

FACETAS DA ALIENAÇÃO: UMA ABORDAGEM TEÓRICA

*Gustavo Gadelha*¹

RESUMO

Este trabalho é uma tentativa de contribuição para uma releitura da tradição da crítica dialética ao real, retomando – sobretudo – os conceitos de “alienação” e de “práxis”. A subjetividade imanente ao modo de produção, que pode dele se distanciar na medida em que cria e com ele se debate e choca, coloca a questão da educação na ordem do dia; novas linhas de ação podem vir a surgir mediante uma reflexão acerca da sociedade. Desta forma, vendo o marxismo como uma filosofia da natureza, isto é, a filosofia que encara o homem como um ser inserido em seu meio – e não como o resultado dos malogros do chamado socialismo real – o pensamento pode reganhar uma aguçada ferramenta de entendimento diante das questões presentes.

PALAVRAS-CHAVE: Práxis. Dialética. Alienação.

O presente trabalho é uma tentativa de se revalorizar a tradição da crítica dialética ao real, retomando – sobretudo – os conceitos de “alienação” e de “práxis”. A subjetividade imanente ao modo de produção, que pode dele se distanciar na medida que cria e com ele se debate e choca, coloca a questão da educação na ordem do dia. O conhecimento e sua transmissão não são abstrações, reduzíveis a um acúmulo de saber, de resto indistinto: individualmente sem inquietação; objetivamente, um continuísmo com a ordem estabelecida. A forma caminha a par e passo com o conteúdo – diferentes e indiscerníveis, dizia Walter Benjamin. Por isso, a imanência radical é obrigada a se deparar com a questão das relações econômicas – eis o *pathos* – como as instâncias produtoras do entorno social do homem e concomitantemente seus produtos. Antes de mais nada, “o educador deve se educar”: não só com livros, mas também com a imersão nas diferenças das formas sociais e com o acompanhamento ativo das políticas educacionais. Nesse sentido, a academia pode, ao invés de reproduzir idealmente um discurso que assegura o poder de interesses capitalistas nas instituições (tal intimismo é tolerado, pois, seguro), incluir a grande diferença prática na discussão de seus temas – e assim aglutinar quadros transformadores da sociedade. Por mais absurdas e anacrônicas que possam parecer essas considerações

¹ Mestre em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC – Rio).

em tempos que não dão indícios de ruptura com o neoliberalismo, e uma vez que o estudo crítico se encontra desamparado pelas políticas governamentais e sem reverberação nas esferas da opinião pública, leiamos mais uma vez Marx. Celebra-se, comumente, o “retorno da filosofia a Kant”; pois bem, acompanhando Michael Löwy, cremos que é hora de um “retorno a Marx” (2002, p. 14), a fim de cultivarmos um pensamento de exterioridade capaz de denunciar a prática para além do discurso, a esquerda para além dos cargos de chefia.

Os Manuscritos Econômico-Filosóficos de 1844 marcam o momento do pensamento de Marx em que se dá, de uma forma temática, o encontro da filosofia com a Economia Política.² A abordagem althusseriana estabelece um “corte epistemológico” na *démarche* do filósofo alemão, um ano após o referido texto, a partir da **Ideologia Alemã** (ALTHUSSER, 1966, p. 25-27). O surgimento de uma nova preocupação com a dinâmica do real – o rompimento com a volição e a metafísica da *intelligentsia* neo-hegeliana e o contato com revoltas operárias independentes da organização externa da intelectualidade – marcam a criação da ciência histórica e o confronto direto e aberto com a economia política clássica, sobretudo de tradição inglesa (veja-se Smith, Ricardo, Say etc). Estabelece-se, pois, uma divisão: as obras de juventude (de 1840 a 1844), as obras do corte (1845), as obras da maturação (1845-1857) e, finalmente, as obras da maturidade (até 1883). O que caracteriza esta ciência – cujo nome repetiremos inúmeras e exaustivas vezes ao longo de nosso trabalho – é o estudo da “alocação de recursos e a determinação da atividade econômica agregada”, ou a teoria, cuja aplicação prática é do campo político, da acumulação e distribuição social da riqueza (BOTTOMORE, 2001, p. 118); a sociedade, individualista ou comunal, é um fator *a priori*.

Na Paris de 1844, Marx trava relações com Engels, que então, no mesmo ano, escrevera o **Esboço à Crítica da Economia Política** – trabalho este considerado “genial” por Marx, indicando na tendência à crítica social uma transição. Dão-se também os primeiros encontros de Marx com um movimento proletário organizado – e, diga-se de passagem, “real” –, oriundo das grandes economias industriais capitalistas (sobretudo Alemanha, Inglaterra e, em menor escala, França). Como diria Leandro Konder, o filósofo do trabalho era também o filósofo do trabalhador.

Marx inicia uma reflexão que visa estabelecer os fundamentos da Economia Política, não se atendo somente às descrições da ação da propriedade privada na vida humana. A abstração das leis econômicas autorizaria um pensamento, segundo Althusser, ainda idealista, calcado numa “fenomenologia” econômica,³ em detrimento da analítica de sua epistemologia; a extração, desde este ponto, de postulados críticos à sociedade burguesa, a saber o “trabalho alienado”, é unificada como

² “Decerto, não é a primeira vez que Marx se encontra, como ele mesmo disse, na ‘necessidade’ de dar a sua opinião sobre questões de ordem econômica (assim, desde 1842, a questão dos roubos dos bosques evocava toda a condição da propriedade feudal agrária; assim, o artigo de 42, igualmente, sobre a censura e a liberdade de imprensa, reencontrava a realidade da ‘indústria’ etc), mas da Economia não reencontrava mais do que algumas questões econômicas, e de viés com os debates *políticos*: em suma, não encontrava a Economia Política, mas alguns efeitos de uma *política* econômica, ou certas condições econômicas de conflitos sociais (**Crítica da Filosofia do Direito de Hegel**)” (ALTHUSSER, 1966, p. 156-157).

³ Indo de choque com a concepção de Althusser, poderíamos argumentar que se anela a emancipação do homem, numa abordagem da superestrutura encarada, não como um reflexo da estrutura econômica, mas sua expressão e *fenômeno original*: “A expressão de um sistema econômico em sua cultura pode ser descrita, mas não a origem econômica da cultura. Em outras palavras, o ponto é tentar entender o processo econômico como um concreto fenômeno original” (BENJAMIN, 1989, p. 46, [N. 1a 6]). Não se trata de uma aparência ou tampouco de um aparecer, mas da imagem daquilo que aparece. O tema da Origem aparece em Benjamin desde o trabalho sobre o Barroco, mais tarde transformando-se em Imagem Dialética. Trata-se, em poucas linhas, das exigências do presente que se conectam com o passado; o puro fluxo é retido, formando uma Mônada, Ser do Devir ou Imagem Dialética. Estabelece-se então uma pré e pós história a partir desse novo ponto de parada, de uma constelação que não se escoia. Os indivíduos, para os quais chamamos atenção nesse estudo, que criam de dentro da *pobreza de experiência*, não são independentes do processo de produção que os originou, mas podem afirmar sua autonomia em relação ao processo ao qual sobrevivem, criando uma *Origem* (op. cit., p. 56, [N. 5 a 7]). Deixemos claro, não obstante, que Benjamin é avesso à intencionalidade e consciência fenomenológica no sentido de Husserl e seus seguidores (como diria Engels, o fenômeno não guarda relação com a “coisa em si”, mas sim com o trabalho).

“fundamento originário” por uma dada concepção de homem (ALTHUSSER, 1966, p. 158-159). Entretanto, surge a pergunta: de que homem e de que humanidade falamos aqui? O principal ponto de entrada no texto é o conceito de “Alienação”, sua chave filosófica: “É essa filosofia que resolve a contradição da Economia Política “pensando-a”, e através dela toda a Economia Política [...]” refere-se, dialeticamente, ao trabalho alienado. A filosofia tratava de um conteúdo independente dela, a economia,⁴ de onde a diferenciação seguiu seu rumo; mesmo na tentativa de se antecipar nos Manuscritos categorias que futuramente viriam engendrar as análises de **O Capital**, desconsiderar-se-iam as singularidades do presente em questão: ainda estaria ligado ao humanismo de Feuerbach e à utopia messiânica – e, logo, a uma essência e a um *telos*, como deixa claro Althusser ao longo de seu texto. A tensão dos polêmicos escritos de Marx, que o autor rascunhou para estudo próprio, só sendo publicado no primeiro quarto do século XX, é assim descrita por Althusser, finalizando seu ensaio; trata-se do “[...] pensamento triunfante e vencido, no limiar de ser, enfim, ele mesmo, por uma modificação radical, a última: isto é, a primeira” (ALTHUSSER, 1966, p. 160). Em célebre ensaio dos anos sessenta, **Nietzsche, Marx e Freud**, Michel Foucault parece se aproximar de Althusser (1967, p. 194), quando afirma que a Economia Política, tendo internalizado conceitos e práticas de mudança, pode abrir mão da filosofia e sua especulação.

Todavia, esse encontro de Marx e da filosofia germânica com a Economia Política não se deu em vão; ainda que distintos da lógica macroeconômica da auto-reprodução de **O Capital**, considerada a principal obra do autor, os **Manuscritos** renderam valorosos frutos, fruta-homem que sai da terra... O papel do sujeito é resgatado, trazendo à tona o conceito de *práxis*, e a produção de subjetividade é igualmente posta em xeque pela denúncia da Economia Política e suas fantasmagorias – imanentes ao método. Se, por um lado, o simples anúncio do comunismo não significa sua efetivação, vislumbra-se uma outra organização social possível, calcada no desejo de mudança e na crítica ao Real; o não estabelecimento de linhas programáticas, tanto na ação quanto na política, não retiram dos **Manuscritos** seu caráter revolucionário e denunciador da exploração do trabalho pelo capital, ensejando, no mínimo, uma ética de resistência. Não nos esqueçamos que ali se adere, aberta e conscientemente, ao comunismo, explicitado como a superação das alienações. Marx não nos deixa mentir, logo nas primeiras páginas sobre **O Trabalho Alienado**, o primeiro dos três manuscritos:

“Com a própria Economia Política, em suas próprias palavras, temos demonstrado que o trabalhador desce ao nível de mercadoria e de uma mercadoria miserável; [...]” (MARX, 1962, p. 103-104); ou ainda, mais diretamente: “A Economia Política parte do fato da propriedade privada; não o explica. [...] não traz uma explicação da base da distinção entre trabalho e capital [...]”; assim sendo, “as únicas forças operantes que reconhece a Economia Política são a avariza e a guerra entre os avaros, ou seja, a competição”. Tal ciência parte de acidentes externos ao processo produtivo, não percebendo aí “a expressão de um desenvolvimento necessário”; em não se compreendendo as relações acima mencionadas, “foi possível opor a doutrina da competição à do monopólio”. Ou seja, o movimento da competição ao monopólio, da liberdade dos ofícios às agremiações e instituições, da terra dividida ao latifúndio (para citarmos os mesmos exemplos de Marx) é visto acriticamente – resultado de um desinteresse naturalizado e ontologizado, de um *laissez-faire* econômico. Por fim, o economista explica a realidade lançando mão de mitos: “Afirma como fato ou acontecimento o que

⁴ Contra Althusser poderíamos propor a seguinte indagação, não sem espanto: “Mas não é justamente disso que trata toda a filosofia?”.

deveria deduzir, ou seja, a relação necessária entre duas coisas; [...] assim como a teologia explica a origem do mar pela caída do homem, é dizer, afirma como fato histórico o que deveria explicar". "Dedução", nesse sentido estrito, é mostrar o que liga dois pontos – o seu como; dir-se-ia que tal processo consiste na historicidade.⁵

Portanto, através da exposição da filosofia da natureza, latente nos textos de 1844, tentaremos expor o humanismo marxista e alguns aspectos de sua teoria da alienação,⁶ num "corte político". Não nos esqueçamos que, nas últimas páginas do primeiro manuscrito, Marx afirma que uma Economia Política universal deve partir da análise do trabalho alienado (MARX, 1962, p. 117).

Retornando à nossa questão, a alienação é alienação de alguma coisa; melhor dizendo, é sempre "auto-alienação", do homem para o homem, em atividade cujo objeto resultante não mais pertence a seu criador; por vezes sequer é reconhecido por ele enquanto tal – malgrado todo o trabalho material e as relações sociais que o determinam. Neste segundo caso, a potência criadora adormece, repousando enquanto mera possibilidade.⁷ O domínio dessa dinâmica é a sociedade; ou, numa outra dicotomia que expressa a relação entre Eu e Não-Eu, Homem e Não-Homem, Sujeito e Objeto: homem e "natureza": "O trabalhador não pode criar nada sem natureza, sem o mundo sensorial externo. Este é o material no qual se realiza seu trabalho, no qual atua, do qual e através do qual produz coisas" (MARX, 1962, p. 106). Isso aparece mais explicitamente mais adiante no corpo do texto, assegurando a relação e o vínculo direto do homem com seu entorno social: "A natureza é o corpo inorgânico do homem; é dizer, a natureza excluindo o corpo do homem" (MARX, 1962, p. 110). Articulando-se a essa temática, Marx pega emprestado de Feuerbach o conceito de "Ser Genérico", desenvolvido por este em sua obra **A Essência do Cristianismo**, de 1841: o homem tem consciência de si não apenas como indivíduo, mas também como espécie – o que o distingue dos demais animais. A comunidade é, dessa forma, seu objeto, tanto prático quanto teórico – teoricamente, seu meio intelectual; praticamente, produto e meio de atividade. É guardada uma relação de diferença e unidade:

Dizer que o homem vive da natureza significa que a natureza é seu corpo, com o qual deve permanecer em contínuo intercâmbio para não morrer. A afirmação de que a vida física e mental do homem e da natureza são interdependentes significa simplesmente que a natureza é interdependente consigo mesma, posto que o homem é parte da natureza (MARX, 1962, p. 110).

Esse panteísmo materialista, insinuado na conexão cósmica entre homem e natureza, modos diferentes da mesma substância, mostra sua imanência nessa passagem: "A vida produtiva é, sem embargo, vida da espécie. É a vida que cria vida. No tipo de atividade vital reside todo o seu caráter de espécie [...]"; e, no caso do homem, "[...] sua própria vida é um objeto para ele posto que é um ser genérico", o que faz sua atividade ser livre (MARX, 1962, p. 111). A contraposição com o mundo deve contaminar o homem e afirmar as diferenças em jogo:

⁵ Pode-se depreender, entre dois pontos, uma realidade pulsante e viva, ou uma "Duração".

⁶ Nosso recurso a Louis Althusser dá-se menos por motivo de adesão do que em razão de uma contextualização de vida e obra do autor. Pode-se também levantar o argumento em prol de uma "exposição dialética".

⁷ "É possível que o acordar seja a síntese à qual a tese é a consciência sonhadora e a antítese é a consciência? Então o momento do acordar deve ser idêntico ao 'Agora do Reconhecimento', no qual as coisas são postas em sua face – surrealista – verdadeira" (BENJAMIN, 1989, p. 52, N[3 a3]). Uma das epígrafes de Marx que Benjamin escolheu para o seu trabalho sobre a Paris do século XIX e suas galerias ilustram bem o fenômeno da alienação: "A reformulação da consciência repousa somente no acordar do mundo [...] de seus sonhos sobre si mesmo" (MARX apud BENJAMIN, 1989 p. 43).

Produzem [os animais] unicamente sob o imperativo de uma necessidade física direta, enquanto que o homem produz quando está livre da necessidade física e só produz verdadeiramente quando está livre dessa necessidade. Os animais se produzem somente a si mesmos, enquanto que o homem reproduz toda a natureza (MARX, 1962, p. 111).

A partir dessa experiência sensível, a natureza surge para o homem como humana, efetivação de sua essência, sua vida objetificada – exteriorizada – pela atividade prática. São os primeiros esboços do rompimento definitivo com Feuerbach, manifestado nas famosas **Teses**. O novo materialismo, ao contrário do que foi dito no mesmo **A Essência do Cristianismo**, recusa o entendimento humano no formato de uma “caixa vazia” onde se depositariam impressões intuitivas da objetividade exterior. Em suma, o caráter sensível do objeto deve ser acompanhado por uma “atividade” na percepção (MARX, 2002, p. 99); leva-se em conta a mudança das forças sociais, e não apenas a existência da experiência. Cunha-se a “Filosofia da Práxis”, termo criado por Gramsci, no momento mesmo em que a mudança empreendida pelo homem coincide com sua “automudança”, momento revolucionário (MARX, 2002, p. 100). O fato de a “base profana” colocada nas nuvens de alhures (alienação do homem na religião) só pode ser explicado pelo “auto-rompimento”, pela “autocontradição” dessa base (MARX, 2002, p. 101). A essência do homem repousaria para além de um padrão religioso, que carrega em si implícita a idéia de isolamento e “[...] não vê que o ‘espírito religioso’ é ele próprio um “produto social” e que o indivíduo abstrato que ele analisa pertence na realidade a uma forma social determinada” (MARX, 2002, p. 102). A prática egoísta de Feuerbach isola abstratamente os indivíduos, também eles pertencentes a uma forma social determinada (MARX, 2002, p. 102). Mesmo o sujeito voluntariamente afastado do vivo e cambiante embate social, ou o intelectual de gabinete que anela pureza, leva “[...] consigo já, dinamicamente, as forças da sociedade” (MARX, 1982, p. 4).⁸ A práxis é, concomitantemente, uma atividade 1) objetiva, 2) revolucionária e 3) crítico-prática: 1) objetiva-se no mundo, 2) modificando-o e incorporando novos elementos, 3) onde a teoria já é prática revolucionária “[...] e a prática [é] carregada de significação teórica” (LÖWY, 2002, p. 172). Como diria Lênin no combate à vulgarização do legado de Marx, abandonado a “guerrilhas de apartamento” e volições não reflexivas, “não há prática revolucionária sem uma teoria revolucionária” (LÊNIN apud LÖWY, 2002, p. 171). Em suma, “a práxis é a síntese agente entre o pensar e o agir”.

Marx desenha um complexo quadro que surge do mais simples e básico encontro humano,⁹ no terceiro dos **Manuscritos de 1844**. A situação que enseja tanto, diz ele, é a relação homem e mulher, *imago mundi*, como talvez propusesse Benjamin, dos vínculos sociais e das possibilidades de troca intersubjetiva de um dado momento histórico. Por ser um vínculo natural da espécie, carregaria consigo tudo de humano que nele se depositou:

A relação imediata, natural e necessária do ser humano com o ser humano é também a relação do homem com a mulher. Nesta relação natural da espécie, a relação do homem com a natureza é diretamente sua relação com o homem, e sua relação com o homem é diretamente sua relação com a natureza, com sua própria função natural (MARX, 2002, p. 134).

⁸ Personagens de Dostoievski e Thomas Mann sentem o ocre gosto da loucura ao não conseguirem se livrar dos valores burgueses que carregam. Como exemplos clássicos, temos os delirantes – e outrora *lúcidos*, demasiado lúcidos [...] – Ivan Karamazov e Adrian Leverkühn, respectivamente. Não conseguindo passar à ação, não fazendo dela sequer a mais pálida idéia, fica-se refém de um ser alienado, o qual não se reconhece como parte integrante da subjetividade, contraditória em essência. Essas figuras literárias do “mal-estar do homem burguês” são incapazes da *Aufhebung*, de um retorno inovador a si mesmos como parte do mundo que desfalece.

⁹ O que, para alguns autores, é sinal de influência do movimento feminista e de nomes como Flora Tristan.

No entanto, o casamento estabelecido dentro dos cânones burgueses corresponde a um tipo de “propriedade privada”.¹⁰ Em função da ignorância da antítese entre capital e trabalho (e de sua sistemática propaganda de abafamento...) a gênese e o estatuto da propriedade seguem a cegueira decorrente dessa primeira contradição. A propriedade privada é uma realidade, e sua essência não poderia deixar de ser o trabalho. É esta sua positividade, o “trabalho” – e quanto a isso, em nada difere de uma outra proposta política, “apenas formalmente falando”, sempre calcada na ação sobre a matéria. Não se rompe, contudo, a ordem da propriedade privada, “[...] que segue sendo a relação da comunidade com o mundo das coisas”. Trata-se de um “comunismo” vulgar, no sentido de que “nega a personalidade do homem em todas as esferas, é simplesmente a expressão lógica da propriedade privada, que é essa negação” (MARX, 2002). Inveja e cobiça, a mentalidade competitiva toma a frente. As opções permitidas para o enlace amoroso são poucas: ou bem se cai numa propriedade privada exclusiva, ou se está irremediavelmente na mundanidade da prostituição (via moeda ou via favores e tráfico de influências), uma comunidade homogênea na qual basta retirar-se um elemento (uma coisa). Nega-se a personalidade do homem por um “reformismo sensível”, ou, como propôs Marcuse, uma “dessublimação repressora”, no momento em que a inveja surge como força de desagregação social, disfarce da propriedade privada. De qualquer modo, veda-se o desvelar do Outro,¹¹ aporias do niilismo: “A posse física direta é para ele [o comunismo vulgar] a única finalidade da vida e da existência; a categoria de operário não é suprimida, mas estendida a todos os homens; a relação da propriedade privada permanece ante a relação da comunidade com o mundo das coisas” (MARCUSE, 1967).

Voltemos, pois, à “filosofia da natureza” propriamente dita. O homem, como ser vivente, sente necessidades naturais e materiais, que só se realizam fora dele. Quando a realidade objetiva se converte em sociedade “os objetos se convertem para ele [homem] em objetivação dele mesmo. Os objetos então confirmam e realizam sua individualidade, são seus próprios objetos, ou seja, o homem mesmo se converte em objeto” (MARX, 1962, p. 141). O educador deve, antes de mais nada, se educar: Marx fala dos sentidos do *homem social*, para quem o sentido do objeto coincide com a faculdade subjetiva. Sobre a música, um mero exemplo, um objeto não reconhecido por um indivíduo – apesar de sua beleza – ele diz que “só pode sê-lo [objeto] para mim contanto que minha própria faculdade exista para si como uma capacidade subjetiva, porque o sentido de um objeto para mim não vai mais além de meu sentido correspondente” (MARX, 1962, p. 142). Só o contato com o mundo é que pode cultivar a sensibilidade; a amplidão ou limitação dos sentidos se dá em função da história (MARX, 1962, p. 142)¹² Num paralelo com as **Teses** de 1845, o sujeito da ação é a subjetividade das faculdades objetivas, cujo sentido e natureza são igualmente objetivos, existentes (MARX, 1962, p. 187). Está aberto o caminho para a “Filosofia da Práxis”, ação que se pensa e se antecipa, superação e terceira

¹⁰ Analisaremos mais adiante as ligações estreitas entre trabalho, alienação e propriedade privada.

¹¹ David Herbert Lawrence, romancista inglês, ao longo de sua obra descreveu inúmeros tipos que a todo custo tentam se diferenciar do meio hostil que os cerca. Muitas vezes o autor usa personagens femininos que, para ter a autonomia de criar a própria vida, criando a si mesmos, têm que passar pelas dificuldades da aceitação por parte da pequena burguesia de grotões carvoeiros – ressentida, mesquinha e puritana –, e o desfecho no rompimento com as raízes morais e na assunção de um *modus vivendi* completamente diferente daquele anterior. O escritor elege como ponto de desenlace das vidas sufocadas que descreve a relação amorosa entre um indivíduo comum e um par em tudo estrangeiro, figura de outra cultura ou outra classe, uma Diferença total. Assim como Marx (e independente deste, uma vez que falamos de um artista), foge-se de concepções calcadas numa *falta* subjetivista e ontologizada, quer seja via o mito de Aristófanes em **O Banquete**, quer seja via psicanálise – que paralisam a ação e impedem a escolha.

¹² Nesse sentido, é desvelada a ideologia arrivista e competitiva de que o acesso à educação depende meramente do senso de oportunidade individual, deixando-se de lado a questão de classe; veja-se, por exemplo, o debate atual no Brasil a respeito das cotas universitárias.

instância da histórica antítese entre pensar e agir, cuja meta é o homem natural e a natureza humanizada, via auto-emancipação proletária – interditos pelos interesses individualistas da propriedade privada:

A solução das contradições teóricas é possível só através de meios práticos, mediante a energia prática do homem. Sua resolução não é, pois, de nenhuma maneira, só um problema de conhecimento, senão um problema real da vida, que a filosofia foi incapaz de resolver precisamente porque só via nele um problema puramente teórico” (MARX, 1962, p. 143).¹³

Criticando a “fraseologia” de Bruno Bauer, Max Stirner e David Strauss, Marx se indaga por que motivo eles jamais ligaram a filosofia alemã à realidade alemã (em **A Ideologia Alemã**). Parte-se, portanto, de uma base empírica, da qual só se pode abstrair na imaginação que “são os indivíduos reais, sua ação e suas condições materiais de existência, tanto as que eles já encontraram prontas, como aquelas engendradas de sua própria ação” (MARX, 2002, p. 10). É esse, diz o autor, o caminho da historiografia, onde os homens produzem seus meios de existência e sua vida material (MARX, 2002, p. 10). Do combate de cunho “aparentemente” acadêmico e individual, engendra-se uma concepção de produção. A partir de uma realidade dada, o Ser dos indivíduos vai ser refletido em suas atividades: “O que eles são coincide, pois, com sua produção, isto é, tanto com o que eles produzem quanto com a maneira como produzem” (MARX, 2002, p. 11). A transposição para o terreno da história obedece ao mesmo princípio materialista:

Assim como não se julga o que o indivíduo é a partir do julgamento que ele se faz de si mesmo, da mesma maneira não se pode julgar uma época de transformação a partir de sua própria consciência; ao contrário, é preciso explicar essa consciência a partir das contradições da vida material, a partir do conflito existente entre as forças produtivas sociais e as relações de produção (MARX, 1982, p. 26).

Com o aumento da população, há novas necessidades bem como novas oportunidades de intercâmbio. Ressaltamos que se trata de esferas condicionadas pela produção – como toda a prática humana, síntese do pensamento e da mesma produção: “As relações entre as diferentes nações dependem do estágio de desenvolvimento em que cada uma delas se encontra, no que concerne às forças produtivas, à divisão do trabalho e às relações internas” (MARX, 2002, p. 11). Na introdução de **Contribuição à Crítica da Economia Política** a produção material aparece como o sinônimo de *corpus* social, posto que o indivíduo isolado seria um retorno abstrato ao naturalismo (MARX, 1982, p. 3). Na mesma obra aponta-se que a troca não começa entre “comunidades primitivas”, mas justamente onde estas terminam, onde sua produção não mais supre as necessidades de seus habitantes; assim se formaram as bases históricas e reais para a divisão entre aqueles que “têm” e os desprovidos de tal ou tal produto (MARX, 1982, p. 3).

¹³ A última parte do terceiro dos **Manuscritos** aborda justamente a filosofia de Hegel, o que por ora não nos diz diretamente respeito, apontando seus descaminhos idealistas bem como a indicação de soluções: “Hegel descobriu simplesmente uma expressão abstrata, lógica e especulativa do processo histórico, que não é todavia a história real do homem como sujeito dado, senão só a história do ato de criação, da gênese do homem” (MARX, 1962, p. 179). Seu parentesco e pé na realidade material está em suas próprias premissas: toda alienação é auto-alienação; por mais que parta de um princípio contraditório e de um *pathos* na experiência, o pensamento alienado vai ser sempre abstrato porque retorna a si, anulando o objeto – sendo pensamento sobre pensamento. A dialética marxiana inverte o pensamento de Hegel: sai das alturas, pisando no concreto: “Toda a história da alienação e da reinvocação dessa alienação é, portanto, só a história da produção do pensamento abstrato, quer dizer, do pensamento absoluto, lógico, especulativo” (MARX, 1962, p. 181).

A divisão do trabalho é, em parte, determinada pela mudança da força produtiva. É essa divisão que vai estabelecer as diferenças de exploração do trabalho – o que representa distintas formas de propriedade. Fazendo um breve apanhado dessas propriedades desenvolvidas ao longo da história – tribal, comunal ou do Estado e, por fim, feudal –, chega-se à conclusão de que “indivíduos determinados com atividade produtiva segundo um modo determinado entram em relações sociais e políticas determinadas” (MARX, 2002, p. 18). Esses indivíduos são o que fazem, e mesmo seu comércio intelectual aparece como “a emanção direta de seu comportamento material” (MARX, 2002, p. 18). Nesse sentido, a relação de classe do intelectual deve seguir a pergunta “a que classe representa?”, em vez do mecanicismo vulgar revelado em “a que classe pertence?”. Os quadros sociais da intelectualidade vêm, mormente, da pequena burguesia. A divisão do trabalho na sociedade capitalista catalogou essa, por assim dizer, “função” como aquela ociosa desatenção do contato com as coisas do espírito – o que, de forma alguma, elimina magicamente os conflitos de classe, inalienáveis. Surgem os ideólogos do sistema, já reconciliados consigo mesmos, desde o mais tenro berço. A autonomia do mundo do pensamento (e da superestrutura em geral) é relativa; em última instância, como diz Althusser, a determinação econômica reclama sua primazia, sempre via mediações de estruturas objetivadas da sociedade. Entre o mundo platônico e o universo sempre contingente da história, entre a passagem mecânica da economia à cultura e o fetichismo da pura afirmação do novo há a crítica dialética. É dessa natureza a autonomia parcial da qual falávamos anteriormente. O reconhecimento e o debate de um acontecimento histórico se dão menos por sua objetividade do que através da forma pelas quais são acolhidos nas interpretações do poder constituído, assim como o próprio acontecimento abala as relações humanas de tal ou qual pensamento, sempre de classe. Ao condicionamento ou sobredeterminação de quadros humanos dados, juntam-se outras nuances das possibilidades históricas humanas, sua capacidade de inovação e revolta, sua reflexão prática.

Em **O 18 Brumário de Luís Bonaparte** é ressaltado mais uma vez o caráter prático das escolhas, das quais nem mesmo intelectuais podem se ver livres:

Não é preciso tampouco imaginar que os representantes democratas são todos eles ‘shopkeepers’ ou que eles se entusiasмам por estes últimos. Por sua cultura e situação pessoal, podem estar separados deles por um abismo. O que deles faz representantes da pequena burguesia é que seu cérebro não pode superar os limites que o próprio pequeno burguês não supera em sua vida e que, por conseguinte, são teoricamente impelidos aos mesmos problemas e soluções às quais seu interesse material e sua situação social impelem praticamente os pequenos burgueses”; e arremata: “tal é, de modo geral, a relação que existe entre os representantes políticos e literários de uma classe e a classe a que representam (MARX, 1948, p. 201).

Salta aos olhos que o refinamento do gosto e a erudição perfazem um abismo entre um administrador de empresas e um Lógico Príncipe Consorte. Como consumidores defendem os interesses universais da não contradição, do respeito às leis, à ordem e ao fruto do trabalho – a divindade personificada da propriedade privada.–“Para que participação popular, se estamos tão bem representados?”– conversam intimamente na mesa de um bar freqüentado por universitários. Uma outra passagem, desta vez de **A Ideologia Alemã**, nos ajuda a ilustrar nosso apontamento de hostilidade indivíduo-pessoal e confraternização na propriedade individual: “Os indivíduos isolados só formam uma classe na medida em que devem travar uma luta comum contra uma outra classe; quanto ao

mais, eles se comportam como inimigos na concorrência”; a classe, de certa maneira, independe do relacionamento individual, posto que este, quando nasce, já recebe um legado do qual vai se desenvolver (MARX, 2002, p. 61).

É possível romper com a classe de origem, gerando uma disponibilidade intelectual e uma posterior adesão, tanto à esquerda quanto à direita (LÖWY, 2002, p. 34).¹⁴ A sensibilidade à exploração do homem pelo homem, a abertura ao outro e a imersão nas contradições entre as forças produtivas e as relações de produção fazem com que o intelectual assuma anseios e perspectivas da classe; atravessado por essas vivências, orienta sua crítica para uma relação ativa e dialética com o proletariado, quadro e agente de seu pensamento; na proposta gramscianiana, intelectual orgânico das massas e seu representante teórico.¹⁵

Lukács, no clássico estudo **História e Consciência de Classe**, discorre acerca do posicionamento do intelectual como problematizador do real, na antítese *consciência adjudicada* e *consciência psicológica*. A consciência de classe possível reside no “futuro do pretérito”, daquilo que poderia ter sido apreendido objetivamente de algum fato histórico, caso fosse possível captar

[...] perfeitamente essa situação e os interesses que daí decorrem, tanto com relação à ação imediata, quanto em relação à estrutura, conforme seus interesses, de toda a sociedade; descobrem-se, portanto, os pensamentos [...] que estão em conformidade com sua situação objetiva (LUKÁCS, 2003, p. 102).

O que se quer dizer é, em um só tempo, que economia e vontade humana estão indissolúvel e dialeticamente juntas: uma é a outra (reificação, inversão), uma é o meio para a outra (campo material de imanência para a prática, criação de condições de desenvolvimento) e uma cria a outra (humanização da produção e produção humana; dada a ligação dialética, a realização de uma das esferas cria a outra).¹⁶

A relação entre trabalho alienado e propriedade privada não leva apenas à superação da propriedade privada, mas à emancipação dos trabalhadores e de toda a sociedade, “porque toda a servidão humana está implícita na relação do trabalhador com a produção e todos os tipos de servidão são apenas modificações ou conseqüências dessa relação” (MARX, 1962, p. 117). A luta pela reorganização do trabalho, no movimento de seu devir, cria a vontade de mudança, momento de tomada de consciência, cuja meta é humanizar a produção. Contrapondo-se ao socialismo utópico, “o comunismo é a expressão positiva da abolição da propriedade privada [...]” (MARX, 1962, p. 133). O homem volta a si como Ser social, conservando a riqueza material dos estágios anteriores, mas dividindo-a a partir de poderes democráticos (MARX, 1962, p. 135). Não querendo se queimar nos “caldeirões do futuro”, Marx, contudo, afirma que o comunismo “é a verdadeira solução do conflito entre a existência e a essência, entre a objetivação e a auto-afirmação, entre a liberdade e a necessidade,

¹⁴ O pós-estruturalismo francês, sobretudo sob a influência de Gilles Deleuze, caracteriza esse movimento como “desterritorialização”; cf. **O Anti-Édipo** e **O Que é a Filosofia?**

¹⁵ Uma vez que “o proletariado é a única classe cujos interesses históricos exigem o desvelamento da estrutura essencial da sociedade” (LÖWY, 2002, p. 26).

¹⁶ Essa perspectiva nos aproxima de Walter Benjamin e suas **Teses Sobre o Conceito de História** (1985). Deve-se libertar o futuro existente no pretérito, contar a história calada dos vencidos. A luta de classes é, primeiramente, a luta pelas “coisas brutas e materiais”, sem as quais as belezas do espírito não podem se manifestar. O proletariado não pode entregar o legado espiritual aos vencedores, devendo cultivar “[...] sob a forma da confiança, da coragem, do humor, da astúcia, da firmeza [...]” a idéia de salvação terrena (p. 224), entendida como desalienação. Questionando cada vitória do dominador, percebe-se que os bens culturais são carregados por estes como despojos (p. 224-225). Resta conectar-se praticamente com eles.

entre o indivíduo e a espécie. É a solução do dilema da história e sabe que é esta solução” (MARX, 1962, p. 136). É possível uma troca não alienada, do tipo afeto por afeto, onde cada relação do homem com a natureza tenha um objeto específico de sua vontade, “sua verdadeira vida individual” (MARX, 1962, p. 175).

Marx quer escapar, ao contrário do que vulgarmente se espalha nos meios acadêmicos, de perspectivas teleológicas e mecânicas, da história caminhando por si – o que levaria, “necessariamente”, à implementação do comunismo. A história, o nascimento do comunismo e sua consciência pensante “[...] é seu processo de devir compreendido e consciente” (MARX, 1962, p. 175). A base empírica e teórica é a propriedade mudando conforme as relações econômicas. O comunismo é a essência humana que move as coisas: trata-se da apropriação sensível da vida humana pelo novo homem, movimento de desalienação (MARX, 1962, p. 139). A ação crítica da práxis impõe a “negação da negação”, ou seja, nega-se a propriedade privada e toda forma de alienação, que em si é uma negação das potências criativas do homem (MARX, 1962, p. 148-157): “Porque como negação da negação, como apropriação da existência humana que se medeia consigo mesma através da negação da propriedade privada, senão que se origina, antes, na propriedade privada” (MARX, 1962, p. 157).

Para a superação da idéia de propriedade privada basta outra idéia oposta, “mas para superar a propriedade privada real é necessária a atividade comunista” (MARX, 1962, p. 157). Em **A Sagrada Família** é dito que uma idéia, sem um homem, é inócua, nada faz (MARX apud KONDER, 2002, p. 18). Mesmo testemunhando o nascimento da alienação que até hoje nos domina, Marx vê uma chance de mudança no vínculo social e na fraternidade entre os homens. A associação entre trabalhadores cria uma nova necessidade – a sociedade:

Fumar, comer e beber já não são simples meios de se reunir gente. A sociedade, a associação, a conversação, que também têm a sociedade como seu fim, lhes [os trabalhadores] basta; a fraternidade do homem não é uma frase vazia senão uma realidade e a nobreza do homem resplandece ante nós em seus corpos extenuados pelo trabalho (MARX, 1962, p.158).

Em 1843, criticando Hegel e sua concepção de Estado, entendido como local da Razão e isolado dos conflitos materiais, Marx vê no Estado liberal um legitimador da propriedade privada, legislando a seu favor (as relações jurídicas não podem ser compreendidas a partir de si mesmas, devendo ser referenciadas às condições materiais de uma época). A sociedade civil é que forma o Estado, não como “o campo onde indivíduos, como pessoas privadas, buscam a satisfação de seus interesses” (MARX, 1982, p. 25). Essa constatação é decisiva para a tomada de posição pública do jovem Marx – e de todo o crítico em geral: “O Estado é abstrato, só o povo é concreto” (MARX apud KONDER, 2002, p. 13). Trata-se, antes, da instância em que se relacionam os possuidores de mercadorias, que guarda em si as relações sociais de produção e as superestruturas (MARX, 1982, p. 25). As instituições passam pelo Estado, recebendo o trato político da classe que o sustenta: a lei calcada numa vontade livre é ilusão e esquecimento da base concreta (MARX, 2002, p. 74). Chega-se à raiz do problema, o homem – como diz a célebre passagem.

Contraímos relações de produção necessárias, cuja totalidade perfaz a estrutura econômica de uma sociedade, base real da cultura (MARX, 1982, p. 25). Seres sociais constroem seus referenciais simbólicos. O comunismo e a liberdade, antes de serem estados de espírito individuais são a visada da ação transformadora da legião de explorados pelo capitalismo. Insistimos mais uma vez que situar

pontos de ruptura nada tem que ver com mecanicismos. O materialismo se preocupa exatamente em descrever os movimentos da realidade para sobre ela poder intervir. É importante apontar que o movimento crítico não parte de condições ideais, mas da efetiva e real alienação histórica da sociedade, superando-a. A citação de Marx no prefácio de **Contribuição para uma Crítica à Economia Política** se faz necessária não como “Oráculo” ou “bola de cristal”, mas como elemento crítico da auto-emancipação popular:

Em uma certa etapa de seu desenvolvimento, as forças produtivas materiais da sociedade entram em contradição com as relações de produção existentes ou, o que nada mais é do que a sua expressão jurídica, com as relações de propriedade dentro das quais aquelas até então tinham se movido. De formas de desenvolvimento das forças produtivas essas relações se transformam em seus grilhões. Sobrevém então uma época de revolução social (MARX, 1982, p. 25).

Que a constatação lúcida dos problemas reais da sociedade capitalista (aqui apenas timidamente esboçados e ainda sob uma forma mormente teórica) não nos paralise. A humanidade pensada aguça o senso crítico: *de omnia dubitandum*.¹⁷ No entanto, não acreditar é por si uma convicção, que nem o mais ardoroso (ou passivo...) cético pode deixar de sustentar. A dúvida radical não é apenas lógica, mas leva em consideração a prática do homem ao longo da história. Agindo sobre condições materiais dadas (condicionamento) há no sujeito uma iniciativa, nunca inteiramente previsível. Por outro lado, a indiferença diante das contradições vitais impede a ação. É a prática que vai afirmar essas convicções, mesmo que as antecipações e especulações teóricas estejam prenhes de dúvidas. Oscilando entre o diagnóstico pessimista e a ação apaixonada, recaímos na postura ética elaborada por Gramsci, na *práxis*: “Na filosofia, o centro unitário é a práxis, ou seja, a relação entre a vontade humana e a estrutura econômica” (GRAMSCI, 1978, p. 132-133).

QUELQUES ASPECTS DE L'ALIÉNATION: UNE APPROCHE THÉORIQUE

RÉSUMÉ:

Ce travail n'est qu'une tentative de contribution à une relecture de la tradition de la critique dialectique du réel, en reprenant surtout le concept de l'“aliénation” et celui de la “praxis”. La subjectivité immanente au mode de production, qui peut s'en éloigner au fur et à mesure où elle crée et s'y débat et même s'y heurte, pose la question de l'éducation dans l'ordre du jour; donc, de nouvelles lignes d'action peuvent apparaître par le moyen d'une réflexion sur la société. Ainsi, tout en voyant le marxisme comme une philosophie de la nature, c'est à dire la philosophie qui envisage l'homme comme un être inséré dans son milieu – et non en tant que l'issu des échecs du soi-disant socialisme réel –, la pensée peut regagner un très aigu outil de compréhension face aux questions actuelles.

MOTS-CLÉS: Praxis. Dialectique. Aliénation.

¹⁷ “Duvidar de tudo”, resposta escolhida por Marx a um caderno de perguntas, espécie de brincadeira da época, de sua filha Laura (MARX, 1962, p. 266).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALTHUSSER, L. **Pour Marx**. Paris: François Maspero, 1966.
- BENJAMIN, W. **Origem do drama barroco alemão**. São Paulo: Brasiliense, 1984.
- _____. Teses sobre o conceito de história. In: COHN, G. (Org.). **Magia e técnica, arte e política**. São Paulo: Brasiliense, 1985.
- _____. Re the theory of knowledge, theory of progress – The arcades book, N section. In: SMITH, G. (Org.). **Benjamin: Philosophy, Aesthetics, History**. Chicago: University of Chicago Press, 1989.
- BOTTOMORE, T. (Ed.). **Dicionário do pensamento marxista**. Rio de Janeiro: Zahar, 2001 .
- DELEUZE, G.; GUATTARI, F. **O anti Édipo**. Trad. Georges Lamazière. Rio de Janeiro: Imago, 1976.
- _____. **O que é a Filosofia?** Rio de Janeiro: Editora 34, 1992.
- DOSTOIÉVSKI, F. **Os Irmãos Karamázovi**. Rio de Janeiro: Companhia Aguilar Editora, 1964.
- FOUCAULT, M. **Nietzsche, Freud et Marx**. Paris: Les Éditions de Minuit, 1967.
- GRAMSCI, A. **Introdução à filosofia da práxis**. Lisboa: Edições Antídoto, 1978.
- KONDER, L. Marx e a sociologia da educação. In: TURA, M. L. R. (Org.). **Sociologia para educadores**. Rio de Janeiro: Quartet, 2002.
- LAWRENCE, D. H. **A jovem perdida**. Rio de Janeiro: Record, 1920.
- LÖWY, M. **A Teoria da Revolução no jovem Marx**. Petrópolis: Vozes, 2002.
- LUKÁCS, G. **História e consciência de classe**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- MANN, T. **Doutor Fausto**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1947.
- MARCUSE, H. **A ideologia da sociedade industrial**. Rio de Janeiro: Zahar, 1967.
- MARX, K. **Manuscritos Económico-Filosóficos**. Cidade do México: Fondo de Cultura Económica, 1962.
- _____. **Contribuição para uma crítica da Economia Política**. São Paulo: Abril Cultural, 1982.
- _____. **Teses sobre Feuerbach**. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- _____. **Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte**. Paris: Éditions Sociales, 1948.
- MARX, K.; ENGELS, F. **A ideologia alemã**. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- PLATÃO. **Diálogos: o banquete**. Rio de Janeiro: Editora Globo, [19--?].