da história humana e que ao mesmo tempo se tornaria uma condição determinada²²³ dessa mesma existência.

Por ser, desde o seu surgimento no seio do ser social, uma condição determinativa do mundo dos homens, Marx e Engels não procurarão as raízes da alienação na cabeça dos homens, nos seus pensamentos, atribuindo-lhe uma gestação olímpica; não a explicarão como um fenômeno proporcionado por uma consciência invertida que os homens possuem de sua realidade, bastando inverter essa consciência para o correto lado como garantia de uma correta compreensão. Se, como até aqui pudemos ver, o mundo dos homens é um constructo da atividade dos próprios homens, do produzir incessante desses, então, nada mais cabível do que buscar as origens da alienação no seio da produção da existência material e nas relações sociais que a conformam. Ainda que em muitas passagens de os *Manuscritos econômico-filosóficos* encontremos como um procedimento metodológico a inversão ontológica feuerbachiana para revelar o que acontece no mundo dos homens quando os poderes humanos se convertem em forças hostis

²²² MARX, K. 1994, p.70. Essa “relação real prática com outros homens” que marca o mundo dos homens, expressa o compósito imbricado entre ser e pensar, objetividade e subjetividade, etc.. Haja vista, que para Marx e Engels a existência do ser social se dá pela reciprocidade dialética entre ambos os polos, que enquanto unidade – nunca identidade – tem na atividade sensível, o trabalho, o momento predominante que garante à objetividade o fundamento ontológico (a primazia) do mundo dos homens – o que não significa submissão e degradação da subjetividade à condição de um mero fenômeno que necessariamente se desdobra da materialidade, senão que a “consciência [*Bewusstsein*] não pode jamais ser outra coisa do que o ser consciente [*bewusste Sein*], e o ser dos homens é o seu processo de vida real” (MARX, K. e ENGELS, F. 2007, p.94.).

²²³ Enquanto condição determinada queremos dizer precisamente que a alienação não é um momento constitutivo do ser social, ou seja, uma *conditio sine qua non* do ser social. Porém, estaria ela a partir de seu surgimento no mundo dos homens a ser uma condição da existência deste mesmo mundo, determinando-o em sua própria forma de reprodutibilidade. Com outras palavras, podemos dizer que a alienação não é nem *determinação* nem *condição* da existência humana. Ou seja: enquanto determinação, ela deve ser entendida como determinado aspecto que surge na história do desenvolvimento humano. Deste modo é que, enquanto condição é entendida como condição de um determinado modo histórico de existência dos indivíduos que, de resultado histórico, passa a condicionar historicamente, não podendo daí ser entendida como uma condição humana.

que lhes submetem, tal submissão não será explicada pelo pensamento marxiano por meio desta inversão, antes serão esclarecidas as condições objetivas que fazem com os homens se vejam realmente sob o jugo de suas próprias criações.

Apontando para uma nova direção, rompendo com os apontamentos até então alcançados por seus interlocutores (Feuerbach, Hegel e os “modernos economistas”) e, também, com os que até pouco tempo foram seus apontamentos – como o fato de na *Crítica da filosofia do direito de Hegel* a alienação ser vista como uma condição que derivava da inversão real entre Sociedade civil e Estado, uma condição política²²⁴ –, a filosofia marxiana encontrará as raízes da alienação na esfera da produção reprodutiva da vida humana, nas relações que os homens estabelecem entre si no processo de produção de sua vida material. Desse modo temos a chave da alienação das outras esferas da vida do ser social como religião, família, moral, arte, ciência, etc.

Religião, família, Estado, direito, moral, ciência, arte, etc., são apenas modos *particulares* da produção e caem sob a sua lei universal. [...] A alienação religiosa como tal processa-se apenas no domínio da *consciência*, do interior humano, mas a alienação econômica é a *vida real* [...] ²²⁵

Porém, como veio a produção tornar-se alienada? Como veio a atividade produtiva a alienar-se dos homens? Essas perguntas são de fundamental importância, pois, nos parece enigmático pensar que a produção venha por si mesma tornar-se alienada. Estaremos em condições de responder essas perguntas se considerarmos, como vemos nos *Manuscritos de econômico-filosóficos*, que

A alienação do homem – em geral toda a relação em que o homem está para consigo mesmo – só se realiza, se exprime, na relação em que o homem está para com o outro homem. ²²⁶

²²⁴ “A tarefa histórica consistiu, assim, em sua reivindicação, mas as esferas particulares não têm a consciência de que seu ser privado coincide com o ser transcendente da constituição ou do Estado político e de que a existência transcendente do Estado não é outra coisa senão a afirmação de sua própria alienação. A *constituição política* foi reduzida à *esfera religiosa*, à religião da vida do povo, o céu de sua universalidade em contraposição à *existência terrena* de sua realidade. A esfera política foi a única esfera estatal no Estado, a única esfera na qual o conteúdo, assim como a forma, foi o conteúdo genérico, o verdadeiro universal, mas ao mesmo tempo de modo que, como esta esfera se contrapôs às demais, também seu conteúdo se tornou formal e particular. A *vida política*, em sentido moderno, é o *escolasticismo* da vida do povo. A *monarquia* é a expressão acabada dessa alienação. A *república* é a negação da alienação no interior de sua própria esfera.” (MARX, K. 2005, pp. 51-52)

²²⁵ MARX, K. 1994, p.93.

²²⁶ Ibidem, p.69.

Seguindo o caminho que nos é dado por essa afirmação, temos que, para que a produção e o trabalho sejam alienados são necessárias condições que gestem uma “relação em que o homem está para com o outro homem” em alienação, em estranhamento.

Caminhando pela trilha indicada nos *Manuscritos*, nos deparamos com um questionamento profundo e crucial, a saber:

Se o produto do trabalho me é estranho, me enfrenta como poder estranho, a quem pertence ele então? Se a minha própria atividade não me pertence, é uma atividade estranha, forçada, a quem pertence ela então?²²⁷

Em seguida vemos, imediatamente, a resposta sendo dada: pertence a outro ser que é o próprio homem, a “um *outro* ser que não eu”²²⁸. “O ser *estranho*, a quem o trabalho e o produto do trabalho pertencem, ao serviço do qual está o trabalho e para fruição do qual o produto do trabalho é, só pode ser o próprio *homem*.”²²⁹

Não obstante, frente a essa afirmação, poderia alguma objeção ser feita por algum típico conhecedor da obra de maturidade de nossos filósofos, dizendo que tal conclusão alcançada não condiz com a de que é o capital na verdade o ser estranho, a força estranha que usurpa os poderes vitais dos homens. Contudo, para nós, não existe nenhuma confusão ou mesmo contradição quando se afirma que o ser estranho é o próprio homem. E isso por dois motivos. Em primeiro lugar, com essa afirmação marxiana, é preciso entender que o homem enquanto o ser estranho do próprio homem, o ser que usufrui do trabalho de outros homens, não se pode atribuir aos deuses ou a natureza as condições do estranhamento. De modo que se determinados homens (poucos) acumulam quase toda a riqueza produzida por uma grande maioria, com a finalidade básica de acumularem capital, isso só atesta o fato de que são os homens, capitalistas, que acumulam capitais – e não as representações da consciência –, e que é impossível de existir capital sem homens, ou melhor, dizendo, sem que seja por meio das relações práticas dos próprios homens que o capital seja acumulado por uma minoria. Em segundo lugar, é precisamente em *A ideologia alemã* e nos *Manuscritos econômico-filosóficos*, que nossos autores abordam o fundamento ontológico da alienação, realizando o que

²²⁷ Idem.

²²⁸ Idem.

²²⁹ Ibidem, p.70.

chamamos por arqueologia ontológica da alienação; abordam aí, nessas obras, as condições e as mediações que possibilitam a conformação de uma força estranha que submete os homens. Desse modo, o fundamento ontológico da alienação e o complexo de mediações que a ele (fundamento) está ligado, serão encontrados na própria relação prática entre os homens. Relações que possibilitam que uma força estranha submeta os indivíduos.

No mundo real prático a auto-alienação só pode aparecer através da relação real prática com outros homens. O meio pelo qual a alienação procede é ele próprio um meio *prático*.²³⁰

É, pois, descendo até as relações sociais – saindo das relações no âmbito do pensamento puro –, que podemos encontrar as mediações práticas que passam a condicionar as relações entre os homens como relações alienadas.

4.2. À procura pelo fundamento

Como já fora dito por nós mais acima, não pretendemos demarcar historicamente o exato momento em que na história dos homens veio a surgir a alienação. Tal feito estaria longe de nossas possibilidades atuais e futuras.

Distantes das pretensões que visam à demarcação cronológica e a apresentação dos fatos como aconteceram (como, quando, onde, quem, etc.), coisa que não realizaremos, pensamos com toda sinceridade poder contribuir à compreensão da alienação se a abordamos nos termos de seu complexo fundamento ontológico. Segundo cremos, isso estaria em comum acordo com o que Marx e Engels fizeram nos *Manuscritos de 44* e em *A ideologia alemã*.

A história humana não é uma processualidade dada pela natureza ou mesmo pela consciência. Antes se faz como movimento posto pela atividade produtiva dos indivíduos. Por ser produto da atividade dos indivíduos ela não encerra uma determinidade como acontece com os animais. Antes, a história dos homens seria um movimento aberto em que as possibilidades de satisfazer as necessidades humanas não vêm determinadas, mas, se realizam nos marcos de determinados pressupostos históricos. Contudo, estes determinados pressupostos históricos e

²³⁰ Idem.

essas possibilidades de satisfação das necessidades não se dão segundo a vontade dos próprios homens.

Parece-nos que neste capítulo podemos ir mais além do que foi tratado no capítulo anterior: naquele, vimos que os homens são os sujeitos construtores de sua história; neste, veremos de como acontece o movimento histórico que faz com que os indivíduos não se encontrem como os sujeitos que a controlam.²³¹

Vimos, anteriormente, que “as circunstâncias fazem os homens, assim como os homens fazem as circunstâncias”²³². Contudo, por mais que sejam modificadas pelas distintas gerações de indivíduos que as receberam, as circunstâncias – enquanto “unidade de forças produtivas, estrutura social e formas de pensamento”²³³ passadas e presentes – prescrevem a estas gerações “suas próprias condições de vida e lhe confere um desenvolvimento determinado”²³⁴. Daí que nossos autores falam com clareza que os homens não fazem as circunstâncias como querem.

A estrutura social e o Estado provêm constantemente do processo de vida de indivíduos determinados, mas desses indivíduos não como podem aparecer na imaginação própria ou alheia, mas sim tal como *realmente* são, quer dizer, tal como atuam, como produzem materialmente e, portanto, tal como desenvolvem suas atividades sob determinados limites, pressupostos e condições materiais, independentes de seu arbítrio.²³⁵

Deste modo Marx e Engels deixam claro, com razão, que os homens não fazem a sua história como bem querem, ou seja, segundo seu arbítrio, segundo sua vontade. A história dos homens não é um processo linear como, também, não é o palco da vontade “limitando-se às pomposas ações dos príncipes e dos Estados.”²³⁶ Contudo, este não fazer como desejam, como querem, não possui o significado de ser não-controle alienante. Mas, significa, por um lado, que as atividades dos indivíduos se encontram em última instância “sob determinados limites, pressupostos e condições materiais, independentes de seu arbítrio”; por outro lado, significa que este não-controle das circunstâncias pela vontade particular, individual,

²³¹ É necessário destacar que no capítulo anterior já estava implícita, em nossas análises, este não-controle, mas não-controle não enquanto alienação.

²³² MARX, K. e ENGELS, F. 2007, p.43.

²³³ HELLER, A. 2004, pp.01-02.

²³⁴ Idem.

²³⁵ MARX, K. e ENGELS, F. 2007, p.93.

²³⁶ Ibidem, p.39.

é uma condição da própria história humana enquanto uma totalidade que vai para além dos indivíduos, mas que não quer dizer alienação. Por quê?

Os homens são os sujeitos construtores de sua história, ainda que não sejam os sujeitos que a venham controlá-la em determinado momento histórico. Não necessariamente construir, produzir, significa controlar, assim como não-controle signifique alienação. Do ponto de vista do indivíduo singular, não há por parte dele nenhuma possibilidade de controle da história humana. O ato de controle da história dos homens não passa por um indivíduo, antes, para isso, é prescrita como condição, segundo nossos autores, uma organização social em que não somente estejam os homens conscientes de que fazem a sua história, mas, fundamentalmente, de que a façam porque controlam conscientemente o seu processo de produção reprodutiva. Deste modo, a alienação como não-controle não quer dizer não controlar a hora em que o coletivo irá passar pela Avenida de Mayo ou não poder ir assistir ao vivo o espetáculo do balé contemporâneo dos bailarinos franceses em Paris. Vale recordar que a “alienação religiosa como tal processa-se apenas no domínio da *consciência*, do interior humano, mas a alienação econômica é a *vida real*”²³⁷.

Segundo Marx e Engels, a história humana não depende da vontade particular dos indivíduos, ainda que ela seja uma construção dos homens no processo de produção da vida material desses. O mundo objetivo, o mundo dos homens, fruto eterno – enquanto existirem homens – das objetivações postas pela mediação concreta do “primeiro ato histórico” (trabalho), ganha uma vida independente com relação a seus criadores. Esta vida independe que independe do arbítrio, da vontade dos indivíduos, pode vir a tornar-se uma força alienada, estranha, com relação a seus criadores. O que não implica dizer que essa vida independente das objetivações seja necessariamente estranha quando objetivadas. Não há no pensamento marxiano uma identificação entre objetivação e alienação, não há uma identificação, como veremos, entre trabalho e trabalho alienado, ou seja, não é identificada por Marx e Engels uma determinada forma de atividade produtiva contingente com a atividade produtiva em geral. De modo que o estranhamento, a alienação, é fruto de uma relação social em que os homens não estão no controle do processo do homem tornar-se homem do homem, do seu

²³⁷ MARX, K. 1994, p.93.

processo de produção de vida material; em que não se reconhecem como os reais agentes de transformação do mundo, submetidos a forças estranhas que os subjagam e determinam as suas vidas como uma força esmagadora que os transforma em meros animais, “uma subsunção que transforma uns em limitados animais urbanos, outros em limitados animais rurais”²³⁸.

Na construção das circunstâncias pelos homens e na transformação dos homens pelas circunstâncias, os homens se constroem, tornam-se homens. Esse processo de construção que se realiza mediante a atividade produtiva é o que chamamos de processo de autoconstrução do ser social, o qual não é de forma alguma uma linearidade ou um processo da consciência ou mesmo fruto do arbítrio dos homens. Mas que se desenvolve por meio de uma determinada forma de como os indivíduos se relacionam entre si; por meio de um determinado modo de como esses transformam a natureza. No entanto, como veremos, essa autoconstrução tende, devido autoalienação (estranhamento) dos homens, a conservar seu desenvolvimento de um modo definhado.²³⁹

4.2.1. Objetivação e alienação

Não somente não há para Marx e Engels nenhuma identidade entre sujeito e objeto, como também não existe para nossos autores nenhuma relação de identidade entre objetivação e alienação, ou melhor, dizendo, não decorre das objetivações nenhuma consequência necessária que faça com que os objetos produtivos venham naturalmente a se alienar dos homens. “O produto do trabalho é o trabalho que se fixou num objecto, se coisificou, ele é a *objetivação* do trabalho. A realização do trabalho é a sua objetivação.”²⁴⁰. Não encontramos aí, nessa definição, que nos é dada a partir dos *Manuscritos econômico-filosóficos*, uma identificação, por parte da filosofia marxiana, da objetivação com a alienação. Antes, pelo contrário, vemos uma consideração que leva em conta a objetivação identificada com a produção do trabalhador, e a alienação com a perda do produto desta produção por parte do mesmo. “Consideremos agora mais

²³⁸ MARX, K. e ENGELS, F. 2007, p.52.

²³⁹ Ibidem, p.72.

²⁴⁰ MARX, K. 1994, p.62.

pormenorizadamente a *objetivação*, a produção do operário e, nela, a *alienação*, a *perda* do objeto, do seu produto”.²⁴¹

Segundo a filosofia marxiana, os homens objetivam seus produtos a partir do intercâmbio orgânico com a natureza, possível pela mediação do trabalho. “O operário não pode criar nada sem a *Natureza*, sem o *mundo exterior sensível*. Ela é a matéria [*Stoff*] na qual o seu trabalho se realiza, na qual este é activo, a partir da qual e por meio da qual produz”²⁴². Este objetivar que o trabalho implica se impõe enquanto uma determinação ontológica da existência humana, do ser social. De tal maneira que os produtos objetivados são a expressão da capacidade de os homens porem o seu mundo, de edificarem este mundo como um complexo de objetivações que se encontram fora dos indivíduos – e de sua consciência –, e que possuem uma existência própria “independente de seu arbítrio”.

No seio de relações sociais invertidas, no preciso sentido de que as objetivações postas pelos homens seriam outrora destinadas a serem por eles usadas segundo suas necessidades, mas que passam a ser elas que os domina, teremos a objetivação do trabalho metamorfoseada em alienação, cujo significado é o de que os objetos postos pelo trabalho não só serão mais tidos como existências, entificações, exteriores e independentes, senão como entes estranhos e hostis aos homens.

O *desapossamento* do operário no seu produto tem o significado, não só de que o seu trabalho se torna um objeto, uma existência *exterior*, mas também de que ele existe *fora dele*, independente e estranho a ele e se torna um poder autônomo frente a ele, de que a vida, que ele emprestou ao objeto, o enfrenta de modo estranho e hostil.²⁴³

Deste modo a objetivação do trabalhador (operário) não é sua autoconfirmação no mundo criado por sua atividade; sua objetivação não tem o significado de ser autoconstrução, ou melhor, autorealização de sua vida pessoal no uso de suas forças reais – “pois o que é a vida senão atividade”²⁴⁴ – na criação de seu mundo.

²⁴¹ Ibidem, p.63

²⁴² Idem.

²⁴³ Idem.

²⁴⁴ Ibidem, p.66.

4.2.2. Mediações de segunda ordem

Se não há uma identificação entre não-controle das circunstâncias recebidas com o não-controle enquanto alienação, então, como veio a história dos homens tornar-se alienada aos próprios indivíduos? Como é que a objetivação vem a se realizar como alienação?

Como acima havíamos dito, não há nenhuma determinação que identifique naturalmente os objetos postos pela atividade sensível na qualidade de estranhos, que identifique e reduza a atividade produtiva do mundo objetivo a uma suposta atividade inerentemente alienada.

Nos *Manuscritos econômico-filosóficos* vemos que o produto da atividade é apropriado por um estranho – resultando para o trabalhador o fato de que o produto do seu trabalho não lhe pertence, assim como para ele sua atividade (sua auto-atividade) é sentida como um flagelo e não realização do conteúdo real de sua vida. Nessa obra, ao se questionar sobre a quem pertence tanto o produto do trabalho como a própria atividade, os quais são sentidos como poder estranho e como atividade forçada, a resposta dada imediatamente é: pertence a um outro ser que é o próprio homem. A nosso entender, em comum acordo com essa constatação, nossos autores, em *A ideologia alemã*, seguem por um mesmo caminho, dizendo-nos, com razão, que os “indivíduos sempre partiram de si mesmos, sempre partem de si mesmo. Suas relações são relações de seu processo real de vida”²⁴⁵. Essa afirmação é, com outras palavras, o que nos *Manuscritos*, em debate com o idealismo hegeliano, fundamenta a conclusão concernente ao ser estranho a quem pertence o produto do trabalho. Ali, como também n’*A ideologia alemã*, a filosofia marxiana, traz o debate sobre a alienação, o estranhamento, para o mundo dos homens, livrando assim esse debate dos contornos especulativos e místicos. Isso permite a nossos autores um questionamento impensável para o pensamento hegeliano: como “chega o *homem* a alienar, a *desapossar-se* do seu *trabalho*? Como está esta alienação fundada na essência do desenvolvimento humano?”²⁴⁶.

As respostas, como expressões da radicalmente nova filosofia, desde os *Manuscritos econômico-filosóficos*, devem ser obtidas a partir da história humana.

²⁴⁵ MARX, K. e ENGELS, F. 2007, p.78.

²⁴⁶ MARX, K, 1994, p.73.

Já ganhamos muito para a solução do problema na medida em que *transformamos* a pergunta pela *origem da propriedade privada* na pergunta pela relação do *trabalho desapossado* com o curso de desenvolvimento da humanidade. Pois quando se fala de *propriedade privada* crê-se ter de lidar com uma coisa fora do homem. Quando se fala do trabalho tem imediatamente de lidar-se com o próprio homem. Esta nova posição da pergunta é inclusive já a sua solução.²⁴⁷

Nada mais plausível do que tal resposta: a história dos homens. A história do ser social é a chave para a compreensão de “como chega o *homem* a alienar, a *desapossar-se* do seu *trabalho*” e de “como está esta alienação fundada na essência do desenvolvimento humano”. Com efeito, essa resposta não pode ser dada nem nos marcos do registro de um determinismo vazio que parte do pressuposto de que a alienação é um movimento naturalmente necessário do processo de reprodução produtiva, como, tampouco, nos marcos de um idealismo claudicante que vê a alienação como objetivação da autoconsciência, prescrevendo deste modo o estado de coisas vigentes como insuperável.

Se a resposta deve ser dada a partir da história humana, bastaria dizer que a alienação tem seu fundamento no desapossamento do trabalho, no trabalho alienado? Pensamos que seja necessário explicar de como chega o trabalho a ser trabalho alienado. Caso contrário, segundo Marx e Engels, estar-se-ia, assim, partindo de um pressuposto hegeliano de que o trabalho necessariamente põe a alienação, ou seja, em que objetivação e alienação são uma e mesma exteriorização de vida, ou como querem os “modernos economistas”, identificaríamos uma determinada forma de trabalho contingente com o trabalho em geral. Além de que, por meio de simples respostas – “o trabalho alienado é o fundamento da alienação” –, estaríamos dizendo tudo e ao mesmo tempo nada.

Em *A ideologia alemã*, observando o processo real de vida dos indivíduos, Marx e Engels se questionam: “Como ocorre que suas relações venham a se tornar autônomas em relação a eles? Que os poderes de sua própria vida se tornem superiores a eles?”²⁴⁸. A resposta dada por nossos autores é: “Em uma palavra: a *divisão do trabalho*”²⁴⁹. Dessa maneira, não podemos atribuir ao trabalho (objetivação) a condição de ser da alienação. Dizer “a divisão do trabalho” é dizer

²⁴⁷ Idem.

²⁴⁸ MARX, K. e ENGELS, F. 2007, p.78.

²⁴⁹ Idem.

um outro que não o trabalho, é dizer um terceiro. Então, antes de qualquer coisa, é preciso se perguntar: o que é a divisão do trabalho?

Nos *Manuscritos econômico-filosóficos*, temos a definição de que a “*divisão do trabalho* é a expressão nacionaleconômica da *socialidade do trabalho* no interior da alienação”²⁵⁰. Ou seja, nem sempre houve divisão do trabalho, pois, podemos observar que essa é a expressão alienada da socialidade do trabalho. Deste modo, pensamos que a resposta a tal pergunta deve ser dada nos termos de como veio a ser a divisão do trabalho. Pois, nos parece, que a socialidade do trabalho se torna alienada por uma ação que marcará o próprio ser social radicalmente como ser dividido.

Marx e Engels em *A ideologia alemã* nos dizem que “por meio da produtividade aumentada, do incremento das necessidades e do aumento da população”²⁵¹ desenvolve-se a socialidade do trabalho, que antes de se tornar “realmente divisão”²⁵²,

[...] originalmente nada mais era do que a divisão do trabalho no ato sexual e, em seguida, divisão do trabalho que, em consequência de disposições naturais (por exemplo, a força corporal), necessidades, casualidades etc. etc., desenvolve-se por si própria ou “naturalmente”.²⁵³

Em seguida, nossos autores dirão que a “divisão do trabalho só se torna realmente divisão a partir do momento em que surge uma divisão entre trabalho material e [trabalho] espiritual”²⁵⁴. Todavia, dessa constatação não vemos Marx e Engels depreender uma causação que, “por meio da produtividade aumentada, do incremento das necessidades e do aumento da população”, conduz como que evolutivamente da socialidade do trabalho à divisão do trabalho (divisão do trabalho material e trabalho espiritual). Se assim procedessem não estariam mais que afirmando os preceitos dos “modernos economistas” dizendo que a divisão do trabalho é uma tendência natural do devir humano. O que, por sinal, nos colocaria em uma *contradictio in adjecto*²⁵⁵, já que não faria sentido estarmos desenvolvendo

²⁵⁰ MARX, K, 1994, p.141.

²⁵¹ MARX, K. e ENGELS, F. 2007, p.35.

²⁵² Idem.

²⁵³ Idem.

²⁵⁴ Idem.

²⁵⁵ Expressão do Latim, sinônima de *contradictio in terminis* que literalmente quer dizer contradição no que se acrescenta.

um estudo sobre a história e a alienação, se à primeira atribuímos a qualidade de ser alienada: no final das contas sempre seria pressuposta a alienação como uma condição humana.

Porém, o pensamento marxiano caminha pela outra *vereda*²⁵⁶. Discordando radicalmente de que a divisão do trabalho entre trabalho material e trabalho espiritual seja um efeito imanente à “produtividade aumentada” e ao “incremento das necessidades e do aumento da população”, Marx e Engels a veem como um movimento posto pela ação de um ser estranho, concreto, de carne e osso: o não-trabalhador²⁵⁷ (não-operário, não-escravo, capitalista, nobre, etc.). Ser que “faz contra o operário tudo o que o operário faz contra si próprio, mas não faz contra si próprio o que faz contra o operário”²⁵⁸.

Segundo este modo de ver as coisas, temos, pois, que

[...] com a *divisão do trabalho* está dada a possibilidade, e até a realidade, de que as atividades espiritual e material – de que a fruição e o trabalho, a produção e o consumo – caibam a indivíduos diferentes [...]²⁵⁹

Para que “a fruição e o trabalho, a produção e o consumo” tenham não só a possibilidade, mas também a realidade de caberem a indivíduos ou grupos distintos, não basta, simplesmente, pensar na divisão natural do trabalho – a qual se realiza, primeiramente, mediante a “divisão do trabalho no ato sexual e, em seguida”, como “consequência de disposições naturais” dos indivíduos – como a resultante da socialidade alienada do trabalho, não obstante ser aquela a base dessa última. Antes, é preciso considerar que só a partir da distribuição das atividades enquanto trabalho material e trabalho espiritual é que “a fruição e o trabalho, a produção e o consumo” caibam a indivíduos distintos, pois, somente assim, “estão dadas ao mesmo tempo a distribuição e, mais precisamente, a distribuição *desigual*, tanto quantitativa quanto qualitativamente, do trabalho e de seus produtos”²⁶⁰. Daí, que para Marx e Engels, com a instauração da socialidade do trabalho enquanto divisão,

²⁵⁶ Palavra do espanhol que significa “calçada”.

²⁵⁷ Trabalharemos aqui com as categorias de trabalhador e não-trabalhador. Ainda que seu conteúdo não nos dê de forma precisa a oposição antagônica de classe poderia nos ser dada se usássemos proletariado e burguesia. Isso se deve ao fato de em nosso estudo não nos limitarmos a abordar a problemática da alienação restrita ao capitalismo.

²⁵⁸ MARX, K. 1994, p.74.

²⁵⁹ MARX, K. e ENGELS, F. 2007, p.36.

²⁶⁰ Idem.

“dá-se ao mesmo tempo a contradição entre o interesse dos indivíduos ou das famílias singulares e o interesse coletivo de todos os indivíduos que se relacionam mutuamente”²⁶¹.

Segundo essa maneira de considerar as coisas, não se encontram espaços para pensarmos em tendências da natureza. Aqui vemos que não há uma linearidade que vai da divisão natural à divisão do trabalho, mas um movimento posto pelas ações de indivíduos que visam tão só seus interesses particulares, interesses bem delimitados enquanto grupos, classes. Ora, a partir dessas considerações vemos cair por terra a mistificação dos “modernos economistas” segundo a qual propriedade privada é concebida como natural. Se, é a divisão do trabalho posta, não sendo dada naturalmente, o que dizer da propriedade privada?

Nos *Manuscritos econômico-filosóficos*, vemos que a economia política chega ao entendimento de que a “*essência subjetiva da propriedade privada, a propriedade privada como atividade sendo para si, como sujeito, como pessoa, é o trabalho*”²⁶². Essa aquisição teórica resulta em um avanço profundo frente aos partidários do sistema mercantilista e do sistema monetário, estes “feiticistas” e “católicos” que veem tão somente a riqueza como uma “*objetividade sem pensamento, exterior*”²⁶³ ao homem. Todavia, este avanço dado pela economia política tem de ser por ela renegado, pois, sua conclusão última é a de “que a propriedade privada se incorpora ao próprio homem e reconhece o próprio homem como sua essência”²⁶⁴. Ou seja

[...] se aquela economia nacional começa sob a aparência do reconhecimento do homem, da sua autonomia, da sua auto-atividade, etc., e quando transfere para a própria essência do homem a propriedade privada, já não pode ser condicionada pelas *determinações* locais, nacionais, etc., da *propriedade privada* como *uma essência existindo fora dela*, portanto desenvolve uma energia *cosmopolita*, universal, que derruba todo o limite e todo o vínculo para se pôr na posição de *única* política, [única] universalidade, [único] limite e [único] vínculo [...]²⁶⁵

Este movimento que “transfere para a própria essência do homem a propriedade privada” permite a economia política clássica partir “do facto da

²⁶¹ Ibidem, p.37.

²⁶² MARX, K. 1994, p.85.

²⁶³ Ibidem, p.86.

²⁶⁴ Idem.

²⁶⁵ Idem.

propriedade privada”²⁶⁶, compreendendo-a como inerente à existência humana. Contudo, segundo a filosofia marxiana, essa compreensão, para além de ser destituída de fundamentação teórica, não “nos dá nenhum esclarecimento sobre o fundamento”²⁶⁷ da divisão do trabalho.

Capta o processo *material* da propriedade privada, pelo qual passa na realidade, em fórmulas universais, abstractas, que valem então para ela como *leis*. Ela não *concebe* [*Begreift*] estas leis, i. é, depois não mostra como elas provêm da essência da propriedade privada.²⁶⁸

Distintamente do que pensa a economia política clássica, para Marx e Engels a “divisão do trabalho e propriedade privada são expressões idênticas – numa é dito com relação à própria atividade aquilo que, noutra, é dito com relação ao produto da atividade.”²⁶⁹. Nenhuma dessas expressões são, para nossos autores, movimentos dados pela natureza humana. Mas, são geradas e desenvolvidas pela lógica dos interesses particulares, de modo que tanto a divisão do trabalho como “a propriedade privada repousa sim sobre o ser dividido”²⁷⁰.

Ora, esta afirmação de que a divisão do trabalho e a propriedade privada repousam sobre o ser dividido é central para o pensamento marxiano, já que nos lança ao entendimento de que os movimentos dessas expressões não provêm de uma suposta tendência natural, senão que ganham formas e conteúdos pela divisão do ser da sociedade em classes sociais com interesses distintos e antagônicos²⁷¹. Como havíamos visto mais acima, para Marx e Engels, é um terceiro que faz com que, tanto as relações dos indivíduos “venham a se tornar autônomas em relação a eles”, como “os poderes de sua própria vida se tornem superiores a eles”. Esse terceiro que os nossos autores evidenciam, inicialmente, são a divisão do trabalho e a propriedade privada – “expressões idênticas – numa é dito com relação à própria atividade aquilo que, noutra, é dito com relação ao produto da atividade”.

Pois, bem, analisando a propriedade privada – e, por conseguinte, a divisão do trabalho – nossos autores observam que essa,

²⁶⁶ Ibidem, p.60.

²⁶⁷ Ibidem, p.61.

²⁶⁸ Ibidem, p.60.

²⁶⁹ MARX, K. e ENGELS, F. 2007, pp.36-37.

²⁷⁰ MARX, K. 1994, p.58.

²⁷¹ Já na *Crítica a filosofia do direito de Hegel*, Marx nos diz: “O estamento não só se baseia, como lei geral, na *separação* da sociedade, como também separa o homem de seu ser universal, faz dele um animal que coincide imediatamente com sua determinidade.” (MARX, K. 2005, p.98)

[...] sendo inicialmente uma instituição feita pelos próprios homens, não tarda a imprimir à sociedade um rumo próprio, de forma alguma pretendido por seus fundadores e visível a todo aquele que não se encontre enredado na “Autoconsciência” ou no “Único”.²⁷²

Dessa forma temos a impossibilidade de identificar objetivação com alienação, pois, para que os poderes dos homens sejam tornados estranhos são necessárias mediações (“instituição feita pelos próprios homens”) que não derivam da natureza do trabalho, mediações que se interpõem na relação dos homens entre si e com a natureza, e que não apenas não tardam “a imprimir à sociedade um rumo próprio”, como também convertem as forças dos próprios indivíduos, forças de produção, em forças destrutivas, estranhas ao controle dos homens. “Essas forças produtivas, sob o regime da propriedade privada, obtêm apenas um desenvolvimento unilateral, convertem-se para a maioria em forças destrutivas”.²⁷³ Do mesmo modo que sob a divisão do trabalho temos

[...] de pronto o primeiro exemplo de que, enquanto os homens se encontram na sociedade natural e, portanto, enquanto há a separação entre interesse particular e interesse comum, enquanto a atividade, por consequência, está dividida não de forma voluntária, mas de forma natural, a própria ação do homem torna-se um poder que lhe é estranho e que a ele é contraposto, um poder que subjuga o homem em vez de por este ser dominado. Logo que o trabalho começa a ser distribuído, cada um passa a ter um campo de atividade exclusivo e determinado, que lhe é imposto e ao qual não pode escapar; o indivíduo é caçador, pescador, pastor ou crítico crítico, e assim deve permanecer se não quiser perde seu meio de vida [...].²⁷⁴

Do que até aqui foi exposto por nós, vemos dada uma diferença radical com o pensamento hegeliano, para o qual objetivação e alienação são entendidas como idênticas, na qualidade de serem um mesmo ato posto pela autoconsciência. Tal identificação, por parte de Hegel, é compreendida pela filosofia marxiana como a manifesta adesão ao ponto de vista da economia política, pois, como vimos, para essa ciência, a propriedade privada é inserida na essência do homem, de modo que sua atividade naturalmente põe essa propriedade, essa alienação, como condição humana.

²⁷² MARX, K. e ENGELS, F. 2007, p. 38.

²⁷³ Ibidem, p.60.

²⁷⁴ Ibidem, pp.37-38.

Hegel fica no ponto de vista dos modernos economistas nacionais. Apreende o *trabalho* como a *essência* do homem, como a essência que assevera a si própria; ele vê apenas o lado positivo do trabalho, não o negativo.²⁷⁵ O trabalho é o *dever para si* do *homem* no interior do *desapossamento* ou como homem *desapossado*.²⁷⁶
 [...] Hegel apreende a autoregulação do homem como um processo, a objetivação como desobjetivação, como desapossamento [...].²⁷⁷

Tanto Hegel como os “modernos economistas” não conseguem apreender a complexidade do mundo dos homens em sua integralidade. Ambos escondem “a *alienação na essência do trabalho pelo facto de que não considera a relação imediata entre o operário, (o trabalho) e a produção.*”²⁷⁸. Fruto de uma incompreensão acerca do significado profundo da atividade sensível, trabalho, tendem eles a mistificarem o estado de coisas atuais. Não alcançam o preciso fato de que os homens não desenvolvem suas relações naturalmente como propriedade privada, divisão do trabalho e classes sociais. Antes, são essas entendidas como mediações, condições, postas pelos próprios homens que não tardam em dar um rumo próprio ao mundo dos homens condicionando-o. Elas não surgem da cabeça dos filósofos, tampouco da natureza. Mas, como viemos abordando, são os resultados de um movimento posto pela ação dos indivíduos, ou melhor, dizendo, de determinados indivíduos que impõem suas vontades e seus interesses ao todo social. Movimento que representa a radical instauração de uma determinada divisão e contradição no seio do ser social.

Para Marx e Engels é por meio da instituição de determinadas mediações – classes sociais, divisão do trabalho e propriedade privada – que vem a alienação está “fundada na essência do desenvolvimento humano”, que “chega o *homem* a alienar, a *desapossar-se* do seu *trabalho*”, e que possibilita a consubstanciação do trabalho enquanto trabalho alienado. Vemos como esclarecedora a conceptualização de “mediações de segunda ordem” que nos é dada por Mészáros a estas mediações “que se interpõem entre o homem e sua atividade e o impedem

²⁷⁵ Hegel não consegue vê o aspecto negativo do trabalho, que este “produz-se a si próprio e o operário como uma *mercadoria*, e com efeito na mesma proporção em que produz mercadoria em geral” (MARX, K. 1994, p.62) “A produção produz o homem não só como uma *mercadoria*, a *mercadoria-homem*, o homem na determinação de *mercadoria*, produ-lo, correspondendo a esta determinação, como um ser *desumanizado* tanto *espiritual* como corporalmente – imoralidade, disformidade, hebetismo dos operários e dos capitalistas. (Ibidem, pp.76-77)

²⁷⁶ Ibidem, p.113.

²⁷⁷ Ibidem, p.112.

²⁷⁸ Ibidem, p.64.

de se realizar em seu trabalho, no exercício de suas capacidades produtivas (criativas), e na apropriação humana dos produtos de sua atividade”²⁷⁹, e “pelas quais as funções vitais da reprodução sociometabólica devem ser realizadas”²⁸⁰. Essas mediações seriam assim chamadas pelo fato de se interporem à “mediação de primeira ordem” – ou seja, a atividade produtiva – enquanto “mediação da mediação” alienada. (MÉSZÁROS, I. 2006, p.78)

Na busca pelo fundamento da alienação levada a cabo por nossa arqueologia ontológica, vemos como Marx e Engels desmistificam a suposta identificação entre objetivação e alienação, apenas possível pela fantástica introdução da propriedade privada na essência humana. De modo que o que até aqui foi alcançado, nos permite já vislumbrar o complexo fundamento da alienação em sua integralidade, e entender que o trabalho alienado não vem a ser alienado por um movimento inerente que conduz o trabalho a sua alienação. Antes, é necessário considerar que a condição do trabalho enquanto trabalho alienado se dá pela conformação de mediações feitas pelos próprios indivíduos que se interpõem no seio do mundo dos homens, passando a condicionar e imprimir um rumo próprio, imprevisto pelos homens, ao metabolismo da sociedade civil.

4.3. Trabalho alienado

Parece que, com o que até agora foi visto, podemos responder as perguntas acima levantadas²⁸¹ atribuindo às mediações de segunda ordem – classes sociais, divisão do trabalho e propriedade privada²⁸² – suas respostas. Pensamos, todavia, que se assim respondemos não estaremos em acordo com o pensamento de nossos filósofos. Sendo preciso avançar no que fora conquistado.

Como observamos “a alienação econômica é a *vida real*”²⁸³, isto é, no “mundo real prático a auto-alienação só pode aparecer através da relação real prática com

²⁷⁹ MÉSZÁROS, I. 2006, p.78.

²⁸⁰ MÉSZÁROS, I. *Para além do capital: rumo a uma teoria da transição*. São Paulo: Boitempo, 2009, p. 187.

²⁸¹ “Como veio a história dos homens tornar-se alienada aos próprios indivíduos? Como veio as forças sociais a só se conservar definindo-se? Como é que a objetivação vem a se realizar como alienação?”

²⁸² É preciso dizer que as mediações de segunda ordem não se limitam a estas que apresentamos. Todavia, são, pelo que podemos observar, as mediações da mediação que fundamentalmente fazem com que o trabalho venha a ser alienado.

²⁸³ MARX, K. 1994, p.93.

outros homens. O meio pelo qual a alienação procede é ele próprio um meio *prático*²⁸⁴. Por meio dessas afirmações dos *Manuscritos econômico-filosóficos*, temos indicado o caminho para as respostas: a produção da vida material.

Já no segundo capítulo vimos que para Marx e Engels os homens se fazem homens no processo de produção de sua vida material. É exatamente no complexo de reprodução produtiva que encontramos a ruptura radical com a processualidade natural. Do mesmo modo é para este complexo que nossos autores se dirigem em suas investigações acerca da alienação, a qual “só pode aparecer através da relação real prática com outros homens”.

4.3.1. Mediações de segunda ordem e trabalho alienado

Às mediações de segunda ordem não podemos atribuir o caráter fundante da alienação. Este é dado ao trabalho alienado. Isso porque é ele o momento concêntrico da alienação “da relação real prática”. Ou seja, dada às condições (mediações de segunda ordem) de mudança do trabalho enquanto trabalho alienado, ele se efetiva como o momento predominante que quando realizado – na qualidade de trabalho alienado – lança para frente a continuidade do processo real (não-ideal) de produção alienada. Podemos mesmo dizer que do trabalho alienado faz com que o processo de produção alienada recomece sempre novamente. Mas, que exige, por sua vez, as condicionantes de seu movimento alienado (as mediações de segunda ordem), não se confundindo com elas, antes, determinando-as.

Para uma constatação do que dizemos, vejamos alguns exemplos que nossos filósofos nos dão.

Na Idade Média, a alienada produção da vida material encontrava tanto na política como no catolicismo as mediações que garantiam a regulação do processo de produção alienado da vida material, garantindo que o processo de produção recomece novamente. As relações sociais feudais ocultavam a divisão – contraditória e antagônica – de classes e das atividades (divisão do trabalho) existente no feudalismo que garantiam que o processo produtivo recomeçasse

²⁸⁴ Ibidem, p.70.

sempre.²⁸⁵ Em *A ideologia alemã*, Marx e Engels nos dizem, com respeito a isso, que,

No estamento (e mais ainda na tribo) esse fato permanece escondido; por exemplo, um nobre continua sempre um nobre e *roturier* continua um *roturier*, abstração feita de suas demais relações; é uma qualidade inseparável de sua individualidade.²⁸⁶

No capitalismo não haveria essa centralidade da mediação da política como garantidora da regulação específica do processo alienado de produção da vida material, ou seja, não encontraremos no sistema do capital esse papel que cumpria a política e o catolicismo no mundo feudal. De modo que fatores econômicos – nunca puros – fariam com que a produção recomece novamente. Daí que

Por conseguinte, na representação, os indivíduos são mais livres sob a dominação da burguesia do que antes, porque suas condições de vida lhes são contingentes; na realidade eles são, naturalmente, menos livres, porque estão mais submetidos ao poder das coisas.²⁸⁷

Tanto no feudalismo como no capitalismo é necessário que a produção da vida material se processe para que os indivíduos possam viver²⁸⁸. Daí é que temos que assinalar para uma constatação fundamental do pensamento marxiano: desde o surgimento das mediações de segunda ordem a história do ser social terá sua processualidade marcada pelo condicionamento destas mediações. Seja no feudalismo ou no capitalismo, ou em qualquer outro sistema sócio-reprodutivo alienado, as mediações de segunda ordem atuarão de um determinado modo que venham a garantir que o trabalho alienado faça recomeçar a produção, condição única para que tais mediações venham a ser o que são: mediações da alienação.

Daí que se a economia política clássica conclui que o trabalho alienado é o resultado do movimento da propriedade privada, o pensamento marxiano nos esclarece que

É certo que obtivemos o conceito de *trabalho desapossado*, (da *vida desapossada*) a partir da economia nacional como resultado do *movimento da propriedade privada*. Mas a análise deste conceito

²⁸⁵ “As relações de propriedade feudais ocultam essa divisão por intermédio de uma mediação política. Essa mediação política cria a falsa aparência de uma unidade que desapareceu historicamente séculos atrás.” (MÉSZÁROS, I. 2006 , p.127)

²⁸⁶ MARX, K. e ENGELS, F. 2007, p.65.

²⁸⁷ Idem.

²⁸⁸ Aqui não importa em que condições venham a viver os indivíduos.

mostra que, se a propriedade privada aparece como fundamento, como causa do trabalho desapossado, ela é antes uma consequência do mesmo, assim como também *originariamente* os deuses não são a causa, mas o efeito do descaminho humano do entendimento. Mais tarde esta relação converte-se em ação recíproca.²⁸⁹

De possível fundamento, passa a propriedade privada – e, por conseguinte, as mediações de segunda ordem –, ser entendida como uma condição, ou seja, se lhe era atribuída à razão de ser da vida desapossada, observamos agora que ela é tanto o resultado do trabalho enquanto alienado, como também a condição (meio) de reprodução desta forma de trabalho. Contudo, não o seu fundamento.

Unicamente no ponto culminante do desenvolvimento da propriedade privada se evidencia de novo o seu segredo, a saber: por um lado, que ela é o *produto* do trabalho desapossado e, em segundo lugar, que ela é o *meio* através do qual o trabalho se desapossa, a *realização deste desapossamento*.²⁹⁰

Do que vimos até aqui, podemos concluir que não existe trabalho alienado sem mediações de segunda ordem, assim como não existe mediações de segunda ordem sem o trabalho alienado. Contudo, a alienação só vem a ser com a instauração do trabalho alienado, pois é por meio dele que o processo de produção alienada ganha seu movimento e desenvolvimento.

Com razão, podemos responder às perguntas outrora levantadas dizendo que por meio da instauração do complexo alienativo (trabalho alienado-mediações de segunda ordem) é que a história se torna um vir-a-ser alienado em que os homens não possuem o seu controle, passando as objetivações dos indivíduos a serem realizadas como alienação.

4.3.2. Principais aspectos da alienação da atividade humana

Como pudemos observar, para a filosofia marxiana, sob as condições do complexo alienante (trabalho alienado-mediações de segunda ordem) é que encontramos o significado do que vem a ser a alienação. Nos *Manuscritos econômico-filosóficos*, partindo do “ato da alienação da atividade humana prática, o

²⁸⁹ MARX, K. 1944, p.71.

²⁹⁰ Idem

trabalho”²⁹¹, vemos os quatro aspectos principais da alienação que atravessam a produção material da vida, base do mundo dos homens, mediante o trabalho alienado. São eles: a) “a relação do operário com o *produto do trabalho* como objeto estranho”²⁹²; b) “a relação do operário com a sua atividade própria como estranha”²⁹³; c) a “vida genérica [...] a própria vida aparece apenas como *meio de vida*”²⁹⁴; d) “a *alienação do homem do homem*”²⁹⁵.

No *primeiro* aspecto temos a “determinação de que o operário se relaciona com o *produto do seu trabalho* como com um objeto *estranho*”.²⁹⁶ Tal aspecto, caracterizado pela perda do mundo objetivo – em que o mundo de objetivações (produtos) postas pelos homens (trabalhador) se lhes defronta como uma força hostil – é o resultado do *segundo*, ou seja, do fato de que a própria produção se realiza enquanto atividade alienada.

Mas a alienação mostra-se não só no resultado mas também no *acto da produção*, no interior da própria *atividade produtiva*. [...] Na alienação do objeto do trabalho resume-se apenas a alienação, o desapossamento na atividade do próprio trabalho.²⁹⁷

O *terceiro* aspecto se desenvolve em torno do ser genérico dos homens. Como foi visto por nós no Capítulo 2, o homem é um ser genérico, cuja expressão universal de seu gênero se dá pela sua atividade genérica, o trabalho, o que lhe permite à diferença dos demais animais expressar esta genericidade de duas maneiras: física e teórica. Contudo, na medida em que o trabalho alienado faz com os homens se encontrem frente ao seu mundo objetivo e a sua atividade produtiva como submetidos a forças estranhas, assim, “ele aliena ao homem o *gênero*”²⁹⁸, tornando “a *vida genérica* meio da vida individual”²⁹⁹. O que se dá pelo fato de que primeiro, “aliena a vida genérica e a vida individual e, segundo, torna a última na sua abstração objetivo da primeira, igualmente na sua forma abstrata e alienada”³⁰⁰.

²⁹¹ Ibidem, p.65.

²⁹² Idem.

²⁹³ Idem.

²⁹⁴ Ibidem, p.67.

²⁹⁵ Ibidem, p.69.

²⁹⁶ Ibidem, p.62.

²⁹⁷ Ibidem, p.64.

²⁹⁸ Ibidem, p.67.

²⁹⁹ Idem.

³⁰⁰ Idem

Tal inversão não seria possível para uma abelha realizar. Ela não poderia em nenhum momento decidir usar sua própria atividade e a atividade das demais em proveito de seu enriquecimento. O que é, no entanto, para o ser social uma realidade. Sendo a sua atividade consciente ele não apenas pode, mas, sob os ditames da alienação ele deve realizar tal inversão³⁰¹.

Como condição dos homens estarem alienados de si, do mundo exterior e do seu ser genérico, temos dado o *quarto* aspecto da alienação, o de que o homem se encontra alienado do próprio homem.

Uma consequência imediata de que o homem está alienado do produto do seu trabalho, da sua atividade vital, do seu ser genérico, é a *alienação do homem do homem*. Quando o homem se enfrenta a si próprio, enfrenta-o o *outro* homem. O que vale para a relação do homem com o seu trabalho, com o produto do seu trabalho e consigo próprio, vale para a relação do homem com o outro homem, tal como para o trabalho e o objeto de trabalho do outro home.³⁰²

4.4. Significado e consequências

O significado da alienação só pode ser apreendido após a compreensão dos momentos que conformam tal complexo, isto é, somente depois de termos apreendido o movimento dialético entre mediações de segunda ordem e trabalho alienado.

Somente após termos conseguido compreender o movimento da alienação, pensamos poder encarar a problemática levantada no início deste capítulo: *Como é que surge no desenvolvimento da história dos homens a alienação e quais são as suas consequências?*

De um modo ou de outro já viemos apresentando elementos para uma resposta cautelosa a ser dada a tal inquietação. Mais acima vimos que a alienação é um não-controle, todavia não qualquer não-controle. Agora, podemos avançar e entender que a alienação é, para Marx e Engels, tanto a perda de controle como o estranhamento e a submissão ao mundo (objetos e relações) e às forças estranhas criadas pelos próprios homens. Porém, esse não controle e esse estranhamento não surgiram como movimentos naturais da essência do desenvolvimento humano,

³⁰¹ “O trabalho alienado inverte a essa relação no sentido de que o homem, precisamente porque é um ser consciente, faz da sua atividade vital, da sua *essência*, apenas um meio para sua *existência*.” (Idem.)

³⁰² Ibidem, p.69.

antes foram gestadas historicamente no seio do ser social pela determinação de condições feitas pelos indivíduos que se interpõem, inicialmente, no processo de produção sócio-reprodutivo distribuindo as atividades deste processo enquanto trabalho material e trabalho espiritual.

Se a alienação é um movimento real prático, suas consequências para o desenvolvimento do ser social devem ser praticamente apresentadas, pois, se “os homens e suas relações aparecem de cabeça para baixo como numa câmara escura, este fenômeno resulta do seu processo histórico de vida”³⁰³ e não da autoalienação da autoconsciência.

O complexo alienativo, cujos momentos não podem existir um sem o outro, implica sérias consequências para o devir do ser social. Aqui, partindo da articulação entre os momentos constituintes de tal complexo, consideraremos não apenas os efeitos provenientes de um único momento – o que resultaria numa apreensão incorreta –, mas de sua integralidade (trabalho alienado-mediações de segunda ordem), apresentando assim algumas das consequências que estão diretamente relacionadas à produção material da vida dos indivíduos – momento propulsor do metabolismo da sociedade civil –, mas que são refletidas em outros momentos da vida dos homens³⁰⁴:

a) uma contradição irresolúvel entre interesses, particular (grupos, classes sociais) e coletivo “de todos os indivíduos”³⁰⁵, fruto da distribuição das atividades entre trabalho material e trabalho espiritual, cuja manifestação imediata se dá como distribuição desigual da riqueza, em que uma parte – uma minoria dominante – da sociedade irá não apenas poder “dispor da força de trabalho alheia”³⁰⁶, mas também se apropriar privadamente dos objetos produzidos por essa força. Daí que a “realização do trabalho aparece a tal ponto como desrealização que o operário é desrealizado até a morte pela fome. A objetivação aparece a tal ponto como perda do objeto que é privado dos objetos mais necessários não só da vida como também

³⁰³ MARX, K. e ENGELS, F. 2007, p.94.

³⁰⁴ Não trataremos de enumerar as diversas consequências provenientes da alienação que vão para além do processo de produção, tais como a da relação das mediações de segunda ordem e os sentidos humanos (MARX, K. 1994, pp.96-97-98-99), assim como as do estranhamento entre as distintas áreas do conhecimento (Ibidem, pp.99-131-132-133-134), a relação que crassa entre alienação e necessidades humanas (Ibidem, pp.65-98), etc. Nos restringimos a destacar aquelas que se estão relacionadas especificamente – o que não quer dizer exclusivamente – com “ato da alienação da atividade humana prática”.

³⁰⁵ MARX, K. e ENGELS, F. 2007, p.37.

³⁰⁶ Idem.

dos objetos de trabalho”.³⁰⁷ Com outras palavras: sendo o produto e a atividade apropriados privadamente temos que o trabalho venha ser algo exterior ao trabalhador, isto é,

[...] não pertence à sua essência, em que por isso ele não se afirma, antes se nega, no seu trabalho, não se sente bem, mas infeliz, não desenvolve qualquer energia livre física ou espiritual, antes mortifica o seu físico e arruína o seu espírito. Por isso, o operário só se sente em si fora do trabalho e fora de si no trabalho.³⁰⁸

Aquela atividade por nós vista como sendo a expressão das satisfações das necessidades humanas, fundamento ontológico do ser social, se realiza, deste modo, como uma atividade que faz com que o trabalhador sinta-se “como em casa quando não trabalha e quando trabalha não se sente como em sua casa. O seu trabalho não é portanto voluntário mas forçado, trabalho *forçado*”.³⁰⁹ De tal modo que sua atividade seja sentida “como sofrer, a força como impotência, a procriação como castração. A energia física e espiritual *própria* do operário, a sua vida pessoal – pois o que é a vida senão atividade – como atividade virada contra ele próprio, independente dele, não lhe pertencendo”.³¹⁰ A objetivação como alienação.

b) como resultado da socialidade alienada do trabalho (divisão do trabalho), temos a subsunção do indivíduo à atividade, ou seja, os homens se encontram num estado em que desenvolvem suas atividades não de forma voluntária, mas em que “cada um passa a ter um campo de atividade exclusivo e determinado, que lhe é imposto e ao qual não pode escapar”³¹¹. As máximas expressões dessa subsunção podem ser vistas em de duas maneiras, ambas assimiladas, por Marx e Engels, como degradação a uma condição semelhante a dos animais. A primeira é a de que

[...] o homem (o operário) já só se sente livremente ativo nas suas funções animais – comer, beber e procriar, quando muito ainda habitação, adorno, etc. – e já só como animal nas suas funções humanas. O animal torna-se o humano e o humano o animal.³¹²

A segunda, se expressa na oposição entre cidade e campo. A qual

³⁰⁷ MARX, K. 1994, p.62.

³⁰⁸ Ibidem, p.65.

³⁰⁹ Idem.

³¹⁰ Idem.

³¹¹ MARX, K. e ENGELS, F. 2007, pp.37-38.

³¹² MARX, K. 1994, p.65.

É a expressão mais crassa da subsunção do indivíduo à divisão do trabalho, a uma atividade determinada, a ele imposta – uma subsunção que transforma uns em limitados animais urbanos, outros em limitados animais rurais e que diariamente reproduz a oposição entre os interesses de ambos.³¹³

c) por meio do condicionamento das atividades como um campo de ação imposto, não voluntário, vemos postas as bases à conformação do poder social como força estranha, um “poder que subjuga”³¹⁴ os homens, um “poder que lhe é estranho”³¹⁵. O que antes se apresentava como exteriorização e “conteúdo real de vida”³¹⁶ dos indivíduos, passa à condição de potência estranha, alienação.

O poder social, isto é, a força de produção multiplicada que nasce da cooperação dos diversos indivíduos condicionada pela divisão do trabalho, aparece a esses indivíduos, porque a própria cooperação não é voluntária mas natural, não como seu próprio poder unificado, mas sim como uma potência estranha, situada fora deles, sobre a qual não sabem de onde veio nem para onde vai [...]³¹⁷

Com efeito, é preciso ter claro que essa conformação do poder social como potência estranha, posta pela instituição das mediações de segunda ordem, só é possível, primeiro, porque o complexo alienativo torna “o *ser genérico do homem* tanto a Natureza como a sua faculdade espiritual genérica num ser *estranho* a ele, num *meio* da sua *existência individual*”³¹⁸, e segundo, porque que as forças sociais de produção – poder social advindo do intercâmbio (relações) orgânico dos homens entre si e com a natureza –, assumem uma autonomia e uma vida própria, que só podem ser apropriadas pela mediação da propriedade privada, de maneira que “a apropriação aparece como alienação, como desapossamento, e o desapossamento como apropriação”.³¹⁹

[...] de um lado, há uma totalidade de forças produtivas que assumiram como que uma força objetiva e que, para os próprios indivíduos, não são mais as forças dos indivíduos, mas a da propriedade privada e, por isso, são as forças dos indivíduos apenas na medida em que eles são proprietários privados.³²⁰

³¹³ MARX, K. e ENGELS, F. 2007, p.52.

³¹⁴ Ibidem, p.37.

³¹⁵ Idem.

³¹⁶ Ibidem, p.72.

³¹⁷ Ibidem, p.38.

³¹⁸ MARX, K. 1994, p.68.

³¹⁹ Ibidem, p.73.

³²⁰ MARX, K. e ENGELS, F. 2007, p.72.

d) transformadas em potências estranhas, mediante o estranhamento dos homens entre si, as forças produtivas se convertem em forças de destruição.

No desenvolvimento das forças produtivas advém uma fase em que surgem forças produtivas e meios de intercâmbio que, no marco das relações existentes, causam somente malefícios e não são mais forças de produção, mas forças de destruição.³²¹

Essas principais consequências não podem ser apreendidas de maneira autônomas, sem vínculos intrínsecos entre si. Faz-se necessário apreendê-las em sua reciprocidade imanente como forma de não cometer os equívocos filosóficos de alguns autores.³²²

4.5. Alienação

Após termos observado algumas das consequências da alienação no processo de produção da vida material dos homens, nos deparamos com duas afirmações que podem causar confusão para quem as leem sem levar em consideração o devir do ser social, a história dos homens. A primeira delas está dada nos *Manuscritos econômico-filosóficos*

Precisamente em que *divisão do trabalho* e *troca* são figuras da propriedade privada, precisamente aí reside a dupla demonstração, tanto de que a vida *humana* precisou da *propriedade privada* para a sua realização, como, por outro lado, de que ela precisa agora da supressão da propriedade privada.³²³

A segunda, a encontramos em *A ideologia alemã*

Esse fixar-se da atividade social, essa consolidação de nosso próprio produto num poder objetivo situado acima de nós, que foge ao nosso controle, que contraria nossas expectativas e aniquila nossas conjeturas, é um dos principais momentos no desenvolvimento histórico até aqui realizado.³²⁴

A filosofia hegeliana e a economia política clássica pecam, tanto uma como a outra, por seu positivismo acrítico. No limite, ambas partem da propriedade privada

³²¹ Ibidem, p.41.

³²² Abordaremos esses equívocos na conclusão desta dissertação.

³²³ MARX, K. 1994, p.146.

³²⁴ MARX, K. e ENGELS, F. 2007, p.38.

como uma condição humana. Exatamente por isso, mediante mistificação, não conseguem entender a história humana como uma processualidade posta, aberta, não dada, fechada pelos limites impostos pela propriedade privada. Distintamente dessas tradições, a filosofia marxiana compreendendo a história dos homens como um vir-a-ser não linear, pôde apreendê-la não como um processo dado sempre da mesma forma. Isso lhe permitiu entender a história do ser social não apenas como processo de autoconstrução, mas também enquanto autoalienação, isto é, o devir dos homens se desenvolve como estranhamento, sem que os indivíduos tenham um controle consciente de seu movimento, o qual passa a se realizar como desenvolvimento definhado, atrofiado.

Dizer que “a vida *humana* precisou da *propriedade privada* para a sua realização” é atentar para o fato observável de que mesmo sob uma realidade social alienada, os homens estariam sempre se autoconstruindo enquanto homens, ainda que isso signifique que num determinado momento histórico venha o “nosso próprio produto” a ser um “poder objetivo situado acima de nós, que foge ao nosso controle” e “que contraria nossas expectativas e aniquila nossas conjeturas”, “um dos principais momentos no desenvolvimento histórico até aqui realizado”. Não obstante, ainda que a autoconstrução dos homens, marcada pelos ditames da alienação, não signifique que o homem alienado deixe de ter uma existência real e prática, é necessário entendermos que não pode o homem alienado desenvolver plenamente sua humanidade. Como se explica isso? Tal afirmação não seria um resquício metafísico que marca a filosofia marxiana?

Como condição para o entendimento do que dizemos se faz necessário considerar que as consequências da alienação, do estranhamento, implicam crassamente o definhamento das forças do ser social. Para uma compreensão do que vem a ser o definhamento das forças dos homens é preciso ter em mente o que são as forças produtivas. Como vimos, para o pensamento marxiano as forças produtivas não se resumiriam a meios e objetos necessários ao processo de produção da vida material. Mas, seriam entendidas como complexo, cuja totalidade, abarcaria as capacidades e forças vitais, os objetos produzidos pelos homens e usados por esses como meios de produção de sua vida material e a organização e cooperação dos indivíduos no processo de produção de sua vida material, conjunto que expressaria o “conteúdo real de vida”, as “forças dos próprios indivíduos” em seu vir-a-ser.

Ora, a alienação do ser social condiciona e determina que o desenvolvimento desse ser seja dividido, ou melhor, se dê de forma desigual para seus exemplares. Subsumidos às forças estranhas, sem o controle do processo de produção da vida material, diante de um mundo esvaziado de seu rico conteúdo humano, ou melhor, marcado pelas mais tacanhas e rudes necessidades, etc., se encontram também os homens em condições distintas, uns frente aos outros. Com a instauração do complexo alienativo, o qual se dá pelas mediações de segunda ordem e pelo trabalho alienado, o homem produz não somente “a sua relação com o objeto e o acto da produção como homens estranhos e hostis a ele”³²⁵, mas,

[...] gera também a relação na qual outros homens estão com a sua produção e o seu produto e a relação em que ele está com estes outros homens. Tal como faz da sua própria produção a sua desrealização, o seu castigo, tal como faz do seu próprio produto a perda, um produto que não lhe pertence, assim ele gera a dominação daquele que não produz sobre a produção e sobre o produto.³²⁶

Com razão, é que a apropriação se dê como alienação³²⁷, ou seja, enquanto apropriação privada de forças sociais por parte de homens distintos, o trabalhador e o não-trabalhador. Com isso temos que o próprio desenvolvimento do processo de reprodução produtiva se realize marcado por uma determinada divisão e determinada contradição, as quais condicionam os indivíduos a fazerem de sua vida genérica um meio privado de sua vida pessoal. Com a primeira, observamos que os homens estão divididos em estamentos, em classes; por meio da segunda, resultado da primeira, o desenvolvimento da história dos homens será marcado por uma contradição antagônica entre os distintos estamentos e classes. Daí que o homem alienado – seja o trabalhador como o não-trabalhador, ambos representam, guardadas as particularidades, o homem alienado³²⁸ – não pode realizar suas forças

³²⁵ MARX, K. 1994, pp.70-71

³²⁶ Idem.

³²⁷ “a apropriação como *alienação* [*Entfremdung*], como *desapossamento* [*Entäusserung*]” (Ibidem, p.62.)

³²⁸ É interessante notar que, para a filosofia marxiana, a alienação não se restringe a vida do trabalhador. “A *propriedade privada* enquanto a expressão material, resumida, do trabalho desapossado abrange ambas as relações: a *relação do operário com o produto do seu trabalho* e com o *não-operário*, e a *relação do não-operário com o operário* e o *produto do seu trabalho*.” (Ibidem, p.73) Tal afirmação tem como significado que o de que “A classe possuinte e a classe do proletariado representam a mesma auto-alienação humana. Mas a primeira das classes se sente bem e aprovada nessa auto-alienação, sabe que a alienação é *seu próprio poder* e nela possui a *aparência* de uma existência humana; a segunda, por sua vez, sente-se aniquilada nessa alienação, vislumbra nela sua impotência e a realidade de uma existência desumana.” (MARX, K. e ENGELS, F. 2003, p.48.) Daí que “É sobretudo de notar sempre que, onde o operário e o capitalista sofrem

humanas, sua humanidade, já que essas passam a ser realizadas sempre marcadas por tal divisão e tal contradição, não podendo seu desenvolvimento ser universalizado enquanto possibilidade real de acesso a todos os exemplares, senão, dado de forma particular e apenas podendo ser apropriado privadamente pelos indivíduos.

Sob esse desenvolvimento contraditório e dividido, apropriado privadamente, as forças humanas – sua humanidade, seu “conteúdo real de vida” – terão seu movimento marcado pelos interesses privados, particulares, em contradição com o interesse comum, coletivo, dos homens. Sendo as relações dos homens marcadas por uma divisão radical que passa a dar às forças sociais um rumo que não pode ser universalizado para todos, temos de admitir que essas forças só venham a conservar seu desenvolvimento em definhamento, ou seja, sempre restrita aos interesses de determinado estamento, determinada classe. Um desenvolvimento que passa a ser realizado nos termos de uma permanente “contradição entre as forças produtivas e a forma de intercâmbio”³²⁹. Por isso, nossos autores nos dirão que o trabalho, sob essas condições, perde toda a aparência “de auto-atividade e só conserva sua vida definhando-a”³³⁰.

Com razão podemos dizer que a alienação ao estranhar as forças humanas dos homens põe o definhamento dessas forças. As quais não poderão se dá de forma universal – o que não quer dizer absoluta –, mas, terão seu desenvolvimento condicionado pelos interesses individuais, sendo apropriadas particularmente, isto é, com outras palavras, estarão marcadas pela contradição entre as forças produtivas e as formas de intercâmbios.

A alienação do ser social é, para Marx e Engels, uma condição, cujo significado é o de que os homens em seu devir de autoconstrução não possuem o controle do seu processo de reprodução produtiva, não apenas por falta de consciência, senão, principalmente, porque as forças humanas (poder social) que nascem “da cooperação dos diversos indivíduos”, condicionadas pelo complexo alienativo, aparecem “a esses indivíduos, porque a própria cooperação não é voluntária mas natural, não como seu próprio poder unificado, mas sim como uma potência estranha, situada fora deles, sobre a qual não sabem de onde veio nem

igualmente, o operário sofre na sua existência, o capitalista no ganho do seu Mamom morto.” (MARX, K. 1994, p.15)

³²⁹ MARX, K. e ENGELS, F. 2007, p.61.

³³⁰ Ibidem, p.72.

para onde vai, uma potência, portanto, que não podem mais controlar e que, pelo contrário, percorre agora uma sequência particular de fases e etapas de desenvolvimento, independente do querer e do agir dos homens e que até mesmo dirige esse querer e agir³³¹.

Ora, estando os homens subsumidos a uma potência estranha, condição posta pelas atividades fixamente estabelecidas de um modo desigual e não voluntário, já que impostas pela força de um ser estranho, o não-trabalhador; não se reconhecendo como os sujeitos de seu mundo objetivo; não usufruindo igualmente da produção da riqueza material, das forças humanas, não podem os homens realizarem sua humanidade plenamente. Pois, essa humanidade, forças humanas, tende a estar atravessada pelos interesses conflitivos que se realizam e são os resultados do complexo alienativo.

Podemos mesmo dizer que a alienação significa para os homens (o ser social) que o seu devir se desenvolva e seja vivenciado como autoestranhamento pelos próprios indivíduos, de maneira que não têm eles o controle desse movimento, o qual passa a efetivar-se como definhamento. Daí que mesmo numa realidade alienada os homens seguem se autoconstruindo, ainda que a autoconstrução se dê marcada pelo permanente desenvolvimento definhado, atrofiado.

De tudo o que pudemos observar, mediante nossa arqueologia ontológica, parece que podemos concluir que a alienação surge pela instauração das mediações de segunda ordem e do trabalho alienado, ou seja, pelo complexo alienativo. Não discordamos dessa constatação. No entanto, para nós, seguindo a filosofia marxiana, pensamos ser preciso extrair as conclusões apresentando-as em todo o seu significado. Por isso, é necessário dar uma forma mais polida a essa conclusão, dizendo que a alienação no mundo dos homens é uma realidade prática pelo fato de que a história humana, do ser social, é uma processualidade posta, realizada pelos indivíduos, não sendo uma determinação físico-químico-biológica que já está dada em cada indivíduo. Ora, resulta ser impossível que os exemplares de determinada espécie animal venham a se estranhar dos outros exemplares e do seu gênero. O gato não se aliena. Ainda que possa parecer, não queremos com isso dizer que o ser social é um ser *propenso*, destinado, a se estranhar, mas o contrário, apontar para a relação entre história e alienação e, por conseguinte, alcançar o fato

³³¹ Ibidem, p.38.

de que a segunda surge no processo histórico de vida dos homens e que não se pode a ela atribuir o caráter de *conditio sine qua non*, de condição humana.

– CONCLUSÃO –

Ao longo desta dissertação estivemos direcionados em nossos estudos por inúmeras inquietações que se inter cruzam e que por isso exigiam respostas que atentem para este caráter de relação recíproca entre tais inquietações. De modo que não basta responder uma sem levar em consideração o que a outra nos pede. Desde o início, três perguntas basilares formam o móvel propulsor, a fonte de emanção, dessas variadas questões. Tendo, então, chegado até aqui, nos é exigido respondê-las, articuladamente, como condição de apresentarmos a relação entre história e alienação do ser social que encontramos desenvolvida pela filosofia marxiana nos *Manuscritos econômico-filosóficos* e *A ideologia alemã*.

Segundo o que foi investigado, encontramos nessas obras a formulação do materialismo histórico-dialético. Aí vemos formulada essa nova e radicalmente interpretação teórica do mundo dos homens.³³² Por meio desse novo materialismo é que Marx e Engels podem apresentar uma nova concepção acerca da história humana e da alienação que surge nessa história. E é por meio desse materialismo que pensamos ser possível dar as respostas às problemáticas fundamentais.

Como resposta a “o que é a história do ser social, ela difere da história dos seres naturais?”, temos, diferentemente da visão mecanicista estabelecida entre os homens e a natureza, que caracterizou a tradição materialista de Feuerbach, assim como da pretenciosa atribuição dos “modernos economistas” de que os homens são por natureza proprietários, cuja atividade é a essência subjetiva da propriedade privada e, por conseguinte, a história é a realização dessa essência, e refutando o reducionismo idealista da filosofia hegeliana e jovem-hegeliana, para o qual o homem é reduzido a abstração de ser autoconsciência e a história dos homens como movimento da ideia, Marx e Engels entendem que tanto os indivíduos como a sua história são um constructo humano prático frutos do permanente processo de intercâmbio entre homens e natureza, que se realiza por meio do “primeiro ato histórico”, atividade sensível, trabalho. Por isso que diferente da natureza, a qual possui um vir-a-ser que se dá nos e sobre os exemplares – o joão-de-barro não pode escolher fazer outros tipos de casa que não seja aquele que faz sempre –, em que as determinações físico-químicas e biológicas são os condicionantes das

³³² Apesar de que não seja aqui, nessas obras, que veremos o materialismo marxiano expresso em sua forma mais refinada.

transformações dessa esfera do ser, temos que o devir do ser social tem seu movimento posto pela atividade sensível dos indivíduos sendo mesmo um movimento realizado e operado por meio das ações dos exemplares. Ora, essa é a *determinatio* da história humana que marca a ruptura com o devir natural, isto é, sua condição de ser uma processualidade posta.

Todavia, dizer sua determinação radical de ser exige que evidenciemos as características desse particular devir posto. Ou seja, se faz necessário mostrar como se realiza praticamente essa história em sua *differentia specifica*.

Como podemos observar, o devir do ser social implica uma ruptura com o *modus operandis* do ser natural. Não obstante, não quer isso dizer que a história dos homens seja entendida como um movimento caótico. Antes, e a isso temos que dar todo significado, a história dos homens é, para Marx e Engels, uma totalidade que se realiza como articulação dos seus aspectos distintos na unidade sintética que é a sociedade civil, metabolismo da totalidade.

Sendo assim, seria a sociedade civil, para filosofia marxiana, o solo e a base do todo social, a qual abarcaria o conjunto do mundo dos homens na sua integralidade, ou seja, sua estrutura sócio-reprodutiva e sua “ação como Estado”, “política” e “conjunto das diferentes criações teóricas e formas de consciência” (superestrutura), isto é, seus diferentes aspectos. Daí que a realidade social não seria compreendida como a soma de condições, produções, ideias, etc., sem nexo entre si, nem como somatória de homens naturalmente unidos mediante o domínio da consciência. Com efeito, é de fundamental importância destacar que a primazia dessa totalidade nos é dada em última instância pela estrutura social, “base do Estado e da restante superestrutura idealista”. No entanto, nossos autores não querem dizer com isso que o complexo social, que é o mundo dos homens, seja redutível à produção e o intercâmbio da vida material. Antes, tal afirmação nos dá em toda sua dimensão a possibilidade de entender que, por um lado, no processo histórico pode a centralidade da vida social está regida por aspectos que não são imediatamente reduzidos ao processo de produção. Ou seja, nos permite entender que “esse contínuo trabalhar e criar sensíveis, essa produção” é “a base de todo o mundo sensível, tal como ele existe agora, que, se ela fosse interrompida mesmo por um ano apenas, Feuerbach não só encontraria uma enorme mudança no mundo natural, como também sentiria falta de todo o mundo dos homens e de seu próprio

dom contemplativo, e até mesmo de sua própria existência”³³³. Por outro lado, que a produção da vida material se desenvolve nos marcos de uma determinada forma de intercâmbio, no interior de uma organização social, em que os diferentes aspectos (estrutura social e superestrutura) do qual a produção é o momento predominante, agem mutuamente uns sobre os outros.

Segunda essa maneira de considerar as coisas, os homens se fazem homens no processo de produção de sua vida material, de tal modo que as relações, produções, etc. gestadas pelos homens vêm a transformá-los. Daí que nossos filósofos nos dizem que, os homens fazem as circunstâncias assim como as circunstâncias transformam os homens. Ou seja, ao fazerem as circunstâncias são os homens transformados por elas, são transformados pela totalidade que significa as circunstâncias. Com razão, segundo essa concepção, os indivíduos são apresentados num mundo que é gestado pelas ações de distintas gerações passadas, podendo os indivíduos das distintas gerações presente modificar o que fora transmitido como circunstâncias, ainda que sejam eles condicionados e determinados por essas.

Ora, deste modo, para a filosofia marxiana a história seria o processo de autoconstrução dos homens. O que significa dizer que mediante a reciprocidade dialética da construção das circunstâncias pelos homens e a transformação desses por aquelas, estão os homens sempre se autoconstruindo enquanto seres sociais, gestando um mundo mediante um processo contínuo de construtividade de relações, produções, ideias, condições, etc., que fazem com os homens sejam sempre mais sociais, e que lhes permite subsumir as determinações da natureza a uma processualidade histórica radicalmente distinta do devir do ser natural. A linearidade, o determinismo, o fatalismo, etc., não são atribuições encontradas nesta concepção aberta e dinâmica da história humana, pois os homens estariam sempre se fazendo homens mesmo numa realidade alienada, na qual, por exemplo, vêm os homens a degradarem as condições de satisfações de suas necessidades as dos animais.

Deste modo podemos entender como equivocadas as conclusões que alguns pensadores chegam quando se debruçam sobre a obra de Marx e Engels. Um exemplo notável nos é dado pelo filósofo austro-britânico, Karl Popper, que em sua crítica ao pensamento marxiano, nos diz que “reconhece o historicismo que nossos

³³³ MARX, K. e ENGELS, F. 2007, p.31.

desejos e ideais, sonhos e raciocínios, temores e conhecimentos, interesse e energia, constituem forças de desenvolvimento da sociedade”³³⁴. Em sua ânsia por criticar “neutralmente”, com claro objetivo apologético de defesa do inevitável estados de coisas atuais, nos dá em toda sua significação, o grande filósofo da ciência, o que a filosofia marxiana não é: determinista, fatalista, subjetivista, voluntarista, otimista, etc. Tudo o que esse senhor de ciência diz é sem indicar as páginas.³³⁵

Para aqueles que em suas buscas encontram seus fantasmas procurados, Popper encontra o seu: o historicismo implica uma “teoria de que a sociedade se alterará necessariamente, mas ao longo de trilha predeterminada e inalterável, através de estágios decorrentes de inexorável necessidade”.³³⁶ É assim, deste modo, que o filósofo nos evidencia a essência do pensamento marxiano, isto é, por meio de uma miserável crítica.

Não nos deteremos em abordar com mais detalhes os descabros pronunciados pelo filósofo da ciência, seu nome foi aqui citado como forma de mencionar que as suas conclusões são as mesmas que os outros pensadores têm acerca do pensamento marxiano e as quais são tomadas como verdades absolutas.

Se fosse um pensamento fatalista, determinista, evolucionista, etc., seria a alienação um processo necessário, inevitável, *conditio sine qua non*, frente ao qual não a nada que possa ser feito. A não ser esperar pelo seu desaparecimento, pela sua extinção.

Entre os tantos “se”, dos quais não poderemos ter certeza “se é assim” se não voltarmos nossas atenções para o que nos dizem realmente nossos autores, é que nos debruçamos com “o que é a alienação?”. Pergunta que nos leva a caminhar para longe das suposições infundadas acerca da filosofia marxiana. Ora, ao observar o que foi dito por Marx e Engels nas obras que aqui estudamos, nos é difícil concluir uma condição humana alienada.

A alienação como condição humana nos é apresentada, pelo pensamento marxiano, de duas maneiras. Uma, que ver o trabalho enquanto a essência subjetiva

³³⁴ POPPER, K. 1980, p.40.

³³⁵ Popper simplesmente faz o que ele criticaria em qualquer outro autor: não nos remete às páginas em que supostamente são encontradas as palavras fatalista de Marx que lhe permitem realizar sua prodigiosa crítica a miséria do historicismo. Em uma passagem de seu texto, ele nos brinda com um grande exemplo de neutralidade quando apenas diz – em referência a uma suposta afirmação de Marx: “Prefácio a *O capital*”. Seria preciso perguntar: prefácio de que edição? Alemã, francesa ou inglesa? Feito por Marx ou Engels?

³³⁶ POPPER, K. 1980, p.41.

da propriedade privada, e por isso transfere para a essência do homem a propriedade privada, incorporando-lhe essa condição como natural, é a concepção dos “modernos economistas”, a qual tende a ver todas as mazelas provenientes da alienação a realização própria e necessária da condição de serem os homens proprietários por natureza. A outra concepção, a qual proclama a identidade entre objetivação e alienação, vendo na realidade posta a condição de ser da autoconsciência, é a filosofia hegeliana. Tal filosofia parte do processo de alienação (desapossamento, exteriorização) do homem, leia-se autoconsciência, como um momento necessário da autoafirmação e reconhecimento de si, que ao reconhecer no seu ser-outro a si, conserva-o enquanto parte de seu movimento. Daí que o filósofo existencialista francês, Jean-Paul Sartre, nos diz que, para “Marx, com efeito, Hegel confundiu a objetivação, simples exteriorização do homem no universo, com a alienação que volta contra o homem sua exteriorização”³³⁷. Uma confusão possível apenas pelo precioso fato de que tal como os “modernos economistas”, também o filósofo idealista alemão toma como ponto de partida a propriedade privada.

Para a filosofia marxiana é impensável partir do pressuposto de que seja a alienação uma condição naturalmente humana. Antes, pelo que pudemos observar, a alienação é um produto histórico. Foi gestada historicamente, possui início e, como nos diz nossos filósofos – com os quais concordamos sem titubear –, pode ser superada. Aqui não nos cabe falar de sua superação. Mas de analisar seu surgimento e seu significado.

Por meio de nossa arqueologia ontológica constatamos que a alienação é posta por um complexo que o denominamos por complexo alienativo. Esse complexo não vem a ser do nada – como se poderia imaginar à semelhança da ação do deus cristão ou mesmo do deus grego que de sua cabeça dá a vida a um outro ser, tampouco como pensa Parmênides, é um complexo que é. A alienação é um movimento posto. Mas não pelo consenso. Aqui nos parece esclarecedora a tese de Pierre Clastres, antropólogo anarquista – crítico ferrenho do pensamento de nossos filósofos –, que nos diz que a alienação vem a ser pelo movimento da força de interesses de grupos particulares³³⁸. De maneira que para além de pensar o trabalho

³³⁷ SARTRE, J.P. *Questão de método*. São Paulo: Abril Cultural, 1973, (Coleção Os Pensadores). p.123.

³³⁸ “A principal divisão da sociedade, aquela que serve de base a todas as outras, inclusive sem dúvida a divisão do trabalho, é a nova disposição vertical entre a base e o cume, é o grande corte político entre detentores da força, seja ela guerreira ou religiosa, e sujeitados a essa força. [...] A

alienado como fundamento da alienação, nos chama Clastres a atenção para entender de como “sob que condições essa atividade [trabalho] se atribui uma finalidade diferente da satisfação das necessidades energéticas”³³⁹. O que está em comum acordo com o que pensa Marx e Engels, para os quais devemos entender a alienação do ser social partindo da história e desenvolvimento desse ser.

Se a alienação tem no trabalho alienado seu momento predominante, o qual lança para frente e faz recomeçar o processo de produção da vida material, é preciso dizer como chega à condição de alienada a atividade sensível dos homens (trabalho).

Por meio do ser estranho é que a objetivação, a exteriorização do conteúdo real de vida dos indivíduos posta mediante o trabalho, vem a ser perda e estranhamento frente ao mundo objetivo, ou seja, frente os objetos produzidos e as relações dos homens entre si e com a natureza e, por isso, com o seu gênero. Esse ser estranho, entendido como o próprio homem, não confundido ou mistificado enquanto autoconsciência, é o não-trabalhador. É mediante a ação de tal ser que vem o trabalho ser coisa alienada dos homens.

Com razão, dessa maneira, a alienação não seria apresentada como uma *conditio sine qua non* do devir do mundo dos homens, mas uma condição posta no curso do desenvolvimento humano, instaurada mediante um complexo de mediações de segunda ordem (mediações da alienação) que faz com que tanto as atividades como os seus produtos sejam distribuídos e apropriados de forma desigual, o que se dá, por um lado, como socialidade alienada do trabalho (divisão do trabalho), e por outro, como propriedade privada, as quais são, para nossos autores, expressões idênticas, “numa é dito com relação à própria atividade aquilo que, noutra, é dito com relação ao produto da atividade”³⁴⁰.

Pois, bem, do que até aqui foi visto por nós acerca da alienação do ser social, pensamos que seja algo distinto das considerações do filósofo marxista polonês Adam Schaff. Nos seus estudos desenvolvidos na obra “La alienación como fenómeno social”, o filósofo titubeia entre uma apreensão dos condicionantes e fundamento da alienação (complexo alienativo) e um objetivismo determinista.

opressão política determina, chama, permite a exploração.” (CLASTRES, P. **A Sociedade Contra o Estado**. Coletivo Sabotagem, 2004, pp.10-14, <http://es.scribd.com/doc/71986529/A-Sociedade-Contra-o-Estado-Pierre-Clastres>)

³³⁹ Ibidem, p.09.

³⁴⁰ MARX, K. e ENGELS, F. 2007, pp.36-37.

Schaff, em sua análise da relação entre a alienação e o caráter espontâneo da evolução social (“espontaneidad de la evolución social”³⁴¹), atribui ao movimento espontâneo de tal desenvolvimento já uma alienação específica (“alienación específica”³⁴²). Isso, ao nosso entender, parece ser por demais equivocado. Como podemos observar em nossos estudos, segundo Marx e Engels, as objetivações passam a ter uma vida independente do arbítrio dos indivíduos. No entanto, não seria verdadeiro atribuir a essa vida independente da vontade humana que marca os objetos e o mundo sensível à suposta qualidade de uma alienação específica. Caso contrário, é necessário admitir que haja uma tendência imanente que determina que às objetivações sejam realizadas como forças estranhas – o que Sartre acentuou como sendo o feito de Hegel – ou que as relações sociais, assim como as objetivações, recebem uma vida própria, frente a qual os homens se veem impotentes sem controlá-las desde o momento que se dão como relações sociais.

É importante destacar que os “modernos economistas” não identificam objetivação e alienação. As contradições encontradas nas argumentações de tais pensadores – apresentadas por Marx e Engels nas obras por nós estudadas – provêm da concepção objetivo-naturalista que marca o pensamento da economia política clássica, para qual – distintamente do materialismo mecânico de Feuerbach –, vê o mundo como produto posto pela atividade sensível dos homens, mas que confere à objetividade uma evolução social espontânea que já contém uma tendência a alienar-se dos homens, uma alienação específica. Ou seja, ele não apreende em toda sua radicalidade o papel que as mediações de segunda ordem desenvolvem no seio do ser social.

Ora, mediante nossa arqueologia ontológica podemos ter claro que a alienação, o (estranhamento) não é inata ao devir dos homens, como fruto de um evolucionismo (determinismo) do vir-a-ser histórico. Somente uma concepção de mundo interessada com a manutenção da contingente ordem econômico-política pode apreender o estranhamento como condição natural dos homens. Algo que se distancia radicalmente da concepção marxiana acerca do mundo dos homens, para a qual a alienação tem como significado o de que os homens não possuem o controle do seu processo de autoconstrução, de sua reprodução produtiva, pelo fato de que o poder social, forças humanas de produção “multiplicada que nasce da

³⁴¹ SCHAFF, A. 1979, p.97.

³⁴² Ibidem, p.99.

cooperação dos diversos indivíduos”³⁴³, lhes aparecem como forças estranhas, as quais não podem controlar, mas que lhes dominam, devido a subsunção dos homens ao complexo alienativo (trabalho alienado-mediações de segunda ordem).

Ao estranhar as forças humanas dos indivíduos, põe a alienação o definhamento dessas forças, as quais terão seu desenvolvimento condicionado e determinado pelos interesses particulares que se impõem sobre o interesse coletivo dos individuais, sendo apropriadas particularmente. Dizer definhamento é apontar para o desenvolvimento contraditório que se dá entre as forças humanas produtivas e determinada forma de intercâmbio num determinado estágio histórico.

Entrar no debate acerca do definhamento nos lança à terceira inquietação fundamental de nosso estudo, a qual já foi de alguma maneira abordada nos capítulos anteriores, mas que somente aqui poderemos respondê-la de forma mais articulada: *Qual a relação entre história e alienação?*

No capítulo anterior havíamos respondido uma pertinente problemática levantada acerca do homem alienado. A resposta a esta pergunta nos dá a chave para respondermos agora a inquietação pela relação da história e alienação.

Vimos que o desenvolvimento das forças humanas não pode, sob os ditames do estranhamento, ser generalizado a todos os indivíduos, a não ser mediante a apropriação privada, o que por sinal é a forma de apropriação da alienação. Como resultado dessa impossibilidade, o homem alienado não pode realizar sua humanidade, pois ele, seja enquanto trabalhador ou enquanto não-trabalhador, encontra-se alienado de seu próprio vir-a-ser. Daí que nos *Manuscritos econômico-filosóficos* temos que “o operário sabe que o capitalista é a sua não-existência e inversamente; cada um procura arrancar ao outro a sua existência”³⁴⁴.

A relação entre história e alienação, a qual nos é apresentada nas obras marxianas aqui estudadas, é a afirmação da radical distinção que configura o ser social frente ao ser natural. Ainda que estejam sob uma realidade alienada os homens não cessam o movimento de autoconstrução que os constituem como seres sociais. Ora, a própria história dos homens mesmo sendo atravessa pela a alienação, nos revela pelo seu movimento alienado seu segredo de ser: autoconstrução.

³⁴³ ³⁴³ MARX, K. e ENGELS, F. 2007, p.38.

³⁴⁴ MARX, K. 1994, p.83.

Nos *Manuscritos econômico-filosóficos*, após haver tomado como suposto ponto de partida para si, num primeiro momento, os “pressupostos da economia nacional”³⁴⁵, a filosofia marxiana pôde então constatar, num segundo momento, que a própria “economia nacional parte do facto da propriedade privada”³⁴⁶. Só depois de haver “aceitado” as linguagens e as leis nacionaleconômicas; após ter conhecido – ainda que de forma inicial, pois as análises mais profundas da economia política somente serão realizadas com o passar dos anos, as quais irão proporcionar as notáveis descobertas a respeito da mercadoria, da lei do valor, da mais-valia, etc., – o arcabouço teórico que rodeia essa ciência é que foi possível perceber que ela não nos esclarece o “facto” dado da propriedade privada, não “nos dá nenhum esclarecimento sobre o fundamento da divisão de trabalho e capital, de capital e terra”³⁴⁷. De fato, ela apenas

Capta o processo *material* da propriedade privada, pelo qual passa na realidade, em fórmulas universais, abstractas, que valem então para ela como *leis*. Ela não *concebe* [*Begreift*] estas leis, i. é, depois não mostra como elas provêm da essência da propriedade privada.³⁴⁸

É, pois, dessa leitura inicial da economia política clássica que vemos expostos os limites do universo categorial dessa ciência. Suas contradições resolvidas por ficções (tendência natural) ou por “fórmulas abstractas, universais”, fazem com que o pensamento marxiano siga por outro caminho, cujas respostas aos problemas que surgem não serão “dadas” nos termos de um movimento a-histórico.

Após a aceitação, num momento inicial, do universo conceitual da economia política, para em seguida constatar as discrepâncias dos pressupostos de seu limitado universo, nos é dada uma conclusão a que chega a filosofia marxiana: “Nós partimos de um facto nacionaleconômico, de um facto *presente*”³⁴⁹. Ou seja, parte-se do que se ver, do que se vive neste espaço-tempo. Todavia, não é aceitável a forma nacionaleconômica, leia-se mistificadora, de como se vê e se entende este presente. De modo que essa afirmação, partir “de um fato presente”, nos é apresentada sobre bases radicalmente novas: uma situação que é um “facto” e que

³⁴⁵ Ibidem, p.60.

³⁴⁶ Idem.

³⁴⁷ Ibidem, p.61.

³⁴⁸ Ibidem, p.60.

³⁴⁹ Ibidem, p.62.

a primeira vista pode ser entendida como algo dado (o “*presente*”), não o é. Como pudemos ver em nossas observações, o “*presente*” que parece ser dado é apreendido pela filosofia marxiana como posto: possui passado e, por conseguinte, futuro. E por que não uma origem? O presente do operário não pode dessa maneira ser o mesmo que o passado, ou seja, operário no mundo antigo, operário no mundo medieval. O ser que nos é apresentado como operário é resultado de um movimento histórico em que foi servo na gleba, ou em casos trágicos, foi um senhor feudal de posses fundiárias ou um capitalista que caiu perante a concorrência. Nunca o operário foi sempre operário. Partir do “*presente*” do operário ou das relações a que este está imerso é a chave para compreender que as relações históricas alienadas em que ele se encontra atualmente, são relações que não foram e nem são dadas, mas que são *postas* por um processo histórico, em que o mundo criado e recriado dia-a-dia por suas objetivações se lhe defronta de forma hostil, alienada, estranha, por determinadas condições historicamente criadas.

O presente como chave de leitura das relações que estão para além do *hic et nunc*³⁵⁰ permite a filosofia marxiana sair de um círculo vicioso que tende a identificar o presente enquanto conformação e realização de uma suposta tendência natural humana. Partir do fato presente possibilitou não somente compreender as relações entre os homens atualmente, mas apreendê-las enquanto um processo que se desdobra historicamente e que só historicamente pode ser compreendido em suas raízes últimas: estas relações alienadas, de estranhamento, de exploração, possuem formas distintas em diferentes fases do desenvolvimento do ser social e que nem sempre existiram, mas que vieram a ser ao longo da história do mundo dos homens.

Para compreender o que vem a ser a alienação (o estranhamento) é necessário entender que ela é uma realidade posta pelos homens. Do mesmo modo que para apreender a história dos homens é preciso compreendê-la em seu movimento alienado, movimento pelo qual a vida humana precisou para a sua realização. Pois, não é a partir de ideias abstratas que nossos filósofos alcançaram em todo seu significado o que é a história humana e a alienação que surge nessa história. Foi partindo deste mundo em sua contingência atual posta, não enquanto movimento de uma abstração hipostaseada, que encontraram a chave do que vem a

³⁵⁰ Expressão em latim que significa “aqui e agora”.

ser a história e a alienação. Daí que nos *Manuscritos econômico-filosóficos* temos que,

[...] a história da *indústria* e a existência *objetiva* devinda da indústria são o livro *aberto* das *forças humanas essenciais*, a *psicologia* humana sensivelmente dada, que até aqui não foi apreendida na sua conexão com a essência do homem, mas sempre apenas numa relação de exterior utilidade, porque – movendo-se [as pessoas] no interior da alienação – só sabiam apreender como realidade das forças essenciais humanas e como *atos genéricos humanos* a existência universal do homem, a religião, ou a história na sua essência abstratamente universal, como política, arte, literatura, etc. Na *indústria material, habitual* (–que precisamente se pode apreender, tanto como uma parte daquele movimento universal, como este mesmo se pode apreender como uma parte *particular* da indústria, uma vez que toda atividade humana até agora era trabalho, portanto indústria, atividade alienada de si), temos perante nós as *forças essenciais* do homem *objectivadas*, sob a forma de *objetos sensíveis, estranho, úteis*, sob a forma de alienação.³⁵¹

A indústria, “livro aberto”, expressa deste modo a relação entre história e alienação. Pois, como vimos, a autoconstrução se realiza ainda que em determinada época os indivíduos estejam numa realidade alienada. Sendo assim, eis a marca dessa relação: a processualidade do mundo dos homens sob as condições do complexo alienativo tem sua expressão imediata dada pela apropriação desigual que impossibilita aos homens se apropriarem ou estarem em condições efetivas de poderem se apropriar das forças humanas acumuladas e produzidas num momento histórico passado e presente. Isso não é uma condição da natureza humana, mas uma condição historicamente gestada. Tanto nos *Manuscritos econômico-filosóficos* como em *A ideologia alemã*, a relação entre autoconstrução e estranhamento se dá nos termos de dependência, condição e superação.

Desde o seu surgimento no seio do ser social, a alienação passa a condicionar o devir desse ser, marcando a ferro e fogo as atividades humanas, espiritual e material, sob a forma do estranhamento, dando um rumo próprio ao mundo objetivo, condicionando-o como potência estranha frente ao qual o indivíduo se vê reduzido e impotente às forças que não pode controlar. Ora, como pudemos ver, esse condicionar alienativo não é natural aos homens. Daí que seu caráter de condição histórica nos dá o seu segredo: a alienação não é um movimento absoluto. Antes, depende do devir dos homens.

³⁵¹ MARX, K. 1994, pp.99-100.

Sem a processualidade posta não vem a ser o estranhamento – os animais não se alienam. Logo, o que parece coisa simples, pode ser compreendido em todo seu significado: a história humana não depende, para seguir existindo, do movimento alienante. A autoconstrução tem com o estranhamento uma relação contingente. Já este último, para seguir sendo o que é, necessita sempre do vir-a-ser dos homens. A primeira pode superar o segundo; o segundo não pode superar a primeira.

– BIBLIOGRAFIA –

ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

BENSUSSAN, Gérard, et LABICA, Georges. *Dictionnaire critique du marxisme*. Paris: Quadrige/PUF, 1999.

BERGSON, H. *La conscience et la vie*. in Oeuvres. Paris PUF, 1959.

_____. *A consciência e a Vida*. in A energia espiritual. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

BORON, A. *La filosofia política moderna. De Hobbes a Marx*. Buenos Aires: CLACSO, 2003.

BOTTIGELLI, E. *A Gênese do socialismo científico*. Lisboa: Editorial Estampa, 1974. ed. 2^o.

BOTTOMORE, Tom (org.). *Dicionário do pensamento marxista*. Rio de Janeiro: Zahar, 1983. Tradução Waltensir Dutra.

CHASIN, J. *Superação do liberalismo*. (mimeo), Maceió, 1988, p. 49.
http://www.google.com.br/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=8&ved=0CHUQFjAH&url=http%3A%2F%2Ffafoiceeomartelo.com.br%2Fposfsa%2FAutores%2FChasin%2C%2520Jose%2FChasin%2520-%2520Superacao%2520do%2520Liberalismo.doc&ei=RDFxUsSeGYfQkQfS_4DoDg&usg=AFQjCNH46nbEvQhhFicZAJUOV9W8p_ZgEQ&sig2=cyGZyjp1MTMXCsIlijC3rgw&bvm=bv.55617003,d.eW0&cad=rja

CLASTRES, P. *A Sociedade Contra o Estado*. Coletivo Sabotagem, 2004.
<http://es.scribd.com/doc/71986529/A-Sociedade-Contra-o-Estado-Pierre-lastres>

ENGELS, F. *A Revolução Antes da Revolução - Vol I*. - 1. Ed. São Paulo: Expressão Popular, 2008.

FEUERBACH, L. ***Teses provisórias para a Reforma da Filosofia***. Trad. Artur Mourão. LusoSofia: biblioteca online, 1988.

FREDERICO, C. ***O jovem Marx***. São Paulo: Expressão Popular, 2009.

HAUSER, A. ***Conversaciones con Lukács***. Barcelona: Guardarrama/Punto Omega, 1979

HEGEL, F. ***Fenomenologia do Espírito***. Rio de Janeiro: Editora Vozes, ed. 2^o, 1992.

HELLER, A. ***O Cotidiano e a História***. São Paulo: Paz e Terra, 2004, 7^a ed.

HOBBSAWM, E. ***A era das revoluções: Europa 1789-1848***. Rio de Janeiro: PAZ E TERRA, 2005.

HUBERMAN, L. ***História da Riqueza do Homem***. Rio de Janeiro: Ed. LTC., 1986.

KOFLER, Leo. ***História e dialética: estudos sobre a metodologia da dialética marxista***. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2010. (Pensamento Crítico, 14)

KONDER, L. ***Marxismo e alienação: contribuição para um estudo do conceito marxista de alienação***. São Paulo: Expressão Popular, 2009.

KORSCH, K. ***Acerca de la dialéctica materialista***. in ***Aproximación al marxismo – Método, crítica del capitalismo y teoría de la lucha de clases***. Buenos Aires: La Llamada, 2012.

KOSIK, Karel. ***La dialectique du concret***. Prague: François Maspero, 1970.

LAPINE, N. ***O Jovem Marx***. Lisboa: Editorial CAMINHO, 1983.

LENIN, V. ***As três fontes***. São Paulo: Expressão Popular, 2006.

LESSA, S. & TONET, I. *Introdução à filosofia de Marx*. São Paulo: Expressão Popular, 2008.

LESSA, S. *Para compreender a Ontologia de Lukács*. Ijuí: Ed. Unijuí, 2007, ed. 3º. _____ *Questões Teóricas e Metodológicas Em Ciências Sociais*. Maceió, 2001, (mimeo)

_____ *Mundo dos homens: trabalho e ser social*. São Paulo: Instituto Lukács, 2012.

LÖWY, M. *A teoria da revolução no Jovem Marx*. Rio de Janeiro: Vozes, 2002, p.55.

LUKÁCS, G. *História e consciência de classe: estudos sobre a dialética marxista*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

_____ *Prolegômenos para uma ontologia do ser social: questões de princípios para uma ontologia hoje tornada possível*. São Paulo: Boitempo, 2010.

_____ *Para uma ontologia do ser social*. Tradução Prof. Ivo Tonet (Universidade Federal de Alagoas), a partir do texto *Il Lavoro*, primeiro capítulo do segundo tomo de *Per una Ontologia dell'Essere Sociale*. Versão revista por Pablo Polese de Queiroz, Mestrando em Sociologia pela UNICAMP-SP, a partir da edição em espanhol "*El Trabajo*" e cotejada com o original em alemão *DIE ARBEIT - Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins*. (Original) Status, 1971 - Kapitel 1 - Luchterhand, 1986. (p. 4)

<http://afoiceeomartelo.com.br/posfsa/Autores/Lukacs,%20Georg/O%20TRABALHO%20-%20traducao%20revisada.pdf>

_____ *Para uma ontologia do ser social. (A reprodução)*. Tradução Prof. Sergio Lessa (Universidade Federal de Alagoas), a partir do segundo capítulo do segundo tomo de *Per una Ontologia dell'Essere Sociale*. (p. 10)

http://www.google.com.br/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=1&ved=0CCcQFjAA&url=http%3A%2F%2Fsergiolessa.com%2Fontologia_all%2Fontologia_all%2FCapReproducao%2FNovaTraduc%2FNovaTraducReprod.doc&ei=q5xUt7YGqT64

[AOQ9IGYCg&usq=AFQjCNHRNH8gOAHB_vE7Uf8XQ3BYJR5sPQ&sig2=Pbd4BkaHkPsMWxRvHf1Wbw&bvm=bv.55819444,d.dmg&cad=rja](http://www.google.com/search?q=AOQ9IGYCg&usq=AFQjCNHRNH8gOAHB_vE7Uf8XQ3BYJR5sPQ&sig2=Pbd4BkaHkPsMWxRvHf1Wbw&bvm=bv.55819444,d.dmg&cad=rja)

MARX, K. e ENGELS, F. ***A Sagrada Família - ou A crítica da Crítica crítica contra Bruno Bauer e consortes***. São Paulo: Boitempo, 2003.

_____ ***A ideologia alemã: crítica da mais recente filosofia alemã em seus representantes Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e do socialismo alemão em seus diferentes profetas (1845-1846)***. São Paulo: Boitempo, 2007.

MARX, K. ***Crítica da Filosofia do Direito de Hegel – Introdução. in Crítica da Filosofia do Direito de Hegel***. São Paulo: Boitempo, 2005.

_____ ***Para a questão judaica***. São Paulo: Expressão Popular, 2009.

_____ ***Manuscritos econômico-filosóficos de 1844***. Lisboa: Avante, 1994.

_____ ***Miséria da filosofia: resposta à Filosofia da miséria, do Sr. Proudhon***. São Paulo: Expressão Popular, 2009.

_____ ***Contribuição à crítica da economia política***. São Paulo: Expressão Popular, 2008,

_____ ***Elementos fundamentais para la crítica de la economia política - borrador 1857-1858. (Grundrisse)***. México: Siglo Vienteuno editores, ed. 20, 2007.

_____ ***O Capital – Crítica da economia política***. Vol. 2. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1996. Coleção “Os Economistas”.

_____ ***Le Capital*** – Livre 1. Paris: Garnier-Flammarion, 1969.

MATOS, Olgária C. F. ***Rousseau, uma arqueologia da desigualdade***. São Paulo: MG editores associados, 1978.

MÉSZÁROS, I. ***A teoria da alienação em Marx***. São Paulo: Boitempo, 2006.

_____ ***O desafio e o fardo do tempo histórico: o socialismo no século XXI***. São Paulo: Boitempo: 2007. (Mundo do trabalho)

_____ ***Para além do capital: rumo a uma teoria da transição***. São Paulo: Boitempo, 2009.

_____ ***Estrutura social e formas de consciência, volume II: a dialética da estrutura e da história.*** São Paulo: Boitempo, 2011.

MONAL, I. ***Ser genérico, esencia genérica en el joven Marx. in Crítica Marxista nº16.*** Campinas: 2003.

NETTO, J. P. & Braz, M. ***Economia Política: uma introdução crítica.*** São Paulo: Cortez, 2007, ed. 2º.

Petrucelli, A. ***Ensayo sobre la teoría marxista de la historia.*** Buenos Aires, Ediciones El Cielo por Asalto, 1998.

POPPER, K. ***A miséria do historicismo.*** São Paulo: Editora Cultrix e EDUSP, 1980.

RANIERI, J. ***A câmara escura – alienação e estranhamento em Marx.*** São Paulo: Boitempo, 2001.

ROSDOLSKY, R. ***Gênese e estrutura de O capital de Karl Marx.*** Rio de Janeiro: EDUERJ: Contramonto, 2001.

Rossi, R. ***La genesis del materialismo histórico: Vol. I – La izquierda hegeliana.*** Madrid. Alberto Corazón, Ed. 1971.

_____ ***La génesis del materialismo histórico: Vol. III - La concepción materialista de la historia.*** Madrid: Alberto Corazon Ed. 1974.

ROUSSEAU, J. J. ***Discurso Sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade Entre os Homens.*** São Paulo: Abril Cultural, 1999. Coleção “Os Pensadores”.

_____ ***Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes.*** Édition électronique a été réalisée par Jean-Marie Tremblay. Collection: "Les classiques des sciences sociales"

http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/index.html

SANTOS NETO, A. B. **A “Fenomenologia do Espírito” de Hegel e “Os anos de aprendizagem de Wilhelm Meister” de Goethe.** in *Controvérsia* - Vol. 4(1): 13-26, jul-dez 2008.

SARTRE, J.P. **Questão de método.** São Paulo: Abril Cultural, 1973, Coleção “Os Pensadores”.

SCHAFF, A. **La alienación como fenómeno social.** Barcelona: Grupo editorial Grijalbo, 1979.

SMITH, A. **A riqueza das nações: investigação sobre sua natureza e suas causas – Vol. I.** São Paulo: Nova Cultural, Coleção “Os Economistas”, 1996.

SOBOUL, A. **História da Revolução Francesa.** Rio de Janeiro: ZAHAR, 1974.

TONET, I. **Educação, cidadania e emancipação humana.**
http://www.ivotonet.xpg.com.br/arquivos/EDUCACAO_CIDADANIA_E_EMANCIPACAO_HUMANA.pdf

_____ **Do conceito de sociedade civil. in Democracia ou Liberdade.** Maceió, 2002.

http://www.ivotonet.xpg.com.br/arquivos/Democracia_ou_Liberdade.pdf

_____ **SOCIALISMO: obstáculos a uma discussão.** 2009.
http://www.ivotonet.xpg.com.br/arquivos/SOCIALISMO_obstaculos_a_uma_discussao.pdf

VRANICKI, P. **Historia del marxismo. Vol. 1 – De Marx a Lenin.** 1977.