

Parte II – Marx

2.1. METODOLOGIA

Nos “Manuscritos Econômico Filosóficos” o humanismo marxista mostra que 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. 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” (1962, p.106). 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 entre interior e exterior. A partir dessa experiência sensível, a natureza surge para o homem como humana, efetivação de sua essência, sua vida objetificada – exteriorizada – pela atividade prática. A natureza do homem é humanizar a natureza. Essa relação toma outros rumos com o desenvolvimento do capitalismo. A propriedade privada dos meios de produção separa o produtor de sua produção, o aliena. Trabalha, pois, para outrem, vendendo sua força de trabalho para sobreviver. O homem se faz mercadoria. A sociedade organizada em função da troca de mercadorias faz com que a segunda natureza criada pelo homem dificilmente lhe ofereça referências fraternos e criativos. Compartilha-se somente a competição e sua decorrente lógica da atomização dos indivíduos – irredutíveis em si, mas unidos enquanto explorados.

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 produtos⁷. Antes de mais nada, *o educador deve se educar* (Marx, 2002, p.100): não só com livros e comunicações, mas também com a imersão nas diferenças das formas sociais e com o acompanhamento ativo das mudanças históricas. 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. Pode até mesmo, dialeticamente, ensinar como se aprende e aprender como se ensina, fora das salas de aula. Por mais absurdas e anacrônicas⁸ que possam parecer essas considerações 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 sociedade civil, leiamos mais uma vez Marx. Celebra-se, vulgarmente, o “retorno da filosofia a Kant”; pois bem, acompanhando Michael Löwy, cremos que é hora de um “retorno a Marx”⁹ (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. A leitura de Benjamin aqui proposta tem, como um de seus intuitos, “salvar” Marx, ao salvar o marxismo de Benjamin, entregue ao cortejo dos vencedores, tornado desinteressante e inócuo. Leremos do legado benjaminiano sobretudo as “Teses Sobre o Conceito de História”, o prefácio ao “Drama Barroco Alemão”, as seções “N” e “D” do livro das “Passagens” (respectivamente sobre Filosofia da História e Eterno Retorno) e alguns textos sobre Baudelaire – além de artigos como “Experiência e Pobreza”, “A Obra de Arte na Era de sua Reprodutibilidade Técnica”, “Fragmento Teológico-Político”, “A Doutrina das Semelhanças”, dentre outros.

⁷ Num sentido amplo, toda a imanência é de esquerda: querer o múltiplo é querer superar as limitações da sociedade burguesa.

⁸ Qual não foi nosso espanto ao notarmos a última data de empréstimo de alguns livros de literatura marxista na biblioteca da PUC-Rio: Althusser, 1973; Lukács, 1999 e 1988; Marx, 1980 – e assim se segue o ritmo calado dos livros da práxis (pelo menos na academia).

⁹ A dialética de Hegel, ao permanecer na aparência, no sentido de, no máximo, um conhecimento sobre a matéria (e não a atuação sobre ela), não superou Kant e Fichte. Marx se reconheceu – diferenciando-se – em uma filosofia que recuou de Hegel a Kant. A “cisão” no hegelianismo operada por ele tem como ponto de orientação a realidade. Tal recuo eliminou da dialética seu conteúdo revolucionário, trazendo à tona “os vestígios de um dualismo contemplativo”. Marx leva adiante a crítica começada e não terminada por Hegel, que não assistiu ao pleno desabrochar das forças motrizes da História. Se o materialismo histórico mostra a forma pela qual o homem pode se tornar consciente ele é a realização da filosofia de Hegel – via seu próprio aniquilamento (Lukács, 1960, p.35-8).

O “marxímetro”, aparelho jocosamente criado por Carlos Nelson Coutinho, é uma referência do professor ao método marxista definido por Lukács em “História e Consciência de Classe” no ensaio “O Que é o Marxismo Ortodoxo?”. Será que é esse o nosso caso, nós que propomos um diálogo não excludente com Nietzsche? Acreditamos que sim, não abrimos mão da *totalidade*. A inventividade da abordagem benjaminiana da História o coloca, por outro lado, num feixe de forças que a liga, em meio a competições e baixa remuneração por artigos, ao Instituto de Pesquisa Social de Frankfurt, a chamada “Escola de Frankfurt”. Em “Teoria Tradicional e Teoria Crítica”, de 1937, Max Horkheimer estabelece os fundamentos de uma opção independente de marxismo (Konder, 2002, p.78). Analisemos então como os dois pensadores aproximam-se e afastam-se¹⁰ na leitura de Marx e na compreensão da época. Para nós, conta também, e muito, o fato de legitimarem novas apropriações teóricas da dialética e de incitarem, portanto, a contínua renovação da teoria. Acreditamos assim justificar nosso recurso a Nietzsche e ao Eterno Retorno, geralmente visto como uma repetição vazia, eterna e igual, que acabaria por legitimar o existente. Bebemos da fonte da Teoria Crítica da sociedade. Partimos de Marx e encontramos Nietzsche, e não o contrário. O que não quer dizer que moralizamos o filósofo do *amor fati* ou que engessamos seu quadro teórico. Antes, pelo contrário, tentamos a partir da objetividade de sua obra – esmiuçada por diversos comentadores – encontrar nela um sentido histórico de compreensão que se conjugue com a irreduzibilidade da luta de classes. A flecha foi lançada por Nietzsche e tencionamos agarrá-la e relançá-la novamente com a tensão do arco em nossas mãos atentas ao acaso e ao apodítico. O *medium* é Benjamin, força espiritual que renomeia o arqueiro – esse eterno guerreiro. Ao se adotar o ponto de vista histórico, já se apóia a luta do trabalhador (Lukács, 1960, p.41). E é isso o que Benjamin faz.

É possível rejeitar teses particulares de Marx sem que se deixe de se marxista, diz Lukács. O marxismo ortodoxo é contrário a uma “adesão sem crítica”,

¹⁰ Segundo Konder, Horkheimer já deixa claro que visa recuperar a radicalidade de Marx na crítica à ideologia sem ver papel revolucionário algum no proletariado (2002, p.79). Criticaria diretamente Hegel e Lukács e a continuidade do conceito de “totalidade”: na sociedade capitalista não há racionalidade e as posições de classe não são claras o suficiente para uma tomada de consciência. Por mais que essa postura tenha vindo a se confirmar historicamente – também em relação a Adorno, mas não com Marcuse e Benjamin – o texto de 1937 emprega um sem número de vezes o conceito de totalidade em sua crítica ao fetichismo. Aproximam-se, sem dúvida, na crítica à objetividade fantasmática.

não se expressa na “fé” em alguma tese e tampouco se trata da exegese de um “livro sagrado”. A ortodoxia no marxismo diz respeito somente ao “método”. As tentativas de melhoria desse método resultaram em ecletismo e em enunciados triviais. Lukács afirma que “a dialética materialista é uma dialética revolucionária”, ou seja, na relação entre teoria e prática a teoria é investigada na medida em que penetra e se conjuga com as massas, tornando-se um veículo revolucionário. O método revolucionário desenvolve a “essência prática da teoria” a partir da teoria e de sua ligação com seu objeto (*op. cit.*, p.18-9). Teorias diferentes têm objetivos práticos diferentes, como deixa claro Marx: “Não basta que o pensamento tenda para a realidade, a realidade ela mesma deve tender ao pensamento” (*in*, Lukács, 1960, p.19). A função histórica da teoria é tornar a prática possível pela unicidade da práxis. A práxis acontece numa situação histórica em que “(...) o conhecimento exato da sociedade se torna, para uma classe, a condição imediata de sua autoafirmação na luta; quando, para essa classe, o conhecimento de si significa ao mesmo tempo o conhecimento correto de toda a sociedade”. Essa classe é, pois, concomitantemente, sujeito e objeto do conhecimento, e a teoria interfere de forma “adequada e imediata” no processo de revolução social. A práxis é tornada possível com o aparecimento da classe trabalhadora, cuja razão de existência, diz Marx, é a “dissolução da ordem do mundo”. A rigidez conceitual se dissolve na determinação recíproca – dialética – entre sujeito e objeto (Lukács, 1960, p.19-20).

Horkheimer indaga-se o que é teoria. No quadro científico, “(...) equivale a uma sinopse de proposições de um campo especializado, ligadas de tal modo entre si que se poderiam deduzir de algumas dessas teorias todas as demais”. Concorram entre si proposições deduzidas e fatos ocorridos. Uma contradição qualquer entre experiência e teoria exigiria a revisão de uma das duas esferas. Ou bem a percepção empírica ou bem os princípios teóricos são falhos. O método apodera-se do real, tornado abstrato. A teoria vê-se assim reduzida a relações lógicas independentes do sujeito que vive e conhece. O experimento que foge à previsibilidade está fora do sistema, o qual isola o objeto de seu entorno social, reificando-o. A exigência sistemática, de Descartes a Husserl, é o princípio de não contradição (Horkheimer, 1975, p.125-6).

Enquanto que o “método metafísico” conhece intuitivamente, deixando o objeto intocado, o “método dialético” é prático, tem por meta transformar o mundo. O pensamento dialético mostra o fatalismo e o voluntarismo como contraditórios¹¹, como pólos opostos de uma mesma unidade entre pensamento e prática; é fruto do antagonismo social no capitalismo. Criticar o método marxista significa separar o método da realidade, o pensamento do Ser. A questão da ideologia é denunciada por Lukács, quando coloca que um “método enganoso” produz uma “ilusão social” cuja dinâmica é a de manter os fenômenos isolados entre si, apenas quantificando-os ou mesmo descrevendo-os. Isso faz parte da “essência do capitalismo”: desenvolver abstrações gerais na realidade produtivamente rica que é comum a todos. Os objetos assim isolados engendram, de forma imanente à produção capitalista, o fetichismo das formas econômicas, a reificação das relações humanas e a perpetuação da divisão social do trabalho. Como havíamos insinuado anteriormente, todas as esferas da atividade humana são compartimentalizadas, inclusive os bens culturais, da superestrutura. Por exemplo, a economia separa-se da política e do direito, a filosofia insiste na lógica e na ontologia. Já vimos que o método em questão é prático e, por conhecer o objeto e com ele estabelecer uma relação de determinação recíproca, age sobre ele, mudando-se. Extraímos disso, que tem suas fontes no humanismo marxista, uma oposição aos “sistemas isolados” em prol de uma “unidade concreta do todo” (Lukács, 1960, p.20-4). O monismo da dialética materialista consiste no conceito de *totalidade*. Conceito este espezinhado pelos representantes da pós-modernidade e no entanto essencial ao marxismo – já então defendido por Lukács.

Horkheimer é menos direto e incisivo do que Lukács, e por isso leva mais tempo na caracterização do pensamento especializado. Os progressos técnicos da sociedade burguesa e as teorias apoiadas nas ciências naturais são o próprio movimento da ciência e podem ser aplicados a fatos. A base material da sociedade está, portanto, em constante revolução. Nessa dinâmica positivista, o conceito de teoria se torna independente do progresso técnico. A ciência se torna a aplicação direta de um método; passa a ter uma fundamentação a-histórica, e portanto ideológica. O cientista só leva em consideração a imanência de sua observação, sem

¹¹ Também o percebe a doutrina do Eterno Retorno, é esse seu *pathos* primeiro; somente, sua profílexia, quando estritamente nietzscheana, é outra.

dar-se conta de que “(...) novas teses se impõem e se enquadram nas conexões históricas concretas”. A mudança científica depende da situação social; se se assume não ser estritamente lógica, argumenta-se pela “conveniência” da pesquisa. Mas o grau de conveniência não diz respeito à coerência interna de um sistema, mas da “direção e dos objetivos da pesquisa” no interior da divisão social do trabalho. A crença no valor social de utilidade e previsão faz da ciência um assunto privado do cientista; cria-se um mecanismo em que a oposição entre seu saber “supra social” e sua vida social não atrapalha sua atividade prática (Horkheimer, 1975, p.129-31); ganha o “sentimento humanitário” da “boa sociedade” (*op. cit.*, p.145).

A “não cientificidade” do método metafísico, que se diz científico, consiste em sua negligência à base histórica. A exatidão da ciência pressupõe a constância de elementos que, segundo Marx, são os dados econômicos. Por trás da “pureza” dos fatos há não só sua mudança contínua, mas também (e nisso constitui sua objetividade) o fato de serem produtos de um momento histórico determinado, o capitalismo. A forma de objetividade dessa “ciência” – “a maneira pela qual os fatos são imediatamente dados” – move-se acriticamente no terreno da sociedade capitalista, aceitando suas leis e sua estrutura de objeto. Os falsos fatos devem ser superados, chegando-se ao fato propriamente dito. Para tanto, é preciso penetrar em seu condicionamento histórico a abandonar o dado imediato, a mera empiria: se os submete a um tratamento “histórico-dialético” (Lukács, 1960, p.24-5). Nesse sentido caminha a análise lukácsiana que, ao se deparar com o fenômeno da alienação, voltar-se-á para a “forma interna” da mercadoria – distinta da forma econômica acabada, a moeda, segundo a qual seus portadores e agentes criam representações fantasmiais e abstratas. Se houvesse coincidência entre aparência e essência, todo esforço de estudo estaria dispensado (Marx *in* Lukács, 1960, p.25). A autonomia entre os diferentes ramos de trabalho é aparente, não podendo ser oriunda da “essência interior do objeto”: “(...) corresponde à ilusão de liberdade dos sujeitos econômicos na sociedade burguesa” (Horkheimer, 1975, p.131); o esforço do cálculo técnico pertence ao “mecanismo social invisível”, muito embora piamente se ache ser uma “decisão individual”. O especialista vê a realidade social como algo exterior; paradoxalmente, como “cidadão”, participa das instituições burguesas e de suas formas de comportamento (*op. cit.*, p.139). Em se destacando os fenômenos de sua forma dada imediata, busca-se as mediações com as quais

pode-se chegar ao seu núcleo histórico; por outro lado, busca-se sua compreensão fenomenal, sua forma de aparição necessária, pois histórica. Que tipo de trabalho humano, qual a ação que cria tal objeto? Parte-se do conteúdo material do fenômeno para se chegar à ordem social que o engendrou. A dialética materialista se define assim como reconhecimento e superação simultânea do Ser imediato. A cristalização dos fenômenos da sociedade capitalista corresponde à “expressão consciente do movimento aparente”, tornado verdadeiro. O crítico não os toma como um em si; parte de determinações simples e imediatas, chegando “(...) ao conhecimento da totalidade concreta enquanto reprodução em pensamento da vida” (Lukács, 1960, p.26).

Insistimos que o concreto não é o imediato, a não ser o imediato dialético da tomada de consciência. Aparece no prefácio de “Contribuição à Crítica da Economia Política” uma importante definição do concreto: “O concreto é concreto porque é a síntese de múltiplas determinações, portanto unidade do múltiplo” (*in* Lukács, 1960, p.26). O concreto *é*; retorna-se a ele pela intuição prática. O conceito seria a mediação entre o inteligível e o empírico: o fenômeno é compreendido enquanto fenômeno, isto é, sensivelmente tem-se esse conceito; sua determinação histórica necessária se dá no concreto ou na idéia, que reúne todos os elementos da dinâmica social. Trata-se de apresentações elaboradas pelo sujeito no tempo. Chega-se à conclusão de que a representação, o que não corresponde ao Ser, é a aparência de isolamento. *O conceito percebe e o concreto entende*. Lukács, seguindo Marx, critica o pensamento reflexivo, impressão que não sai de si, a não ser em atos individualistas – o que se opõe ao pensamento concreto do concreto, irrevogável em si para o materialismo histórico. Para Marx, o pensamento reflexivo é ideal (*in* Lukács, 1960 p.27). A forma reflexiva tira a historicidade, a transitoriedade das formas sociais; as especificidades do capitalismo aparecem como categorias eternas e universais. A difusão e persuasão desse argumento abalou a predominância metodológica da totalidade sobre os momentos particulares, fato que ainda hoje retorna o mesmo (ainda mais quando a espontaneidade popular tende a se afastar da política). Acreditamos, contudo, que mesmo o pensamento reflexivo pode ser incorporado como um dos momentos da dialética do total, sendo conservado num nível materialista. O voltar a si do pensamento não está *a priori* comprometido com alguma ética do solilóquio (o estaria em caso de absoluti-

zação, em não-dialética). Pode muito bem, antes, ser um dos momentos em que a subjetividade aprende, que apreende o concreto – que como vimos não é universalizado nas formas burguesas de objetividade. O tempo faz seu trabalho. A vida não pára e, contaminados por alguma percepção, continuamos a agir e, quiçá, a mudar a ação que fermentava internamente. Afastemos o formalismo e pensemos no conteúdo, no *concreto*: o que retorna? Pode ser a História, pode ser algo que suscite a mesma percepção em vários grupos de indivíduos, que passaram pela mesma ou por uma análoga experiência. O conhecimento do concreto acende a Vontade, que é sempre de classe, sua atualização histórica. Exploraremos este fio mais tarde.

Com a metafísica do indivíduo isolado e com o cientificismo, o todo foi eliminado da pesquisa teórica, tido por ideal ou visto como a soma de partes esparsas – o que torna seus momentos isolados (Lukács, 1960, p.27). Isso é ainda mais latente nas discussões contemporâneas sobre a “realidade fragmentária e imagética” e o “fim das utopias”. A velha “Miséria da Filosofia” deu aos defensores do comunismo e do socialismo as armas para a crítica à economia política: “As relações de produção de toda a sociedade formam um todo” (*in* Lukács, 1960, p.27). Lukács saúda essa premissa como “(...) o ponto de partida metodológico e a chave do conhecimento histórico das relações sociais”. A concepção dialética da totalidade é o único meio de se reproduzir a realidade no pensamento. As trocas entre “dentro” e “fora”, homem e seu entorno social, também são um problema de totalidade, como nos “Manuscritos” de 1844. Sem essa categoria, a contradição é sintoma de inacabamento, de falta, diríamos. Todavia, uma contradição é um limite interno, limite da relação entre teoria e mundo. Por isso mesmo deve-se modificar e subsumir as teorias dadas por outra mais ampla, sem contradição, conquanto dialética. Com a teoria social, vemos que as contradições do capitalismo não são imperfeições do sistema, mas correspondem às condições de seu funcionamento, lhes pertence “de maneira indissolúvel”. Mas um conhecimento que supera a contradição não acaba com ela, entendida como necessária. A teoria que se abre à totalidade aponta para tendências reais de superação, pois *a contradição é um problema social*. As perspectivas metafísicas deparam-se tão somente com a contradição em seu ideal epistêmico. Nega-se a necessidade da crise, momento em que se mostra as contradições da produção capitalista (*op. cit.*, p.27-9). A vida é impe-

dida de se afirmar, e Marx o ressalta: “O mundo de produção burguês implica uma limitação do livre desenvolvimento das forças produtivas” (*in* Lukács, 1960, p.29). As conseqüências do recalque da totalidade são sentidas, por exemplo, no descaso de Nietzsche para com a História. Ao se dissolver o antagonismo econômico objetivo expresso na luta de classes, chega-se a uma visão de conflito entre indivíduo e sociedade – o que para Lukács é coerente com a Filosofia da História kantiana. Não obstante, tal antagonismo é uma forma ideológica de expressão da contradição interna do capitalismo. A ação recíproca dos objetos ou a dialética da totalidade compreende a realidade como “devir social” (Lukács, 1960, p.30-2). O entendimento do devir social mostra as formas fetichistas de objetividade como necessárias e aparentes. Vemos assim que se trata da forma burguesa de se lidar com o objeto (*op. cit.*, p.203). As leis internas do fetichismo e seu auto-referenciamento alienado das relações de produção históricas “dissimulam as relações reais entre os objetos”. Mesmo os objetos reificados são objetos do conhecimento. Trata-se de uma abordagem mais cultural e menos econômica; chega-se à “economia da cultura” estudando as expressões superestruturais. Lukács belamente nos resume o que se explanou: “Colocar-se a si mesmo, produzir-se e se reproduzir a si mesmo, é isso justamente a realidade” (*op. cit.*, p.33-5).

O paralelismo de temas chega a ser impressionante. Para Horkheimer, a oposição entre indivíduo e sociedade imanente à economia burguesa faz parte de uma “totalidade tradicional”. Mostra uma concepção de mundo que é “(...) uma sinopse de facticidades; esse mundo existe e deve ser aceito”. No entanto, há uma diferença seminal entre indivíduo e mundo: “O mesmo mundo que, para o indivíduo, é algo em si existente e que tem que captar e tomar em consideração é, por outro lado, na figura que existe e se mantém, produto da práxis social geral”. A percepção é duplamente formada: objeto e órgão são históricos. Porém o que se vê é uma inversão dos papéis da passividade e da atividade no dualismo entre sensibilidade e entendimento. O homem se experimenta passivo, mas a sociedade, formada por indivíduos, age como um “sujeito ativo” inconsciente e inautêntico. Congregação e constrangimento tampouco são frutos da espontaneidade de indivíduos livres. A classificação do mundo pelo entendimento, o julgamento dos objetos, baseia-se numa harmonia entre percepção e pensamento tradicional, sujeito-

mônada passivo e mundo-objeto dotado de razão. Isso é expresso de forma idealista por Kant.

Há um “comportamento humano” que toma a sociedade por objeto; vê as contradições ligadas ao todo social. Trata-se do comportamento da “crítica dialética da Economia Política”. Mesmo oriundo da estrutura social, tal comportamento não muda essa estrutura por sua intenção ou sua importância objetiva, posto que sua prática não é mecânica. Para os “sujeitos críticos” a contradição do real passa a ser uma contradição consciente. Se no momento anterior a visão crítica parecia ter sido tornada possível pela totalidade, nessa nova dialética sua aprovação já vacila. Reconhecem os críticos a economia e o todo cultural nela baseado como fruto do trabalho humano, de uma organização que a sociedade se impôs. Em contrapartida, ao compararem a sociedade a processos naturais extra-humanos e ao perceber as formas culturais baseadas na repressão não se reconhecem: “este não é o mundo deles, mas sim o do capital” (Horkheimer, 1975, p.133-8). Um juízo categórico no fundo é hipotético, além de ser tipicamente pré-burguês: é um juízo que não permite a alteração do mundo pelo homem. Os juízos hipotéticos e disjuntivos são burgueses: tal coisa vai ocorrer sob tal condição. Os juízos existenciais são meramente individuais. Por isso que “(...) a Teoria Crítica em seu todo é o único juízo existencial desenvolvido” (*op. cit.*, p.152), posto que liga, dialeticamente, homem e a sociedade por ele criada.

O “núcleo do Ser” é desvelado no e pelo devir social. O Ser surge como produto inconsciente da atividade humana que, por seu turno, responde pelo “(...) elemento decisivo da transformação do Ser”. O “núcleo” do Ser não é então ideal ou individual, mas prático-social e exposto ao tempo. As formas sociais tornadas mistificação possibilitam a compreensão do objeto sem que se o transforme; a relação sujeito-objeto assim entendida enseja uma prática ética, e não uma práxis revolucionária: o modelo é o burguês. O homem é um objeto de si e sua sensibilidade e ações são compreendidas mediante um trabalho. Entende-se como “Ser social”, quer dizer, “sujeito e objeto do devir histórico e social”. Na igualdade formal entre os homens desaparece a troca material imediata entre homem e natureza. A “classe contra o capital” deve se tornar uma “classe para si” (Lukács, 1960, p.39-42). Aqui as visões de Lukács e Horkheimer começam a divergir mais fortemente. O que parece uma poeira retórica é, em verdade, uma toda outra concep-

ção prática do pensamento. O pensamento crítico motiva-se pelo desejo de superação da tensão entre o que é espontâneo ao homem e suas relações de trabalho. Seu conceito de homem é contrário a si enquanto não houver essa identidade entre pensamento e prática – que, segundo Horkheimer, está longe de acontecer; até agora não se provou o pudim, refere-se a Engels. O caráter reflexivo do pensamento burguês reconhece logicamente a autonomia do ego. Seu oposto imediato é a teoria da raça. O sujeito deve ser considerado em suas relações com outros indivíduos, em seu confronto com uma classe e, a partir daí, em seu vínculo com o todo social e a natureza. A posição do frankfurtiano muda de figura quando afirma que a identificação entre sujeito e objeto é uma aparência idealista da harmonia burguesa (Horkheimer, 1975, p.140-7). Serve-se da totalidade para um outro fim. Em sua resignação de cátedra, aposta no conluio de alguns intelectuais críticos. Não notados pela indiferença burguesa, poderiam chegar ao poder numa situação de crise. A verdade refugiar-se-ia em pequenos grupos assim¹² (*op. cit.*, p.161).

Apenas na sociedade burguesa a sociedade tem a base concreta para se afirmar realidade. O agente histórico liberador dessas forças, a burguesia, vê seu cão voltar-se contra si (não o percebem, contudo). Suas criações se lhe opõem “(...) como uma segunda natureza, mais desprovida de alma e mais impenetrável do que aquela do feudalismo” (Lukács, 1960, p.39). É o início da reificação. A Revolução Francesa liberou o homem da religião e do feudalismo, semeando o problema do homem terreno. Na filosofia da época, o homem é uma “razão individual”; diverge-se apenas em opiniões, mas numa prática racional estabelecem-se acordos – a democracia. Perde-se a amplitude do Ser social reduzindo-o a um mero “portador de opinião”. A nova elite perde rapidamente seu prestígio e “os ideais abstratos são usados para fins muito concretos: a riqueza, o poder”. Retornam os valores religiosos. A concepção revolucionária do homem perde sentido antes mesmo de uma “síntese lúcida”: “A noção do indivíduo se turva no momento mesmo em que o indivíduo se afirma”; a razão se mostra abstrata na hora de sua

¹² É deveras curioso notar que Horkheimer critica o conceito de *intelligentsia*, criado por Karl Mannheim. A participação no conflito social não depende da renda (vide Engels, Lukács e muitos dos frankfurtianos), mas, segundo a sociologia, da educação. A *intelligentsia* seria uma intelectualidade, também presente nos níveis burocráticos, que paira por sobre as classes – única portadora de uma visão maior e neutra. No entanto, diz Horkheimer, “entre os homens que influenciam o desenrolar da história em suas lutas sociais e o diagnosticador sociológico que lhes aponta onde devem atuar, surge uma divisão do trabalho”. Horkheimer de fato não abre mão de uma concepção

primazia; a comunidade não é sentida na radical solidão do indivíduo (Lefebvre, 1993 p.51-4)¹³.

Separar o movimento da meta é “revisionismo”; o movimento já é ação, já “faz” idéia. O objetivo final não espera o proletariado independente do caminho por ele traçado, com um “Estado futuro”. A “meta final” é a relação com a totalidade, com o processo da vida social. Essa relação faz com que cada momento seja revolucionário – mesmo o prosaico cotidiano: “A luta cotidiana é elevada da facticidade ou da simples existência à realidade”. A meta, ou a essência do homem que é explorado, deve ser preservada da “nódoa da existência capitalista”. Só com a totalidade há uma direção para a ação do sujeito. O conhecimento de si do proletariado, subjetivo e objetivo, corresponde ao conhecimento social de uma época. A tomada prática de consciência acaba com a ambigüidade entre o homem e seu exterior. Na relação imanente de cada momento particular com suas raízes na totalidade suprime-se a estranheza. Tornam-se claras novamente “as tendências que visam o centro da realidade”, reaparece o “objetivo final”. Esse objetivo não se opõe ao processo prático, não é ideal: é um “momento da verdade” e sentido concreto de cada etapa; é “imanente ao momento concreto”. O conhecimento “(...) é o conhecimento da direção que tomam (inconscientemente) as tendências dirigidas em direção à totalidade (...)”. É essa direção que determina concretamente o momento da ação. O movimento histórico aumenta “(...) sem parar a tensão entre os momentos parciais e a totalidade”, entre cada prática imanente e as relações de produção. A imanência da realidade ilumina a vida com um raio cada vez mais forte, fazendo com que o sentido do devir seja cada vez mais imanente à realidade, que os aspectos momentâneos espaciais e temporais de cada fenômeno se impregnem da totalidade. Lukács termina o primeiro capítulo de “História e Consciência de Classe” afirmando que o marxismo ortodoxo – que é fiel às idéias de Marx e não é fechado à compreensão que se conecte com a totalidade – deve ser capaz da autocrítica; não deixa dados do movimento social de lado com o “uma vez por todas” do revisionismo, do utopismo e do mecanicismo. Por depender da prática “(...) é uma luta incessantemente renovada contra a influência perversora

crítica da sociedade: “A teoria crítica não está ‘enraizada’ como a propaganda totalitária nem é ‘livre-flutuante’ como a *intelligentsia* liberal” (Horkheimer, 1975, p.148-9).

¹³ Lefebvre traça assim o pano de fundo histórico do surgimento do pensamento burguês contra o qual irão se debater Marx e depois Nietzsche.

das formas do pensamento burguês sobre o pensamento do proletariado”. A ortodoxia não é a guardiã da tradição, mas a anunciadora em vigília da relação entre o presente e suas tarefas históricas (Lukács, 1960, p.43-5); é, com Benjamin, “permanente estado de exceção” (1985 A, p.226) que deixa a História aberta, como ela de fato é. O Eterno Retorno vale para todas as vezes.

Na “Origem do Drama Barroco Alemão” Benjamin afirma que seu método é a apresentação, e “método é caminho indireto, é desvio” (1984, p.50). Detenhamo-nos aqui. O texto é de 1922, portanto um ano antes da publicação do clássico de Lukács. Sabemos também que Benjamin só o leu em 1924, o que contribuiu para uma decisiva guinada em seu pensamento¹⁴. O ato de se desviar do pensamento abstrato levou o melancólico autor a uma praça, praça pública, que não esperava em seus imediatos interesses de então. A apurada crítica estética levou-o ao conhecimento da História – não por imposições lógicas extrapessoais, mas por amor ao homem e suas criações. Desvio é sair do caminho pronto do pensamento burguês. Segundo Michael Löwy, o aspecto do marxismo que mais interessa a Benjamin é a luta de classes – o que de certa forma não deixa de o filiar à “ortodoxia” do jovem Lukács. Surge uma “nova qualidade” radicalmente distinta do marxismo oficial da época. Seu “pessimismo revolucionário” estava a serviço dos oprimidos na medida em que dirigia sua preocupação sobre a ação da superestrutura capitalista na vida humana; a tradição nada dizia (ou nada diz?) ao homem, alienado da segunda natureza por ele criada. Gozava um riso mudo ao referir-se a partidos burgueses e à social democracia – ambos crentes na realização autônoma do progresso, na sua conversão automática em justiça social. A “escolha proletária” não se dá por otimismo em relação à conscientização das massas e tampouco pela confiança na teleologia do socialismo. Löwy fala de uma “aposta” pascalina acerca da possibilidade de emancipação. A síntese entre a “melancolia” e a “revolução” é uma pura tensão entre o conhecimento do dado e a vontade de mudança. Conhece-se o que foi, o “eterno retorno das derrotas” (Löwy, 2001, p.10-3) – que

¹⁴ Em 1929 refere-se à “História e Consciência de Classe” como “a mais acabada das obras da literatura marxista. Sua singularidade se funda na segurança com a qual apreende, de um lado, a situação crítica da luta de classes na situação crítica da filosofia, e, de outro, a revolução, de agora em diante concretamente madura, como a pré-condição absoluta para o cumprimento e o acabamento do conhecimento teórico” (in Löwy, 2001, p.9-10). Conta ao amigo Scholem, em correspondência de 16/9/1924, que travara contato com a obra de Lukács.

não impede que se busque na derrota os elementos da vitória. A “aposta” pode ser – e o será em nossa leitura – um lance de dados nietzscheano.

Outra pergunta se depreende de nossa dialética: porque Nietzsche? Sua mais do que pungente crítica da cultura filistéia e do idealismo hegeliano tem por si só valia. A crítica, não obstante, não assume implicações sociais, recaindo num arraigado individualismo, o que torna seu pensamento irremediavelmente elitista; o combatente da metafísica criou para si uma essência, o indivíduo cósmico para além do eu transcendental. Também ele é hoje ferramenta do relativismo, visto em dois extremos: ou num *pathos* decadente que aponta para uma solução contemplativa – nenhuma ação se mostrou válida, dizem os ideólogos ao lado do cão de fogo de Zarathustra (Nietzsche, 1998, p.142-5) –, ou num desejo subjetivo de liberdade que não leva em conta a realidade objetiva (ao invés de agir sobre ela). Age-se, de uma maneira ou de outra. Como afirma Lyotard, Nietzsche é mantido na representação cultural cultivada que gosta de manter a “diferença pautada”, transformando-a em mercadoria: “é comparado a um cheque, uma experiência de apresentação que se paga por uma nova representação” (Lyotard, 1998, p.50). Alguns estudos tratam de arrancar da bonomia a obra do grande filósofo. A partir de apontamentos do livro de Lefebvre, intitulado “Nietzsche”, tentaremos, por ora, caracterizar alguns dos ganhos e das limitações do estudo de Nietzsche para a Teoria Crítica; preconiza a ação e prepara seu terreno, mas não tira as conseqüências políticas de suas elucubrações.

A alma “dolorosa e rebelde” de Nietzsche, expressão adotada ainda hoje por muitos de nossos mais renomados pensadores marxistas, sem saber contra o que se rebelar, rebelou-se contra si; passou seus últimos 11 anos no claustro da loucura (Lefebvre, 1993, p.66). Atacava indistintamente a burguesia e o povo, Bismarck e o socialismo. A questão social é vista como efeito da decadência, e não sua causa – sua razão seria o esgotamento da vontade criadora, o nada metafísico (*op. cit.*, p.150). Criou, portanto, um “monólogo ideal”, limite de sua “poesia filosófica”. Nele mesclam-se método, pensamento, estilo e vida pessoal. A poesia em Nietzsche quer ser a presença que impõe fim às distâncias – apressa e espiritualiza os ritmos vitais. Ilumina o nobre contorno das coisas em seu cortejo dançante, e é iluminada pelo “demônio da razão”. O pensador está presente em seus poemas fisiologicamente, como o gesto de um dançarino. E para sempre. O poeta lí-

rico se transforma, diferentemente do simbolista; sua expressão é o Ser, astúcia da natureza¹⁵. As palavras se tornam coisas; os estados psicológicos, deuses; os objetos, seres. No entanto, filosofia e poesia, dedos de uma mesma mão que convergem para o Ser, só exploraram, com Nietzsche, o conhecimento, e não sua relação com a ação. Nesses termos, seriam cúmplices da afirmação ilusória da plena liberdade – limitação que substitui o conhecimento pela magia, a reminiscência pela ressurreição. A palavra não deixa de ser mágica, contudo. Ao invés de evocar mortos e objetos, refere-se ao homem e descreve sua vida poeticamente. Renomeia-se, ao invés de calar-se. O conhecimento e o poder do homem se constroem pouco a pouco, em meio a mesquinhas e “ações infinitesimais que se repetem” e que são a “base do espírito”. Não há nada absolutamente incondicionado. Crença no novo autônomo à ação e sensibilidade humanas é dar espaço ao fetichismo, relacionar-se com o mundo como uma objetividade que existe por si. O Espírito Absoluto troca de lugar com o Cosmos. Em suma, a vida solitária de Nietzsche foi por demais “segura”. Sua condição pessoal foi universalizada, não chegando a uma “visão total” do homem.

O que dizer do imperativo de Píndaro, tantas vezes utilizado por Nietzsche, “torna-te o que tu és!”? Que o homem se cria a si? Só alguém radicalmente livre poderia se ver capaz de satisfazer, para si e por si, “todo o apetite humano do Ser”. A ambigüidade nietzscheana nos leva, na esteira da argumentação de Lefebvre, a acreditar que é possível negar Nietzsche e ao mesmo tempo conservá-lo numa instância superior. O “poderio humano” só faz sentido com o homem histórico e com a comunidade humana. Vejamos Nietzsche também como um “educador”, numa alusão à terceira das “Intempestivas”. Suas teses “discutíveis, mas saudáveis”, devolvem o movimento mesmo na estranheza. Ensinou-nos que não se determina as condições de existência do homem, mas sim “as condições de adesão a si mesmo”, com “a alta inocência do desejo e do querer, a liberdade que aceita e domina a disciplina”; devolve-nos a ambição de criar com rigor e estilo (*op. cit.*, p.127-34).

A “correção histórica”, por assim dizer, de Nietzsche também foi o tema de algumas discussões que buscaram levar conceitos como Eterno Retorno e Von-

¹⁵ Nisso também assemelha-se a Baudelaire.

tade de Potência para a esquerda. Dentre outros nomes, passam por essa seara Löwith, Klossowski e Deleuze. Note-se que todos eles referem-se a estruturas objetivas fantasmáticas e falam da sociedade que aí se move. Com a morte de Deus esvaem-se os referenciais outrora conhecidos da verdade. O homem perde seu contato com o mundo. Nada quer e tudo lhe parece igual. A inalienável vontade, sempre real mesmo quando delira, chega ao paroxismo, na estranha afirmação de preferir querer o nada a nada querer. O nada, o não sentido da existência, sentimento conquistado nos malogros, encaminha a vontade a mais um absurdo: ela de fato quer o nada, mas se conserva. Esse é o movimento nietzscheano de criação do novo – renascimento a partir do dado – e de superação do niilismo. A Vontade de Potência se quer junto ao que lhe é estranho para humanizá-lo. O retorno inovador não é o do pensamento, mas o da ação: é preciso sair de si, exteriorizar-se. Tudo volta, e há de voltar eternamente, tudo o que já se viveu, *toda a História*. O aumento da pressão niilista pode levar à alegria trágica, o acirramento das contradições entre as forças produtivas e as relações de produção pode levar à revolução: o negativo se transmuta na ação. Destruindo os túmulos, da mesma forma que Zaratustra (Nietzsche, 1998, p.125), colocar-se-ia mais uma vez cara a cara vencedores e vencidos, numa tentativa de redenção de todo o futuro contido no pretérito; surge uma chance de mudança. O pretérito perfeito, estático, existe tão somente em função das classes dominantes. Percebe-se, assim, que a diferença estabelece uma relação dialética, no sentido de que uma determinação carrega consigo, necessariamente, um Não-Ser que lhe é extensivo. Numa rápida analogia, seria possível inferir que o Eterno Retorno seria uma desalienação, e a Vontade de Potência uma Consciência de Classe. Anuncia-se nossa apropriação de Benjamin.

Qual seria a grande questão que norteia a obra de Nietzsche? Não é sequer descabido indagarmos-nos se há alguma centralidade ou totalidade em seus livros, tão marcadamente assistemáticos e aforismáticos. Buscaremos a “unidade escondida nos aforismos” (Löwith, 1998, p.10) do filósofo trágico; chegamos mesmo a propor que tanto a independente abordagem deleuzeana quanto a exegese do professor alemão guardam as vozes de um inaudito diálogo que, malgrado o formalismo que porventura as aliena, são fortes o bastante para retornarem em plena luz do dia. Aquilo que Deleuze demonstra – menos no “Nietzsche e a Filosofia” e no opúsculo dedicado ao autor do que em seu “Diferença e Repetição”; assim como o

elucidador estudo de Roberto Machado – toda a temática de um pensamento trágico que se desenvolve imanentemente num “romance de formação”; e, por fim, o unificador balanço do já citado Löwith, em “Nietzsche – Filosofia do Eterno Retorno do Mesmo”; pois bem, em tão distintas referências vemos, mas também vivenciamos e analisamos, o sentido que se faz a partir do não sentido. Em suma, a mais alta das experiências humanas: o Eterno Retorno.

Onde fica Benjamin nisso tudo? A bem da verdade, nosso trabalho nos parece mais temático do que propriamente exegético. As investigações de Benjamin sobre a alienação, sobretudo na literatura e nos escritos parisienses, abrangem temas até então estranhos à literatura marxista: a melancolia, o “lixo” da História e uma rebuscada construção teórica que se posiciona a favor dos oprimidos e seus apelos passados. Se o tema da reificação é mais, por assim dizer, direto, seu lugar no que diz respeito à luta de classes perde-se – para em seguida encontrar-se. O apelo teológico à redenção de tudo o que já existiu precipita a atualização do passado no presente que age, criando o futuro. “Pois irre recuperável é cada imagem do passado que se dirige ao presente, sem que esse presente se sinta visado por ela” (Benjamin, 1985A, p.224), aparece nas “Teses”. A segunda delas parte do indivíduo. Sua felicidade pessoal depende da redenção de seu passado, “(...) do cumprimento do que poderia ter sido, mas que não foi”. A redenção seria um movimento de reparação, segundo o qual se restabelecem a felicidade do indivíduo e de toda uma geração. Passa-se “insensivelmente” à reparação coletiva (Löwy, 2001, p.35-6), um pouco como a “correção” ou, melhor, a “inversão” histórica do Eterno Retorno. Em “Ecce Homo” Nietzsche salienta a radicalidade de seu pensamento: “Ele é afirmativo a ponto de justificar, de redimir até mesmo tudo que passou” (1957, p.124). Com a morte de Deus o único messias possível é o coletivo – *Aufhebung* de uma visão da força humana como auxiliar dos desígnios divinos (Löwy, 2001, p.38-9). A redenção é auto-redenção. Nossa entrada na disputa interpretativa desse texto se dá no Não Ser da luta de classes, onde talvez ela não se reconheça: no Eterno Retorno.

Segundo Michael Löwy, a partir dos anos de 1950 surgiram três grandes correntes de interpretação do pensamento histórico de Benjamin¹⁶: 1) “Escola ma-

¹⁶ Löwy propõe uma quarta possibilidade: Benjamin teria sido marxista e teólogo (Löwy, 2001, p.24). Apesar da seriedade e da ampla pesquisa de Michael Löwy, acreditamos que o autor afas-

terialista”: Benjamin seria um marxista “conseqüente”. A teologia seria uma metáfora exótica que recobriria o materialismo histórico (Brecht é o signatário dessa corrente); 2) “Escola teológica”: seria o autor em debate um pensador messiânico, um teólogo judeu. O marxismo seria mera terminologia (Scholem é seu porta-voz); 3) “Escola da contradição”: seria impossível reunir materialismo e messianismo, o que resultaria num fracasso teórico (reúnem-se aqui Tiedemann¹⁷ e Habermas) (*op. cit.*, p.24). O comentador aponta para uma interpretação “particularmente discutível”, a exaltada aproximação com Martin Heidegger. Infelizmente, isso se deu por influência de Hannah Arendt que, “contra toda a evidência”, encarregou-se de afastar Benjamin da dialética e dos amigos. Benjamin deixou clara sua hostilidade a Heidegger em pelo menos quatro momentos: em cartas a Scholem, de 20/1 e 25/4 de 1930, falando do choque entre perspectivas histórias tão distintas (a sua e a de Heidegger) e relatando um projeto em comum com Brecht – o de “demolir” Heidegger. A terceira colocação é o bloco N3,1 do trabalho sobre as passagens (Löwy, 2001, p.3-4); por fim, indignou-se quando fora comparado com Heidegger na URSS, e o relata a Gretel Adorno: “Pobre dessa literatura” (*in* Löwy, 2001, p.4). O “Drama Barroco”, de 1922, e a obra base de Benjamin, que o formou, redigida entre 1915 e 1925, são anteriores a “Ser e Tempo”, de 1927 (Löwy, 2001, p.4). As Imagens Dialéticas têm um “índice histórico” estranho às “essências fenomenológicas”. A “historicidade da História” não a recupera, e o movimento epocal que se abre ao passado é um tempo pensado (Benjamin, 1989, p.50, N3,1) – temas comuns entre os autores, como a perda da tradição e questões temporais, constituem-se em arcabouços teóricos absolutamente distintos entre si. A teoria benjaminiana incorporou a luta de classes e a passagem à prática.

tou-se de seu ímpeto inicial. Por mais que proponha a conservação dos dois termos, parece-nos se aproximar por demais de uma perspectiva teleológica, como aquela de Scholem. Afasta-se do legado marxista ao não ver a *dialética* entre as forças produtivas e os meios de produção. A seu ver, Benjamin criticaria um certo mecanicismo em Marx que acabaria por justificar as vitórias das classes dominantes – em nome das forças produtivas ou da imaturidade para a emancipação social (*op. cit.*, p.47). Deixa-se de lado as contradições do funcionamento do capitalismo e seus resultados práticos: é desse processo que nascem os oprimidos que devem partir do dado e superá-lo. Em textos mais antigos, o próprio Löwy ressalta a dialética marxista, como na coletânea “Romantismo e Messianismo” (1990). A crítica de Marx não nega abstratamente a civilização moderna, mas abole suas relações de dominação e conserva os aumentos produtivos “(...) na direção de um modo de produção mais elevado (socialismo)” (*op. cit.*, p.41). O retorno ao autor de “O Capital” se faz preciso. Diz ele que o capitalismo “transforma todo progresso econômico numa calamidade social” (*in* Löwy, 1990, p.42).

¹⁷ Löwy não situa Adorno.

A relação entre materialismo e teologia em Benjamin propõe um novo encontro ou diálogo entre sujeito e objeto, por mais que não se trate de um sujeito transcendental. A economia seria a objetividade que, se desconsiderada, não deixaria magicamente de existir, mas apareceria como autônoma. Para tanto, é preciso que a vontade humana, a potência da subjetividade, tome as rédeas do processo prático (que o intente, posto que a vitória jamais é previsível), tornando a relação deveras imanente. Nosso plano, em suma, tem como centralidade Benjamin, doador do fluxo. Mesmo que se indague acerca de uma possível preponderância de outros autores, retornaremos a Benjamin, nosso núcleo expressivo que já estava aí e, no entanto, para ser redescoberto, operou diversas sínteses, passou por inúmeros encontros. O devir de Benjamin é parado, suspenso, sofre o choque de nossa apropriação: surge uma Imagem Dialética cujos extremos são Marx e Nietzsche, a divisão do trabalho e o Eterno Retorno. O movimento então muda, pois se mudou o movente. A exposição de parte do pensamento de Marx e de Nietzsche obedece a uma metodologia dialética – cujo “desvio” é imanente, expresso no Ser desse trabalho. A “síntese” seria a teoria benjaminiana da História, no sentido de herdeira e receptora de parte da tradição que assim se reconhece, nova e transgressora¹⁸.

¹⁸ Seria nossa leitura um “retorno materialista”?

2.2. FILOSOFIA DA NATUREZA, HUMANIDADE E PRÁXIS

É nos “Manuscritos Econômico Filosóficos” de 1844 que Marx desenvolve o conceito de trabalho alienado, ou de reificação¹⁹, a partir da premissa filosófica do homem como Ser prático e consciente (não só de si, mas de seu entorno social). Sua filosofia da natureza descreve a prática do homem e chega à conclusão de que “com a própria Economia Política, em suas próprias palavras, temos demonstrado que o trabalhador desce ao nível de mercadoria e de uma mercadoria miserável; (...)”; 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 (...)”. A alienação é uma questão prática. Na auto-alienação o homem se priva de um contato enriquecedor com o mundo, sem muitas vezes dar-se conta disso. Isso aparece mais explicitamente mais adiante no corpo do texto, assegurando a relação e o vínculo direto do homem com seu meio: “A natureza é o corpo inorgânico do homem; é dizer, a natureza excluindo o corpo do homem”. 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. A participação do homem na natureza se dá de forma comunitária:

“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”.

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. A contraposição com o mundo deve contaminar o homem e afirmar as diferenças em jogo:

“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

¹⁹ Tema latente, desenvolvido por Lukács e trabalhado por nós ao longo do presente trabalho.

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.103-11).

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; 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. 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. 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”. A prática egoísta de Feuerbach isola abstratamente os indivíduos, também eles pertencentes a uma forma social determinada (Marx 2002, p.99-102). 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)²⁰. 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 *in* Löwy, 2002, p.171). Em suma, *a práxis é a síntese agente entre o pensar e o agir*.

²⁰ Personagens de Dostoiévski e Thomas Mann sentem o acre 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 (ou do Eterno Retorno).

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 tudo, se educar (Marx, 2002, p.101): 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: “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”. 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)²¹. 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 (*op. cit.*, p.187). Está aberto o caminho para a *Filosofia da Práxis*, ação que se pensa e se antecipa, superação e terceira 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” (*op. cit.*, p.143).

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: “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”. É esse, dizem os autores, o caminho da historiografia, onde os homens produzem seus meios de existência e sua vida material. Do combate de cunho *aparentemente* acadêmico e individual, engendra-se

²¹ 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.

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/ Engels, 2002, p.10-1). 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, veremos mais à frente, 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/ Engels, 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 (*op. cit.*, p.16).

2.3. PRODUÇÃO COMO CAMPO DE IMANÊNCIA

Retornando ao tema da produção e da divisão do trabalho estaremos aptos a desvendar a pretensa claridade, no fundo enigmática, dos “Manuscritos” de 1844 (Althusser, 1966, p.18). Se, por um lado, tomamos como “dadas” as análises econômicas de Marx (Lukács, 1960, p.110), por outro tentaremos apresentar o vínculo dialético entre o jovem Marx e sua ciência econômica, uma vez que o indiscutível corte não é só epistemológico (Althusser, 1966, p.25-7), mas primordialmente político. *A consciência da exploração econômica pode levar à prática* – tema também benjaminiano.

Por meio de uma sucinta abordagem da caracterização da forma dinheiro nos será possível uma aproximação da estrutura da mercadoria, bem como o apontamento de sua atuação na sociedade capitalista. Trata-se do mapeamento de um *campo de imanência*, da descrição do trabalho humano real, fonte não só de nossa existência material, mas também de toda a cultura e referencial ideológico (qualquer presença marca uma alteridade, delimitando um universo possível de conhecimento e reconhecimento). Poder-se-ia afirmar, parafraseando Hegel, que “a produção é o real, e o real é produção”. Ainda que nossa ênfase analítica recaia sobre a circulação, faz-se necessário o estabelecimento teórico da base infra-estrutural. Veremos como são diferenças de uma totalidade orgânica. Como coloca o próprio Marx, a anatomia do funcionamento da sociedade burguesa deve ser buscada em sua produção, ou seja, na Economia Política (1982, p.25).

Tudo é produção e a produção tem sempre agentes. E, além disso, ela apresenta dois momentos, um filosófico-conceitual, que enseja a comparação, e outro histórico e contingente – real. Como anteriormente explanamos, a produção é feita por sujeitos sociais em determinadas condições materiais, logo só podendo se tratar de um único momento histórico. O que possibilita o diálogo entre as diferentes épocas (e o aprendizado sobre elas) é essa categoria a princípio abstrata, o trabalho, que, todavia, guarda relação direta com a prática. O antípoda que entra em jogo são as determinações. Mesmo a generalidade da produção pensada conta com determinações, como a distinção entre sujeito e objeto na relação homem e natureza, ou como a necessidade de instrumentos de interferência no meio (garras

ou computador). Pode-se dividir a produção nos ramos particulares (agricultura, construção civil etc) ou englobá-las na totalidade dessas esferas. Seu imbricamento pode ser dito da seguinte maneira: “(...) a produção não é uma produção particular, mas é sempre, ao contrário, certo corpo social, sujeito social, que exerce sua atividade numa totalidade maior ou menor de ramos de produção”. O lastro material e o fruto dessa transformação prática é trabalho passado, acumulado – ou, em outras palavras, trabalho objetivado. Marx oferece como exemplo as similitudes e os abismos que unem e separam a reflexão sobre a exploração do trabalho: do escravo ao assalariado, o senhor da relação sempre recebe “(...) uma cota da produção social, cota que é determinada por leis distintas”. Recusa-se uma tautologia mítica segundo a qual a riqueza viria da ampla disponibilidade de meios objetivos e subjetivos que, conforme a administração, renderia mais ou menos. No entanto, Marx afirma não ser a Economia Política uma tecnologia – e, arriscaríamos dizer, tampouco uma ontologia ou mero reflexo da natureza.

É o capital, desde o fim do feudalismo, a maior força criadora, produtiva, das sociedades burguesas que então – e graças a ele – se estabeleceram. Marx está preocupado em definir, em estabelecer diferenças, limites irredutíveis que se conjugam e formam determinada organicidade. Tanto a produção quanto a distribuição são apresentadas pelos “economistas” como que regidas “(...) por leis naturais, eternas, independentes da História; e nessa oportunidade insinuam-se dissimuladamente relações burguesas como leis naturais, imutáveis, da sociedade *in abstracto*”. Tais silogismos, igualmente estendidos ao consumo e à troca, fetichizam a propriedade privada. A necessidade de uma forma de propriedade para a produção não quer dizer que, automaticamente, estejamos diante de uma “verdade” de outro mundo que justificaria a propriedade privada: “Mas é ridículo saltar daí a uma forma determinada da propriedade (...)”. A produção entendida como “apropriação da natureza do indivíduo” encaixa-se no esquema da filosofia da natureza descrito anteriormente. Irônico, *à la* Spinoza, sentencia: “Uma apropriação que não se apropria de nada é uma *contradictio in subjecto*”, posto que se supõe uma “não-propriedade” em questão (*op. cit.*, p.5-6). O apropriar-se não é, vulgarmente, o mero trazer a si e fazer exclusivo, mas, antes, agir, naturalizando-se. Há a propriedade comum. Pelo contrário, a dinâmica social exige um outro entendimento, cuja primazia é da produção:

“A produção é também imediatamente consumo. Consumo duplo, subjetivo e objetivo. Primeiro: o indivíduo, que ao produzir desenvolve suas faculdades, também as gasta, as consome, no ato da produção, exatamente como a reprodução natural é um consumo de forças vitais. Segundo: consumir é consumir os meios de produção utilizados (...). Também se consome a matéria prima (...)”.

A identidade imediata entre produção e consumo assim como a vimos é o “consumo produtivo”; na outra ponta da relação, uma nova perspectiva, quando o consumo é imediatamente produção, ou a “produção consumidora”: “(...) no consumo produtivo, o produtor se coisifica e na produção consumidora é a coisa criada por ele que se personifica”. Tomadas “para si” constroem uma identidade imediata; “em si”, na prática, há uma mediação entre ambas: “A produção é mediadora do consumo, cujos materiais cria e sem os quais não teria objeto. Mas o consumo é também mediador da produção ao criar para os produtos o sujeito (...)”. Dando continuidade a esse “pingue-pongue”, passemos ao lado do consumo determinante: o produto deve realizar seu fim em sua condição de objeto, isto é, ser vendido; além de trabalho acumulado, o produto a ser consumido cria a necessidade de sua reposição, um fundamento ideal. A perspectiva da produção é outra: é daí que se cria o objeto, dando o acabamento para o consumo; uma vez que o objeto não é abstrato, mas material, sua particularidade determina os limites de seu encontro com o homem – criando o modo de consumo bem como o consumidor. Há um sujeito para o objeto e um objeto para o sujeito. Pode-se disso depreender que – para além da identidade e da mediação –, produção engendra consumo, e vice-versa:

“É o consumo que realiza plenamente o ato da produção ao dar ao produto seu caráter acabado de produto, ao dissolvê-lo consumindo a forma de coisa independente que ele reveste (...). Por outro lado, a produção produz o consumo ao criar o modo determinado do consumo, (...) a própria forma de consumir sob a forma de necessidade”. Há, já o apontamos antes, a primazia da produção: é ela que cria. O indivíduo que consome o que ele mesmo produz retorna a si como um produtor que se reproduz, consumindo-se (*op. cit.*, p.8-10), prática que estaria fora da economia de mercado.

Todavia, em sociedade, a relação produtor-produto é intermediada pela distribuição. O capital distribui, *faz circular*. Tem ele dois aspectos: é agente produtivo e produto (gera receitas, produzindo a si mesmo), “(...) como forma de distribuição determinada e determinante”. A forma de o trabalhador participar da distribuição da produção é o seu salário, obtido pela venda de sua força de trabalho: “A própria distribuição é um produto da produção, não só no que diz respeito ao

objeto (...), pois o modo preciso de participação na produção determina de que forma o produtor participará na distribuição”. Se a participação na produção é por salário (dinheiro), há alguém que compra esse trabalho, alguém cuja força é o poder aquisitivo. Não só o escravo, mas também o senhor é reificado: sua força lhe é exterior, vem-lhe de um objeto que, então, o domina ao mesmo tempo em que lhe dá o domínio. Para o indivíduo isolado e segundo ideologias do individualismo, a distribuição parece ser anterior à produção. O trabalhador

“logo ao nascer é constrangido ao trabalho assalariado pela distribuição social. Mas o próprio fato de ser constrangido ao trabalho assalariado é um resultado da existência do capital e da propriedade privada com os agentes de produção autônomos”. A distribuição não pode ser um fator pré-econômico e tampouco relativa exclusivamente a produtos, mas também “distribuição dos instrumentos de produção, e (...) distribuição dos membros da sociedade pelos diferentes tipos de produção (...)”²².

O desenvolvimento tecnológico é a prova de que a produção está correta ao reclamar por seus direitos: novas máquinas que produzem novos produtos necessitam de um remanejamento da mão-de-obra, nova divisão do trabalho dentro da linha de produção – condição para a produção de seu salto qualitativo. Mesmo nas guerras o caso não muda de figura: o invasor direciona o país vencido segundo sua produção, ou o pilha de acordo com suas necessidades.

Resta mais um momento da produção, a troca – que, em sua totalidade, corresponde à circulação. A primeira contém a segunda, pois há “troca de atividades e capacidades no interior da produção” e a troca cria o produto acabado, pronto para o consumo (*op. cit.*, p.10-2).

²² O “bolo” não deve, abstratamente, primeiro crescer para depois ser repartido. Seu crescimento é para poucos, os gulosos, deixando ao longo de sua fermentação multidões de flagelados.

2.4. MERCADORIA E TROCA

A vida em sociedade implica que o objeto produzido pelo trabalho, ao ser *trocado*, carregue consigo duas determinações concomitantes, a saber, o valor de uso e o valor de troca. Mesmo que o valor de troca prevaleça no universo consumista, ainda assim haverá subjacente um valor de uso, efetivado no consumo. O valor de uso é a objetivação direta do trabalho, dimensão em que o produto vale por si, sendo usufruído por seu produtor por suas características próprias, desenvolvidas tanto na feitura quanto no uso; é também, por outro lado, o meio material pelo qual se apresenta uma dada relação econômica, o valor de troca. O valor de troca surge como algo que possibilita a troca de objetos diferentes, aparecendo “(...) primeiramente como relação quantitativa em que valores de uso são trocáveis entre si. Em tal relação formam eles a mesma grandeza de troca”. O valor de uso é, portanto, meio de subsistência; “mas, inversamente, esses meios de subsistência são eles próprios produtos da vida social, resultado de força vital humana gasta, trabalho objetivado”. Uma grande quantidade de valores de uso significa, necessariamente, vasta variedade da atividade produtiva; o mesmo trabalho que “põe” valor de uso igualmente “põe” valor de troca. Surge aqui uma contradição: o uso é singular (ao menos apresenta certas limitações) e corresponde à energia de um indivíduo; a troca, por sua vez, é o universal que possibilita a comparação, “(...) sendo indiferente frente à matéria particular dos valores de uso (...)”. O trabalho no viés da troca acaba com a individualidade do trabalhador, nivela toda e qualquer atividade. Daí sua denominação por “trabalho abstrato” (Marx, 1982, p.32). Surge o trabalho como unidade de medida das mercadorias, uma vez que todas são trabalho objetivado. Nessas condições o trabalho é um *equivalente geral*.

Nosso problema está ainda longe de se resolver: como, não obstante, medir o trabalho? A resposta mais rápida, e talvez a mais eficaz, passa ao largo do mundo da especulação: *Time is money!*²³, exulta o ditado norte-americano de um outro Benjamin – o político e pensador Benjamin Franklin. Posto que a diferença qualitativa entre os distintos trabalhos foi abolida na objetivação, resta quantificar o

trabalho depositado, contido na mercadoria: “Já que o modo de ser *quantitativo* do movimento é o tempo, assim o modo de ser quantitativo do trabalho é o tempo de trabalho”. Abstrai-se da qualidade, do conteúdo, tornando equivalente usos na medida em que estes detenham tal duração cronológica de trabalho coagulado (*op. cit.*, p.33, grifo nosso). Por fim, trocam-se tempos de trabalho a partir deste círculo vicioso, o Eterno Retorno do Mesmo. O tempo do plano cartesiano opõe-se àquele da perda do objeto, trabalho passado do homem agora exposto à natureza. Independente do homem, integra-se na sociedade humana (nova natureza), podendo ser apropriado de formas inovadoras e, paralelamente, condicionando encontros com o homem a partir de sua especificidade: então o objeto se pensa em nós numa percepção originária do ato de criação. Evidentemente não se trata do automovimento, hegelianamente invertido, de retorno a si do capital – prática da *ideologia absoluta* –, mas de outra medição do tempo. O trabalho não é abstrato por ser assim denominado por um ato de pensamento, mas porque se passa de um trabalho a outro, ainda mais nas periferias do capitalismo, sem que haja identificação verdadeira com a atividade: “Nesse caso o trabalho se converteu não só como categoria, mas na efetividade de um meio de produzir riqueza em geral, deixando, como determinação, de se confundir com o indivíduo em sua particularidade” (*op. cit.*, p.17).

O trabalho, tal qual o descrevíamos, é trabalho simples, ou trabalho social. Trata-se de uma abstração praticada reiteradamente em toda a esfera da produção. O processo é feito por “órgãos do trabalho”, e não por sujeitos (uma força de trabalho X gasta Y horas para a produção de Z mercadorias). O tempo de produção de uma mercadoria é *tempo socialmente necessário*. A troca é o momento social da produção, posto que ao ser oferecida a outrem abandona a esfera privada do produtor. Faz-se necessário o uso do tempo quantificado, cuja expressão é *tempo de trabalho geral*, sua entrada na circulação: o valor de troca sendo agregado ao valor de uso. Aproveitemos a fabulosa capacidade sintética de Marx: “O tempo de trabalho do indivíduo é, de fato, o tempo de trabalho de que a sociedade necessita para a apresentação de um valor de uso determinado, ou seja, para a satisfação de uma necessidade determinada”. Umhas poucas linhas adiante, ainda na “Contribuição para uma Crítica à Economia Política”, em passagem citada também por Lu-

²³ “Tempo é dinheiro!”.

kács, é dito que o trabalho que põe valor de troca, por ser uma generalidade, transforma uma relação social de pessoas numa relação entre coisas. Um valor de uso ao se relacionar com outro valor de uso como valor de troca usa como referência a produção humana, e não uma pura objetividade independente de nossa ação (a mercadoria só é mercadoria diante de outras mercadorias). A rotina apequenadora nos faz esquecer que o objeto no mercado é extensão de nossa ação, elevada a um momento social da produção. Fica escondida a relação social (e não natural), de classe, que divide a sociedade entre os que vendem sua força de trabalho e os donos dos meios de produção. O valor de troca é a expressão material, em objeto, do trabalho (de sua exploração, melhor dizendo) como fonte de riqueza. Por oposição ao trabalho abstrato, há o trabalho concreto, particular, que põe valor de uso, “(...) que se subdivide em infinitos modos de trabalhos diferentes, segundo a sua forma e a sua matéria”. O valor de uso tem uma “atuação causal”, serve para algum propósito; por seu turno, o valor de troca faz com que o trabalho não seja um fim em si mesmo: “Trata-se aqui não do serviço que ela presta [a mercadoria], mas sim do serviço que foi dedicado a ela na sua produção” (*op. cit.*, p.33-7).

A mercadoria é um “não-valor de uso” para seu produtor, quer dizer, um valor de troca, não sendo para ele um meio para a satisfação de suas necessidades. Do lado do produtor, seu uso é a troca – está portanto em devir e necessita de efetivação, não havendo nesse processo nova determinação econômica, mas dialética:

“Vir a ser valor de uso pressupõe a alienação multilateral das mercadorias, isto é, sua entrada no processo de troca. Mas o modo de ser das mercadorias para a troca é seu modo de ser como valores de troca. Por isso, para se efetivarem como valores de uso, as mercadorias devem se efetivar como valores de troca”.

Diante das necessidades individuais, o que é valor de troca para um é valor de uso para outro – em outras palavras: o trabalho de um é o uso de outro. A efetivação da troca torna o trabalho útil, capaz de sanar necessidades. Mais uma vez essa relação precisa ser posta em prática para que aconteça e gere todas suas seqüências. O uso se efetiva na troca, porém a recíproca é verdadeira: a troca se efetiva no uso, na *alienação* deste. Logo, o trabalho social só aparece no vir a ser da troca.

A mercadoria tem uma vida dupla, ora como valor de uso e ora como valor de troca. A existência como troca pede uma outra mercadoria, posto que mercado-

rias só se confrontam com seus semelhantes (*op. cit.*, p.40-3). As mercadorias medem-se entre si por meio de uma mercadoria particular que, excluída da esfera do trabalho, “(...) torna-se o modo de ser adequado do valor de troca, seu modo de ser como *equivalente geral*” (*op. cit.*, p.44, grifo nosso). O objeto comum entre as mercadorias – o tempo de trabalho – ganha, pois, a forma de *dinheiro* (demanda ideal de uma necessidade material, processo em devir). O dinheiro, cujo uso particular é ser equivalente geral, resolve formalmente a contradição das mercadorias. O uso do dinheiro é a troca, não havendo contradição, mas *identidade* – eis o equivalente geral. A alienação do dinheiro é o uso das mercadorias. A comparação mútua entre as mercadorias e o surgimento da mercadoria isolada mostra um caráter social determinado, um não isolamento primevo. O dinheiro, coisa exterior a si, é, em sua apresentação mais lapidada (nomeadamente nas grandes nações capitalistas), a cristalização da troca na mercadoria, uma nova determinidade formal à qual toda mercadoria deve se tornar para que se relacione com as demais enquanto troca. Cabe ressaltar que a produção está sempre dirigida aos valores de uso (ainda que se crie, como o temos visto, necessidades meramente consumistas, gosto educado para a perpetuação da ideologia burguesa via fetichismos mil). É a partir da produção excedente que os valores de uso *nascem* como valores de troca. Na troca, os trabalhos particulares relacionam-se, criando, a partir dessa reciprocidade, uma hierarquia. As relações de produção são estendidas ao indivíduo como dadas, como condições de sua inserção privada no universo das mercadorias. A alienação multilateral dos valores de uso conecta trabalhos, bem como produz – concomitantemente – dinheiro (o equivalente geral). Melhor explicitando, as relações de produção transpostas ao indivíduo determinam a diferença entre os que produzem e seu oposto (*op. cit.*, p.44-7).

É disso que trata a *divisão social do trabalho*, “(...) totalidade de todos os modos de ocupação produtivos particulares”, “(...) figura global do trabalho social considerado do ponto de vista material, como trabalho produtor de valores de uso”. A divisão do trabalho é o momento social do valor de uso; mesmo a troca privada pressupõe a divisão do trabalho. Público e privado não são “em si”, mas *espaços* onde forças criadoras efetivam-se. A divisão do trabalho vista como elemento anterior à troca privada decorre de uma formação social não burguesa, baseada na posse e não na propriedade – ao contrário do que postulou Adam Smith,

ao substituir a equação objetiva da troca de trabalhos desiguais “(...) pela igualdade subjetiva de direitos dos trabalhos individuais”, também abstraindo a circulação, necessariamente social. A lógica deve ser radical e o lucro cada vez maior, custe o que custar: o trabalho, inclusive ele, é valor de troca. No capitalismo “(...) o valor de troca do trabalho é inferior ao valor de troca de seu produto (...)” (*op. cit.*, p.47-53).

2.5. DIVISÃO DO TRABALHO E TRABALHO ALIENADO

Chegamos, por fim, a um dos temas mais centrais de nosso trabalho, a *alienação* propriamente dita. As relações estritamente imanentes entre homem e natureza mantêm-se. Todavia, o que acontece quando a intervenção prática do homem faz dele um mero trabalhador, privando-lhe de todas suas outras capacidades criativas?; quando o trabalho vira moeda de troca, um meio para a acumulação de equivalente geral e, só depois, para a satisfação das necessidades básicas do homem?; quando a divisão do trabalho transforma o trabalho em exploração?; quando a própria natureza se esconde por detrás do mundo das mercadorias, reduzindo o relacionamento entre homens a um relacionamento entre *coisas*?; quando o acesso ao que sobrou da “natureza” depende da troca, imperativa regra social? São algumas das indagações que nos norteiam ao longo dos textos de Marx e em se observando os conflitos sociais que nos constituem e nos cercam – comunicando-nos sua verdade. Com relativo domínio das regras da circulação, ao lado da descrição e do acompanhamento históricos daquilo que circula, passemos ao que resultou historicamente do homem.

Além da definição já empregada por nós da *divisão do trabalho* há ainda mais uma, desta vez de “O Capital”, bastante próxima da que falamos anteriormente e que supera a necessidade egoísta da troca defendida por Adam Smith (Marx, 1962, p.163): “(...) a totalidade das formas heterogêneas de trabalho útil, que diferem em ordem, gênero, espécie e variedade” (Marx *in* Bottomore, 2001, p.112). Há dois tipos de divisão, sendo que um condiciona o outro: a divisão social, em que capitalistas individuais levam a cabo a troca no embate da concorrência, regida pela lei da oferta e da procura; e aquela entre os trabalhadores, que executam simultaneamente operações parciais da produção, e cujo resultado é o produto social do trabalho coletivo. Nota-se que a divisão do trabalho é necessária para a produção de mercadorias – mas não o seu contrário (a produção de mercadorias não condiciona a divisão do trabalho, já que há formas sociais em que tal divisão não resulta na produção de mercadorias). A troca entre sociedades e no interior mesmo destas catapulta a especialização e, conseqüentemente, a divisão do trabalho. Com o desenvolvimento do capitalismo o produto converte-se em mer-

cadoria, acarretando na divisão do trabalho que se instala no seio da produção capitalista. Corporações de artífices juntam-se em um único lugar físico com o objetivo de produzir rápido e em larga escala. De onde se conclui que “(...) a divisão social do trabalho desenvolve-se às expensas da divisão do trabalho na produção” (Bottomore, 2001, p.112). No primeiro caso, a divisão social liga as diferentes produções e os diferentes trabalhos por meio da compra e da venda; na divisão do trabalho na produção há a compra da força de trabalho da parte do capitalista e a venda de sua força por parte do trabalhador (tomado individualmente nenhum trabalhador produz uma mercadoria). Outra diferença é que a divisão social requer produtores independentes, os meios de produção em várias mãos – o que não acontece na divisão na produção, onde o empresário é o único dono dos meios de produção. Na sociedade, a divisão do trabalho se estrutura *a posteriori*, regulada pelo mercado (o “jogo do acaso e do capricho”, conforme expressão de “O Capital”), enquanto que a produção é toda ela planejada *a priori*, em todos os seus movimentos. Eis porque “(...) na sociedade onde o modo capitalista de produção prevalece a anarquia na divisão social do trabalho e o despotismo na divisão do trabalho na manufatura condicionam-se mutuamente um ao outro” (Marx *in* Bottomore, 2001, p.113). A universalização da dialética (o em si e o para si compartilhados com o outro) está resumida na mercadoria, portadora de trabalho abstrato (bem como o homem alienado).

A ideologia burguesa consagra essa organização como a mais produtiva e a mais democrática, uma vez que distribuiria os indivíduos (dividiria o trabalho) de acordo com preferências, habilidades e oportunidades. Qualquer tentativa de crítica é prontamente abafada como um empecilho às liberdades individuais e à livre iniciativa, justificando a propriedade privada e o então chamado “espírito empreendedor”²⁴. Perde-se de vista a economia criada pela sociedade, abdicando-se de sua historicidade. A objetivação (natureza do homem) se dá sob condições de classe (humanidade da natureza). A distribuição de tarefas desloca a perplexidade hamletiana do “Ser ou não Ser” para um plano muito mais ágil e pragmático, o do “Ter ou não ter” encaminhado pelos interesses da propriedade privada (Marx, 1962, p.167). Descrições do reino da liberdade, da redenção e da sociedade comu-

²⁴ Um fato sintomático dessa disposição pode ser observado na tendência de muitas de nossas mais respeitadas Universidades oferecerem atualmente cursos e “oficinas” para a *formação de empreendedores*.

nista não autorizam a redução da crítica ao capitalismo ao vago e ingênuo utopismo. Deve-se atentar – em exercício dialético – essencialmente para o fato de que na sociedade capitalista o resultado do trabalho é estranho ao trabalhador; não lhe pertence (nem a mercadoria e tampouco a atividade repetitiva, posto que tem de comprar o que faz); e, no entanto, lhe domina, é sua razão de ser, posto que faz funcionar a roda da fortuna: leis dadas coagem o trabalho que, com a ilusão de sua natureza, nada questiona (segue-se o fluxo do objeto, reduzindo o sujeito a uma *coisa*):

“Enquanto existir uma clivagem entre o interesse comum e o particular, enquanto, portanto, a atividade não for dividida voluntariamente, mas naturalmente, a própria criação do homem converte-se em um poder estranho que a ele se opõe e que o escraviza em lugar de ser por ele controlado (...)” (Marx/ Engels, 2002, p.30).

O grande corolário da inversão empreendida pelo capitalismo, onde o sujeito se torna objeto e o objeto se torna sujeito, é a divisão do trabalho calcada na propriedade privada – em uma palavra, o *trabalho alienado*. A desalienação só será possível quando produção e troca forem planejadas pelo trabalhador, de posse das instituições (modificadas e revigoradas em decorrência desse contato). Fruto da *práxis*, essa nova divisão do trabalho ergue uma troca racional de produtores associados com a natureza, trazendo-a sob o seu controle comum. A distribuição objetiva do tempo, em função da socialização da produção e de seu desenvolvimento técnico, guarda lugar para o aproveitamento subjetivo deste: em se diminuindo o tempo de trabalho haverá disposição para arte, ciência e lazer, ou seja, o cultivo real da individualidade, como aparece nos “*Grundrisse*”. Não falamos aqui de uma rotina em que se opusessem “trabalho e contemplação”, punição e recompensa, mas de uma sociedade em que as relações intersubjetivas não fossem medidas pelo dinheiro e onde a respeitabilidade de um indivíduo não fosse medida por sua conta bancária. A relação homem-meio reuniria indivíduos inclusive ao redor do prazer imaterial das atividades do espírito, valorizando a atividade intelectual e artística – integradas ao cotidiano via educação. É sobre esse trabalhador e esse trabalho que discutiremos *possíveis explicações filosóficas*. A divisão do trabalho é o reflexo econômico da sociabilidade do trabalho na alienação, Ser genérico alienado (Marx, 1962, p.162).

As distinções específicas entre cidade e campo, proprietário de terra e industrial tendem a desaparecer na economia de mercado, divida entre proprietários

e trabalhadores. A análise e a denúncia de Marx partem do seguinte fato: “O trabalhador se converte numa mercadoria ainda mais barata quanto mais bens cria”. Não é possível desvincular completamente o trabalho da vida: ele produz a si mesmo “(...) e ao trabalhador como uma mercadoria e na mesma proporção em que produz bens”. A perda do objeto, resultado do trabalho, não o coloca no meio como um novo agente com o qual o homem possa relacionar-se; sua independência é opositiva ao homem – sua realização invalida o homem. Marx traça interessante paralelo com a religião: quanto mais importância e culto se oferecem a instâncias transcendentais, menos o homem tem de si, podado pelas relações de poder que se utilizam desses discursos. Uma vez que entendamos o trabalho como força vital, veremos que na dinâmica capitalista a vida do trabalhador não lhe pertence. O trabalhador assume o papel de escravo do objeto – recebe e deposita nele trabalho e meios de subsistência. De um lado, garante sua posição de trabalhador; de outro, como sujeito físico: “A culminação dessa escravidão é que só pode manter-se como sujeito físico contanto que seja trabalhador, e que só como sujeito físico é trabalhador”. Anunciando um tema que posteriormente será tratado nas obras de maturidade, o autor estabelece duas faces da alienação: na relação do trabalhador com os produtos de seu trabalho e na própria atividade produtiva. Destrinchando o fato dado, a realidade, chega-se à conclusão de que o objeto do trabalho, por ser a objetivação deste, é o seu *resumo*, representando todos os processos de produção. Partindo-se sempre da prática, outra conclusão necessária é de que “(...) se o produto do trabalho é a alienação, a produção mesma deve ser alienação ativa”.

Portanto, o trabalho alienado é um trabalho externo ao trabalhador, distinto de sua natureza; é um trabalho imposto e carregado de sacrifício e mortificação. É, pois, *trabalho para outra pessoa*. A herança de Feuerbach se faz presente num novo paralelo com a religião, que, no plano das idéias, subjuga a imaginação (em verdade independente e que nela se aliena). O “novo materialismo” segue esse raciocínio, estendendo-o ao trabalho: “É uma atividade de outro e uma perda de sua própria espontaneidade” (*op. cit.*, p.104-8).

Devemos nos apressar em contextualizar novamente a obra de Marx. Os “Manuscritos” foram redigidos em um momento em que o capitalismo era nascente, com pouco mais de cinquenta anos separando-os da Revolução Francesa. A re-

volução industrial, acontecimento histórico que radicalizou a aplicação das descobertas científicas e tecnológicas à produção econômica, reorganizou a mão-de-obra da maneira a mais aviltante possível: jornadas de quatorze horas, inexistência de legislação que amparasse o trabalhador e salários irrisórios. Hoje em dia, já passados cerca de cento e sessenta anos da redação dos “Manuscritos” de 1844, muita coisa foi conseguida em prol do trabalhador. As vias foram diversas: sindicalização, lutas sociais, movimentos civis, questionamentos da opinião pública, revoltas de excluídos e mesmo experiências revolucionárias. Todas essas ações contribuíram para a reforma do capitalismo, obrigado a fazer concessões em nome de sua contraditória estabilidade, além da pressão externa que a mera existência de países socialistas ofereciam no século passado. No decorrer do século XX os trabalhadores obtiveram vários benefícios, tais como a redução da jornada de trabalho, melhores salários, assistência social e previdenciária, garantia de direitos através de legislação trabalhista etc. No entanto, com o enfraquecimento do Estado, resultante do desaparecimento do socialismo real na maior parte do mundo e da política de globalização então articulada pelo capitalismo, o papel de fomentador do desenvolvimento econômico deixou de ser promovido pelo Estado, que se tornou refém do capital especulativo mundial. Como resultado desse quadro percebe-se um retrocesso em várias conquistas trabalhistas obtidas no século anterior, como a perda dos direitos trabalhistas e o advento de um *boom* da economia informal. A terceirização dos serviços e a atividade de “ambulante” faz com que todo o tempo de trabalho seja tempo de produção (quando se pára de trabalhar, se pára, imediatamente, de ganhar; o que se ganha não é um custo para o capitalista). Esse novo movimento de exploração do capitalismo típico da globalização nos reorienta a Marx e à “lei de ferro dos salários”²⁵.

O homem, nesse regime, só é livre quando não escolhe (ou quando se contenta com escolhas pequenas e irrelevantes), reduzindo-se a um animal que come, bebe, procria e se conserva: “O animal se torna humano e o humano se torna animal” (Marx, 1962, p.109). Essas funções são, todavia, genuinamente humanas. Somente, em as considerando abstratamente, como um fim definitivo e afastadas das demais dimensões dos homens, devêm animaisca. O Ser do homem – sua

²⁵ Cf. “O Ornitórrinco”, 2003, em que Francisco de Oliveira atualiza com base empírica a teoria da mais-valia e suas mudanças imanentes ao capitalismo.

prática e seu trabalho – pertence a outrem. A sociedade que produz e se ordena segundo os princípios da troca se auto-representa como se fosse formada por indivíduos isolados. A vida da “espécie”, em sociedade, é um pseudoconjunto de vidas individuais: nega a vida, sumariamente, convertendo a sociedade como mero meio de realização (sempre financeira) da individualidade. Assim temos duas abstrações de processos vitais, duas *alienações*, negação da essência humana. A comparação com o animal aparece mais uma vez para reforçar limites. O animal é sua atividade, dela não se diferenciando (é natureza, estes sim prisioneiros de sua objetivação), “mas o homem faz de sua própria atividade vital um objeto de sua vontade e de sua consciência”, ou seja, é consciente de si e pode refletir sobre o que faz. O trabalho alienado se encarrega de inverter essa relação, tanto que o Ser do homem – sua intervenção prática que se pensa – encolhe-se como meio para sua existência. Cria-se e legitima-se a ideologia da concorrência no dissabor niilista, aparentemente natural, do *todos contra todos*. A ação alienada visa apenas à proteção do patrimônio. O homem ainda assim se ergue, e só produz genuinamente quanto está livre da necessidade, “(...) livre frente a seu produto”. A produção, síntese da vida prática, faz do homem um Ser solipsista, alienando-o do produto de seu trabalho, de sua atividade vital e, por fim, da humanidade como um todo – movimento que engloba os anteriores. Ao confrontar-se consigo mesmo, um indivíduo confronta-se com o que há nele de homem; depara-se com toda a humanidade e suas relações, partindo de seus referenciais, ou seja, de si. Ele, o indivíduo não aberto para a natureza e para o outro, permanece em seu referencial único e inviolável, o código do “sempre o mesmo”: “O que é certo na relação do homem com seu trabalho, com o produto de seu trabalho e consigo mesmo também o é em sua relação com os demais homens, com o trabalho destes e com os objetos de seu trabalho” (*op. cit.*, p.110-13). Não há como se escapar da sociedade e de seus valores, sejam eles quais forem. Com isso não interdítamos a arma crítica, mas apontamos que as trocas intersubjetivas passam pela mediação “interobjetiva”. A relação do homem consigo mesmo se objetiva na relação com os demais homens. Sendo assim, se o homem é dominado pelo produto de seu trabalho, agora hostil, da mesma natureza será sua relação com os outros homens. Esse princípio competitivo se dá na transposição, via moeda, do trabalho heterogêneo ao trabalho abstrato, do homem pensando sobre si que universaliza sua visão sectária (a única à

qual teve acesso prolongado, que corresponde ao seu cotidiano e é legitimada por toda grade de valores da sociedade).

O tempo inteiro estamos nos remetendo à atividade e dominação, sem, porém, apontar claramente para qual tipo de socialização isso leva. Ora, uma atividade não-livre exige relações de dominação. E toda a vigorosa análise de Marx caminha no intuito de provar que não somos dominados por forças da natureza, e tampouco por objetos dotados de vontade ou sortilégios divinos. Vimos também que a alienação se produz por meios práticos, que “aparece na relação que este [o homem] postula entre os outros homens, ele mesmo e a natureza”. Em um só tempo, e a partir da matriz hegeliana, *toda alienação é auto-alienação*. Reside aí a também a possibilidade de mudança, de baixo para cima e de dentro para fora. O trabalho alienado cria, então, “(...) o domínio do não-produtor sobre a produção e o produto”. A dominação é do homem sobre o homem, dividido e oposto em classes: burguesia e trabalhadores²⁶. O trabalho alienado “assim como aliena sua própria atividade, confere ao estranho uma atividade que não é sua”. Há um nexos dialético entre indivíduos em alteridade, pertencentes a classes distintas e com visões diferentes acerca do trabalho: o que para o trabalhador é atividade de alienação e trabalho, para o não trabalhador é condição de alienação e capital; o que para o primeiro constitui uma atitude real diante do produto, para o segundo só pode ser apenas uma atitude teórica (*op. cit.*, p.114-8). A economia burguesa e a ideologia não vêm distinção entre capital e trabalho, estabelecendo a figura do empresário bem sucedido como modelo a ser adotado para aqueles que querem “vencer” (*op. cit.*, p.156).

Esboça-se, na primeira metade do século XIX, o que a teoria econômica mais tarde vai denominar por mais-valia²⁷; o trabalho alienado coloca em cena um

²⁶ Enquanto houver exploração do trabalho existirá essa divisão (o que mostra o caráter insuperável da teoria de Marx – como constata Jean-Paul Sartre em sua “Crítica da Razão Dialética”).

²⁷ Tal análise, à qual não nos deteremos, diz respeito, mais especificamente, às obras de maturidade, sobretudo *O Capital*. Sucintamente, podemos dizer que a mais-valia é o lucro do capitalista: a diferença entre o tempo socialmente despendido pelo trabalhador na produção do produto e o preço pelo qual o produto é vendido no mercado. O produto pertence ao empresário, que acumula no saldo entre o valor do produto e a quantia paga ao trabalhador para sua produção (além de outros custos menores de produção). O valor de uso da força de trabalho é, justamente, criar valor. O valor de uso dos meios de produção são consumidos no ato da produção, ao passo que a força de trabalho se consome enquanto trabalho. A força de trabalho possui dois valores de uso, um que produz outros valores de uso (trabalho necessário, pelo qual recebe sua remuneração) e outro que cria novo valor, financeiro (trabalho abstrato, apropriado pelo dono dos meios de produção). Essa

outro ator social, que não trabalha, o capitalista: “A propriedade privada é, pois, o produto, o resultado necessário, do trabalho alienado, da relação externa do trabalhador com a natureza e consigo mesmo”. A propriedade privada é tanto o resultado do trabalho alienado quanto o meio de sua alienação; é um fluxo que se perpetua indefinidamente, cujo movimento, o jogo da essência humana (sua práxis), é tomado de assalto por uma lógica privativa. Vemos assim o agenciamento do trabalho individual. Essa exploração depende do acesso, ou não, aos meios de produção, é mesmo o fruto (proibido...) da produção. E, ao contrário do que postula a economia liberal, não devém de trocas individuais. A relação explícita de classe aparece no irônico aforismo de Marx, falando da dupla liberdade do trabalhador: a liberdade de vender seu trabalho ou a liberdade de morrer de fome. O trabalho alienado cria uma vida alienada: a apropriação da natureza (o trabalho) aparece como alienação, “(...) perda do objeto a um poder alienado” e “aceitação na comunidade”.

Retomando o fio interpretativo do texto, a Economia Política até então havia fundamentado suas leis no trabalho alienado, posto que apontava, na produção, para a primazia do trabalho em relação à propriedade privada. Proudhon, por exemplo, teria sido um pensador que não viu a contradição do trabalho alienado, sua dialética; optando, assim, diz Marx, por uma posição burguesa. Chega-se a essa conclusão pela análise da alienação. Cabe deixar claro que, mesmo que aparentemente a análise leve a crer que a propriedade privada é a causa do trabalho alienado, sua posição é fundamentalmente a de consequência desta prática (bem como os deuses são os produtos das confusões humanas, alienação moral); numa outra etapa há influência recíproca. Outra controvérsia pode ser desmistificada: o salário não é outra coisa senão propriedade privada. O salário é produto do trabalho, consequência de sua alienação. No sistema de salários o trabalho é apenas um servidor do salário. O aumento do salário não devolve a humanidade ao escravo. Amansa-o.

A propriedade privada é, portanto, “(...) a expressão material resumida do trabalho alienado”. Nas primeiras linhas do segundo manuscrito, “A Relação da

transformação do trabalho interessa ao capitalista, pois sua receita depende da alta desse valor em relação ao trabalho útil. Em suma, o trabalho excedente está para o trabalho necessário assim como

Propriedade Privada”, Marx afirma que o trabalhador é o lado subjetivo do homem alienado (perdido em si mesmo, um capital vivo) e o capital é a manifestação objetiva dessa perda (*op. cit.*, p.115-9). No terceiro manuscrito vemos uma formulação próxima, em que a propriedade privada é uma atividade tomada para si, cujo sujeito é o trabalhador (*op. cit.*, p.127). O fato de o capital e o trabalho serem alienados entre si faz com que essa alienação apareça na realidade. Na alienação o capital não existe para o trabalhador e este não existe para si mesmo: “O trabalhador é só um trabalhador quando existe como capital para si e só existe como capital quando o capital existe para ele”. A mera existência do capital vai determinar o conteúdo da vida do trabalhador, independente dele. A Economia Política burguesa não reconhece o trabalhador fora do trabalho. Pode-se dizer que o capitalismo, enquanto prática e lógica sistemáticas, suprime e recalca a Diferença, sempre uma crítica em potencial; por outro lado, com a interiorização desses valores como segunda natureza, o pensamento – preso ao vício identitário – também não reconhece fraternamente aquele que não produz e não consome. Assim, pobres, desempregados, críticos, toda a sorte de marginais e da flora lumpen “são figuras fantasmais fora desse campo”. As necessidades do trabalhador são reduzidas à necessidade de mantê-lo no trabalho, e o salário converte-se na manutenção de um instrumento segundo fins determinados. Esse sistema aviltante tem como produto “(...) a mercadoria com consciência de si e capaz de atuar por si mesma... a mercadoria humana...”. O capital e o trabalho são propriedades privadas que interagem entre si. A existência abstrata do homem se dá na realização exclusiva de sua dimensão de trabalhador (*op. cit.*, p.119-21).

Chegamos ao terceiro dos “Manuscritos de 1844”, dispostos a dissecar a relação do homem com a propriedade privada. Considerar a propriedade privada como a objetividade do trabalho humano é, concomitantemente, fetichismo e religião. Aqui Marx lança mão de um comentário de Engels, que caracterizava Adam Smith como o “Lutero da Economia Política”, visto que o economista e pensador britânico identificava riqueza com propriedade. Mais uma vez o paralelo com a religião é feito ao nível da alienação: “(...) assim a riqueza externa ao homem e independente dele (e que, portanto, só pode adquirir-se e conservar-se no exterior)

as horas despendidas pelo trabalhador trabalhando para o capitalista está para as horas despendidas pelo trabalhador trabalhando para seu consumo pessoal (Bottomore, 2001, p.228).

se anula”. Essa objetividade incorpora-se ao homem, que passa a ver a propriedade privada como sua essência: “O homem mesmo não está em condição de uma tensão externa com a substância externa da propriedade privada; ele mesmo se converteu no Ser, em tensão, da propriedade privada”. A conclusão lógica da observação da prática empreendida pela Economia Política burguesa é que a negação do homem faz dele uma mercadoria. A ideologia do mercado assume *status* de cosmopolitismo, de uma “alienação consciente”: a propriedade privada sendo a essência do homem (o seu Não-Ser) estabelece seu princípio numa contradição.

Somente mediante o trabalho a natureza existe para o homem; logo, “a essência subjetiva da riqueza se transfere para o trabalho”. Ora, a fisiocracia muda a relação que acabamos de descrever: rompe-se o nexos dialético da riqueza vinda do encontro homem-meio, da objetivação do trabalho ligada a uma objetividade pré-existente, um determinando o outro; a essência da riqueza torna-se absolutamente subjetiva, reconhecendo a “natureza universal da riqueza”, em detrimento da “riqueza da natureza”. Isso eleva o trabalho à sua universalidade máxima, à *abstração* (*op. cit.*, p.127-30). A exteriorização de sentimentos e sentidos do homem correspondem à afirmação ontológica de seu Ser, da natureza, efetivada em contato com o objeto sensível. Marx aponta cinco características dessa afirmação: 1) é invariável (sensível) e apresenta diversos modos, o que caracteriza sua inserção histórica; 2) “de onde a afirmação sensível é uma anulação direta do objeto em sua forma independente (...); esta é a afirmação do objeto”. Há a ligação sujeito e objeto; aí está envolvida a ação; 3) tendo o homem como horizonte, essa afirmação pode ser generalizada; 4) o homem e suas paixões surgem da prática: “a ciência do próprio homem é um produto da autoformação do homem mediante a atividade prática”; 5) tudo isso para chegar aos tempos do capitalismo e dizer que a alienação da propriedade privada coloca-a na posição de natureza, depreendendo “(...) a existência de objetos essenciais, como objetos de gozo e de atividade” (*op. cit.*, p.170).

2.6. COMUNISMO

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 (...)”. O homem volta a si como Ser social, conservando a riqueza material dos estágios anteriores, mas dividindo-a a partir de poderes democráticos. 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, entre o indivíduo e a espécie. É a solução do dilema da História e sabe que é esta solução” (*op. cit.*, p.133-6). 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 quer escapar, ao contrário do que insidiosamente se dissemina nos meios acadêmicos, de perspectivas teleológicas e mecanicistas 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”. A base empírica e teórica é a propriedade mudando conforme as relações econômicas (*op. cit.*, p.175). O comunismo é a essência humana que move as coisas: trata-se da apropriação sensível da vida humana pelo novo homem, movimento de desalienação (*op. cit.*, p.139). A ação crítica da práxis impõe a *negação da negação*, ou seja, nega-se a propriedade privada e toda forma alienação, que em si é uma negação das potências criativas do homem (*op. cit.*, p.148): “Porque como negação da negação, como apropriação da existência humana que se media com si mesma através da negação da proprie-

dade privada, senão que se origina, antes, na propriedade privada” (*op. cit.*, p.157).

Contraímos relações de produção necessárias, cuja totalidade perfaz a estrutura econômica de uma sociedade, base real da cultura. 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 fundamentalmente teórica) não nos paralise. A humanidade pensada aguça o senso crítico: *de omnia dubitandum*²⁸. No entanto não acreditar é por si só 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 prá-

xis, ou seja, a relação entre a vontade humana e a estrutura econômica” (1978, p.132-3).

²⁸ “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; anexo).