



UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA
INSTITUTO DE PSICOLOGIA
CURSO DE SERVIÇO SOCIAL

LILIAN ALMERINDA ROSÁRIO DOS SANTOS

**NOTAS SOBRE ESTRANHAMENTO E PROPRIEDADE PRIVADA EM
MARX: REFLEXÕES CRÍTICAS A PARTIR DOS MANUSCRITOS
ECONÔMICO-FILOSÓFICOS**

SALVADOR

2021

LILIAN ALMERINDA ROSÁRIO DOS SANTOS

**NOTAS SOBRE ESTRANHAMENTO E PROPRIEDADE PRIVADA EM
MARX: REFLEXÕES CRÍTICAS A PARTIR DOS MANUSCRITOS
ECONÔMICO-FILOSÓFICOS**

**Trabalho de conclusão de curso de graduação em
Serviço Social, Instituto de Psicologia, Universidade
Federal da Bahia, como requisito para obtenção do
grau de Bacharel em Serviço Social.**

**Orientadora: Profa. Ana Claudia C. Mendonça
Semêdo**

SALVADOR

2021

Santos, Lilian Almerinda Rosário dos. Notas sobre estranhamento e propriedade privada em Marx: reflexões críticas a partir dos Manuscritos Econômico-Filosóficos. 61-f. Monografia (graduação) – Instituto de Psicologia, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2021.

LILIAN ALMERINDA ROSÁRIO DOS SANTOS

**NOTAS SOBRE ESTRANHAMENTO E PROPRIEDADE PRIVADA EM
MARX: REFLEXÕES CRÍTICAS A PARTIR DOS MANUSCRITOS
ECONÔMICO-FILOSÓFICOS**

Monografia apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Bacharel em Serviço Social, Instituto de Psicologia, Universidade Federal da Bahia.

Salvador, 10 de junho de 2021.

Banca Examinadora:

Ana Claudia C. Mendonça Semêdo _____

Doutoranda em Ciências Sociais pela Universidade Federal da Bahia - UFBA
Universidade Federal da Bahia

Lana Bleicher _____

Doutora em Ciências Sociais pela Universidade Federal da Bahia – UFBA
Universidade Federal da Bahia

Ana Maria Ferreira Cardoso _____

Doutora em Educação pela Universidade Federal do Ceará - UFCE
Universidade Federal da Bahia

PARA BEATRIZ, COM AMOR.

AGRADECIMENTOS

À minha orientadora, Ana Claudia Caldas Mendonça Semêdo, pelas inestimáveis contribuições, pelo suporte e incentivo ao longo do desenvolvimento deste trabalho.

Ao Conselho nacional de desenvolvimento científico e tecnológico (CNPq), pelo financiamento do trabalho de iniciação científica em 2017-2018.

Ao Programa Institucional de Bolsa de Iniciação Científica (PIBIC), por viabilizar o acesso dos estudantes à iniciação científica.

Às professoras Ana Maria Ferreira Cardoso e Lana Bleicher por, generosamente, aceitarem participar da banca examinadora deste trabalho.

Ao professor Vinícius dos Santos, que em suas valiosas e inspiradoras aulas, despertou em mim o interesse pela temática deste trabalho.

Às docentes do Colegiado de Serviço Social – UFBA, por toda contribuição acadêmica que subsidiou minha formação.

Aos meus avós, Almerinda e Bartolomeu (em memória), pelos ensinamentos, pelo amor e dedicação, doados a mim. Sem vocês nada teria sido possível.

À minha mãe, Alaíde, pela minha vida, pela dedicação, pelo apoio e amor dispensados até hoje a mim e a minha filha. Muito obrigada!

Ao meu companheiro, Vinícius, por colorir ainda mais a minha vida com o seu amor e doçura. Amo-te!

Por fim, a todos(as) os(as) amigos(as) que contribuíram de forma direta ou indireta para o fortalecimento da minha caminhada acadêmica.

em mim
eu vejo
o outro
e outro
enfim dezenas
trens passando
vagões cheios de gente centenas

o outro
que há em mim é você
você
e você

assim como
eu estou em você
eu estou nele
em nós
e só quando
estamos em nós
estamos em paz
mesmo que estejamos a sós.

(“Contranarciso”,
Paulo Leminski)

RESUMO

Esta monografia tem como objetivo analisar o conceito de *estranhamento* em Marx, em sua inter-relação com a noção de *propriedade privada*, a partir da leitura dos *Manuscritos econômico-filosóficos*, escritos em 1844. Ao mesmo tempo, buscará elucidar quais os fundamentos da inter-relação entre aquelas categorias, e como elas se articulam diante da centralidade ontológica do trabalho nos chamados escritos de juventude do autor. No texto, explicitaremos a dupla determinação do trabalho em Marx, sua dimensão positiva, associada ao conceito de *ser genérico*, e sua determinação negativa (estranhada), quando subsumida à determinação da propriedade privada. Assim, abordaremos os aspectos desta última em face de seu caráter degenerador do trabalho, mas, ao mesmo tempo, como ela aparece enquanto condição social transitória. A superação positiva da propriedade privada dos meios de produção será o movimento histórico do trabalho enquanto antítese (negação) da condição de submissão e estranhamento à qual está submetido. Ou seja, caracteriza-se pela reconciliação do trabalho consigo mesmo, sua libertação das amarras da propriedade privada, como manifestação livre da consciência que se sabe no mundo prático, dos indivíduos com a natureza, e com toda produção social (objetiva e subjetiva) até aqui.

Palavras chaves: trabalho; estranhamento; comunismo; ser genérico, propriedade privada.

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO	1
2. METODOLOGIA DO ESTUDO: BREVE CONTEXTUALIZAÇÃO ACERCA DOS MANUSCRITOS ECONÔMICO-FILOSÓFICOS	7
3. O ESTATUTO ONTOLÓGICO DO TRABALHO: O SIGNIFICADO E A DIMENSÃO POSITIVA DO TRABALHO	10
3.1. CONFIGURAÇÕES DO SER GENÉRICO: NOTAS SOBRE A PERSPECTIVA DE MARX E SUA CONTRAPOSIÇÃO À FEUERBACH	12
3.2. TRABALHO E EXTERIORIZAÇÃO: DEBATE INTRODUTÓRIO NOS MANUSCRITOS	18
4. ESTRANHAMENTO E PROPRIEDADE PRIVADA: DUAS FACES DA MESMA MOEDA	28
4.1. A CATEGORIA ESTRANHAMENTO EM MARX: DIMENSÃO NEGATIVA DO TRABALHO	28
4.2. A NOÇÃO DA PROPRIEDADE PRIVADA EM MARX E A TRANSMUTAÇÃO DA DIMENSÃO POSITIVA DO TRABALHO	39
5. CONSIDERAÇÕES FINAIS	51
REFERÊNCIAS	53

1. INTRODUÇÃO

A categoria *estranhamento*¹ ocupa centralidade na obra de Marx, especialmente a partir dos *Manuscritos econômico-filosóficos* de 1844, na qual este conceito é apresentado pela primeira vez. A partir daí, essa noção se fará presente, de modo mais ou menos explícito, ao longo de sua produção teórica, inclusive aparecendo posteriormente em suas obras ditas de “transição” e “tardias” (cf. MÉSZÁROS, 2006, p. 24). Não por acaso, pois o estranhamento nos permite compreender como e por que o trabalho, atividade essencialmente humana, sob a determinação da propriedade privada, torna-se autodestrutivo e estranho ao seu produtor (a). É essa interdependência que nos compete examinar.

Publicado sob o título de *Manuscritos econômico-filosóficos* e publicados pela primeira vez em 1927, na União Soviética, cinquenta anos após sua morte, a obra de 1844 mostra o autor assentando suas ideias teóricas germinais em um vocabulário puramente filosófico.

Com efeito, nesse conjunto de anotações, encontramos os principais pilares da análise e crítica filosófica à sociedade burguesa. No intitulado [*prefácio (do caderno III)*], o autor

¹ Neste trabalho, adotaremos a tradução elaborada por Jesus Ranieri publicado pela editora Boitempo na edição de 2004, a respeito da categoria *Entausserung*. Utilizaremos a tradução etimológica dos termos *entfremdung* como estranhamento e *entausserung* como exteriorização, alienação. Nossa intenção é sermos fidedignos à obra que nos predispomos a analisar. Nas palavras do próprio Jesus Ranieri na introdução dos *Manuscritos de Paris*: “Em primeiro lugar, é preciso destacar a distinção sugerida nesta tradução, entre alienação (*Entausserung*) e estranhamento (*Entfremdung*), pois são termos que ocupam lugares distintos no sistema de Marx. É muito comum compreender-se por *alienação* um estado marcado pela negatividade, situação essa que só poderia ser corrigida pela oposição de um estado determinado pela positividade emancipadora, cuja dimensão seria, por sua vez, completamente compreendida a partir da supressão do estágio aglutinador tanto de *Entausserung* quanto de *Entfremdung*. No capitalismo, os dois conceitos estariam identificados com formas de apropriação do excedente de trabalho e, conseqüentemente, com a desigualdade social, que aparece também nas manifestações tanto materiais quanto espirituais da vida do ser humano. Assim, a categoria alienação cumpriria satisfatoriamente o papel de categoria universal que serve de instrumento para a crítica de conjunto do sistema capitalista. Na reflexão desenvolvida por Marx não é tão evidente, no entanto, que esse pressuposto seja levado às últimas conseqüências, pois os referidos conceitos aparecem com conteúdos distintos, e a vinculação entre eles, geralmente sempre presentes, não garante que sejam sinônimos. E é muito menos evidente ainda que sejam pensados somente para a análise do sistema capitalista. *Entausserung* significa *remeter para fora, extrusar, passar de um estado a outro* qualitativamente distinto. Significa, igualmente, *despojamento*, realização de uma *transferência*, carregando consigo, portanto, o sentido da *exteriorização* (que, no texto ora traduzido, é uma alternativa amplamente incorporada, uma vez que sintetiza o movimento de *transposição* de um estágio a outro de esferas da existência), momento de *objetivação humana* no trabalho, por meio de um produto resultante de sua criação. *Entfremdung*, ao contrário, é *objeção socioeconômica à realização humana*, na medida em que veio, historicamente, determinar o conteúdo dos conjuntos das exteriorizações – ou seja, o próprio conjunto de nossa socialidade – através da apropriação do trabalho, assim como da determinação dessa apropriação pelo advento da propriedade privada. Ao que tudo indica, a unidade *Entausserung-Entfremdung* diz respeito à determinação do poder do estranhamento sobre o conjunto das alienações (ou exteriorizações) humanas, o que, em Marx, é possível perceber pela relação de concreticidade entre as duas categorias: invariavelmente as exteriorizações (*Entausserungen*) aparecem no interior do estranhamento, ainda que sejam inelimináveis da existência social fundada no trabalho humano” (2004, p. 17).

expõe seu projeto e esclarece a pretensão de fazer “a crítica do direito, da moral, da política etc., e por último, num trabalho específico, a conexão do todo, a relação entre as distintas partes, demarcando a crítica da elaboração especulativa deste mesmo material” (MARX, 2004, p. 31). A “conexão com o todo” será oferecida pela economia política.

Também chamados *Manuscritos de Paris*, temos indicado o primeiro encontro de Marx com as teorias econômicas de Adam Smith, J. B. Say e David Ricardo, já criticadas a partir de uma visão materialista. Isso significa dizer que Marx, àquela altura, já tinha consolidada sua concepção acerca da ontologia do trabalho como mediador primeiro entre homem e natureza. Sua inquietação se concentrava na forma social que o trabalho assumira inserido nas relações de produção burguesas sob a égide da propriedade privada.

Outro ponto de destaque na obra é a crítica contundente que o autor endereça ao idealismo de Hegel. Marx é assertivo ao dizer que, embora a dialética hegeliana tenha concebido o trabalho humano em sua dimensão positiva, como autoatividade criadora, aquela filosofia não “enxergaria” a faceta negativa que a determinação material capitalista imporia ao trabalho. Esta faceta, a qual Marx censura o idealismo hegeliano de negligenciar, diz respeito à relação de exploração a que aquela atividade é submetida a partir de sua subsunção à apropriação privada dos meios materiais de produção – ou seja, como iremos esclarecer ao longo dessa monografia, ao estranhamento.

Nesse período, convém ainda ressaltar, Marx havia abraçado o método filosófico-antropológico de um dos expoentes do hegelianismo “de esquerda”, Ludwig Feuerbach (1804-1872), e sua concepção naturalista e humanista de nossa realidade. De fato, o materialismo feuerbachiano subsidiou as formulações teóricas marxianas iniciais acerca da determinação do ser humano, sobretudo, por examiná-lo a partir de sua relação sensível com o mundo, e não ao modo especulativo conceitual de Hegel. Essa influência se faz notar, por exemplo, na noção – igualmente central para esta monografia – de *ser genérico* (*Gattungswesen*)².

A antropologia filosófica feurbachiana está assentada na abordagem crítica da religião, particularmente do cristianismo, buscando nesse fenômeno seu sentido propriamente humano. Assim, ao analisar a essência do cristianismo, Feuerbach identifica suas contradições,

² A expressão *Gattungswesen*, utilizada por Marx nos *Manuscritos de Paris*, é tributária da teoria feuerbachiana. Marx, contudo, adapta esta designação à sua concepção humanista da história. Para esse autor, “o homem é um Ser Genérico (*Gattungswesen*), não somente quando pratica e teoricamente faz do seu gênero, tanto do seu próprio quanto do restante das coisas – quando se relaciona consigo mesmo como [com] o gênero vivo, presente, quando se relaciona consigo mesmo como [com] um ser universal, [e] por isso livre” (Marx, 2004, p.84).

classificando a religião como núcleo do estranhamento humano, pois, embora seja uma criação nossa, torna-se uma força antagônica/estranha ao ser humano.

Marx recepciona o pensamento de Feuerbach e, mesmo partindo das relações de produção burguesas, admite que suas descobertas teóricas só foram possíveis por causa do materialismo daquele autor: “A crítica da economia nacional deve, além do mais, assim como a crítica positiva em geral, sua verdadeira fundamentação às descobertas de *Feuerbach*. De Feuerbach data, em primeiro lugar, a crítica positiva humanista e naturalista” (MARX, 2004, p. 20).

Em Marx, porém, o conceito de estranhamento se amplia para além da esfera da religião, sendo primordialmente identificado com o *trabalho*, tal como referido acima. Adotar essa ideia de estranhamento de Feuerbach, ampliando-a para outros aspectos da vida social como Estado, sociedade civil, economia etc., permite a Marx também se opor radicalmente, nos *Manuscritos de Paris*, à correlata conceituação hegeliana. Afinal, a acepção idealista concebe estranhamento como sinônimo da exteriorização advinda do trabalho. Segundo Marx, haveria, em Hegel, uma unidade lógica entre essas categorias. Contudo, como veremos mais adiante, este último sinaliza que a mera exteriorização do sujeito não é suficiente para configurar o estranhamento. É necessário que haja certas condições históricas e sociais para que a exteriorização se transmute em estranhamento. Essas condições têm origem na apropriação privada dos meios de produção, que ganha sua coloração mais radical no seio das relações sociais burguesas.

Em tempo, vale notar que, para Marx, as categorias teóricas são modos de ser objetivos que expressam o processo de produção e reprodução dos indivíduos na história. O estranhamento caracteriza-se como uma condição histórica à qual os seres humanos se autoimpõem ao submeter o trabalho às determinações da propriedade privada. Ou seja, tornar o trabalho humano mero instrumento produtivo gerador de lucro de privado. A propriedade privada como base do estranhamento do trabalho é marcada pela transitoriedade de sua condição histórica. No capitalismo, atesta o filósofo, a produção se diferencia das épocas pregressas por objetivar o trabalho como essência da propriedade privada. Inclusive por isso, por se tratarem de condições históricas e não ontológicas, como será examinado na parte final deste texto, a superação da sociedade estranhada aparecerá desde sempre como possível, já que as contradições entre capital e trabalho são ostensivas.

Enfim, esta monografia se propõe a analisar o conceito de estranhamento nas suas múltiplas determinações, sobretudo em sua inter-relação com a noção de propriedade privada, tal como surgem nos *Manuscritos econômico-filosóficos*. Para tanto, adotamos como eixo de

nossa investigação os seguintes questionamentos: a) “quais os fundamentos da conexão entre as categorias *estranhamento* e *propriedade privada* no Marx de 1844?”; b) “como elas se articulam diante da centralidade ontológica do trabalho que o autor adota na referida obra?”.

No entanto, os *Manuscritos* não nos oferecem somente a análise histórica do trabalho estranhado (isto é, trabalho como negação de si mesmo). Ali, o autor também expõe sua concepção positiva da autoatividade como a base ontológica do ser social, que, embora operada numa perspectiva estranhada, contém em si a possibilidade de superação de sua própria negação. Tendo isso em vista, acompanhando o caminho do exposto pelo autor, e visando responder às nossas inquietações acadêmicas, nosso primeiro capítulo é dedicado à análise do estatuto ontológico do trabalho, compreendido como exteriorização, objetivação do ser genérico.

Nesse momento, explicitamos o esboço da concepção materialista da história dos seres sociais, a qual, para Marx, está ontologicamente calcada na referida tese do trabalho como autoatividade essencial de mediação do ser humano com o mundo. É na esteira da transmutação positiva do trabalho para seu aspecto negativo que adentramos nosso segundo capítulo. Nele, buscamos compreender como opera o conceito de estranhamento em suas dimensões fundamentais. Nos *Manuscritos*, Marx nos presenteia com a sua profunda análise filosófica deste conceito ao expor as quatro dimensões do fenômeno, a saber: o homem estranhado da natureza; de si próprio (de sua própria atividade); de seu ser genérico (ser social), e estranhado dos outros homens.

A primeira dessas quatro dimensões diz respeito à relação do trabalhador com o produto do seu trabalho, que Marx compreende como a relação do produtor com o mundo sensível, com a natureza. Dessa primeira relação estranhada, o autor observa que o trabalho como ato de produção, ou seja, como atividade produtiva mesma, se estranha de si no interior do processo de trabalho (dessa forma, a atividade em si não proporciona prazer e satisfação, mas a possibilidade de ser apropriada por outrem, a possibilidade de vendê-la).

O terceiro aspecto – o estranhamento do homem com relação ao seu gênero – está relacionado à concepção de que tanto o trabalho como a produção material é a objetivação da vida da espécie humana, pois, o homem “se duplica não apenas, na consciência, intelectual [mente], mas operativamente, efetiva [mente], contemplando-se, por isso, num mundo criado por ele” (MARX, 2004, p. 85). Aqui, o conjunto dos indivíduos se estranha da humanidade em geral, isto é, da condição humana. Na quarta e última, Marx considera a relação de estranhamento dos indivíduos entre si: “uma consequência imediata disto, de o homem estar

estranhado do produto de seu trabalho, de sua atividade vital e de seu ser genérico é o estranhamento do homem pelo próprio homem.” (MARX, 2004, p. 85).

Com efeito, em uma sociedade na qual as relações sociais de produção estão submetidas à lógica de apropriação privada, o trabalho humano perde seu caráter basilar de manifestação essencial do homem que busca a satisfação de suas necessidades – ou seja, desapodera seu caráter genérico, livre – para assumir a prerrogativa de uma atividade imposta, não voluntária, reduzindo-se a meio de sobrevivência.

Isso posto, partimos, no capítulo 3, para a identificação do modo pelo qual a mediação da propriedade privada transmuta o caráter positivo do trabalho reduzindo-o historicamente ao aspecto negativo, degenerador dos modos do comportamento humano e limitador de sua efetiva liberdade.

Por fim, o caminho que Marx sugere para encontrar a solução do problema do autoestranhamento do trabalho inerente à propriedade privada e, do mesmo modo, de todo o sistema capitalista, é o mesmo caminho que conduziu à sua realização, “a supra-sunção do estranhamento-de-si faz o mesmo caminho que o estranhamento-de-si”. Trata-se, num primeiro momento, de romper com a condição em que não se percebe a essência subjetivada da propriedade privada, e ao se revelar (a essência), deve-se considerar seu aspecto objetivo, ou seja, o estranhamento em relação aos produtos do trabalho.

A história da humanidade, para Marx, tende à superação permanente de seus dilemas e conflitos. Nessa linha, a superação da propriedade privada aparece como um movimento natural de recondução do homem a si mesmo. A superação desse estranhamento, cuja manifestação é tributária do sistema da propriedade privada, Marx denominou *comunismo*. Tal superação não é compreendida como algo que a humanidade conquistaria em um momento datado, mas se desenvolveria como um processo histórico³. O comunismo aparece, no pensamento marxiano, como um horizonte em construção. Sua efetivação cresceria conforme a reapropriação e potencialização das características humanas, que foram sacrificadas pelo processo de estranhamento, fossem se revelando com a abolição da apropriação privada do trabalho. É o que trataremos na parte final deste texto.

³ Tal como Marx definirá em *A ideologia alemã*: “O comunismo não é apara nós um *estado* que deve ser estabelecido, um *ideal* para o qual a realidade terá que se dirigir. Denominamos comunismo o movimento *real* que supera o estado de coisas atual” (MARX E ENGELS, 1991, p. 52).

2. METODOLOGIA DO ESTUDO: BREVE CONTEXTUALIZAÇÃO ACERCA DOS MANUSCRITOS ECONÔMICO-FILOSÓFICOS

Este trabalho teórico é um desdobramento da pesquisa de iniciação científica, intitulada *Trabalho e alienação nos Manuscritos econômico-filosóficos* (2004) e *em A ideologia alemã de Karl Marx* (1991), desenvolvida entre 2017 e 2018. Na oportunidade, a pesquisa tinha como eixo investigar como surge o conceito de estranhamento nessas obras, tomando como base o livro *A teoria da alienação em Marx* (2006), de István Mészáros. Para tanto, o ponto de partida se localizava na distinção entre exteriorização objetiva e trabalho estranhado, nos *Manuscritos de Paris*, apresentando, dessa forma, um lado positivo – de formação e humanização – e um lado negativo, o estranhamento do trabalho, este último, em contraposição a Hegel. Na obra *A ideologia alemã*, buscou-se estabelecer o vínculo entre estranhamento e ideologia, com o intuito de demonstrar que, para Marx, a produção material envolve uma relação dialética com a da produção espiritual. Isso posto, foi possível verificar a relação de complementariedade entre as obras do autor no que se refere ao conceito de estranhamento.

Segundo Mészáros (2006, p. 21-22), “os *Manuscritos de 1844* constituem o primeiro sistema abrangente de Marx”. Dessa forma, a sistematização marxiana se estrutura em duas sequências que dialogam dialeticamente, a saber: a) “A primeira série investiga por que há uma contradição antagônica (ou “oposição hostil”, como ele por vezes diz)”: entre “filosofia e ciência”; “entre filosofia (ética) e “economia política”; “entre teoria e prática”; b) a segunda preocupação do autor consiste em investigar as possibilidades de “transcendência” da fragmentação social que é gestada a partir das relações sociais de produção privada que submete a autoatividade humana às suas determinações mercantis. Para o intérprete de Marx, a indagação elementar nesses textos é: “como é possível conseguir a *unidade dos opostos*, em lugar das oposições antagônicas que caracterizam o [estranhamento]?”.

Dessa forma, optamos por continuar a pesquisa focando nos *Manuscritos de 1844*, por entendermos que as principais teses marxianas (que o acompanham ao longo de sua trajetória intelectual, culminando em suas obras econômicas de maturidade), são inauguradas nesses textos, sobretudo, o conceito de *estranhamento* e *comunismo*. Para tanto, optamos por fazer o seguinte caminho expositivo: no primeiro capítulo, partimos da concepção humanista da história, calcada na ontologia do trabalho como exteriorização positiva humana, base concreta do conceito de *ser genérico* (ser social).

No segundo capítulo, confrontamos o estatuto ontológico do trabalho (universal) com sua manifestação histórica (particular), denominada de *estranhamento*, na qual o princípio indivíduo isolado passa a fundamentar suas relações sociais de produção. A propriedade privada aparece como determinação concreta desse princípio, localizada na relação mercantil entre capital e trabalho. Isso posto, observamos que Marx compreende a propriedade privada como a base que subsidia a manutenção do capitalismo como relação de produção. Por isso, se fez necessário observamos a inter-relação desta com o trabalho e as consequências que impõe a este último. Nesse sentido, ampliamos a discussão sobre este conceito, feita inicialmente na pesquisa de iniciação científica, posto que, naquela oportunidade, tínhamos privilegiado a discussão sobre as dimensões do estranhamento. Nesta monografia, demos um enfoque maior no exame da propriedade privada, ao expor sua natureza e função na perpetuação do sistema capitalista, sempre articulando com a concepção positiva do trabalho, abordado inicialmente no primeiro capítulo.

Assim, na última parte deste texto, compreendemos que, após expor o estranhamento da vida real como produto da incompatibilidade entre apropriação privada e trabalho, Marx centra sua discussão filosófica na superação da negatividade a partir da própria concepção positiva do trabalho. Nesse momento, observamos que as bases ontológicas do trabalho e a concepção dos seres humanos como agentes de sua própria realidade, subsidiam a superação do fenômeno do autoestranhamento, pois, para aquele filósofo, a atividade humana subjugada à propriedade privada e aos interesses mercadológicos fundamentados pela economia política, perde de si seu fundamento humano e genérico. Contudo, a ruptura do ciclo de estranhamento, para Marx, é uma tendência histórica de resgate do trabalho humano como protagonista/princípio das relações sociais, numa perspectiva coletiva dos indivíduos conectados pelo trabalho como fundamento da vida, como atividade livre, expressão livre do ser.

Durante a pesquisa, visando responder aos objetivos propostos, identificamos a necessidade de recorrer às obras dos autores com os quais Marx dialoga. Utilizamos como suporte de leitura adicional a obra “*A teoria da alienação em Marx*”, do filósofo húngaro István Mészáros, pois, compreendemos que se trata de um expoente do marxismo com vasta produção e análise a respeito das obras de Karl Marx, em especial sobre o tema desta pesquisa. A respeito do conceito de *ser genérico*, foi-se necessário ir à obra do filósofo com o qual aquele autor dialoga Ludwig Feuerbach, especialmente em “*A essência do cristianismo*”. Ainda sobre este conceito, recorreremos a outros dois autores, pois, paralela à leitura dos *Manuscritos* outras iam sendo desenvolvidas, com isso, identificamos que algumas

passagens seriam cruciais para o entendimento acerca da concepção da materialidade do *Ser*. Recorreremos também à algumas obras sobre o segundo mais importante interlocutor de Marx, Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831), com o intuito de melhor expor as questões suscitadas por Marx acerca do método dialético e da positividade do trabalho como princípio ativo humano. Utilizamos como recursos outras obras de Marx quando se fez necessário indicar sobre a “localização” de algum conceito, discussão. Por fim, a pesquisa se baseou em leituras sobre a obra de 1844, fichamentos dos textos (sessões) e resumos durante todo o percurso de produção.

3. O ESTATUTO ONTOLÓGICO DO TRABALHO: O SIGNIFICADO E A “DIMENSÃO POSITIVA” DO TRABALHO

Tomemos como ponto de partida a noção de *ser genérico* (*Gattungswesen*). Consideramos que só é possível compreender o que Marx conceitua como *trabalho*, sobretudo, em sua “dimensão positiva” de exteriorização da essência humana, com um esforço prévio de entendimento sobre sua concepção de *indivíduo* com o qual aquele conceito se relaciona. Por isso, neste capítulo, iremos expor articuladamente os conceitos de *trabalho*, *exteriorização* e *ser genérico*⁴.

Marx pensou os indivíduos como autoprodutores de sua vida, tendo como eixo as relações sociais de produção historicamente estabelecidas. Seu projeto filosófico visava estabelecer a unidade entre a determinação biológica humana e suas configurações históricas e sociais, entre teoria e prática, pensar e realizar, filosofia e ação⁵. O que o interessava inicialmente era expor as contradições existentes entre a realidade concreta dos trabalhadores ingleses e franceses e os ideais iluministas que anunciavam o início de uma nova ordem social, baseada em Liberdade, Igualdade e Fraternidade. Para o autor, a realidade social dos trabalhadores não correspondia aos pretensos ideais difundidos como universais e materializados na figura do Estado burguês.

Nos séculos XVIII e XIX, vale lembrar, consolida-se a concepção de indivíduo como valor fundamental da vida social. Concomitantemente, novos paradigmas são difundidos pela filosofia. Com o estabelecimento da nova forma organizacional de produção mercantilista e de liberdade econômica, na qual os sujeitos são livres e autônomos para concorrerem entre si, nasce paralelamente a ênfase da propriedade privada como pilar moral e político imprescindível, rompendo com os laços comunitários típicos das formações sociais anteriores⁶. Marx observa, a partir das manifestações da realidade contemporânea, que a tese

⁴ Cumpre esclarecer, de antemão, que o conceito de Ser genérico, dentro do espectro filosófico marxista, é um ponto delicado e divergente entre os comentadores. Compreendemos que por ora, devido à complexidade da discussão teórica a respeito, iremos apresentar e articular os conceitos a partir do próprio Marx, sem a adoção de leituras filosóficas de comentadores.

⁵ Em *A Ideologia Alemã* este autor foi categórico em afirmar que “os filósofos se limitaram a interpretar o mundo de diferentes maneiras; o que importa é transformá-lo” (1991, p. 14). O autor faz referência à tendência filosófica moderna que preconiza a separação entre mente e corpo, entre racionalistas e empiristas. Marx nega essa dualidade, buscando a mediação dialética entre o universal e o particular; o homem é a unidade dialética.

⁶ Ainda em *A Ideologia Alemã*, ao discorrer sobre as “Formas de Propriedade e Instrumentos de Produção Naturais e Civilizados”, indica-nos que [...] “[Nas produções naturais], os indivíduos devem estar reunidos; [na sociedade burguesa], encontram-se como instrumentos de produção ao lado do instrumento de produção dado. Manifesta-se aqui, portanto, a diferença entre os instrumentos de produção naturais e aqueles criados pela civilização. O campo (a água etc.) pode ser considerado como um instrumento de produção natural. [Por isso], quando se trata de um instrumento de produção natural, os indivíduos são submetidos à natureza. [Na sociedade burguesa], a um produto do trabalho. [Em sociedades com meios de produção menos desenvolvidos], pressupõe

liberal do indivíduo isolado, único responsável por sua própria condição de vida, é uma abstração que não encontraria sustentação na realidade, tendo em vista a configuração e ampliação dos problemas sociais como a fome, desemprego, violência etc., que reduzem a população destituída dos meios de produção a um profundo estado de desumanização. Neste contexto, e opondo-se a tais tendências, Marx encontra na Economia Política a chave para explicar a anatomia da sociedade civil, e, na Filosofia, os fundamentos teóricos para compreender a sociedade moderna em sua totalidade.

Em função disso, o autor vê-se impelido a dissertar sobre o seu entendimento a respeito dos indivíduos, apreendidos como sujeitos que historicamente se autodeterminam, portanto, “agentes livres”⁷ criadores de sua própria realidade pela via *coletiva* do trabalho. “O homem é, no sentido mais literal, um *zoon politikon*, não só animal social, mas animal que só pode isolar-se em sociedade” (MARX, 1999, p. 26), como explicado mais tarde, na *Crítica a Economia Política*.

Na sociedade burguesa, entretanto, o laço ineliminável de cooperação entre os indivíduos apontados acima é transmutado para o princípio da concorrência, sendo este definido pela economia clássica como um “elemento natural e predominante”, um dado ontológico inerente ao progresso da humanidade, que se sobrepõe diametralmente, nesse sentido, à concepção de solidariedade. Com isso, impõe-se aos homens o antagonismo como princípio basilar da vida social, de modo que cada indivíduo persiga seus próprios interesses, se percebendo subjetivamente como um ser apartado, descolado do coletivo.

Em termos filosóficos, Marx indica que o indivíduo forjado pelos ideólogos da economia política clássica, perde a substância positiva, essencialmente humana, na medida em que a vida social aparece, como será demonstrado em *O capital*, como produto de relações privadas entre coisas, sociedade coisificada (cf. MARX, 1988, p. 70 e ss.). Nos *Manuscritos*, ainda no prefácio, Feuerbach é indicado como o único teórico que contribuiu significativamente com a elaboração de uma concepção humanista e naturalista. A “dimensão positiva” dessa contribuição se encontra na compreensão de que o homem sensível é o princípio fundamental da teoria (MARX, 2004, p.118). Sem embargo, nas linhas que se sucederão, trataremos dos pontos convergentes e divergentes oriundos do debate filosófico

que os indivíduos estão unidos por um laço qualquer, por exemplo, família, a tribo, o próprio solo etc., [na sociedade capitalista] pressupõe que são independentes um dos outros e que se mantêm juntos apenas através da troca” (1991, p. 101).

⁷ Os “agentes livres”, aqui mencionados, são referentes à perspectiva de Marx sobre o ser social, em sua essência, para além da sociedade capitalista. A liberdade humana só é possível se estabelecida em coletividade e de modo consciente dessa necessidade de cooperação e altruísmo, o que não é possível de ser alcançado na sociedade burguesa por todos os condicionantes explicitados. Trataremos disso no último capítulo desta monografia.

travado por Marx com Feuerbach a respeito dos conceitos citados no início desse texto, na medida em que este diálogo crítico permite esclarecer elementos primordiais da concepção de Marx.

3.1. CONFIGURAÇÕES DO SER GENÉRICO: NOTAS SOBRE A PERSPECTIVA DE MARX E SUA CONTRAPOSIÇÃO À FEUERBACH

O conceito feuerbachiano de *ser genérico* ofereceu a Marx os principais subsídios teóricos para a elaboração de sua própria concepção materialista sobre o homem. Em Feuerbach (2018), aquela denominação foi utilizada como alternativa ao modo abstrato hegeliano de conceber o indivíduo, no qual o homem é fruto de uma razão externa a ele, comandado por outra entidade que se localiza acima dele, e opera autonomamente em busca de sua realização: o Espírito. Conforme Zilles (2010, p. 99): “[O] decisivo é que agora o ponto de partida para a consideração filosófica do problema de Deus e da religião não é mais a natureza, mas o próprio homem” – referindo-se ao novo paradigma de construção a qual as teorias modernas estavam submetidas. Nesse sentido, Feuerbach (2018) constrói uma reflexão crítica acerca da concepção de homem difundida pela religião, nomeadamente pelo cristianismo, expondo a condição de *autoalienação* que ela encerraria. Para o autor de *A essência do Cristianismo* (2018), a filosofia e sua busca pela essência da realidade deriva do mundo material – e não o espiritual. Por isso, dedica aquela obra ao teísmo e à crítica à religião ocidental.

O cerne da filosofia feuerbachiana é a reflexão ontológica sobre o mundo natural e humano. Mais precisamente, da relação deste com aquele. O filósofo admite a distinção entre o homem e os demais animais, e demonstra que tal distinção também aparece na compreensão sobre as espécies advinda da cosmovisão religiosa cristã, quando indica que “a religião se baseia na diferença essencial entre o homem e o animal – os animais não têm religião” (FEUERBACH, 2018, p. 35). Para Feuerbach, a construção dos fundamentos da religião provém da essência humana, porque ela é produto, em última análise, daquela mesma. Contudo, sua manifestação concreta nos é apresentada como produto de uma ordem externa, que destitui deste processo o lugar central ocupado pela natureza e pela ser humano enquanto fundamentados em si mesmos. Esta apreensão da religião não deve ser entendida como estabelecimento da razão, mas um momento da essência humana irrefletida.

Feuerbach, pela via oposta, apreende a consciência como fenômeno particular de uma natureza autônoma, universal, infinita, existente para si mesma, sem a mediação de outra essência. Nas palavras do autor:

[...] qual é a diferença essencial entre o homem e o animal? A resposta mais simples e mais comum, também a mais popular a esta pergunta é: a consciência – mas consciência no sentido rigoroso; porque consciência no sentido de sentimento de si próprio, de capacidade de discernimento sensorial, de percepção e mesmo de juízo das coisas exteriores conforme determinadas características sensoriais, tal tipo de consciência não pode se negada aos animais. Consciência no sentido rigoroso existe somente quando, para um ser, é objeto o seu gênero, a sua quidade (FEUERBACH, 2018, p. 35).

O homem, no entendimento feuerbachiano, é uma entidade que surge de modo espontâneo de uma natureza entendida como autônoma, imperativa. Sua racionalidade é o substrato peculiar que o difere qualitativamente das demais espécies de animais, de maneira que, por via dela, torna-se capaz de reconhecer a si próprio como gênero, como um universal. O objeto da consciência é sempre a própria essência humana, em permanente processo dialético de superação da finitude individual na consciência genérica – que é infinita. A essência humana é, portanto:

A razão, a vontade, o coração. Um homem completo possui a força do pensamento, a força da vontade e a força do coração. A força do pensamento é a luz do conhecimento, a força da vontade é a energia do caráter, a força do coração é o amor. Razão, amor e vontade são perfeições, são os mais altos poderes, é a essência absoluta do homem enquanto homem e a finalidade de sua existência. O homem existe para conhecer, para amar e para querer (FEUERBACH, 2018, p. 36).

A perspectiva ontológica descrita acima aponta para atributos que tornam o ser genérico uma entidade perfeita em si mesma por ser expressão própria da natureza. Contudo, acrescenta Feuerbach (2018, p. 40): “Toda limitação da razão ou da essência do homem em geral baseia-se num engano, num erro”. Os seres humanos são limitados em sua condição de indivíduos, pois, são passíveis a erros. Tais limitações são compreendidas como imperfeições advindas da finitude humana.

O ser humano, ao se deparar com sua essência, constrange-se e busca negar seus atributos limitadores próprios de sua condição natural. Contudo,

Se ele, porém, fizer das suas limitações as limitações do gênero, explica-se isto pelo engano dele se considerar idêntico ao gênero – um engano ou ilusão

que, de resto, relaciona intimamente com o comodismo, a preguiça, a vaidade e a ambição do indivíduo. Uma limitação que reconheço como a minha limitação, esta me humilha, me envergonha e me intranquiliza. Então para me libertar desse sentimento de vergonha, desta intranquilidade, faço das limitações da minha individualidade as limitações da própria essência humana (FEUERBACH, 2018, p. 40).

Eis, que neste ponto, a crítica à religião encontra convergência com a doutrina da Igreja. Feuerbach sinaliza que o objeto da religião é o mesmo da consciência – a essência humana –, pois, aquela é fruto da criação humana refletida sobre sua própria condição no mundo. Comenta Reale (2005, p.159): “o homem põe suas qualidades, suas aspirações e seus desejos fora de si, afasta-se, aliena-se, constrói sua divindade”. Quer dizer, a religião transporta os elementos universais e infinitos inerentes à nossa essência para um ser separado, transcendente. Todavia, a “essência divina não é nada mais do que a essência humana (...) por isso todas as qualidades da essência divina são qualidades da essência humana” (FEUERBACH, 2018, p. 45-46). A figura do Deus cristão é a personificação dos desejos, vontades, sentimentos humanos, na medida em que os indivíduos intuem a limitação de sua condição e a projetam nesse ser buscando a salvação de si não na natureza, mas no plano metafísico.

Segundo Chagas (2019, p.100):

As teses fundamentais do conceito de natureza em Feuerbach contra o teísmo e o idealismo podem ser sintetizadas assim: a natureza é, em primeira linha, uma verdade dada aos sentidos. Como objeto dos sentidos (*als Gegenstand der Sinne*), ela não é uma **deduktion** do espírito, nem criação de Deus; ou seja, ela não é um produto nem da atividade de um eu puro, do desenvolvimento do espírito, nem da vontade de um Deus sobrenatural, fictício, mas, pelo contrário, é uma essência autônoma que existe independentemente da consciência humana.

Como dito anteriormente, para o materialismo contemplativo feuerbachiano, a Natureza é objetiva, *exteriorização*⁸, autônoma, universal e incriada. Ela existe em si e para si, constituindo-se como “verdade” absoluta imprescindível para a possibilidade do estabelecimento e permanência dos seres vivos. Sua existência independe do homem e não deve ser pensada como produzida por este e nem por providência divina, porque é ela quem tudo produz. O caráter materialista da Natureza se impõe como “verdade dada aos sentidos”

⁸“Exteriorização ou objetivação, em Feuerbach, não é uma atividade, mas uma recepção, uma *Anschauung* (intuição) dos objetos dos sentidos, da vontade e do pensar. Por isso, o objeto sensível me confirma como ser igualmente sensível, não porque ele é posto por uma atividade minha enquanto ser sensível, mas por minha passividade, pela qual sou capaz de ser afetado por um objeto que necessariamente existe fora de mim.” (AQUINO, 2014, p. 4).

humanos, como prerrogativa para existência da consciência. Por isso, tomar a realidade externa apenas como etapa de realização da ideia como preconizava a filosofia idealista de seu tempo (Hegel), é ilógico. Feuerbach, “rechaça a noção de Natureza compreendida como obra de um criador ou como um simples ser outro do espírito na exterioridade (...), pois ambas deduzem a Natureza apenas como uma realidade dependente e inconsistente em si mesma” (Chagas, 2019, p.100).

A consciência humana, consciência-de-si, possibilita uma interação peculiar com a Natureza. Como entidade específica, o ser humano insurge espontaneamente sem qualquer propósito ou predestinação. O sentido da sua existência no mundo consiste em desenvolver as habilidades inatas próprias de sua “genericidade”, de modo livre e fluente. O homem é livre por essência, porque sua “genericidade” são seus atributos inerentes à natureza enquanto fundamento e essência de sua vida⁹. Isso posto, a contemplação é a atitude humana que importa a Feuerbach. Ela seria a única possível para este ser frente à universalidade e potência da natureza. Seus poderes essenciais como a razão, a vontade e o coração, são elementos que possuem em si mesmos a razão de existir, pois são expressão da infinitude natural que o difere dos demais seres vivos.

Nos *Manuscritos de Paris*, Marx demonstra o triunfo do materialismo de Feuerbach em relação ao principal expoente teórico do idealismo alemão, Hegel. Ao mesmo tempo, apesar da vitória parcial, utiliza-se da crítica à religião cristã para demonstrar que ambas as concepções esvaziam o homem em sua concretude.

Feuerbach é o único que tem para com a dialética hegeliana um comportamento *sério, crítico*, e [o único] que fez verdadeiras descobertas nesse domínio, [ele é] em geral o verdadeiro triunfador da (*Überwinder*) da velha filosofia. A grandeza da contribuição e a discreta simplicidade com que F[euerebach] a outorga ao mundo estão em flagrante oposição à atitude contrária (MARX, 2004, p.117).

⁹ “O homem é um produto da natureza, uma obra dela; ele deve, por isso, tratá-la e estimá-la como “sua mãe”, como a fonte de seu ser. Já que ele deve seu nascimento e sua manutenção apenas às forças e aos efeitos naturais, depende ele, por conseguinte, da natureza; quer dizer, ele não é nenhum ser sem necessidade, mas um organismo que pressupõe as determinações da natureza, água, ar, alimento, etc.; por fim, considerar o espírito como a premissa da natureza é sem sentido, pois não se pode indicar de onde este toma a determinação para a matéria. Não é, portanto, o espírito a origem e a razão de ser da matéria; pelo contrário, a natureza (a matéria) deve ser vista como fundamento do espírito, isto é, como um fundamento que não tem nenhum fundamento fora de si mesmo. O espírito, a consciência, pode desenvolver-se, assim, apenas da natureza orgânica; na verdade, ele é, no homem, o superior, pois, por meio dele, o homem diferencia-se do animal” (Cf. CHAGAS, Eduardo Ferreira. “A primazia da natureza frente o espírito em Ludwig Feuerbach”, 2019, p. 143).

Nesta passagem, a questão que se impõe é que Feuerbach foi o único teórico dentro do rol dos ditos “hegelianos de esquerda” que problematizou de modo crítico o ponto de partida da teoria do conhecimento hegeliana, bem como sua concepção de saber absoluto. De fato, Feuerbach (2018) denuncia que, ao iniciar pelo conceito de Ser indeterminado, e não pela materialidade do ser, o idealismo de Hegel, estaria forjando uma realidade ilusória, se pondo na medida da religião, já que ambos considerariam o homem como expressão abstrata do pensamento ou entidade fruto do sobrenatural.

Soma-se a isso o destaque dos pontos fundamentais que difere o materialismo feuerbachiano da filosofia idealista hegeliana quando menciona que “a prova de que a filosofia (idealista) não é outra coisa senão a religião trazida para o pensamento e conduzida pensada[mente]” (MARX, 2004, p. 117), já que ambas operam numa perspectiva de alheamento do homem em face de sua realidade objetiva. Nesse sentido, reitera que:

a fundação do *verdadeiro materialismo* e da *ciência real*, estabelece-se na medida em que Feuerbach faz da relação do homem com o homem o princípio fundamental da teoria; [e] oposta à negação da negação, afirma-se positivo absoluto, princípio que existe em si e originado positivamente em si mesmo”, ou seja, o homem em permanente processo dialético com o mundo material, produz a si mesmo por meio de sua sensibilidade (MARX, 2004, p.118).

Mesmo admitindo as críticas ao idealismo e a religião e salientando a necessária contribuição da filosofia de Feuerbach, Marx (2004) não se demora a assinalar alguns equívocos e inconsistências no pensamento de Feuerbach. Seu problema inicial, conforme o autor de *O Capital*, diz respeito ao modo passivo como aquele define a relação entre o ser humano e o mundo sensível.

Marx (2004, p.128) admite a sensibilidade humana como atributo objetivo, que se realiza na natureza:

[...] “o ser *sensível* [homem], isto é, ser efetivo, é ser objeto do sentido, ser objeto *sensível*, e, portanto, ter objetos sensíveis fora de si, ter objetos fora de si, ter objetos de sua sensibilidade. Ser sensível é ser *padecente*”. O homem enquanto ser objetivo sensível é, por conseguinte, um *padecedor*, e porque é um ser que sente seu tormento, um ser *apaixonado*. A paixão [Passion] é a força humana essencial que caminha energicamente em direção ao seu objeto.

Mais tarde, em *A Ideologia Alemã*, obra na qual é desenvolvida e completada a crítica ao materialismo feuerbachiano, Marx & Engels (1991) chamam atenção para sua

desconsideração do caráter ativo humano: “Feuerbach, não satisfeito com o pensamento abstrato, quer a intuição; mas não apreende a sensibilidade como atividade *prática*, humano-sensível.” (1991, p.13).

Por isso, o materialismo marxiano se opõe aos fundamentos ontológicos ainda abstratos do homem em Feuerbach, porque

[...] ele concebe o homem apenas como “objeto sensível” e não como “atividade sensível”. “Por isso, ainda permanece no reino da teoria e não concebe os homens em sua conexão social dada, em suas condições de vida existentes, mas se detém na abstração “o homem” e apenas consegue reconhecer sentimentalmente, o “homem real, individual, corporal”, isto é, não conhece outras “relações humanas” “entre o homem e o homem” senão as do amor e da amizade, sendo estas, além, além disso, idealizadas (MARX e ENGELS, 1991, p. 69).

Em Marx, as características constitutivas do *ser genérico* e sua finalidade no mundo, têm como núcleo a objetividade enquanto *ação*, e não apenas sua contemplação. O ser humano é uma figura concreta, histórica, que se realiza pela *atividade*, pela *práxis social*. Trata-se de um ser passivo e ativo ao mesmo tempo.

[...] o homem não é apenas se natural, mas ser natural *humano*, isto é, ser existente para si mesmo [...], por isso, ser genérico, que, enquanto tal, tem de atuar e confirma-se tanto em seu ser quanto em seu saber”. Consequentemente, nem os objetos *humanos* são objetos naturais assim como estes se oferecem imediatamente, nem o *sentido humano*, tal como é imediata e objetivamente, é sensibilidade *humana*, objetivamente humana. A natureza não está, nem objetiva nem subjetivamente, imediatamente disponível ao ser *humano* de modo adequado (MARX, 2004, p.128).

Segundo o filósofo, o homem se confirma enquanto gênero pelo seu caráter ativo e transformador. Em outras palavras, realiza-se quando desenvolve suas forças essenciais ao atuar no mundo, objetivando-se no/pelo *trabalho*, evoluindo, deste modo, dialeticamente com e a partir da realidade na qual está imerso e com a qual interage.

O *ser genérico*, nesse contexto, é o *ser social* em sua dupla determinação: a biológica e a histórica. Esta última, diz Marx, não seria percebida pela concepção feuerbechiana, já que, ali o caráter ativo humano é inexistente; por isso, aquele filósofo negligencia o ser humano como produto das relações sociais que eles próprios criam e estabelecem em conjunto com os demais.

Para Marx (2004, p.128), “como tudo tem que começar, assim também o *homem* tem como seu ato de gênese a história, que é, porém, para ele, uma [história] sabida e, por isso,

enquanto ato de gênese com consciência [...] A história é a verdadeira história natural humana”. O *trabalho* é a mediação fundante do *ser* genérico que proporciona a inter-relação com a natureza e o desenvolvimento da produção material da cultura humana historicamente (cf. MARX, 1988, p.142). Trata-se, portanto, de uma natureza humanizada, não mais em seu estado bruto, mas modificada e ressignificada pela ação dos indivíduos. A historicidade é um elemento inerente ao ser humano, é desdobramento da unidade entre pensamento e ação dos indivíduos no tempo. Essa unidade conforma as forças sociais que são específicas em cada época, configurando as relações sociais de produção da vida estabelecidas coletivamente.

Com essa posição, Marx afasta qualquer possibilidade da vida social ser apreendida e/ou explicada por condicionantes místicos, religiosos ou abstratos (metafísicos). Observemos ainda que, ao delinear essa ontologia do trabalho humano a partir da crítica a Feuerbach, Marx mantém em seu horizonte estabelecer uma abordagem radicalmente oposta às ideias reducionistas do homem à figura do trabalhador assalariado desenvolvida pelos economistas clássicos. Respalhando-nos no itinerário teórico do autor, trataremos, no próximo subitem, da concepção de *trabalho*, ainda que modo introdutório. Buscaremos expor conceitualmente o entendimento do autor sobre essa categoria, articulando-a com as principais discordâncias em relação a seus interlocutores, particularmente, Hegel.

3.2. TRABALHO E EXTERIORIZAÇÃO NOS *MANUSCRITOS*: DEBATE INTRODUTÓRIO

Como explicitado acima o indivíduo apreciado pelo *materialismo histórico* caracteriza-se imprescindivelmente por sua condição de objetividade. Isso quer dizer que a realidade social só pode ser compreendida como produto das relações sociais de produção que os indivíduos estabelecem entre si. Por outro lado, esses indivíduos são forjados dentro desse mesmo sistema de relações que criam. A efetivação humana, portanto, constitui-se a partir da capacidade de tornar o mundo funcional às nossas necessidades. A única mediação possível, segundo a concepção materialista da história, para efetivar a vida genérica humana, é o *trabalho*. É neste ponto que nosso jovem autor trava um fecundo debate com a teoria idealista hegeliana, cuja elucidação pode nos auxiliar a compreender sua própria teoria.

De fato, nos *Manuscritos*, Marx dedica uma sessão para estabelecer um “acerto de contas” com Hegel, particularmente, a forma que este concebe a inter-relação entre *trabalho*, *exteriorização e estranhamento*. Aqui trataremos, de modo introdutório, sobre as diferenças fundamentais entre o materialismo marxiano e a abordagem hegeliana no que concerne a ontologia do trabalho.

É verdade que, nos *Manuscritos de Paris* (2004), Marx reconhece um mérito teórico inegável de Hegel em relação à Feuerbach, ao identificar o trabalho como dimensão ativa do homem, mesmo que esse homem seja concebido como produto da atividade do pensar. Vejamos:

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

Contudo, a despeito desse reconhecimento, Marx entende que a fenomenologia de Hegel está a serviço de uma explicação lógica, que tem o seu ponto de partida na abstração, a consciência-de-si ainda em potencial. Nesse sentido, conforme aparece no quarto capítulo da *Fenomenologia do Espírito* (cf. HEGEL, 2007, p. 135), o intercâmbio entre homem e natureza acaba por cumprir apenas um propósito específico dentro da espiral dialética da consciência, qual seja, a superação da percepção estranhada que a consciência-de-si estabelece com o imediato por meio de outras consciências (ser-outro).

Isso porque a questão cara para o filósofo de Jena é apreender a atividade apenas como momento para a formação da consciência-de-si. Em outras palavras, Hegel, pensa o trabalho como “meio que permite passar da mera autopoisição do eu para a autoprodução do homem” (SANTOS, 1993, p.14)¹⁰, formando e educando (humanizando) consciências.

De fato, na exposição do movimento dialético da consciência, o autor de *Fenomenologia do Espírito* concebe a objetivação humana como *exteriorização* da *ideia* em si, que se efetiva suprassumindo seu ser-outro (o mundo sensível). Dito de outro modo, as objetivações humanas acabam por representar a efetivação da mente que sai de si, estranha este sair e retorna a si enriquecida. Este é o princípio do mundo fenomênico, o mundo da cultura: toda *exteriorização/alienação* é também um *estranhamento*.

Jesus Ranieri (2011), ao tratar sobre os conceitos supracitados, em sua obra *Trabalho e Dialética: Hegel, Marx e a teoria do Devir*, tematiza inicialmente sobre a particularidade dessas categorias fundamentais na concepção hegeliana, dizendo que

¹⁰ Em “Trabalho e Riqueza na Fenomenologia do Espírito de Hegel”, José Henrique Santos (professor titular da Faculdade de Filosofia da Universidade Federal de Minas Gerais), procura compreender como o *trabalho* e *riquezas* constituem-se enquanto momentos essenciais do movimento de autoprodução humana. O referido livro, publicado em 1993, foi apresentado como tese para concurso de professor titular.

alienação e estranhamento representam a unidade sintética do espírito na conformação do mundo da cultura [*Bildung*]. Enquanto um dos elementos centrais do sistema de Hegel, o estranhamento corresponde ao momento de bipartição [*Entzweiung*] do espírito, uma cisão corporificada pelo desdobramento da consciência-de-si [*Selbstbewusstsein*] na instauração das objetivações históricas, na qual se inicia o desenvolvimento do espírito “tornado estranho a si mesmo”. A alienação é responsável pelo caráter que assume este ente objetivo perante a particularidade da coisidade [*Dingheit*] estabelecida pela ação da consciência-de-si. No momento singular da exteriorização desta, o processo sintético é aquele que afirma o movimento do espírito no ato de *torna-se outro*. Torna-se – nesse sacrifício do ideal que se repõe no material – significa *ser* natureza, quando sua extrusão [*Entausserung*] se dá no espaço, e história, quando ela se dá no tempo. O ato de tornar-se outro no ambiente da cultura [*Bildung*] refere-se exclusivamente à progressividade histórico-social do espírito [*Geist*] na oposição entre matéria e espírito. Aqui, todo desenvolvimento é resultante da compenetração lógica entre alienação e o estranhamento postos pelas objetivações antagônicas, obra da consciência-de-si. (RANIERI, 2011, p.78).

A efetivação da consciência de si só é possível na forma humana. O homem é a “figura ligadora” da consciência autodeterminada com ela mesma que por meio da atividade do pensar, realiza sua essência ao construir a sua cultura. O trabalho, nesse contexto, cumpre o papel de mediador pedagógico necessário para a consciência pôr-se a si mesma no mundo e se transformar ao mesmo tempo em outra coisa, construindo historicamente seu autorreconhecimento no mundo.

Para Marx, no entanto, a identidade lógica estabelecida por Hegel entre *estranhamento* e *exteriorização* é um dos pontos que, metodologicamente, “fragilizaria” sua teoria, pois, para aquele autor, a relação dialética estabelecida entre os termos estranhamento e exteriorização se dá a partir de condições históricas específicas. Ou seja, todo estranhamento é uma exteriorização, mas nem toda exteriorização é estranhamento. E atesta, nos *Manuscritos* (2004), que a “*essência humana, o homem, refere-se para Hegel como consciência-de-si, [e que] todo estranhamento da essência humana nada mais é do que o estranhamento da consciência-de-si*” (MARX, 2004, p.125). Desse modo, o ser humano efetivo acaba por se tornar obra de sua consciência; a realidade externa, puramente efêmera, um produto de nossa consciência.

O homem [é] consciência-de-si, então sua essência objetiva exteriorizada, ou a *coisidade* – [coisidade é] o que para ele é objeto, e objeto é verdadeiramente para ele apenas o que lhe é objeto essencial, o que é conseqüentemente, sua essência objetiva. Como o *homem efetivo* enquanto tal não é construído como sujeito, e por isto a *natureza* também não – o homem é a *natureza humana* -, mas apenas a abstração do homem, a

consciência-de-si, então a coisidade só pode ser a consciência-de-si exteriorizada) = a *consciência-de-si exteriorizada*, e a *coisidade* é posta por meio dessa exteriorização (MARX, 2004, p.126).

Ao conceber como essência a atividade abstrata do pensar, o idealismo hegeliano subjugava a atividade prática ao mundo das ideias, já que a mente não é determinada por algo exterior a ela. Ela se autodetermina e antecede qualquer materialidade (cf. NÓBREGA¹¹, 2011, p. 69). Por isso, de acordo com sua própria fundamentação ontológica, o mundo externo é a materialização dos domínios do pensamento, “[é] apenas a efetividade estranhada da objetivação *humana*” (MARX, 2004, p.122), já que “de fato é a razão quem dirige a história” (NÓBREGA, 2011, p. 71).

Em suma, podemos dizer que, por um lado, se o ser humano ocupa um lugar ativo na dialética do Espírito; por outro, entretanto, não é reconhecido como o sujeito da história, pois sua ação é, ao cabo e ao fim, objeto de uma força que age “por trás e acima de sua cabeça” (o Espírito Absoluto) (HEGEL, 1999, p. 35).

Isso posto, Marx nos indica que, ao considerar o *estranhamento* como imanente ao processo de *exteriorização* da ideia, que já possui em si a sua própria realização, Hegel utiliza-se da atividade do pensar humano apenas como meio para revelar a efetivação de uma razão a-historicamente concebida. Com isso, esta é posta – e não o homem em sua concretude – como motor da história. Construir-se-ia uma espécie de imagem enigmática do homem, abstraindo-o de sua própria realidade, ou seja, da sociedade civil burguesa. Tal concepção abstrata, entretanto, se igualaria a noção de homem preconizada pelos ideais burgueses, como Marx nos anuncia nos escritos de 1844:

Hegel se coloca no ponto de vista dos modernos economistas nacionais. Ele apreende o *trabalho* como a essência, como a essência do homem que se confirma; ele vê somente o lado positivo do trabalho, não seu [lado] negativo. O trabalho é o *vir-a-ser para si* do homem no interior da *exteriorização* ou como homem exteriorizado. O trabalho que Hegel unicamente conhece e reconhece é o *abstratamente espiritual*. (Marx, 2004, p.124).

Em suma, para Hegel, a exteriorização é estranhamento porque, na exteriorização, a razão se “coloca para fora” e ganha vida própria, se autonomiza no mundo como objeto.

¹¹ Em *Compreender Hegel*, o autor pretendeu oferecer um estudo introdutório e didático aos conceitos elementares do pensamento hegeliano. Com leitura fluída e sucinta, Nóbrega, que é professor da Universidade Federal da Paraíba, convida-nos a adentrar ao sistema hegeliano de modo mais sereno possível, sem perder a qualidade da análise que o material requer.

Nos *Manuscritos*, o movimento que Marx delinea a respeito do movimento dialético das categorias hegelianas pode ser mais bem explicitado da seguinte forma: a exteriorização, em Hegel, é concebida como negatividade. Não obstante, apesar de essa negatividade ser reconhecida no processo de trabalho, ela se coloca de modo especulativo. Ou seja, como estranhamento de caráter negativo meramente formal (mera oposição). O indivíduo perde-se de si mesmo ao se exteriorizar nos objetos do seu trabalho e, do mesmo modo, estranha-se de si quando não se reconhece neste objeto. Este assume a posição de ser outro, com uma realidade distinta ao seu produtor – na filosofia hegeliana, uma realidade inevitável.

Por outro lado, como demonstrado na citação acima, Marx observa que Hegel não percebe o *trabalho*, a *exteriorização* e o *estranhamento* como categorias que emergem do caráter negativo das relações sociais contemporâneas – isto é, da mediação concreta da propriedade privada¹², como determinação negativa das relações burguesas: “A propriedade *material*, imediatamente *sensível*, é a expressão material-sensível da vida *humana estranhada*” (MARX, 2004, p.106). Desse modo, há uma resignificação do conceito de estranhamento – agora traduzido, historicamente, como a condição de submissão do trabalho à propriedade privada.

Em outras palavras, Marx elimina a relação ontológica entre *exteriorização* positiva e *estranhamento*, e localiza este a partir da relação concreta entre trabalho e propriedade privada dos meios de produção. Desse modo, o estranhamento pode ser abordado como uma categoria que surge da realidade social e é trazida à reflexão, ao pensamento. Ao retornar para o mundo objetivo, volta como concreto pensado. A *exteriorização*, entretanto, agora é compreendida a partir da determinação histórica de total submissão à propriedade privada dos meios de produção e, *ipso facto*, torna-se estranhada.

Assim, ao invés de tomar a razão a partir dela mesma, como um Ser indeterminado, a Marx sugere que a “consciência” é uma força essencialmente humana, uma das qualidades de nossa natureza (de nosso ser genérico) que objetivamente se determina; é, digamos, a “linha de montagem” que constrói sentidos para o mundo exterior (a natureza sensível), porquanto ele em si mesmo não tem sentido algum, está apenas posto de modo imperativo. Contudo, o ser humano cria outra camada nesse mundo, exterioriza-se na forma de “segunda natureza”, (que, ao fim e ao cabo, é a cultura), cujo sentido advém igualmente da *práxis* social.

¹² A propriedade privada dos meios de produção será tema do nosso próximo capítulo. Abordamos sua temática por ora com o intuito de melhor expor a nossa compreensão sobre o debate que Marx estabelece com Hegel acerca do *estranhamento* e *exteriorização*.

O ato de manifestar-se da consciência é um elemento natural e histórico ao mesmo tempo. Ela se caracteriza como atributo humano, viabilizador da percepção de um mundo material que está dado. A percepção e o sentido atribuído ao mundo se estabelecem numa relação simbiótica, em permanente processo dialético de superação. Em face da relação metabólica de transformação do meio a partir de sua particular interação, produz e reproduz teleologicamente seu próprio mundo simbólico – que, nesse caso, também é material.

Disso decorre que a consciência é um dos atributos inerentes à sua formatação da *Ipseidade*, ou seja, do ser si-mesmo, ou da individualidade de cada um, sem perder a dimensão de genericidade, mas *graças a ela*. Com efeito, o lançar-se ao mundo dessa percepção já carrega consigo a fusão das impressões impostas ao primeiro olhar pelo mundo exterior. Com isso, cada um de nós estabelece uma relação dialética própria, de reconhecimento e acionamento de nossas potencialidades por meio deste mundo, reproduzindo, assim, um sentido novo e específico historicamente. Trata-se, numa palavra, de o homem ser afetado pelo mundo material e afetá-lo simultaneamente, de existir enquanto atividade prática de modo consciente e, assim, constituir-se como sujeito.

De certo modo, Marx ironiza formulações teóricas que pretendam explicar o comportamento humano ou a história a partir de pressupostos morais fixos ou abstratos (como faz Hegel), pois o homem, em sua acepção, é a própria “substância” da história. Nesse sentido, atribuir-lhes uma essência arbitrária, sem explicar a gênese a partir de uma perspectiva histórica das relações sociais de produção da vida material, reduziria o ser humano a uma apreciação limitada intransponível e generalista. Do mesmo modo, o seu processo de intercâmbio com a natureza e com os demais indivíduos apareceria como uma condição meramente accidental.

Fugindo de abordagens reducionistas, Marx indica que o único ponto de partida possível para uma compreensão da realidade livre de preconceitos é apreender o indivíduo em sua condição elementar, pressuposta, de *ser natural*, objetivo, *genérico*. Como diz o autor, primeiramente, o homem aparece como

[...] ser natural, e como ser natural vivo, está, por um lado, munido de *forças naturais*, de *forças vitais*, é um ser natural *ativo*; estas forças existem nele como possibilidade e capacidades (*anlagen und fahigkeiten*), como *pulsões*; por outro, enquanto ser natural, corpóreo, sensível, objetivo, ele é um ser que sofre, dependente e limitado, assim como o animal e a planta, isto é, *os objetos* de suas pulsões existem fora dele, como *objetos* independentes dele. Mas esses objetos são *objetos* de seu *carecimento*, *objetos* essenciais, indispensáveis para a atuação e confirmação de suas *forças essenciais* (MARX, 2004, p.127).

O reconhecimento da objetividade como característica fundamental da condição humana é o que autor pretende explicitar acima. O *ser genérico* deve ser pensado a partir de suas potencialidades e necessidades. Para Marx, nossas necessidades humanas somente encontram solução na prática, na interação humana com o mundo que lhe defronta. Por exemplo: a nomenclatura “fome” é um conceito que caracteriza uma condição específica que determina o ser humano, mas, antes de qualquer coisa, é um problema de ordem prática; é uma carência objetiva humana por um objeto exterior, porque como “*Ser (Sein)* objetivo, natural, sensível e ao mesmo tempo ter fora de si objeto, natureza, sentido, ou ser objeto mesmo, natureza, sentido para um terceiro” (MARX, 2004, p. 127). Desse modo, as potencialidades humanas ecoam como nossa *exteriorização* na busca pela satisfação das carências/necessidades vitais ao atingirmos e sermos atingido pelo mundo. Essa condição está posta em sua determinação essencial de objetividade.

De modo mais incisivo, Marx (2004, p. 127) acrescenta:

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

Categoricamente, o autor afirma que a “raiz” do homem é ele mesmo em relação com outro ser social (o que ecoa uma célebre passagem de sua obra inaugural, a *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*). Um ser natural (leia-se, tanto o humano como a demais formas de vida não humana) que não possua determinações concretas, e uma natureza fora de si, é um ser inexistente. Isso reforça a percepção de que a compreensão da “natureza” dos seres vivos é imanente, desvinculando, destarte, qualquer possibilidade de concebê-los a partir de pressupostos fora de sua própria determinação material. Entretanto, é imprescindível frisar que a objetivação descrita acima não é considerada como condição equivalente ao *estranhamento*. Pelo contrário, este último possui um estatuto totalmente distinto em Marx – o que será discutido no capítulo seguinte. Ao se autodeterminar pela sua condição natural, o ser genérico descrito por Marx depende de sua própria capacidade de ação consciente no mundo, “[do] seu comportamento efetivo, ativo (...) para consigo mesmo na condição de ser genérico, ou o acionamento de seu [ser genérico] enquanto um ser genérico efetivo” (MARX, 2004, p.123). Ou seja, sua condição de ser humano “somente é possível porque ele

efetivamente expõe todas as suas forças genéricas – o que só é possível apenas mediante a ação conjunta dos homens, somente enquanto resultado da história” (MARX, 2004, p.123).

Cumprir recuperar que, com o conceito de ser genérico, o autor se refere ao conjunto dos indivíduos produzindo sua vida em sociedade. Essa comunidade fixa, concomitantemente, a dimensão social e cultural de nosso *ser social*, que se ergue desde a relação metabólica natural que estabelecemos com a natureza. É aqui que a condição do homem como *parte específica* da natureza se estabelece.

[...] o homem não é apenas ser natural, é ser humano, isto é, *ser existente para si mesmo*, por isso, *ser genérico*, que, enquanto tal, tem de atuar e confirma-se tanto em seu ser quanto em seu saber. Consequentemente, nem os objetos *humanos* são os objetos naturais assim como estes se oferecem *imediatamente*, nem o *sentido humano*, tal como é imediata e objetivamente, é sensibilidade *humana*, objetividade humana. A natureza não está, nem objetiva nem subjetivamente, imediatamente disponível ao ser *humano* de modo adequado. E como tudo o que é natural tem de *começar*, assim também o homem tem como seu ato de gênese a história, que é, porém, para ele, uma [história] sabida e, por isso, enquanto ato de gênese com consciência, é ato de gênese que se suprassume. A história é a verdadeira história natural do homem (MARX, 2004, p.128).

A condição de autoconfirmação dupla como ser “naturalmente humano” aparece, fundamentalmente, como elemento histórico, como a gênese do homem que ao transformar o natural, humaniza-o; particularizando-se em meio a sua condição de universalidade genérica. O trabalho, enquanto ato genérico consciente cumpre uma significação bem precisa na concepção teórica marxiana, a de que “é o intercâmbio entre o homem e a natureza”, é a mediação unificadora do ser que *padece* dos objetos do mundo externo (necessidades) e que, ao mesmo tempo, põe suas *potencialidades* a serviço da realização dessas mesmas carências, uma vez que ele transcende o estado bruto da natureza e a si mesmo (MARX, 2004, p.128).

Enfim, em Marx, *exteriorização* e *trabalho* conformam uma mesma identidade, um mesmo estatuto ontológico – a forma como mediamos nossa relação necessária com a natureza. Para auxiliar o entendimento, podemos recorrer a sua principal obra, *O Capital*.

Antes de tudo, o trabalho é um processo entre o homem e a natureza, um processo em que o homem, por sua própria ação, media, regula e controla seu metabolismo com a Natureza. Ele mesmo se defronta com a matéria natural, como uma força natural. Ele põe em movimento as forças naturais pertencentes à sua corporeidade, braços e pernas, cabeça e mão, a fim de apropriar-se da matéria natural numa forma útil para a sua própria vida. Ao atuar, por meio desse movimento, sobre a Natureza externa a ele e ao modificá-la, ele modifica, ao mesmo tempo, sua própria natureza. [...]

pressupomos o trabalho numa forma em que pertence exclusivamente ao homem. [Porque] 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 (MARX, 1988, p. 142).

O homem positivamente parte de si mesmo (MARX, 2004, p.132), deve somente a ele mesmo e a natureza sensível todos os pressupostos necessários as suas condições de vida. Não há nenhuma possibilidade do homem existir sem a natureza. Logo, tampouco, há como existir sociedade sem natureza. A materialidade desta última está dada em si mesma, independente de nós. Contudo, a materialidade da sociedade – sua concretude – depende, insuperavelmente, da natureza¹³.

A materialidade social é construção humana, é um ato que possui dualidade ontológica. Trata-se de uma condição natural de objetividade humana que se torna social ao se realizar dentro de um contexto que corresponde às necessidades e possibilidades históricas, impregnado de símbolos atribuídos pelos agentes. Na citação supracitada de *O Capital*, Marx acrescentaria ainda que “o que distingue o arquiteto da melhor abelha é que ele construiu o favo em sua cabeça, antes de construí-lo em cera”. Reiteremos: para o autor, diferente dos outros seres naturais, ao modificar o ambiente por meio do seu trabalho, o homem transforma a natureza, produz a materialidade que fora idealmente pré-concebida, com isso transforma-se a si mesmo, se desenvolvendo como indivíduo imerso no ser social.

Diante do que foi exposto até aqui, consideramos que para Marx, a “dimensão positiva” do homem é a sua condição naturalmente humana, da qual o ser genérico é a própria “raiz”. Nesse sentido, a genericidade e particularidade da espécie humana no mundo devem ser entendidas à luz do próprio ser humano e de sua trajetória histórica.

A visão teórica desenvolvida pelo autor sobre o *Ser Genérico* consiste em devolver ao ser humano a reconciliação com a sua própria condição humana, natural. Essa condição só é possível, como já citamos anteriormente, porque o processo histórico da humanidade é aberto e inacabado por excelência, e os homens são os sujeitos de sua própria história, conforme é demonstrado na explanação sobre a relação do homem com a realidade concreta. Em outros termos o ser humano é livre.

¹³ No entanto, a natureza para Hegel, conforme Marx explicita nos *Manuscritos*, “[...] é a forma *natural* do fundamento lógico, enquanto unidade negativa da oposição. A *natureza enquanto natureza*, isto é, na medida em que ainda se diferencia sensível daquele sentido secreto oculto nela, a natureza separada, diferenciada destas abstrações, *é nada confirmando-se enquanto nada, é sem-sentido* ou tem apenas o sentido de uma externalidade que tem de ser suprassumida” (MARX, 2004, p.136). A condição de objetividade aparece em Hegel como um fenômeno de externalidade da ideia, como negativo que confronta a ideia (positivo) dialeticamente, configurando-se como *a forma de seu ser-outro* ao final do processo.

Antes, porém, de pensarmos essa liberdade, no capítulo seguinte abordaremos o estranhamento como problema estruturante sociedade burguesa. Trata-se de demonstrar os sintomas dessa perversão do trabalho, no contexto histórico do capitalismo.

4. ESTRANHAMENTO E PROPRIEDADE PRIVADA: DUAS FACES DA MESMA MOEDA

Neste capítulo, serão abordados os aspectos do trabalho estranhado destacados por Marx nos *Manuscritos de 1844*, compreendendo-o, como já mencionado, enquanto um fenômeno histórico próprio à sociedade burguesa. Aqui, o trabalho é estranhado porque reduzido ao estatuto de mercadoria, ou seja, como algo possível de ser vendido a outrem, trocado. Nessa esteira, Marx ainda demonstra os pormenores de sua análise acerca da disposição histórica da propriedade privada e, apreendendo-a como relação social, observa que o trabalho ao se desligar daquela, resgata sua essência positiva, tal como assinalado no capítulo precedente.

4.1. ESTRANHAMENTO COMO DIMENSÃO NEGATIVA DO TRABALHO EM MARX

No capítulo 3, tratamos sobre a concepção positiva do trabalho em Marx, enquanto exteriorização do ser genérico desde sua determinação natural e histórica. Conforme Mészáros (2006), definimo-la como “dimensão positiva do trabalho”.

Agora, trataremos do aspecto que também segundo a interpretação do filósofo húngaro, é o “coração” da teoria crítica marxiana, o conceito de *estranhamento*, na medida em que este revela todas as facetas que o trabalho assume na sociedade capitalista. Bem entendido, contudo, e dada sua centralidade na conformação do ser social, este estranhamento não estará confinado ao aspecto econômico da produção material, mas se expande para o conjunto de suas relações sociais. Marx observa que o trabalho se torna destrutivo quando se torna atividade meramente produtora de *mercadorias*¹⁴.

No modo de produção capitalista, todos os produtos do trabalho, isto é, todas as nossas exteriorizações ou objetivações, inclusive ele próprio, tornam-se mercadorias, “coisas” possíveis de serem trocadas, negociadas pela mediação do dinheiro e do mercado. O ser humano, ser genérico, se concretiza na figura do trabalhador assalariado que, possuidor tão somente de sua força de trabalho, é obrigado a vendê-la a fim de conseguir o dinheiro necessário para a aquisição das mercadorias essenciais a sua sobrevivência. Assim, perde não só a sua autonomia frente ao que produziu, mas também a primazia de sua condição humana frente à sua exteriorização, que se volta contra ele como uma realidade estranha.

¹⁴ Em *O Capital*, A mercadoria é um dos conceitos centrais analisados por Marx em sua crítica à economia política.

De fato, na concepção marxiana, o estranhamento revela-se como um fenômeno histórico, no qual os indivíduos não se reconhecem nos produtos do seu trabalho. Eis um outro aspecto da crítica de Marx a Hegel descrita anteriormente: o equívoco deste último foi “transplantar” a realidade específica de uma sociedade como a capitalista para uma condição humana universal.

Dada sua complexidade, os *Manuscritos* elencam quatro determinações daquele conceito que, importa frisar, só podem ser separados em termos de facilitar a análise. Na prática, elas opera todas ao mesmo tempo.

Primeiramente, Marx constata que o homem se torna alienado aos produtos do seu trabalho, de sua própria atividade, portanto; da natureza e de si mesmo como manifestação específica desta; e, por último, de sua condição social, identificando-se pelo prisma individual burguês e em oposição à sua comunidade. Seguiremos no esforço de expor as impressões e constatações acerca deste fenômeno.

No mapa categorial marxiano a interdependência conceitual entre exteriorização (*Entäusserung*) e estranhamento (*Entfremdung*) é fundamental para elaboração de sua crítica à sociedade vigente. O estranhamento surge a partir do lugar que o ato de exteriorização humana ocupa dentro das relações sociais de produção capitalistas. A essência humana é mediatizada pelo trabalho e, aqui, sua determinação deve ser pensada a partir do modo que essa atividade transformadora se insere ativamente naquelas relações. O que Marx enxerga com isso é que a exteriorização humana, ou seja, a essência humana efetivada pelo trabalho, sob a determinação social da propriedade privada, torna-se negação efetiva do ser genérico e social.

De fato, a história¹⁵ é a mediação que permite compreender a transitoriedade das relações sociais de produção material. Isso quer dizer que as condições nas quais os indivíduos produzem para satisfazer suas necessidades objetivas, “seja do estômago ou da fantasia”, criando objetos úteis para cada necessidade, para fins diversos, variam no tempo conforme o avanço das forças produtivas, o aperfeiçoamento dos meios de produção, as necessidades socialmente produzidas etc., motivadas por estes mesmos agentes. Com efeito, ao criarem e recriarem os meios materiais, os seres humanos instituem novas necessidades,

¹⁵ Em *A Ideologia Alemã*, ao estudar sobre os processos históricos de cada formação social, e sobre as ações individuais, Marx (1991, p. 39) nos indica que o se reconhecer objetivamente já é um ato histórico humano, por isso, a história [...] “é o primeiro pressuposto de toda a existência humana e, portanto, de toda a história, é que os homens devem estar em condições de viver para poder “fazer história”. Mas, para viver, é preciso antes de tudo comer, beber, ter habitação, vestir-se e algumas outras coisas mais. O primeiro ato histórico é, portanto, a produção dos meios que permitam a satisfação destas necessidades, a produção da própria vida material, e de fato este é um fato histórico, uma condição fundamental de toda a história [...]”.

novas formas de produzir, novas relações sociais de produção, novas concepções sobre eles mesmos.

Em suma, a exteriorização é uma condição necessária ao homem. Ao criar e transformar, o homem efetiva-se, pois, ao defrontar-se com o objeto de sua própria criação, reconhece-se como produtor. Ao se pôr no finito, por meio de sua exteriorização, o ser humano se recoloca dialeticamente na condição de ser universal.

O trabalho estranhado, isto é, o trabalho convertido em mercadoria e produtor de novas mercadorias, impossibilita o reconhecimento humano em suas exteriorizações e repõe o trabalho como *negação* do homem. O trabalho estranhado converte a atividade em uma abstração, totalmente entregue a um ordenamento situado fora do produtor, altera a sua substância positiva para configurar-se como negador (voltar-se contra) àquele que o põe em movimento.

Destarte, a primeira determinação do estranhamento é apreendida por Marx na relação imediata que o trabalhador estabelece com o produto do seu trabalho. A abordagem inicial se estabelece pelo produto do trabalho, porque a forma fenomênica que os objetos assumem incute em si a verdadeira relação social estabelecida entre indivíduo e objeto no capitalismo. O estranhamento está implícito na forma objetiva dos produtos, no resultado da produção.

O objeto que o trabalho produz, o seu produto, se lhe defronta como um *ser estranho*, como um *poder independente* do produtor. O produto do trabalho é um produto que se fixou em um objeto, fez-se coisal (*sachlich*), e a objetivação (*Vergegenstandlichung*) do trabalho. A efetivação do trabalho é a sua objetivação. Esta efetivação do trabalho aparece ao estado nacional-econômico como *desefetivação* (*Entwirlichung*) do trabalhador, a objetivação como *perda do objeto* e *servidão ao objeto*, a apropriação como estranhamento (*Entfremdung*), como alienação (*Entausserung*) (MARX, 2004, p.80).

O trabalho cedido à figura do capitalista é a base do estranhamento entre trabalhador e os objetos produzidos socialmente. O trabalho autoconstituído como objeto deflagra a determinação estranhada com o mundo objetivo que ele mesmo produz.

A objetivação tanto aparece como perda do objeto que o trabalhador é despojado dos objetos mais necessários não somente a vida, mas também dos objetos do trabalho. Sim, o trabalho mesmo se torna um objeto, do qual o trabalhador só pode se apossar com os maiores esforços e com as mais extraordinárias interrupções. A apropriação do objeto tanto aparece como estranhamento (*Entfremdung*) que, quanto mais objetos o trabalhador produz, tanto menos pode possuir e tanto mais fica sob o domínio do capital. (MARX, 2004, p.81)

Sob essa determinação, Marx (2004) acrescenta que o estranhamento “atinge” a base ontológica humana, ou seja, o intercâmbio do trabalho com a natureza, já que é a partir dessa relação que toda vida material se torna possível. Como toda produção é socialmente desapropriada dos trabalhadores, o estranhamento do trabalho se aprofundaria na mesma proporção do aumento da riqueza social produzida.

Quanto mais, portanto, o trabalhador se *apropria*, do mundo externo, da natureza sensível, por meio do seu trabalho, tanto mais ele se priva dos *meios de vida* segundo um duplo sentido: primeiro que sempre mais o mundo exterior sensível deixa de ser objeto pertencente ao seu trabalho, um *meio de vida* do seu trabalho; segundo, que [o mundo exterior sensível] cessa, cada vez mais, de ser meio de vida no sentido imediato, meio para a subsistência física do trabalhador. Segundo esse duplo sentido, o trabalhador se torna, portanto, um servo do seu objeto. Primeiro, porque ele recebe um *objeto do trabalho*, isto é, recebe *trabalho*; e, segundo, porque recebe *meios de subsistência*. Portanto, para que possa existir, em primeiro lugar, como trabalhador e, em segundo, como sujeito físico. O auge dessa servidão é que somente como *trabalhador* ele pode se manter como *sujeito físico* e apenas como *sujeito físico* ele é *trabalhador* (MARX, 2004, p.81).

O trabalho, bem como os objetos produzidos, volta-se contra o agente produtor como uma força radicalmente externa, autônoma e indiferente. Essa condição se torna mais poderosa na medida em que a produção econômica se amplia e intensifica a divisão social do trabalho¹⁶ sob a determinação da propriedade privada, que será tema do próximo subitem. Essa determinação, para Marx (2004, p. 82), faz com que a “economia nacional [oculte] o estranhamento na essência do trabalho porque não considera a relação imediata entre o trabalhador e a produção”.

Uma vez cindida a relação simbiótica entre os trabalhadores e a produção, o trabalhador “perde” a capacidade de atribuir outros sentidos aos objetos fabricados que não seja àqueles próprios da lógica produtiva do capital na qual está imerso. Objetivamente, o trabalhador se torna apêndice da produção. Como, na divisão social do trabalho, os produtores aparecem dissociados uns dos outros, os objetos do trabalho acabam por serem percebidos como um fenômeno acidental, pois, o trabalhador não é capaz de perceber os objetos como resultado de um processo coletivo, e sim, individual, dado que a produção não é planejada visando uma demanda social correspondente, mas visa tão somente assegurar a especulação da iniciativa privada que, em última instância, é orientada pela lucratividade do capitalista.

¹⁶ Nos *Manuscritos*, o autor não se encarrega de explanar sobre a divisão social do trabalho. É possível verificar indicações de que Marx abordaria criticamente o modo como o aprofundamento da especialização do trabalho contribuiriam com a intensificação do estranhamento. Verificamos, em *A ideologia alemã* uma abordagem mais ampla e aprofundada dessa categoria cara aos economistas nacionais.

Em outros termos, a atividade sensível (trabalho), que media todo o intercâmbio material do ser social com a natureza para criar objetos úteis, ganha uma nova roupagem sob a égide capitalista, qual seja, a de produtor de *valor de troca*¹⁷. *Ipsa facto*, segue desígnios que buscam atender os interesses econômicos da parcela da sociedade que detém o monopólio dos meios de produção, e não as necessidades de todos os indivíduos numa perspectiva coletiva. Por isso que, para acessar a vida material produzida por ele mesmo, o trabalhador necessita da mediação do salário, pois, todos os objetos aparecem dissociados dele, inclusive a sua própria atividade. As objetivações como expressão da criação humana, no contexto de estranhamento, são mercantilizadas a partir de uma relação estritamente jurídica, na qual só podem usufruir os produtos aqueles que têm poder (isto é, dinheiro) de compra. O intercâmbio entre os homens se dá por meio da troca privada, e a moeda de troca daqueles que não possuem os meios materiais de produção é a força de trabalho vendida a outrem.

Após revelar a essência do estranhamento inculcada na aparência objetiva dos produtos do trabalho, Marx, introduz a segunda determinação do estranhamento, a saber, em relação à própria atividade laboral.

Ao buscar esclarecer em que consiste a exteriorização do trabalho para o capital, Marx constata que esta atividade se torna a negação do próprio homem quando este se sujeita às condições de exploração de sua atividade vital. A negação do homem, nessa perspectiva, estabelece-se pelo próprio trabalho esvaziado de sentidos congruentes às necessidades humanas.

Primeiro que o trabalho é externo [...] ao trabalhador, isto é, não pertence ao seu ser, [atividade] que ele não se afirma, portanto, em seu trabalho, mas nega-se nele, que não se sente bem, mas infeliz, que não desenvolve nenhuma energia física e espiritual livre, mas mortifica sua physis e arruína o seu espírito. O trabalhador só se sente, por conseguinte e em primeiro lugar, junto a si [quando] fora do trabalho e fora de si [quando] no trabalho. Está em casa quando não trabalha e, quando não trabalha, não está em casa. O seu trabalho, não é por isso, a satisfação de uma carência, mas somente um meio para satisfazer necessidades fora dele. Sua estranheza (*Fremdheit*) evidencia-se aqui [de forma] tão pura que, tão logo inexista coerção física ou outra qualquer, foge-se do trabalho como de uma peste. O trabalho externo, o trabalho no qual o homem se exterioriza, é um trabalho de auto-sacrifício, de mortificação (MARX, 2004 p.82-83).

¹⁷ No *Capital*, especificamente, no primeiro capítulo intitulado “A mercadoria”, Marx analisa como os produtos do trabalho humano têm o seu valor de uso subsumido ao valor de troca. Nas palavras do autor: “o valor de uso realiza-se somente no uso ou no consumo. [...] O valor de troca [no entanto] aparece, de início, como a relação quantitativa, a proporção na qual valores de uso de uma espécie se trocam contra valores de uso de outra espécie, uma relação que muda constantemente no tempo e no espaço. [...] [Contudo], como valores de uso, as mercadorias são, antes de mais nada, de diferente qualidade, como valores de troca só podem ser de quantidade diferente, não contendo, portanto, nenhum átomo de valor de uso (MARX, 1988, p. 46).

O autor demonstra que o trabalho subjugado ao mundo das coisas não é uma satisfatória confirmação de si; muito menos, o desenvolvimento de uma energia física e espiritual do sujeito livre, mas antes sacrifício de si e mortificação. O trabalhador, em seu ato mesmo de exteriorização, encontra-se alheio a si mesmo, anulado e dependente das circunstâncias impostas por aqueles que possuem os meios de produção e poder decisório. É assim, também, que Marx faz sua leitura a respeito da relação entre o homem e a religião – o que remete ao debate com Feuerbach que apresentamos no capítulo 1.

Assim como na religião a auto-atividade da fantasia humana, do cérebro e do coração humanos, atua independentemente do indivíduo e sobre ele, isto é, como uma atividade estranha, divina ou diabólica, assim também a atividade do trabalhador não é a sua auto-atividade. Ela pertence a outro, é a perda de si mesmo (MARX, 2004, p. 83).

No estranhamento “econômico”, a exteriorização é encerrada sem a inter-relação do produtor com a própria atividade laboral e com o objeto. Não há, portanto, o reconhecimento dialético do trabalhador com ele mesmo, como produtor. Mesmo que o produto acabado contenha em si determinações subjetivas e objetivas humanas interconectadas, e que só possa existir por meio delas, o próprio trabalho, a atividade em si, não é reconhecida pelo agente como seu. A venda da sua força de trabalho é resumida à possibilidade de vender estritamente o seu tempo e sua força como uma mercadoria, negando, assim a efetivação genérica e social de seu ser.

Ao anunciar que o trabalho não é destinado à satisfação de uma carência, mas somente a um meio para satisfazer necessidades “cegas, mercantis” ao trabalhador, o que está em questão, para Marx (2004), são os sentidos históricos da atividade produtiva. No contexto socioeconômico do século XIX, toda a atividade produtiva está respaldada pelo ordenamento jurídico do livre mercado. Embora o trabalho seja o motor gerador de toda riqueza produzida socialmente, a propriedade privada como modelo operante de acumulação reposiciona os objetos frente ao trabalhador quando são colocados à circulação no mercado. O trabalhador se perde do produto produzido, já que este é colocado à disposição de uma instância que opera por uma lógica própria e independente dos trabalhadores.

Chega-se, por conseguinte, ao resultado de que o homem (o trabalhador) só se sente como [ser] livre e ativo em suas funções animais, comer, beber e procriar, quando muito ainda habitação, adornos etc., e em suas funções humanas só [se sente] como animal. O animal se torna humano, e o humano, animal. Comer, beber e procriar etc., são também, é verdade, funções genuína[mente] humanas. Porém na abstração que as separa da esfera

restante da atividade humana, e faz delas finalidades últimas e exclusivas, são [funções] animais (MARX, 2004, p.83).

É patente aqui a concepção de que o modo de produção capitalista tanto aprofunda as desigualdades sociais como polariza a vida social ao ponto de reduzir o ser humano a um objeto descartável e facilmente substituível – um objeto desumanizado. Isso pode ser sintetizado por uma passagem célebre, na qual o filósofo sintetiza não só os conflitos políticos, mas igualmente a perda da essencialidade humana em favor do endeusamento de uma mediação autônoma: “Com a valorização do mundo das coisas (*Sachenwelt*) aumenta em proporção direta a desvalorização do homem (*Menschenwelt*)” (MARX, 2004, p. 80). Nesse sentido, a *perda de si mesmo* do sujeito seria inevitável, pois, a base econômica, a vida produtiva, encontra-se pervertida. Os seres humanos se perdem para o “endeusamento” dos objetos que eles mesmos criam e tornam-se indivíduos escravizados, subservientes e degenerados socialmente.

Diante do estranhamento da sua atividade produtiva, o trabalhador nega-se também como pertencente ao gênero humano. Isso porque, segundo o filósofo, o trabalho se constitui como atividade livre que necessariamente coletiva. Disso inclusive decorre a tese de que ela deve ser empreendida de modo justo, igualitária e consciente, para que todos possam usufruir dos bens produzidos.

De fato, o trabalho é uma atividade que deve ser pensada a partir do intercâmbio dos seres humanos com a natureza: um indivíduo produzindo isoladamente é uma abstração, uma fantasia. A questão fundamental, para o autor, é resgatar os pressupostos humanos como imperativos na produção econômica. Considerando essas premissas, chegamos à terceira determinação do trabalho estranhado, a do homem em relação a seu gênero, a sua espécie.

A vida genérica, tanto no homem quanto no animal, consiste fisicamente, em primeiro lugar, nisto: que o homem (tal qual o animal) vive da natureza inorgânica, e quanto mais universal o homem [é] do que o animal, tanto mais universal é o domínio da natureza inorgânica da qual ele vive. [...] Fisicamente o homem vive somente d[os] produtos da natureza, possam eles aparecer na forma de alimento, aquecimento, vestuário, habitação etc. Praticamente, a universalidade do homem aparece precisamente na universalidade que faz da natureza inteira o seu corpo inorgânico, tanto na medida em que ela é um meio de vida imediato, quanto na medida em que ela é o objeto/matéria e o instrumento de sua atividade vital. A natureza é o corpo inorgânico do homem, a saber, a natureza, enquanto ela mesma não é corpo humano. O homem vive da natureza significa: a natureza é o seu corpo, com o qual ele tem de ficar num processo contínuo para não morrer. Que a vida física e mental do homem está interconectada com a natureza não

tem outro sentido senão que a natureza está interconectada consigo mesmo, pois o homem é uma parte da natureza (MARX, 2004, p. 84).

A essência humana como autoatividade, descrita acima é desfigurada pelo capital a ponto de se tornar atividade mecanicista, exaustiva, pernicioso. Desse modo, o trabalhador perde o reconhecimento de sua universalidade genérica, ou seja, a dupla determinação de sua identidade humana (natural e social), já que se torna objeto dentro da atividade econômica, uma abstração, portanto. A sua existência física passa a pertencer ao sistema capitalista como um corpo que apenas produz, estranhado, portanto.

Na medida em que o trabalho estranhado [promove o estranhamento] do homem [com] a natureza, e o homem de si mesmo, de sua própria função ativa, de sua atividade vital; ela estranha do homem o gênero [humano]. Faz-lhe da *vida genérica* apenas um meio da vida individual. Primeiro, estranha a vida genérica, assim como a vida individual. Segundo, faz da última em sua abstração um fim para a primeira, igualmente em sua forma abstrata e estranhada (MARX, 2004, p.84).

Aqui, observamos que as relações de vida produzidas naturalmente são invertidas em um mecanismo através do qual são subjugados, tanto a natureza dos indivíduos, como o contexto social em que elas se desenvolvem. Conforme o autor, o trabalho alienado impossibilita que os sujeitos vivenciem de modo consciente a sua relação com a natureza, o que no cotidiano se evidencia pela castração dos indivíduos em seu desenvolvimento criativo a partir de suas forças essenciais e capacidades. Pelo contrário, a dimensão negativa do trabalho, apresenta-se como esgotamento e exploração das potencialidades humanas, como degradação das relações naturais de vida. A vida genérica não é entendida como ofício humano histórico, mas vê-se submetida ao egoísmo que norteia as relações sociais capitalistas. A objetivização humana é instrumentalizada com vistas à sobrevivência de um modo de vida que aparece como autônomo perante os indivíduos. Embora seja radicalmente dependente do trabalho humano, nega-o como potência realizadora.

Para o autor, são os apetites e desejos humanos que mobilizam o homem no mundo, impelem-no à sua autorrealização; e essa condição se estabelece por meio do trabalho e configura tanto a satisfação das necessidades quanto a realização dos indivíduos numa perspectiva pessoal e social. Para Marx (2004, p.127), a determinação da objetividade se expressa nas forças naturais, objetivas e vitais que agem como pulsões e potencialidades que possuímos, e permitem a superação da hostilidade do mundo concreto. Assim como o

sofrimento, a dependência do mundo o limita perante a realidade. Afinal, o mundo externo é que lhe confirma como ser existente.

Diferentemente dos outros animais, que se limitam ao mecanicismo inconsciente de sua atividade, o homem genérico “faz da sua atividade vital mesma um objeto de sua vontade e de sua consciência”. Sua vida genérica é objeto para si de modo livre e consciente, tornando-se assim, universal e reprodutor da natureza inteira (MARX, 2004, p.85). Como podemos observar, para Marx, a objetividade é impulsionada por nossas carências e necessidades intrínsecas.

Contudo, as condições mais íntimas, ou seja, os apetites humanos se tornam perniciosos, nocivos, sob a determinação da base material capitalista. Suas necessidades deixam de aparecer como essenciais quando transferem o fundamento da vida social para as necessidades artificiais, criadas pelo sistema econômico. Por exemplo: as necessidades básicas como beber, comer, vestir e habitar são condicionadas ao poder de compra dos indivíduos.

Na seção que discute sobre propriedade privada e carências, Marx (2004, p.140) afirma que a “luz, ar, etc., a mais elementar limpeza animal cessam de ser, para o homem, uma carência. A imundície, esta corrupção, apodrecimento do homem, o fluxo de esgoto [...], da civilização torna-se para ele um elemento vital”. Verificamos o total embrutecimento humano dos sentidos, valores morais, necessidades etc. Toda a essencialidade humana é subjugada à posse imediata de objetos.

Por isso, as necessidades vitais se tornam meras necessidades animais, cegas, regidas apenas pelos imperativos de autorreprodução do capital. O trabalho estranhado acaba por induzir o estranhamento do homem de seu meio natural, e de sua própria genericidade, pois, sua atividade é reduzida apenas a um meio da vida individual dissociada de uma perspectiva ampla de sociedade. Assim, “[...] a atividade vital, a vida produtiva mesma aparece ao homem como apenas como um meio para a satisfação de uma carência, a necessidade de manutenção da existência física” (MARX, 2004, p.84).

O capital reduz a vida produtiva, ou seja, a vida genérica, livre, inerente à objetividade humana ao ideário mesquinho e egoísta da satisfação do lucro e do roubo. “Cada homem especula sobre como criar no outro uma *nova* carência, a fim de forçá-lo a um novo sacrifício, colocá-lo em nova sujeição e induzi-lo a um novo modo de *fruição* e, por isso, de ruína econômica.” (MARX, 2004, p. 139). O intuito do burguês é criar necessidades artificiais e explorá-las ao máximo, forjando-as pela via do mercado como uma espécie de carência imprescindível e comum a todos os indivíduos.

Porquanto, em última análise, o que interessa para o mercado é a grande circulação de produtos para venda, aquela lógica, como mencionado acima, aparece de modo tão cruel e perverso que o homem, sujeito universal, ao sucumbir à primazia da universalidade das coisas, torna-se mais indigno do que os animais irracionais.

[...] na elaboração do mundo objetivo [é que] o homem se confirma, em primeiro lugar e efetivamente, como ser genérico. Esta produção é a sua vida genérica operativa. Através dela a natureza aparece como a *sua* obra e a sua efetividade. O objeto do trabalho é, portanto, *a objetivação da vida genérica do homem*: quando o homem se duplica não apenas na consciência, intelectual[mente], mas operativamente, efetiva[mente], contemplando-se, por isso, a si mesmo num mundo criado por ele. Consequentemente, quando arranca do homem o objeto de sua produção, o trabalho estranhado, arranca-lhe sua *vida genérica*, sua efetiva objetividade genérica e transforma a sua vantagem com relação ao animal na desvantagem de lhe ser tirado o seu corpo inorgânico, a natureza (Marx, 2004, p.85).

O fenômeno do estranhamento elimina do ser humano a sua diferenciação qualitativa em relação aos demais animais. Ao estranhar sua própria constituição ontológica e a natureza que o cerca e da qual faz parte, os indivíduos se veem impedidos de satisfazer suas necessidades elementares como comer, vestir, se abrigar de modo seguro etc., pois socialmente estão presos a determinações que inviabilizam a efetiva supressão dessas demandas.

Em suma, o ser humano encontra-se preso à figura reducionista e abstrata do indivíduo consumidor. O consumo é o sentido da vida social no capitalismo; um consumo desmedido, regido pela posse estranhada pelos sentidos humanos, movida essencialmente com a única finalidade de autorreprodução do capital. O homem perde de si sua essencialidade quando se torna uma figura “coisal”, medida pelo quantitativo de objetos que pode comprar. O trabalho cotidiano, portanto, não é experimentado como desdobramento criativo da própria capacidade humana, mas como esfacelamento objetivo e subjetivo do sujeito e da natureza.

Construímos até aqui a análise sobre os efeitos do estranhamento do trabalho. Temos como consequência o autoestranhamento do ser genérico em relação à natureza e a si mesmo, tanto como o estranhamento da coisa produzida pelos próprios homens. Na quarta e última determinação do conceito, Marx considera a relação do indivíduo humano com os demais.

Uma consequência imediata disto, de o homem estar estranhado do produto do seu trabalho, de sua atividade vital e de seu ser genérico é o *estranhamento do homem pelo [próprio] homem*. Quando o homem está

frente a si mesmo, defronta-se com ele o *outro* homem. O que é produto da relação do homem com o seu trabalho, produto de seu trabalho e consigo mesmo, vale como relação do homem com outro homem, como o trabalho e o objeto do trabalho de outro homem (2004 p.85-6).

O autor argumenta que o estranhamento do homem pelo homem é o confronto direto entre subjetividades formadas no seio da sociedade burguesa, que nega o reconhecimento do sujeito a partir de uma perspectiva coletiva, humanitária e solidária. O confronto hostil entre trabalhadores deriva da posição mercadológica que ocupam no sistema produtivo, descolados de sua própria essência: “na relação do trabalho estranhado cada homem considera, portanto, o outro segundo o critério e a relação na qual ele mesmo se encontra como trabalhador” (MARX, 2004, p.86). Há, portanto, a perda da consciência universal enquanto sujeitos fazedores de sua história social, porque bem antes, a própria relação com a natureza, encontra-se comprometida e desfigurada sob a determinação das relações econômicas.

Com o intuito de demonstrar como se efetiva o conceito de trabalho estranhado, Marx indaga: “Se o produto do meu trabalho me é estranho, [se ele] defronta-se comigo como poder estranho, a quem pertence então? Se minha atividade não me pertence [...] a quem ela pertence então?” (MARX, 2004, p.86). E constata que o aprisionamento do ser humano ocorre em virtude de outro ser humano.

Tal aprisionamento é decorrente da condição ineliminável de exploração vivenciada pelos trabalhadores no bojo do sistema burguês. Marx constata que a exploração do trabalho é realizada por uma figura humana estrangeira ao trabalhador – ou seja, o capitalista:

O ser estranho a qual pertence o trabalho e o produto do trabalho, para o qual o trabalho está a serviço e para a fruição do qual [está] o produto do trabalho, só pode ser o homem mesmo. [...] Se sua atividade lhe é martírio, então ela tem de ser *fruição* para outro e alegria de viver para um outro. Não os deuses, não a natureza, apenas o homem mesmo pode ser este poder estranho sobre o homem (MARX, 2004. p.86).

É explícito que se trata de uma relação antagônica e maléfica para uma das partes envolvidas na vinculação prático-efetiva entre trabalho e capital. É por meio do trabalho estranhado que o ser humano engendra não apenas sua relação de subserviência em relação ao objeto, mas também sentencia o ato de produção mesmo como objeto pertencente a outros indivíduos que lhe são externos e inimigos. Soma-se a isso a ratificação do domínio exterior aos produtos do trabalho e a relação de subserviência para com esses outros homens (MARX, 2004).

Conforme avança a produção material da vida pelo trabalho social estranhado, é engendrado também o domínio [privado] de quem não produz sobre a produção em si e sobre o produto, ou seja, a apropriação privada das capacidades e potencialidades humanas, da natureza, e dos objetos, é a mediação social que determina a investida exploratória do capital frente às nossas exteriorizações.

Todo estranhamento, destarte, tem como anverso a propriedade privada dos meios de produção. É com ela que o trabalho pode ser transmutado de sua dimensão positiva em trabalho estranhado. Logo, ela surge, em Marx, como empecilho para efetivação da liberdade humana. Este será o objeto tratado no capítulo a seguir. Abordaremos ainda a ênfase dada por Marx a essa mediação e suas consequências sociais para a vida humana em comunidade, bem como à ideia antagonista do estranhamento, a liberdade.

4.2. A NOÇÃO DA PROPRIEDADE PRIVADA EM MARX E A SUPERAÇÃO DO ESTRANHAMENTO DO TRABALHO

A leitura dos *Manuscritos econômico-filosóficos* permite-nos depreender que a propriedade privada é o fio condutor que elucida as múltiplas determinações do conceito de estranhamento. É por isso que, neste subitem, revisitaremos, em linhas gerais, como Marx articula esta última noção à crítica negativa em relação à apropriação privada dos meios de produção. Na sequência da exposição, a partir dessa crítica negativa, discorreremos sobre as condições de superação do estranhamento ao qual o trabalho humano está submetido, posto que, para Marx, a supressão da apropriação privada dos meios de produção é condição prática e necessária para dissolução do estranhamento.

Na referida obra, Marx estabelece uma crítica filosófica à propriedade privada material a partir de um primeiro exame da economia política¹⁸, bem como da política democrático-burguesa dos liberais. Com efeito, o filósofo assegura (2004, p. 20) que seus resultados “foram obtidos mediante uma análise inteiramente empírica, fundada num meticuloso estudo crítico da economia nacional”. Desse modo, ele nos apresenta alguns caminhos para explicar aquilo que nem Hegel, nem os economistas clássicos – leia-se Smith, Ricardo, Say etc. –

¹⁸ Nos manuscritos, não encontramos a exegese sobre os fundamentos e leis da economia nacional, nesse momento, não aparece, sistematicamente fundamentada devido à insuficiência teórica dos estudos do autor sobre a mesma disciplina. O amadurecimento da discussão sobre o aspecto econômico e a articulação deste com os demais conceitos da teoria social marxiana aparece nas redações posteriores dos *Grundrisse* (2011) e em *O Capital* (1988).

explicaram acerca da relação entre propriedade privada e trabalho assalariado, ou seja, trabalho estranhado.

A economia nacional parte do fato dado e acabado da propriedade privada. Não nos explica o mesmo. Ela percebe o processo *material* da propriedade privada, que passa, na realidade (*Wirklichkeit*), por fórmulas gerais, abstratas, que passam a valer como *leis* para elas. Não *concebe* (*begreift*) essas leis, isto é, não mostra como têm origem na essência da propriedade privada. A economia política não nos fornece uma explicação sobre o fundamento da divisão entre o trabalho e o capital, entre capital e terra. Quando ela, por exemplo, determina a relação entre o salário e o lucro do capital, o que lhe vale como fundamento último é o interesse dos capitalistas; isto é, ela supõe o que deveria desenvolver. (MARX, 2004, p.79).

Para o filósofo de Tréveris, os economistas políticos não expõem um ponto de vista crítico em relação à propriedade privada, partindo apenas de uma posição baseada em uma “condição primordial fictícia”. Trata-se, para Marx, de uma linha falaciosa de raciocínio, que exclui qualquer possibilidade de transformação, já que se trata de um conteúdo dado. A inflexão filosófica marxiana, nos *Manuscritos*, tem início na abordagem histórica dessas categorias mobilizadas pela economia política, pois, segundo o autor, somente numa perspectiva histórica é possível conhecer o surgimento dessas categorias e seu desenvolvimento como forma específica de apropriação. Assim, para Marx, o que importa é a forma social assumida pela apropriação e não o conceito em si de propriedade. Dessa forma, o autor investiga o significado das determinações ontológicas (estranhamento) que nascem na sociedade capitalista, pelo fato do trabalho (condição universal) estar subjugado à propriedade privada dos meios de produção (forma particular de produzir) – questionamentos que nenhum dos economistas havia feito até ali.

Sempre segundo o filósofo, a economia nacional não “compreende” as “interconexões do movimento histórico” da realidade. Esta ciência ignora, tanto na prática como na teoria, as contradições impostas pela determinação concreta da propriedade privada, pois estabelece a base econômica capitalista como determinação ontológica da humanidade, fazendo com que a lógica de seus mecanismos apareça como determinante (universal) do convívio social e sobreposta a atividade geradora de riqueza, o trabalho. Fica mais nítida, com isso, como já apresentamos no primeiro capítulo, a razão pela qual Marx acusaria a filosofia idealista

hegeliana de corroborar a concepção dos economistas no que se refere à condição *ad aeternum* da sociedade burguesa¹⁹.

Desse modo, partindo não de um estado de natureza ou “estado primitivo imaginário”, mas de “um fato econômico atual”, que desponta do próprio movimento dialético da realidade entre capital e trabalho (MARX, 2004, p. 80), Marx constata que o trabalho humano e a produção de riqueza social se transformam em seu contrário para o trabalhador, para o seu produtor, em virtude da determinação econômica privatista. Aqui identificamos o cerne da interrelação entre estranhamento e propriedade privada, a saber, o *trabalho estranhado é o fundamento da propriedade privada*.

Marx advoga contra a concepção de que a propriedade privada se compreenderia como efetividade da liberdade humana preconizada pelos economistas. Ao contrário, a propriedade privada possui fundamento no trabalho em sua forma estranhada, frontalmente antagônica à noção de liberdade, já que a exploração do trabalho se encontra escamoteada na relação de apropriação privada dos meios de produção.

A propriedade privada é, portanto, o produto, o resultado, a consequência necessária do trabalho exteriorizado, da relação externa (ausserlichen) do trabalhador com a natureza e consigo mesmo. A propriedade privada resulta, portanto, por análise, do conceito de trabalho exteriorizado, isto é, do homem exteriorizado, do trabalho estranhado, da vida estranhada, de homem estranhado. Herdamos certamente o conceito de trabalho exteriorizado (de vida exteriorizada) da economia nacional como resultado do movimento da propriedade privada. Mas evidencia-se na análise desse conceito que, se a propriedade privada aparece como fundamento, como razão do trabalho exteriorizado, ela é antes uma consequência do mesmo, assim como também os deuses são, originalmente, não a causa, mas o efeito do erro do entendimento humano. (MARX, 2004, p. 87).

¹⁹“Vide Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grubrisse, editado por Eduard Gans, Berlim, 1833, p.254-255: “A particularidade, determinada inicialmente como o contrário do universal (*Allgemeine*) da vontade geral, é *carência subjetiva* que atinge sua objetividade, isto é, [sua] *satisfação*, por meio a) de coisas externas, que são da mesma maneira, a *propriedade* e o produto de outras carências e *vontades*, e b) da atividade e [do] trabalho como mediadores entre os dois lados. Nisso, sua finalidade e a satisfação da *particularidade* subjetiva, mas a *universalidade* (*Allgemeinheit*) se conserva em relação às carências e à livre arbitrariedade alheia; então, este aparecer (*Scheinen*) da racionalidade nessa esfera da finitude (*Endlichkeit*) é o *entendimento* (*Vertand*), o aspecto sobre o qual repousa a consideração que constitui o [elemento] reconciliante no interior desse domínio. A *economia política* (*Staats-Ökonomie*) é a ciência que, a partir destes pontos de vistas, tem seu ponto de partida, e que, portanto, tem de expor a relação e o movimento das massas na sua determinidade e no seu enredamento qualitativo e quantitativo. A economia política é uma das ciências que brotaram na época moderna como seu terreno. Seu desenvolvimento mostra o lado interessante de como o *pensamento* (vide Smith, Say, Ricardo) descobre, a partir da infinita quantidade de pormenores que diante dele inicialmente se colocam, os princípios simples da coisa (*Sache*), seus [princípios] operantes que o entendimento dirige. Como por um lado é reconciliador reconhecer na esfera das carências este parecer ativo da racionalidade que repousa na coisa, então é [também] este o campo onde, ao contrário, o entendimento das finalidades subjetivas e conceitos (*Meinungem*) morais dá vazão à sua insatisfação e contraditoriedade moral” (Marx, 2004, p.124).

Essa concepção representa uma mudança significativa em relação à economia política tanto quanto à teoria especulativa hegeliana, seja em termos metodológicos, seja no que diz respeito à concepção das determinações do ser social. Marx (2004) sustenta teoricamente que não é a propriedade privada em sua existência acabada/imediata e nem a sua naturalização como um dado empírico o fundamento da relação de estranhamento como preconizado pela filosofia dominante de seu tempo. O ponto para esse autor é a relação de *exploração*, *desefetivação* do trabalhador, escondida sob o véu da propriedade privada e desconsiderada pela economia. Significa igualmente dizer que não é a propriedade privada em seu modo imediato de pura exterioridade que importa para Marx, mas sua configuração histórica, produto de uma dada relação social, que transmuta o caráter positivo (humanizador) do trabalho e as condições de produção ao aspecto negativo que o domínio dos interesses privados burgueses impõe.

Na sequência de sua exposição nos *Manuscritos* (2004, p. 88), o filósofo aponta que o mistério da propriedade privada se encontra nos pressupostos ontológicos estabelecidos pela economia política. Em outras palavras, essa mediação é apresentada ao mesmo tempo como produto do trabalho exteriorizado, e em segundo lugar, o “*meio* através do qual o trabalho se exterioriza, a realização desta exteriorização”.

O autor indica que conceber trabalho e propriedade privada como unidade é uma contradição do trabalho estranhado com ele mesmo, já que este é uma atividade livre. Acrescenta ainda que, embora a “economia política tenha como ponto de partida o trabalho como sendo propriamente a alma da produção” (MARX, 2004, p. 88), e a filosofia de seu tempo o tenha compreendido como meio para a efetivação do homem, ainda que em uma dimensão puramente abstrata, nessa perspectiva clássica, nada é concedido ao trabalho, mas tudo à propriedade, acabando por delegar ao primeiro à condição degradante de total submissão.

Quer dizer, para o autor de *O Capital*, há uma cisão hipostasiada – sobre a base da qual a economia política opera – entre trabalho e propriedade privada. Esta última aparece como unidade ontológica daquela. No entanto, para Marx, a apropriação privada dos meios de produção é uma determinação (particularidade) social/política própria do modelo burguês de produzir, baseado em um processo histórico de desigualdade, exploração e de trabalho não pago, já que os meios da produção surgem dissociados daqueles que produzem e, como consequência, o que é produzido também segue o mesmo ordenamento. Em outras palavras, a propriedade privada se estabelece tendo como base o trabalho social, que ao se exteriorizar sob a determinação histórica dessa expropriação, estranha a si mesmo.

O segredo da propriedade privada burguesa é a cessão do trabalho a outrem. A condição ontológica de exteriorização humana pelo trabalho, tema de nosso primeiro capítulo, torna-se uma atividade exterior ao produtor, algo fora do próprio homem, quando submetida ao ordenamento da propriedade privada e do assalariamento. Fica agora mais claro porque o ser genérico, vislumbrado por Marx em sua dimensão natural e social, é reduzido à figura abstrata do trabalhador na sociedade do capital. Conforme o fundador do socialismo científico, para a economia política o homem existe, objetivamente, para o capital apenas como conceito abstrato de indivíduo, como mercadoria: “como capital, o *valor* do trabalhador aumenta no sentido da procura e da oferta, e também *fisicamente*, a sua *existência* (*Dasein*), a sua vida, se torna, e é sabida como oferta de mercadoria, tal como qualquer outra mercadoria” (MARX, 2004.p 91).

O autor reitera sucessivamente em sua análise sobre a economia nacional que a apropriação privada burguesa se estabelece como marcador limitante da liberdade humana e fomentador da ruptura social, ao denunciar as condições humilhantes a que os trabalhadores (as) estão submetidos (as), e pelo trabalho ser a forma prática de expressão da liberdade humana que se sabe como tal, tende como uma força inexorável, superar essas determinações negativas, estranhadas . “O homem nada mais é do que *trabalhador* e, como trabalhador, suas propriedades humanas o são apenas na medida em que o são para o capital, que lhe é *estranho*” (MARX, 2004, p.91). Acrescenta ainda:

As carências do trabalhador são assim, para ela [economia nacional], apenas a *necessidade* de conservá-los *durante o trabalho*, a fim de que *a raça dos trabalhadores não desapareça*. O salário possui, por conseguinte, exatamente o mesmo significado, de *conservação* na *manutenção* de qualquer outro instrumento produtivo, tal qual o *consumo do capital* em geral, de modo a poder reproduzir-se com juros (MARX, 2004, p.92).

Nos *Manuscritos de Paris*, Marx (2004, p.141) descreve a economia política como a ciência do enriquecimento privado. E assinala que o economista político acaba por assumir o ponto de vista do ideólogo burguês, do proprietário, e concebem a indústria como essência universal do desenvolvimento econômico moderno que superou o mercantilismo, assim como fez Hegel ao conceber o capitalismo como realização do espírito universal. Esta ciência não concebe como antagônica a relação entre proprietários e trabalhadores, pelo contrário, o põe como algo natural, próprio da dinâmica (concorrência) capitalista.

Para Marx, em termos políticos, a teoria econômica se assume com um conteúdo de classe alienada à outra. Ou seja, ao não conceber os demais pontos fundamentais da estrutura

humana (necessidades, demandas sociais), acaba por se estabelecer como uma ciência estranhada, parcial, cujas leis de mercado (tecnicismo, metas de produtividade, exploração abusiva da natureza) operam numa perspectiva alheia aos afeitos nocivos de tal prática ao ser humano.

Nos *Manuscritos*, Marx se interessa pelos problemas da economia política unicamente por demonstrarem a complexa hierarquia da estrutura do capital que ele pretende ver positivamente superada. Na seção *Propriedade privada e comunismo*, Marx indica que, no capitalismo, trabalho e capital aparecem como negação um do outro, ou seja, como falta de propriedade e propriedade privada dos meios de produção. Desse modo, é explícita a contradição entre ambos, uma vez que o trabalho é o sujeito histórico da relação, mas, ao mesmo tempo, está excluído da propriedade. O capital, entretanto, é o trabalho que se objetivou, que se tornou propriedade, mas que não se apresenta como trabalho. Daí, para Marx, a propriedade privada tornar-se produto da relação contraditória entre capital e trabalho.

Nesse sentido, a superação prática do estranhamento está indubitavelmente ligada à supra-sunção positiva da propriedade privada material já que é somente por meio desta que é possível o desenvolvimento histórico do capital como relação social dominante. A diferença entre proprietários e não-proprietários precede a sociedade moderna, por exemplo, na Roma antiga, Turquia etc. No entanto, naquelas sociedades, a questão da propriedade privada não era colocada como depositária da contradição que resulta do trabalho estranhado. Somente quando o trabalho se tornou essência subjetiva da propriedade privada, com caráter de mero instrumento produtivo, “enquanto exclusão da propriedade, e o capital, e o trabalho objetivo enquanto exclusão do trabalho” (MARX, 2004, p. 103), é que foi possível a manifestação da propriedade privada como resultado do desenvolvimento dessa contradição. Ou seja, o trabalho é negado em diversas frentes. É negada a possibilidade de se apropriar dos objetos que ele mesmo cria; é negado pelo capital, pois este se apropria de sua essência (atividade geradora de toda a riqueza produzida socialmente), e estranha a si mesmo não refletindo sobre sua própria condição.

É a partir dessa contradição que nasce a “relação dinâmica que impele para a solução” (MARX, 2004, p. 103), e é a partir dessa base, conforme Marx indica, que as propostas de superação devem ser construídas. O autor não se refere à simples substituição de uma ordem social por outra, mas de liberar e fortalecer os potenciais produtivos já existentes, mesmo que estranhados no interior dos “sistemas de propriedades”.

Nessa linha, “a supra-sunção do estranhamento-de-si faz o mesmo caminho que o estranhamento-de-si” (MARX, 2004, p. 103). Trata-se, num primeiro momento, de romper com a condição de inversão entre sujeito e objeto, em que não se percebe a essência subjetiva (trabalho) da propriedade privada, isto é, que o trabalho é criador de riqueza, e não a propriedade. E, ao se revelar (essa essência), deve-se considerar ainda o aspecto objetivo que aquela inversão assume, ou seja, o estranhamento em relação aos produtos do trabalho. A partir daí, níveis mais profundos e diversos devem ser atingidos paulatinamente. Para o autor, esse caminho é processual, se desenvolve na história, e não deverá ser concebido de modo mecânico ou linear, já que as quatro expressões do estranhamento, destacados no capítulo anterior, interagem mutuamente.

A superação desse estranhamento, cuja manifestação é tributária do sistema da propriedade privada, Marx denominou *Comunismo*. Nesse sentido, o comunismo é concebido como um horizonte em construção, mas, simultaneamente, aparece como o próprio movimento dinâmico do qual a realidade histórica surge. Sua efetivação cresceria conforme a reapropriação e potencialização das características humanas, que foram sacrificadas pelo processo de estranhamento, fossem se revelando com a abolição da apropriação privada do trabalho. Marx faz um caminho muito estimulante nos *Manuscritos* ao estabelecer “momentos” em que poderia ocorrer a superação da propriedade privada e a emergência do trabalho humano livre reconciliado com a natureza. Esses “momentos” estabelecidos pelo autor se caracterizam como um esforço filosófico que busca as possibilidades objetivas da superação do estranhamento proveniente da sociedade capitalista. O autor aponta (2004, p.106) a importância das conquistas alcançadas no período da propriedade privada capitalista, na medida em que sinaliza a sua “necessidade” histórica. Com efeito, mesmo operando numa base estranhada, as forças produtivas se desenvolveram exponencialmente naquele registro e, por isso mesmo, Marx assinala que, ao abolir a propriedade privada, devem-se conservar as conquistas e progressos adquiridos pelo trabalho (que permaneceu manifestada no processo, como antítese do capital), para que, assim, sejam apropriados coletivamente a fim de subsidiar a reforma radical da sociedade e dos próprios seres humanos.

Nesse sentido, o autor empreende uma dura crítica contra aqueles que pensam abolir o autoestranhamento apenas pela eliminação da propriedade privada em sua forma física, pela apropriação (superação) do Estado, ou mesmo apenas pela superação da religião²⁰. Para o

²⁰ A análise crítica dessas posições relativas ao tema de superação da propriedade privada, definidos pelo autor como abordagens ingênuas e rudimentares, é devidamente tratada ao longo do manuscrito “propriedade privada e comunismo”. Antecipamos que não adentraremos nos pormenores das discordâncias que Marx estabelece com

autor de *A ideologia Alemã*, o processo de superação positiva se caracteriza, sobretudo, pelo reposicionamento em relação ao modo como produzem a vida material. Assim, a retomada de consciência desses sujeitos se ressignificaria numa perspectiva de se perceberem como autoprodutores. Trata-se da reintegração da humanidade e da natureza humana, da autoapropriação efetiva do homem em si e para si.

O comunismo na condição de supra-sunção positiva da propriedade privada, enquanto estranhamento-de-si humano, e por isso enquanto apropriação efetiva da essência humana pelo e para o homem. Por isso, trata-se do retorno pleno, tornado consciente e interior a toda riqueza do desenvolvimento até aqui realizado, retorno do homem para si enquanto homem social, isto é, humano. Este comunismo é, enquanto naturalismo consumado = humanismo, e enquanto humanismo consumado = naturalismo. Ele é a verdadeira dissolução do antagonismo do homem com a natureza e com o homem; a verdadeira resolução do conflito entre existência e essência, entre objetivação e auto-confirmação, entre liberdade e necessidade, entre indivíduo e gênero. É o enigma resolvido da história e se sabe como esta solução (MARX, 2004, p. 105).

No comunismo marxiano, o ser humano se reencontraria em toda riqueza do desenvolvimento até aqui. Esse reencontro enquanto ser universal seria a verdadeira dissolução do antagonismo entre o homem e a natureza, “é o movimento total da história, [...] ato *efetivo* de geração – o ato de nascimento da sua existência empírica – também, para a sua consciência pensante, o movimento concebido e sabido do seu vir a ser” (MARX, 2004, p. 105).

A supra-sunção da condição estranhada do trabalho significa, assim, a tomada de consciência de nossa condição natural de ser genérico, ou seja, a autocompreensão como seres da espécie humana, produtores de sua própria história. Trata-se, deste modo, da recuperação da posição de criador frente às suas criações, da redescoberta como crias e criadores da sociedade. Numa palavra, “é o retorno do homem da religião, família, Estado etc., à sua existência *humana*, isto é, *social*” (MARX, 2004, p.106).

A superação do estranhamento encontra-se latente como uma tarefa histórica a ser realizada pelos próprios *seres sociais* que reconhecem no trabalho social o fundamento de sua

Proudhon, Fourier, Saint-Simon (denominados por Marx como socialistas utópicos). Mas, em geral, aquele autor, as reconhece como propostas rudimentares, irrefletidas, que conduziram à universalização da propriedade privada, mesmo tendo em seu escopo a abolição desta. Marx observa essas análises como níveis de superação da propriedade privada e indica que são fases que precedem a verdadeira superação: “a primeira supra-sunção da propriedade privada, o comunismo *rude*, é, portanto, apenas uma *forma fenomênica* da infâmia da propriedade privada que quer se assentar como a *coletividade positiva*” (Marx, 2004, p.105). Por entendermos que essa discussão requer um aprofundamento de análise e extrapola o recorte de análise deste trabalho, nos deteremos sobre os aspectos da concepção marxiana sobre *comunismo*.

vida. Para Marx, é o homem socializado que pode descobrir e desenvolver a essência humana da natureza, ou seja, torná-la humana – e assim, fundamentar sua própria existência. Esse homem social está vinculado ao seu gênero, que se manifesta particularmente em sua ação genérica – o trabalho.

A própria ação humana é o impulso para a superação do estranhamento. Seria mais do que a superação da religião, mais do que se tornar consciente do fenômeno. O comunismo é a superação positiva (*Aufhebung*) da propriedade enquanto condição da autoestranhamento humana, e, assim, a real apropriação da essência humana pelo e para o homem (MARX, 2004, p. 106). É o retorno dos homens à sua natureza social, humana, caracteriza a responsabilização dos homens pelos desenvolvimentos históricos anteriores. Nesse momento, o ser social já superou a ilusão de que a religião e o Estado poderiam ser emancipatórios, pois, sua base material, a propriedade privada, já teria sido superada.

Vale lembrar que, já para Feuerbach, a religião significava o autoestranhamento da essência humana. A tomada de consciência, que se daria pela análise das contradições da própria religião, seria suficiente para romper com o estranhamento. Para Marx (2004, p.106), no entanto, o comunismo deve ser a apropriação positiva pelo/para homem da propriedade privada. Esta passou a ocupar o espaço que, na teoria de Feuerbach, é ocupado pela religião. Entretanto, Marx destaca que o estranhamento econômico fundamenta todas as outras manifestações desse fenômeno. E, por compor a base concreta da vida social, sua supressão exige uma resposta prática, e não apenas teórica, como supunha Feuerbach. Dito de outro modo, Marx amplia a crítica feuerbachiana para a dimensão material da vida humana estranhada: a propriedade privada, a divisão do trabalho que a acompanha, e o intercâmbio mercantil.

O movimento revolucionário, segundo Marx (2004, p. 106), encontra sua fundamentação teórica e prática na propriedade privada, precisamente na forma que se estabelece enquanto sistema econômico que sustenta as potencialidades humanas estranhadas, fruto da contradição entre capital e trabalho. Essas potencialidades, mesmo gestadas nessas condições, são a base para superação do estranhamento.

A superação positiva carrega consigo a possibilidade de superar a propriedade privada sem destruir nesse processo as qualidades humanas, pois, o homem se percebe como produtor de si mesmo. Do mesmo modo, passa a perceber a relação com os demais homens como uma construção, como ação.

[...] tanto o material de trabalho quanto o homem enquanto sujeitos são tanto resultado quanto ponto de partida do movimento. [...] Portanto, o caráter *social* é o caráter universal de todo o movimento; *assim como* a sociedade mesma produz o *homem* enquanto *homem*, assim ela é *produzida* por meio dele. [...] A essência *humana* da natureza está, em primeiro lugar, para o homem *social*; pois é primeiro aqui que ela existe para ele na condição de *elo* com o homem, na condição de existência sua para o outro e do outro para ele; é primeiro aqui que ela existe como *fundamento* da sua própria existência *humana*, assim como também na condição de elemento vital da efetividade humana (MARX, 2004, p. 106-107).

Com a superação da propriedade privada, o homem livre das necessidades impostas por ela poderá reconhecer que mesmo sozinho, sua atividade é social. Ou seja, a produção, a linguagem, a necessidade, etc., tudo tem origem na sociedade, e tudo é produzido pela e para sociedade, por maior ou menor que seja a contribuição particular de cada um. A consciência universal aparece como a forma teórica de uma sociedade real embora, na modernidade, essa consciência universal se estabeleça como uma abstração da vida real e que se opõe com hostilidade.

Minha consciência *universal* é apenas a figura teórica daquilo de que a coletividade *real*, o ser social, é a figura *viva*, ao passo que hoje em dia a consciência *universal* é uma abstração da vida efetiva e como tal se confronta hostilmente a ela. Por isso, também a *atividade* da minha consciência universal – enquanto uma tal [atividade] – é minha existência *teórica* enquanto ser social (MARX, 2004, p. 107).

Em outras palavras, as relações dos seres humanos acontecem a partir da e na vida genérica, humana. A propriedade privada como expressão sensível de que a vida genérica é para o homem objetiva, mesmo se estabelecendo de maneira invertida e tornando-se estranhada, tanto quanto a religião. O que deveria ser a realização humana passa a ser sua desrealização. Dessa forma, embora a propriedade privada possua a determinação da desumanização, é também portadora das possibilidades de superação do estranhamento.

Para Marx, o comunismo como apropriação e potencialização do ser humano em geral, inclui obviamente, a dimensão subjetiva. E o autor afirma (2004, p. 207) que “[...] a apropriação *sensível* da essência e da vida humana, do ser humano objetivo, da obra humana, para e pelo homem, não pode ser apreendida apenas no sentido da *fruição imediata*, unilateral, não somente no sentido da posse, no sentido do *ter*”, já que os seres humanos se apropriam por meio de todos os sentidos, que são individuais e comunais (comum). O indivíduo emancipado se reconheceria nos objetos através dos sentidos, porquanto esses também se humanizariam ao reconhecer sua própria natureza dos seus próprios sentidos. Quando ocorre

o contrário, ou seja, quando a propriedade privada torna-se o fim último de todos os objetos e do trabalho, reduzimos todos os sentidos ao sentido de posse. “A propriedade privada nos fez tão cretinos e unilaterais que um objeto só é *nosso* [objeto] se o temos, portanto, quando existe para nós como capital ou é por nós imediatamente possuído, comido, bebido, trazido em nosso corpo, habitado por nós etc., enfim, *usado*” (MARX, 2004, p. 108).

Se os objetos enquanto nossas exteriorizações confirmam nosso ser, na medida em que, no capitalismo, essa confirmação foi sendo substituída pela noção do ter, tornamo-nos estúpidos frente às nossas criações. Ainda assim, para Marx, de acordo com que os indivíduos novamente se compreendem como um ser social, com sentidos comuns aos outros, poderá utiliza-los para tornarem-se mais humanos, solidários, efetivamente, não teoricamente. Com a superação dessa forma social de produzir, Marx entende que a própria comunidade humana não reconhecerá como legítima a interação com mundo numa perspectiva egoística e estranhada.

A supra-sunção da propriedade privada é, por conseguinte, a *emancipação* completa de todas as qualidades e sentidos humanos; mas ela é esta emancipação justamente pelo fato desses sentidos e propriedades terem se tornado *humanos*, tanto subjetiva quanto objetivamente. [...] A carência o a fruição perderam, assim, a sua natureza *egoísta*, e a natureza a sua mera *utilidade*, na medida em que a utilidade se tornou utilidade humana. (MARX, 2004. p. 109).

Com a humanização dos sentidos, os indivíduos emancipados não estarão aprisionados, atrofiados ao reino do ter, suas necessidades entrarão em consonância com a atividade produtiva, que passará a ser integralmente consciente de sua função social. Desse modo, o homem experimentará o potencial libertário de suas ações e escolhas. Com isso, a utilização dos objetos se torna humana, porque os objetos ganham sentido humano, são reconhecidos como fruto do trabalho, resultado da exteriorização humana em si e para si por todos os homens e mulheres.

Como já mencionado, Marx observa que a emancipação é uma tarefa prática. Nesse sentido, para que os potenciais humanos desenvolvidos pela indústria sejam “desbloqueados”, eles precisam ser libertados na prática. O autor observa que essa tarefa, definitivamente, não é da filosofia, na medida em que esta se apropria teoricamente dos problemas. A questão é perceber os potenciais humanos escamoteados na indústria, pois, esta reflete a relação desenvolvida entre os indivíduos com a natureza por meio da ciência natural. Assim, ao apreender as potencialidades humanas ocultas na indústria, esta ciência deixa de ser

idealizada, abstrata, estranhada, mero instrumento produtivo, já que a vida humana e a ciência tem uma mesma base material (trabalho e natureza). A indústria revela, ainda que numa base estranhada, a unidade ontológica entre homem e natureza e seus potenciais, a emergência do trabalho como a própria emergência do humano, da natureza antropológica.

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Como pudemos observar, Marx expõe o trabalho na sociedade capitalista a partir de uma dupla determinação. Positivamente, o concebe como atividade consciente, livre, pois expressa a capacidade humana de se autoprojetar, autogerir, autossustentar. Trabalho é atividade consciente de si e para si. Essa peculiar forma de agir no mundo é, segundo o filósofo, a capacidade que nos difere dos outros animais: somos livres frente à natureza e frente aos nossos corpos, já que podemos transformar a realidade hostil exatamente para atender as nossas necessidades. Somos livres, enfim, porque criamos as condições, os meios, transformamos a natureza externa, para nos satisfazermos. Nesse sentido, o autor é claro ao dizer que os homens são sujeitos de sua própria história.

Nos *Manuscritos*, a atividade humana é sempre atividade social, não há sociabilidade sem trabalho, e não há trabalho que não se inscreva numa abordagem coletiva. Pois, como já dito, a ação humana transformadora cumpre a função elementar de garantir nossa subsistência, sobrevivência. Dessa forma, toda a geração de riqueza só foi possível até aqui em virtude do trabalho social, que produz desde a plantação dos alimentos até às altas tecnologias que nos levaram à lua – ainda que, no capitalismo, haja uma inversão de valores, a forma dinheiro aparecendo como expressão universal da riqueza.

Contudo, com o advento da propriedade privada, a posse particular das riquezas criadas pelo trabalho – e isso inclui todas as forças produtivas (terra, trabalho, tecnologias etc.) – submete totalmente os despossuídos aos proprietários. Essa relação é extremamente dramática, pois toda a riqueza produzida pelo trabalho social passa a ser acumulada e retida por uma minoria. Com isso, aquela produção torna-se condicionada pelos proprietários, e o trabalhador depende deles para adquirir os meios de sua própria subsistência, tornando-se um instrumento produtivo como outro qualquer.

O que Marx chama a atenção é para situação de degradação humana gestada nessa forma econômica e social de produção da riqueza social. O acesso aos produtos necessários para a manutenção da vida passa a ser condicionado pela relação de exploração a que o trabalho é submetido pelo capital, pois todo o excedente da riqueza produzida é retido pelo capitalista, e esse excesso tem como base o trabalho não pago e a não distribuição igualitária entre os trabalhadores. É nesse cenário que Marx desponha com sua severa crítica à sociedade burguesa.

Conforme a análise do autor, a liberdade inscrita no trabalho humano como atitude do ser consciente de si e de suas necessidades humanas, é negada pela propriedade privada, pelo

capital. O capital nega o trabalho humano, de modo que o reconhecimento deste passa pela distribuição igualitária da riqueza produzida, o que por sua vez, é incompatível com a natureza estranhada do próprio sistema da apropriação privada dos meios de produção. A “essência” do sistema não é compatível com a noção de atendimento às necessidades humanas, pelo contrário, as carências dos indivíduos são instrumentalizadas pelo capital. “Cada homem especula sobre como criar no outro uma *nova* carência, a fim de força-lo a um novo sacrifício, colocá-lo em nova sujeição e induzi-lo a um novo modo de *fruição* e, por isso, de ruína econômica” (MARX, 2004, p 139).

O estranhamento se estabelece como o completo abandono de nossa *essência comunitária* em face da “carência do dinheiro, e por isso, a verdadeira carência produzida pela economia nacional e a única carência que ele produz” (MARX, 2004, p. 139-140). Todas as carências humanas estão passíveis à mercantilização; destarte, o fundamento da existência humana na modernidade é “ter tanto para que queira viver, e só é permitido querer viver para ter” (MARX, 2004, p. 42).

O *comunismo* como resgate do humano, do reconhecimento da nossa essência comunitária respaldada no trabalho como elo social, está latente na própria natureza humana. Trata-se do encontro da humanidade consigo mesma por meio de sua autorreflexão, compreendendo-se como essência da natureza prática e sensível, eliminaria a necessidade de procurar em agentes externos a si mesmo referências para se compreender. Para Marx a sociedade baseada no princípio comunitário, a sociedade comunista, os seres humanos não buscam a sua origem e nem a origem da natureza fora dela, nem poderia já que sua essencialidade se baseia no reconhecimento de si inter-relacionado com a natureza.

REFERÊNCIAS

- AQUINO, F. E. J. Feuerbach e a fundação sensível da filosofia: imediatidade e mediação na relação Eu-Tu in: **kriterion**, Belo Horizonte, nº 129, Jun./2014, p. 247-263.
- CHAGAS, E. F. **Natureza e liberdade em Feuerbach e Marx**. Campinas/SP: Editora PHI LTDA, 2016.
- CHAGAS, E.F.; OLIVEIRA, A.R. **Consciência, natureza e crítica social em Hegel, Feuerbach e Marx**. Porto Alegre/RS: Editora Pfi.org, 2019.
- FEUERBACH, L. **A Essência do Cristianismo**. Trad. José da Silva Brandão. Petrópolis/RJ: Editora Vozes, 2018.
- HEGEL, G.W.F. **Fenomenologia do espírito**. Trad. Paulo Menezes; com a colaboração de Karl-Heins Efken e José Nogueira Machado, SJ. 4ª ed. Petrópolis/RJ: Editora Vozes, 2007.
- KOWARZIK, S.W. **A relação dialética do homem com a natureza. Estudos histórico-filosóficos sobre o problema da natureza em Karl Marx**. Trad. Rosalvo Schutz. Cascavel/PR: Editora: Edunioeste, 2019.
- MARX, K. **Manuscritos econômico-filosóficos**. São Paulo: Editora Boitempo, 2004.
- MARX, K. **O Capital** – Crítica da economia política. Livro 1. Volume 1. In: coleção os economistas. Tradução de Regis Barbosa e Flávio R. Kother. São Paulo: Nova Cultural, 1988.
- MARX, K.; ENGELS, F. **A ideologia alemã (I – Feuerbach)**. Trad. de José Carlos Bruni e Marco Aurélio Nogueira. 8ª ed. São Paulo: Editora Hucitec, 1991.
- MÉSZÁROS, I. **A teoria da alienação em Marx**. São Paulo: Editora Boitempo, 2006.
- NÓBREGA, F. P. **Compreender Hegel**. Petrópolis/RJ: Editora Vozes, 2011.
- RANIERI, J. **Trabalho e dialética. Hegel, Marx e a teoria social do devir**. São Paulo: Editora Boitempo, 2011.
- REALE, G. ANTISERI, D. **História da filosofia: do romantismo a empiriocriticismo**. Trad. Ivo Storniolo. São Paulo: Paulus, 2005.
- SANTOS, J. H. **Trabalho e riqueza na fenomenologia do espírito de Hegel**. São Paulo: Edições Loyola, 1993.