

# La historización de la actividad en los *Manuscritos de 1844*

Gustavo Chataignier Gadelha

Universidad Paris VIII - Pontificia Universidad Católica de Río de Janeiro (PUC-Rio)  
[gustavo.chat.gad@gmail.com](mailto:gustavo.chat.gad@gmail.com)

## Resumen

A partir dos *Manuscritos econômico-filosóficos de 1844* de Karl Marx, nos voltaremos ao conceito de “alienação”, entendido como exteriorização do sujeito – que se produz e se perde. Para tanto, em um primeiro momento, tentaremos mostrar a apropriação marxiana do conceito de alienação; posteriormente, debateremos as relações entre natureza e história; finalmente, desembocaremos na “superação” sistêmica e planejada (não “natural”) do sentimento de perda si, desenvolvida nas definições do termo “comunismo”.

## Introdução

Nosso esforço se concentrará em problematizar a noção de “natureza” como fiadora da nova posição filosófica de Marx. O chamado “naturalismo” humano retira a pertinência analítica de qualquer face a face entre sujeito e objeto e joga o homem nos domínios da contingência e da vida social – para além, portanto, do fatum. Nesse sentido, veremos que o conceito hegeliano de “alienação” se presta a estruturar, ainda que de maneira negativa, a teoria de uma processualidade da ação. Em outra frente, observaremos que Feuerbach é mobilizado no desmonte do idealismo hegeliano – para em seguida ver sua teoria da sensibilidade se conjugar com determinações concretas.

## Alienação

Se o conceito de alienação se fazia sentir no *Zeitgeist* pós-hegeliano, a apropriação de Marx visa a respeitar as especificidades dos fenômenos abordados. Ao se levar em conta que cada domínio de pesquisa (ou zona ontológica positiva) exige regras autônomas ou relativamente autônomas, Marx se faz valer do preceito da “determinação”:

“Tudo isso é fundado na essência da alienação: cada esfera me aplica uma norma diferente e contrária (...) pois cada uma é uma alienação determinada do homem e cada uma retém uma esfera particular da atividade alienada (...)” (Marx, 1972: 1-2 e 104).

Marx se recusa a apreender a história pelo viés do espírito hegeliano, onde a teoria e o real se identificam. Nesse momento, o projeto de “crítica impiedosa de toda ordem estabelecida”<sup>1</sup> (Marx, 2005: 43) ganha contornos mais definidos. Segundo a expressão de Renault, trata-se de um “criticismo sistemático”, forjando o conceito de crítica graças à articulação de “camadas” de crítica (não só empíricas, mas também referenciadas a uma pluralidade de objetos de conhecimento). A ligação

“da crítica das formas de consciência e daquelas [críticas] de seus objetos, (...) [constitui] um sistema de críticas onde se encadeiam crítica da filosofia, crítica da religião, crítica da filosofia do direito, crítica da política, crítica da sociedade civil”. E, muito em breve, crítica da economia política (Renault, 1995: 55).

O importante é saber se tais exteriorizações específicas, tanto como mediação produtora de efeitos quanto elemento que movimenta o capital, são esferas estanques ou se entre elas há uma tendência comum devido a pelo menos uma causa comum.

A reapropriação da objetividade proposta por Hegel faz com que o mundo sensível se torne um conjunto de “essências espirituais”. O “caráter humano da natureza e da natureza engendrada pela história” são certamente “produtos” – do espírito. Todavia, já que o conceito de alienação em Hegel se presta a uma leitura dúbia, a Fenomenologia permanece uma “crítica escondida”, pois não inteiramente desenvolvida. As seções consagradas à “consciência infeliz” e à luta das consciências são consideradas por Marx como alguns desses elementos críticos cuja forma permanece ainda alienada, separada de seu referencial – crítica do Estado, da religião, da vida civil etc. . Num primeiro momento, contudo, a “crítica” é comparada a uma “crítica positiva em geral”, fundada sobre os

argumentos de Feuerbach. O que se explica uma vez que este soube levar a cabo uma “crítica humanista e naturalista positiva”. Assim, a crítica a Hegel se fazia tanto mais necessária quanto seus epígonos não a fizeram, “o que é uma inevitável falta de seriedade, pois mesmo crítico, o teólogo permanece teólogo”.

Marx está pronto para saudar a grandeza de Feuerbach. Ele levanta três pontos decisivos de sua filosofia: 1) a filosofia não passaria da “religião transposta ao pensamento”, religião esta cuja existência releva da alienação da essência humana sensível; 2) Feuerbach teria fundado o “verdadeiro materialismo”, da mesma maneira que a “ciência real”, pois, escreve Marx, a relação de “homem a homem” se torna a base da teoria; 3) finalmente, como consequência, o positivo, que se autoconstitui, toma o lugar de uma negatividade que aspira ao absoluto (Marx, 1972: 131-2, 2-3 e 34). A essência verdadeira sendo, para Feuerbach, antropológica, os Princípios da filosofia do futuro postulam que a essência do homem é a “comunidade”, em uma relação entre os homens cuja realidade equivale à “distinção entre o mim e o ti” (Feuerbach, 1973: 198). O que Marx faz é, senão historicizar as relações humanas (o que é o caso nas Teses sobre Feuerbach<sup>2</sup>), ao menos estabelecer a maneira pela qual as relações sociais se constituem em um espaço produtor de interssubjetividade.

Não obstante, ao invés de sumariamente considerar os *Manuscritos de 1844* como um texto feuerbachiano, seria mais conforme a sua letra interpretá-lo como uma reelaboração da alienação, novidade advinda com Marx, mais do que supor uma aplicação do conceito em objetos diferentes (Angaut, 2008: 60-1 e 53). Isso posto, o momento marxiano é de veras jovem hegeliano; porém, em seu movimento de diferenciação, traça um “laço distendido” em relação a esse grupo de pensadores e sobretudo a Hegel. A estratégia de Marx consistiria em um duplo esforço afim de se distanciar de uma filosofia que se refugia na abstração e então se inscrever em uma tradição crítica que poderia “liberar as potencialidades” de uma filosofia voltada para a efetividade (Buée, 2008: 49), e portanto para a história. No que tange nossa exposição, nos consagraremos às exposições sobre Hegel (majoritariamente no terceiro dos manuscritos), para em seguida trabalharmos nossa análise.

Se a crítica que Feuerbach dirige a Hegel a respeito da inversão religiosa<sup>3</sup> é um dado para Marx, não é menos evidente que esse último não teme saudar, literalmente, a “grandeza da Fenomenologia” e de seu “resultado final”, mostrando a “dialética da negatividade como o princípio motor e criador”. Quer-se dizer com isso que Hegel “capta a produção de si do homem como um processo, a objetivação como desobjetivação, como alienação e superação dessa alienação”. Em uma palavra, o homem objetivo tem por essência o “trabalho” enquanto atividade natural. O homem se manifesta pela exteriorização de suas forças, o que implica a pressuposição da ação de outros homens “como resultado da história”. Essa troca só é possível porque um e outro, homem e natureza, se comportam como objetos e são postos, como resultados, enquanto objetos (Marx, 1972: 132).

Marx, quando descreve a perda objetiva da essência humana pela história em convergência com a experiência subjetiva desse processo, “permite convergir a filosofia crítica da história dos jovens hegelianos com a crítica social concreta dos socialismos e dos comunismos da época” (Renault, 2008: 22-3).

Uma vez que o trabalho é aquilo que fornece a essência do homem, o “produto” que dele resulta é, imediatamente e em termos hegelianos, estrangeiro a seu produtor, “como uma potência independente”. Lidamos com um trabalho “fixo, concretizado em um objeto”. Essa dinâmica incluída no capitalismo é vivida “como a perda para o operário de sua realidade, a objetivação [é vivida] como a perda do objeto ou assujeitamento a ele, a apropriação como a alienação, o desinvestimento”. Ademais, o que Marx anuncia, sem que o demonstre nos Manuscritos, é que “todas essas consequências se encontram nessa determinação: o operário está, no que concerne o produto de seu trabalho, na mesma relação que diante de um objeto estranho” (Marx, 1972: 57). Nisso que parece não ser mais do que uma descrição, Marx estabelece uma diferença entre a alienação e a objetividade do processo de trabalho:

“Essa última é um traço característico do trabalho em geral (...), enquanto que a alienação é um fenômeno que resulta da divisão social do trabalho no seio do capitalismo, do nascimento do chamado trabalhador livre, que deve trabalhar com meios de produção estranhos a ele”, os quais encara como uma potência estranha (Lukács, 1981: 361).

Em uma natureza naturalizada (quer dizer, inserida em um processo que inclui o homem), propriedade e riqueza ligam-se à fonte subjetiva, a saber, ao trabalho. Essa “revolução copernicana” na economia (Autin, 2008: 119) arranca a propriedade do domínio da pura natureza e não a concebe mais como um “simples estado de coisas exterior ao homem”. Eis porquê, “sob a cor de um reconhecimento”, os economistas nada mais faziam além de avançar, em teoria, a exploração do homem pelo homem. Seus primeiros estudos acerca de Adam Smith levam Marx a ver que, no escossês, o homem é definido em relação à propriedade privada. Smith teria perdido a “relação de tensão com a essência exterior” da propriedade – que se apresenta como uma “energia cosmopolita, universal”, transpondo barreiras e desejando ser absoluta e única (Marx, 1972: 79-80).

Longe de ser realizada, a essência genérica se vê deslocada: o indivíduo apenas poderia, imediatamente, interiorizar e aceitar essa separação. A “vida real” se enraíza nos indivíduos em comunidade, e a ideologia se aloja nesse terreno. O vivido se desabrocha no domínio da representação. Confrontado a objetos outros do que aqueles teológicos propriamente ditos – tais como o salário, a renda da terra e o capital –, Marx utiliza a grade de Feuerbach não para distinguir a economia da religião, mas para pôr à prova suas efetividades. Por isso a “extensão do conceito de alienação” pode exercer uma “função sintética”, na medida em que, de um ponto de vista metodológico, consciência e vida real se reúnem em um mesmo esquema crítico. Isso suspende, por outro lado, as ontologias específicas: “Pois ele [Marx] não se contenta mais de referenciá-la [a alienação] a uma causa social, ele sublinha também seus efeitos sobre a vida coletiva” (Autin, 2008: 115-6 e 123-5).

Marx expõe assim a “estreiteza” da *Fenomenologia*, notadamente em seu último capítulo, sobre o saber absoluto. Examinado “do ponto de vista da economia política moderna”, Hegel repara apenas o “lado positivo” do trabalho. Essa constatação permite que Marx escreva que “o trabalho é o vir a ser para si do homem no interior da alienação ou enquanto homem alienado”. Em Hegel, a alienação não pertence senão à consciência, o que lhe permite colher em sua filosofia todas aquelas que a precederam<sup>4</sup>. Com efeito, a supressão da objetividade transforma o homem em um ser espiritual. Contra a abstra-

ção, Marx afirma que o “homem é da natureza do si”, como cada uma de suas “forças essenciais” e de seus órgãos: “É, antes, a consciência de si que é uma qualidade da natureza humana, do olho humano etc., e não a natureza humana que é uma qualidade da consciência de si” (Idem, *Ibidem*: 132-4). Desenha-se assim a especificidade do conceito marxiano de alienação, haja vista que Marx declara “o primado da alienação prática sobre sua expressão teórica”.

## Natureza e História

Posto que Hegel pertenceria ao campo da economia política e a única crítica válida sendo a de Feuerbach, Angaut sugere a fundação de uma “crítica da economia política em Feuerbach” (Angaut, 2008: 55 e 66-7) – mas, acrescentemos, com Hegel. Todavia, retoma Angaut, Marx não poupa sequer Feuerbach, pelo fato de ter desconhecido as implicações de um trabalho que é certamente mais concreto do que a categoria de “sensibilidade”. Em um determinado momento, Marx enumera domínios distintos da objetividade no seio da alienação, tais como a política, a arte e a literatura. Dentre eles, a “indústria” se conecta ao “movimento geral”, por duas razões: primeiro e mais geralmente, pela coincidência da indústria com a atividade humana, em seguida porque a forma da indústria corresponde a um momento determinado dessa atividade:

“Na indústria material corrente – pode-se concebê-la tanto como uma parte do movimento geral em questão, quanto se pode conceber esse próprio movimento como uma parcela particular da indústria, pois toda atividade humana até aqui foi trabalho, portanto indústria, atividade alienada de si mesma –, temos diante de nós, na forma de objetos concretos, estranhos, úteis, sob a forma da alienação, as forças essenciais do homem objetivadas”.

Na mesma passagem que acabamos de citar, Marx afirma que a indústria, “ainda que em uma forma alienada”, é a “base” da vida humana, tanto em ato quanto em instauração da realidade. Essa relação humana à natureza não é nada mais do que a “revelação exotérica das forças essenciais do homem” (Marx, 1972: 94-6). Como finamente explica Angaut, não há pureza no encontro entre homem e natureza, já que os homens intervêm efetivamente na natureza. Dito de outra maneira, a essência sensível (e comunitária) não se torna efetiva senão pela mediação do trabalho que a renova no tempo. Notemos aqui o fato de que a superação do humanismo feuerbachiano não recai na superação de “toda antropologia”. De agora em diante teríamos que ver com uma “antropologia naturalista” (Angaut, 2008: 66-8). O recurso à história se justifica na medida em que esta é “ela mesma uma parte da história da natureza, do processo de transformação da natureza do homem”.

Se a natureza é determinante em todos os domínios do vivo, todos seres são dotados de “forças essenciais objetivas” e “materiais”, cuja exteriorização cria “objetos reais e naturais” em um “mundo objetivo real”. Pois a consciência de si não coloca senão a “coisidade”, e não a “coisa real”, posto que aquela permanece independente. Enquanto “criação”, o ato de colocar (ou pôr) uma coisa só se cristaliza “em aparência”, escreve Marx, munido de um vocabulário saído das querelas intestinas do hegelianismo. O homem que “aspira e expira” as “forças da natureza” se erige em sujeito do ato de posição: “é a subjetividade das forças essenciais objetivas, cuja ação deve então ser igualmente obje-

tiva". Dizer que se trata da objetividade revém a afirmar que a objetividade faz parte do homem: este é posto por objetos ou, conclui Marx, "ele é natureza". A atividade não é pura pois cria objetos. Por isso que ora o "naturalismo consequente", ou "humanismo", reúne o idealismo e o materialismo, ora deles se distingue. Assim, esse tipo de naturalismo é o único em condições de "compreender o ato da história universal".

Em se seguindo o texto de Marx, vê-se que "o homem é imediatamente ser da natureza", sendo assim portador de "forças naturais" e de "forças vitais", o que faz dele um ser "ativo". Por outro lado, ele é igualmente um ser "passivo", na medida em que é "dependente e limitado", ou seja, seus objetos encontram-se ao seu exterior, sendo destinados a suprir suas "demandas". A necessidade de uma relação é naturalizada: "Um ser que não possui sua natureza fora de si não é um ser natural, não participa do ser da natureza". É preciso haver um objeto como terceiro termo (entre o homem e a natureza ou mundo). Isso explica a relação de alteridade (diferença e ligação) implicada no contato com o objeto: outro que o homem, o torna "outro": eu sou seu objeto. Essa união impõe outra dimensão dos sentidos: "Possuir sentidos significa padecer". Juntos, atividade e passividade engendram a "paixão": "A paixão é a força essencial do homem, que tende energicamente em direção a seu objeto" (Marx, 1972: 96 e 136-8).

Segundo a leitura de Renault, demandas e paixões designam uma "experiência da falta", expressão da "finitude humana" (Renault, 1995: 58). Nesse momento, esse é o sentido da alienação para Marx: a alienação, que não é mais restrita à busca si pela consciência, exterioriza-se, sim – mas se liga, de maneira concreta, às demandas não satisfeitas, a começar por aquelas de ordem fisiológicas.

A ideia de produção, do e pelo sujeito, se torna normativa. Logo, o fato "extra econômico" dessa dinâmica consiste na liberdade (relativa) para a produção daquilo que satisfaz tais demandas: não se precisa da totalidade do tempo de produção para se suprir as necessidades. Existe o tempo ocioso (Bensaïd, 1999: 435), aliás, sempre caçado pelo capital. Seja como for, é por meio da mais extrema passividade, passando pela maior das privações, que a natureza se deixa ver. A experiência da "natureza em mim", escreve Haber, é portadora de minhas primeiras percepções de relações, forças e tendências do homem no mundo; bem encaminhada, libera o "movimento autônomo do pensamento e da ação" em seu emaranhado imanente. Ao fim e ao cabo, se trata de "antes, uma natureza que, na alienação, me reenvia, no vácuo, às condições reais de minha potência de agir e à sua vulnerabilidade, mas também a meus pertencimentos e a minhas dependências positivas" (Haber, 2008: 138 e 130).

No intuito de aprofundar a interpretação hesseana de Feuerbach, Marx se reporta à "categoria do ter" (Marx, 1972: 91), cuja origem vem da "sede de ser" (Hess apud Angaut, 2008: 57) distinto, o que explicaria a formação do egoísmo. Se a abstração das forças humanas desemboca na construção de Deus graças a uma auto-anulação, a pobreza é, de imediato, um "déficit de ser" antes de passar ao domínio do ter (Angaut, 2008: 57). Leiamos a seguinte passagem de Marx não em um tom de espiritualismo digno de filmes de terror, mas a partir da exigência material de uma igualdade de condições para a inscrição e a criação de possibilidades humanas na vida de todos e de cada um:

"Vê-se como o homem rico e a demanda humana rica tomam o lugar da riqueza e da



miséria da economia política. O homem rico é ao mesmo tempo aquele que necessita de uma totalidade de manifestações da vida humana. O homem em quem sua própria realização é uma necessidade interior, como demanda. Não somente a riqueza, mas também a pobreza do homem, recebem igualmente – no socialismo – uma significação humana e por conseguinte social. Ela [a pobreza] é a ligação passiva que faz com que os homens sintam a demanda da maior das riquezas, o outro homem. A dominação do ser objetivo em mim, a explosão sensível de minha atividade essencial é a paixão, que aí se torna atividade de meu ser”.

Porém, é preciso logo acrescentar o fato segundo o qual o ser natural do homem é humano ou que, para os homens, as coisas não existem imediatamente enquanto natureza:

“Assim como tudo aquilo que é natural deve nascer, do mesmo modo o homem tem também seu ato de nascimento, a história, mas esta é para ele uma história conhecida e, logo, enquanto ato de nascimento, um ato de nascimento que se supera a si mesmo conscientemente. A história é a verdadeira história natural do homem – (voltar a isso)” (Marx, 1972: 97 e 138).

Efetivamente, a posição filosófica do Marx de então se coaduna com o “naturalismo”. Stéphane Haber define o termo como a preexistência, em relação a fatos sociais e culturais, daquilo que ainda se liga a esses elementos ou fatos – “e que pode assim permitir avaliar normativamente suas manifestações”. Tal posição seria em um só tempo “teoricamente defensável” e corresponderia a uma “forma de vida desejável”, em todas implicações do termo, vida esta incarnada, segundo Marx, pelo comunismo. O importante não é, contudo, fundar a crítica das relações de mercado e da alienação sobre uma “instância supostamente fixa, unívoca”, apta a distinguir o bem do mal. Eis a razão pela qual cabe ao conceito de alienação de se debruçar sobre uma natureza não fixa, não fixada e não fixável (Haber, 2008: 129-30).

### **Igualdade de chances e uso comum**

Marx escreve, sem meias palavras, que o “comunismo” é a “abolição positiva da propriedade privada”. Em outros termos, a apropriação da essência humana é mantida em estagnação pela propriedade privada. Temos uma desalienação, um “retorno a si” do homem enquanto “ser social”: “retorno consciente que se operou em se conservando toda a riqueza do desenvolvimento anterior”. O comunismo assim descrito é a

“verdadeira solução do antagonismo entre o homem e a natureza, entre o homem e o homem, a verdadeira solução da luta entre a existência e a essência, entre a objetivação e a afirmação de si, entre liberdade e necessidade, entre indivíduo e gênero. Ele é o enigma da história resolvido e se sabe como tal solução” (Marx, 1972: 87).

O que salta aos olhos é que Marx pensa a superação da natureza não como o “triunfo do Sujeito”, mas como a “reafirmação da natureza” (Haber, 2008: 137), ou seja, a exploração da natureza se seculariza. Nesse contexto, Bensaid opõe uma “dessacralização” da natureza a seu “desencantamento” alienado: “O capital cria tão só, em formas ainda religiosas de fetichismo, as pré-condições de uma secularização da existência humana liberada de seus pesadelos místicos”<sup>5</sup>. Além disso, de saída, a separação entre “sujeitos de

direito” e “objetos de conhecimento” só pode ser estranha à “unidade dialética do sujeito e do objeto”: os objetos são “híbridos”. Eles são naturais e sociais – e então a história é um processo de hibridização – ou, ainda, eles hibridizam os processos de naturalização e de humanização. Esse constante vai e vem encontra abrigo nas Teses sobre Feuerbach, que rejeitam em um só tempo o materialismo passivo e a atividade mística<sup>6</sup> (Bensaïd, 1999: 441-4). É portanto legítimo pensar a natureza como “totalidade do real”. Esse status não dispensa de forma alguma do movimento. Ela não poderia, tampouco, permanecer imutável: esse verdadeiro “campo dos possíveis” se renova pela ação. Por contraste, “diante dessas potencialidades naturais, as alienações aparecem como aquilo que são: alienações históricas e sociais, ligadas às relações sociais que dividem os homens em classes diferentes e opostas” (Vadée, 1998: 451-2).

Nos *Manuscritos*, Marx descreve essa sociedade de, por assim dizer, essências em relação, como a “verdadeira ressurreição da natureza, o naturalismo realizado do homem e o humanismo realizado da natureza”. Desde então o “vir a ser do humanismo teórico” de Feuerbach é superado sob a forma do comunismo – pois é ele que “reivindica a vida humana real como sua propriedade”. Este se distingue daquele enquanto “humanismo prático”, pois efetivamente produtor de realidades e relacional. Cada uma dessas figuras do humanismo é operante apenas com uma mediação: no caso do ateísmo, era questão da negação da religião; no que tange o comunismo, ele se mediatiza pela negação da propriedade privada. Todavia, explica Marx, “é somente com a supressão desse meio termo – que é contudo uma condição preexistente necessária – que nasce o humanismo partindo positivamente dele mesmo, o humanismo positivo”.

Quando Marx engloba o comunismo na rubrica do humanismo, é questão de uma relação ao objeto capaz de ativar aquilo que é próprio à realidade humana (Marx, 1972: 89, 143 e 91). Como relembra Angaut, tal objeto não se delineia para a consciência, mas “é o produto de uma prática produtiva, de um trabalho” (Angaut, 2008: 70). Para além da meta de uma objetividade separada, a exteriorização humana que retroage sobre os atores se forma através do contato com a natureza. Os “sentidos humanos”, como os cinco sentidos ou mesmo o espírito e o amor, não são dados uma vez por todas: eles “não se formam senão graças à existência de seus objetos, graças à natureza humanizada” (Marx, 1972: 93-4). O dito vir a ser natural passa pelas “demandas”, cuja realização se dá por meio da atividade: temos imediatamente que ver com o reconhecimento do desejo (natural) do outro. No quadro da sociedade, a inserção em um “constrangimento constrangedor” e cego, no sentido de imposição de limite que contraria, bem como um retorno ao positivismo, devem ser evitados. O “natural socializado” é, antes de mais nada, algo advindo, quer dizer, um “natural preservado e prolongado, uma força vivificante incorporada às relações sociais” (Haber, 2008: 136).

Eis portanto a “necessidade da mediação pelo trabalho” (Angaut, 2008: 70). Uma vez sendo o trabalho uma capacidade natural (primeira e universal) do homem, a natureza abandona o monismo não opositivo, e mesmo o trabalho perde o sentido do ato heróico pelo qual o “novo mundo” é estabelecido. A síntese histórica é a melhor prova desse parecer: “Uma história que, por diversos lados, é a continuação por outros meios da natureza, o processo pelo qual a natureza pode se realizar” (Haber, 2008: 44).

Nos dirigimos à exterioridade necessária da natureza, à qual se junta a história anterior: dessa conjugação surgem, ao acaso, os possíveis. Vadée estima que o conceito de aliena-



ção é presente ao longo de todo pensamento de Marx, sem que isso abale seu materialismo. Desse ponto de vista, a alienação é uma “necessidade” que emana dos homens, como uma “potência social” que impõe aos indivíduos malgrado eles mesmos. Não obstante, por meio de uma dialética da ação e das condições, a abstração se torna inexpressiva. Pois essa necessidade contém a possibilidade de sua superação, haja vista que as condições materiais (naturais e sociais) da ação são indissociáveis da atividade (Vadée, 1998: 51). Da mesma maneira, o pensamento histórico é elevado ao patamar do político: “A historicização do pensamento é a presença nele, contraditória e irreduzível, do protesto e da justificação” (Renault, 1995: 62-5).

Convém nos lembramos que a propriedade privada é uma composição entre trabalho e capital, em princípio colocada sob um regime de exterioridade. Assim sendo, o comunismo não pode pura e simplesmente fazer tudo explodir. Pedimos calma ao amigo leitor que porventura chegou até aqui: não se trata de reformismo. Muito pelo contrário, Marx se define como crítico do “comunismo grosseiro”, bem próximo do socialismo realmente (in)existente – e, concomitantemente, das platitudes sobre o a democratização via o progresso técnico ou pela imaterialidade da informação. A leitura de Marx pode portanto nos revelar aquilo que há de suspeito nesses discursos pretensamente “libertários”. O que o comunismo toma como prerrogativa seria um retorno à natureza das demandas, inscritas na contingência da história. Porém, na forma grosseira, não passa de uma generalização da relação mercantil.

Marx critica o “gosto de igualdade”, o que Nietzsche teria amado caso o tivesse lido. Trata-se de uma falsa abolição da propriedade privada, posto que “o mundo da cultura” é simplesmente liquidado “pelo retorno à simplicidade contrária à natureza do homem pobre e sem demanda, que não somente não superou o estado da propriedade privada, como sequer chegou a esse estágio”. A única igualdade à qual se postula é a igualdade salarial; o reconhecimento por outro passa pela mediação do trabalho. Trata-se certamente da esfera do “sensível”. Contudo, acrescenta Marx, do sensível alienado. Nesse sentido, Marx desmistifica a propriedade privada, como sendo a forma sensível pela qual o homem se torna objetivo para si mesmo através de sua “expressão vital” – pois a exteriorização da “expressão vital”, como potência social desconectada de demandas e expectativas, pode tornar o homem estranho a si mesmo: ocorre aí a perda dessa expressão (Marx, 1972: 85-6, 88 e 90-1).

Ora, a força de trabalho é, com certeza, uma força vital. O problemático é que, soldada ao capital, “nessa humanidade, a determinação se nega sem se abolir”. Dito de outra maneira, as faltas produzidas e determinadas pelo capital não enriquecem a humanidade (Bensaïd, 1999: 435).

## Notas

1 Texto de 1843.

2 Que se pese a atividade “prático-crítica” da primeira das Teses (Marx, 1968 : 31).

3 O número de comparações possíveis é enorme. Nós lemos com grande proveito Lire les Manuscrits de 1844, dirigido por Emmanuel Renault. Assim, cita-se a respeito de Feuerbach: “Para enriquecer Deus, o homem deve se fazer pobre; para que Deus seja, o homem deve nada ser” (Feuerbach, 1973: 87). Pode-se ler em Marx: “Mais o homem põe as coisas em Deus, menos ele as guarda em si mesmo”. O operário perde então seu objeto (Marx, 1972: 58). Em ambos os casos, testemunha-se a perda de si na produção de si.

4 O pensamento se toma por imediato – no sentido de ser válido por si mesmo –, o que deixa seu objeto intacto: “De um lado, essa existência que Hegel supera ao transferi-la à filosofia não é portanto a religião, o Estado, a natureza real, mas já a religião, na qualidade de objeto do saber, a dogmática e, também, a jurisprudência, a ciência política e a ciência da natureza”. Contudo, Marx entrevê aí uma abertura interpretativa: “De um lado, ele [Hegel] se encontra portanto em oposição tanto ao ser real quanto à ciência imediata não filosófica ou os conceitos não filosóficos desse ser. Em seguida, ele contradiz os conceitos correntes”. Assim, a superação seria em Hegel a expressão alienada da “objetivação real” do homem (Marx, 1972: 142-3).

5 Voltar à natureza, “back to the tribe”, aproveitando o jocoso título de uma das sutis e esclarecedoras colunas jornalísticas do filósofo Vladimir Safatle (Folha de São Paulo, 17 de maio de 2011): talvez seja a mais propalada das ilusões contemporâneas. Reportagens de rincões intocados revelam em verdade a espetacularização do “exótico” – próximo graças à mediação das comunicações e sua organização mercantil. Por seu turno, o discurso acerca de produtos hortifrugranjeiros “orgânicos” se fia na ilusão de que, na escala do mercado, é possível chegar ao imaculado valor de uso sem se passar pelo valor de troca. No jargão da filosofia, o fenômeno, no ato em que aparece, em sua emergência, se destaca de um fundo e com ele se relaciona de um novo modo: eis sua possibilidade inovadora. Essa dinâmica sintomática é ontologicamente relacional, não existindo, portanto, pureza. O único elemento natural em questão é o “aparecer”, já que a natureza é, sempre, “histórica”.

6 Colhamos, dentre outras possibilidades, a tese VI: “Feuerbach resolve a essência religiosa na essência humana. Mas a essência do homem não é uma abstração inerente ao indivíduo isolado. Em sua realidade, ela é o conjunto das relações sociais” (Marx, 1968: 33).

7 No original, “contrainte contrariante”.

## Referencias

- Angaut, Jean-Christophe (2008), « Un Marx feuerbachien ? », en Emmanuel Renault (org.), *Lire les Manuscrits de 1844*, Paris: PUF/Actuel Marx – Confrontation
- Autin, Gautier (2008), « Religion et économie », en Emmanuel Renault (org.), *Lire les Manuscrits de 1844*, Paris: PUF/Actuel Marx – Confrontation
- Bensaïd, Daniel (1999), *Marx o intempestivo*, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira
- Buée, Jean-Michel (2008), « Les critiques de Hegel entre 1843 et 1845 », en Emmanuel Renault (org.), *Lire les Manuscrits de 1844*, Paris: PUF/Actuel Marx – Confrontation
- Feuerbach, Ludwig (1973), *Manifestes philosophiques*, Paris: PUF/ Épiméthée
- Haber, Stéphane (2008), « ‘Le naturalisme accompli de l’homme’: travail aliéné et nature » en Emmanuel Renault (org.), *Lire les Manuscrits de 1844*, Paris: PUF/Actuel Marx – Confrontation
- Hegel, G. W. F. (1975 e 1983), *Phénoménologie de l’esprit tomos I e II*, Paris: Aubier-Montaigne
- Marx, Karl (1972), *Manuscrits de 1844*, Paris: Éditions sociales
- Marx, Karl (2005), *Philosophie*, Paris: Gallimard/Folio
- Marx, Karl e Engels, Friedrich (1968), *L’idéologie allemande*, Paris: Éditions sociales
- Renault, Emmanuel (1995), *Marx et l’idée de critique*, Paris: PUF/ Philosophies
- Renault, Emmanuel (2008), « Introduction – Comment lire Les Manuscrits de 1844 ? », en Emmanuel Renault (org.), *Lire les Manuscrits de 1844*, Paris: PUF/Actuel Marx – Confrontation
- Vadée, Michel (1998), *Marx penseur du possible*, Paris: L’Harmattan