

Da produção do chamado “jovem Marx”:  
algumas notas sobre os  
*Manuscritos econômico-filosóficos*

Jesus Ranieri  
Doutor em Ciências Sociais  
Professor do Departamento de Sociologia do Instituto de  
Filosofia e Ciências Humanas da Unicamp

Da produção do chamado “jovem Marx”:

algumas notas sobre os *Manuscritos econômico-filosóficos*

A intenção do presente trabalho é expor, não de maneira exaustiva, o modo segundo o qual Marx elabora sua nascente teoria do materialismo histórico ancorado na categoria trabalho e de como tal categoria serve como base para o desenvolvimento não somente da crítica da economia política, mas do completo entendimento de tudo o que é oriundo da atividade humana, tanto do ponto de vista prático quanto teórico, abstrato ou concreto.

About the production of the so-called “young Marx”:

some notes about the *Economical and Philosophical Manuscripts*

The aim of the present work is to display, not comprehensively, the way in which Marx elaborates its rising theory of historical materialism based on the category of labor and how such category is a basis for the development not only of the critique of the political economy, but of the complete understanding of everything originated in human activity, both from the practical and theoretical point of view, be it abstract or concrete.

Para falar dos *Manuscritos econômico-filosóficos*, há que se falar na relação entre teoria e prática.<sup>1</sup> E não há como compreender teoria (e, para Marx, *qualquer tipo* de teoria) sem considerar que a sociedade (ou a interação entre os seres humanos através da produção e reprodução da vida por meio de sua relação com a natureza) é a estrutura a partir da qual se expõe fundamentalmente o cerne interior de realização de qualquer tarefa, seja ela abstrata ou concreta, na medida em que os indivíduos são, por definição, sociais – ou não seriam indivíduos. Ou seja, a concepção de Marx parte da idéia de seres humanos que vivem e se formam socialmente, sem propor qualquer antítese ou oposição entre indivíduo e sociedade. Por outro lado, a relação do homem com a natureza surge como um intercâmbio que se desenvolve historicamente através do trabalho e que ao mesmo tempo cria e transforma as relações sociais entre os seres humanos. A nosso ver, não é possível compreender o que Marx toma por emancipação humana sem considerar esses pressupostos: em primeiro lugar, a relação entre homem e natureza mediada pelo trabalho (posição intelectual orientada por uma consciência com finalidades, objetivos); em segundo lugar, a percepção de que tudo o que é objeto de cultura (formação, *Bildung*) é também produto desse complexo, ou seja, não há objeto natural ou social que não tenha surgido do trabalho ou dos seus desdobramentos. Em outras palavras, nenhuma entidade social que tem poder sobre o homem é exclusivamente exterior a ele, pois é resultante de sua própria atividade.

---

<sup>1</sup> Parte significativa deste texto está em consonância com o capítulo I de nosso livro (RANIERI, 2001).

Esse pressuposto (a relação a um só tempo entre indivíduo e sociedade e entre ser humano e natureza) perpassa, a nosso ver, o conjunto da obra de Marx. De sua produção “juvenil”, justamente desses *Manuscritos* dos quais estamos aqui falando, podemos isolar alguns exemplos acerca da relação estabelecida, por um lado, entre indivíduo e gênero humano e, por outro, entre ser humano e natureza. É perceptível que o que Marx quer mostrar é a realização societária no interior da reprodução e o quanto essa reprodução (também biológica) é uma reprodução social. Diz Marx: “(...) *assim como a sociedade mesma produz o homem enquanto homem, assim ela é produzida por meio dele. A atividade e a fruição, assim como o seu conteúdo, são também os modos de existência segundo a atividade social e a fruição social*” (2004, p. 106-107).

Vê-se que a preocupação de Marx é mostrar o quanto cada um dos pólos envolvidos na relação *engendra e forma* o outro, inter-relação sem a qual não é possível conceber o progresso histórico daquela formação (*Bildung*, cultivo, construção) humana.

Nesses manuscritos, ao que tudo indica, Marx tinha por propósito um acerto de contas com a filosofia de seu tempo, ou seja, ao refletir sobre a realidade, procurava legitimar-se como interlocutor da filosofia vigente, pois era essa filosofia que cumpria o papel de norteadora dos subsídios de uma interpretação que rompia com uma tradição teórica sustentada até então e, pelo menos na esfera da discussão e fundação do chamado socialismo científico, impunha-se como instrumento capaz de tornar fidedignos os critérios de observação do real na busca de parâmetros para o desvelamento da verdade. É possível dizer, talvez com alguma ousadia, que esse texto (esses *Manuscritos*) de Marx aparece como uma das primeiras obras teóricas que incorporam de maneira extremamente feliz as reflexões hegelianas acerca do devir, amplamente apoiada – e também isso em função dos escritos de Hegel – numa forte campanha, agora teórico-prática, anti-kantiana. Em outras palavras, a apreensão metodologicamente correta exige que não se confunda aquilo que o pensamento

sintetiza como produto do processo real com a produção do real por meio do próprio processo do pensar, método inscrito na *Crítica da razão pura*. Hegel, ao contrário, encontrou uma forma adequada de reprodução conceitual do movimento do objeto por meio do exercício do pensamento – quer dizer, por um artifício que é, a um só tempo, lógico e imanente, ele propõe uma delimitação da verdade mediante o acompanhamento (com base na história) da forma segundo a qual o objeto se apresenta, enquadrando categorialmente o conjunto das conexões causais. Ao proferir que a verdade só se manifesta, na sua inteireza, *post festum*, ele tomava como fundante do movimento genético o processo como um todo e, como condição da ciência, a exploração pormenorizada de cada uma das esferas e etapas que lhe são constituintes. Somente, portanto, o conhecimento da *coisa em si* é, para Hegel, verdadeiro conhecimento racional e efetivo – trocando em miúdos, não é possível considerar qualquer apreensão da verdade sem considerar, ao mesmo tempo, a atividade humana, posto que, também em Hegel, o homem é produtor de si mesmo.

Se a trajetória seguida por Marx está marcada, nesse primeiro momento, pelo diálogo e pela interpretação tanto do materialismo feuerbachiano como do idealismo de Hegel, é especialmente dela (dessa trajetória) que devemos nos ocupar para empreender um estudo dos caminhos dessas influências no percurso que culmina em importantes obras posteriores, notadamente aquelas tidas como de efetiva crítica da economia política (os *Grundrisse* e *O capital*, por exemplo), cujo processo de elaboração não deixou de ser, ao nosso ver, um desenvolvimento sistemático de problemas enfrentados já nas reflexões de 1844. Além disso, é nesse momento que se intensificam as leituras de Marx sobre economia política e que esta se apresenta como o elemento a partir do qual suas reflexões desenvolver-se-ão.

Ao mesmo tempo, esse conjunto teórico que se forma como interação e objeto das reflexões de Marx não é um simples comentário crítico às teorias hegeliana e dos economistas clássicos fundado na crítica feuerbachiana de Hegel (crítica essa que, perceptível por meio

de uma leitura mais atenta do texto de Marx, foi incorporada aos *Manuscritos de 1844*, mas ali mesmo posta à prova: é pela intersecção do entendimento marxiano do papel da atividade humana na história que a proximidade com Hegel é mesmo maior do que com Feuerbach, inclusive naquilo que toca ao conteúdo da problemática que envolve os conceitos de alienação e estranhamento,<sup>2</sup> posto que estes não se desenvolvem se não estiver, ao mesmo tempo, desenvolvida uma compreensão sistemática a respeito da história e da atividade humana, elementos hipostasiados no sistema feuerbachiano<sup>3</sup>). Mais do que isso, a crítica dessas teorias é o próprio caminho escolhido por Marx para o desenvolvimento de suas idéias sobre uma grande variedade de problemas que estão intimamente vinculados entre si. O que significa, em última instância, que é pelo desenvolvimento do conceito de trabalho, e no entendimento de que sob o capitalismo ele se apresenta como trabalho estranhado (*entfremdete Arbeit*), que

---

<sup>2</sup> Ao final do texto, faremos uma pequena digressão a respeito da distinção entre as categorias *Entäusserung* (alienação, exteriorização) e *Entfremdung* (estranhamento).

<sup>3</sup> Gostaria de lembrar que o conceito de *essência humana*, ao contrário do que dizem os críticos das obras de juventude de Marx, não está, de forma alguma, ancorado na compreensão que tinha Feuerbach do mesmo conceito. Essência humana, para Marx, diz respeito à disponibilidade histórica do homem tornar-se social por meio de suas relações e interações mundanas a partir do domínio da natureza e da organização do trabalho, ao passo que, em Feuerbach, o conceito de essência humana está vinculado a aquilo que ele, Feuerbach, compreende como sendo predicados imutáveis no homem, no sentido de que tais qualidades (a razão, o amor e a vontade) moldam, mas ao mesmo tempo originam-se da referida essência. “Da essência nada deriva que já não seja igual a ela mesma.” A humanização do homem é, nesse sentido, produto da diversidade originária da essência (que existe *em e para si* mesma) e não da história. Além disso, é interessante dizer ainda que há uma diferença entre os conceitos carência (*Bedürfnis*) e necessidade (*Notwendigkeit*) operada aqui pelo próprio Marx. *Bedürfnis* é uma carência cuja base está posta na condição biológica do ser humano (comer, beber, dormir, habitar), o que a vincula a uma falta, assim como também a um desejo, ou seja, a carência se revela como um componente que, uma vez satisfeito, pode dar, inclusive, origem à positividade de novas carências, mais sofisticadas. É dessa carência que depende a sociedade para constituir-se como elemento autônomo. Por sua vez, *Notwendigkeit* (*necessidade*) está vinculada à necessidade lógica, oposta à contingência, que aparece como possibilidade efetiva de realização a partir da satisfação histórica das carências.

a percepção de Marx, já nesses *Manuscritos*, universaliza-se como um sistema de caráter aberto que permite entender a gênese do pensamento e da atividade humana a partir da interação que estes mantêm com a natureza, e de como essa interação sintetiza-se tanto na sociabilidade do natural como na progressiva autonomia da consciência em face dessa determinação.

Isto quer dizer que a originalidade dos *Manuscritos de Paris* funda-se na percepção de que uma vez desvendada a natureza social do trabalho, desvendam-se, igualmente, os caminhos para a compreensão da desigualdade socioeconômica e, conseqüentemente, sua superação: é somente na compreensão do objeto do trabalho como objeto que, ao mesmo tempo, supre e cria necessidades que repousam, por um lado, o sentido da sociabilidade e, por outro, a chave de seu coroamento numa sociedade emancipada – e um dos pressupostos da não emancipação está na seguinte passagem:

Um *ser* se considera primeiramente como independente tão logo se sustente sobre os próprios pés, e só se sustenta primeiramente sobre os próprios pés tão logo deva a sua *existência* a si mesmo. Um homem que vive dos favores de outro se considera como um ser dependente. Mas eu vivo completamente dos favores de outro quando lhe devo não apenas a manutenção da minha vida, mas quando ele, além disso, ainda *criou* a minha *vida*; quando ele é a *fonte* da minha vida, e minha vida tem necessariamente um tal fundamento fora de si quando ela não é a minha própria criação. A *criação* é, portanto, uma representação (*Vorstellung*) muito difícil de ser eliminada da consciência do povo. O ser-por-si-mesmo (*Durchsichselbstsein*) da natureza e do homem é *inconcebível* para ele porque contradiz todas as *palpabilidades* da vida prática (Idem, p. 113).

Partindo da pressuposição de que o trabalho é a base sobre a qual sedimenta-se o próprio universo da realização da atividade do homem, para Marx o objeto que é produto dessa atividade é extensão

objetiva de uma existência subjetiva, ou seja, é externalização (*Äusserung*) da capacidade humana para a consecução dessa mesma atividade. Como resultado da atividade vital – o trabalho –, o produto é aquela forma por meio da qual a apropriação natural é apropriação humana, objetivação da atividade do sujeito: o objeto do trabalho como objetivação do próprio gênero humano. Ao mesmo tempo em que aparece como relação histórica entre homem e natureza, o trabalho acaba por determinar também o conjunto da vida humana, ou seja, como *mediador* o trabalho satisfaz necessidades tornando o gênero humano, na sua apropriação da natureza, cada vez mais um gênero *para-si* mesmo. Além disso, é por meio do trabalho que Marx desmascara o pressuposto da economia política, que toma o trabalhador como mero instrumento de trabalho e o distancia de sua condição humana. É também pelo trabalho que Marx chega a conclusões acerca do estranhamento (*Entfremdung*) em sociedades de formação pré-capitalista, sociedades cujo caráter de exploração e apropriação do excedente estão em sintonia com um pressuposto econômico que não é privilégio único do capitalismo, apesar da impossibilidade de generalização absoluta, nessas sociedades, de tal pressuposto, ou seja, a compra e venda da força de trabalho como mercadoria.

Neste sentido, e é esta uma das principais intuições de Marx, não somente o seu objeto, mas o próprio trabalho como mediador é responsável não somente pela satisfação de necessidades, mas, igualmente, pela sua criação. É este o lugar da interação (em vez de oposição) entre sujeito e objeto: a produção é incorporação social, ou seja, uma apropriação oriunda da atividade. Isto é, toda atividade humana está determinada por um certo gradiente de intencionalidade – a consciência é responsável tanto pela reprodução conceitual (a abstração que coloca no centro da atividade, ao mesmo tempo, a conexão entre meios e fins e também a ideação prévia, autônoma, do objeto) como pela produção espiritual, esta sim resultado da atividade mais complexa do ser humano, na esfera de criação já



distanciada da relação imediata entre homem e natureza, mas cuja complexificação só se tornou possível graças à sociabilização primeira do elemento natural.

É por isso que, na crítica dirigida à filosofia, assim como à economia, a noção que prevalece e se desenvolve como núcleo a partir do qual esses comentários e críticas são realizados é aquela vinculada ao conceito de trabalho. E o trabalho, no interior desse sistema, afirma-se como *categoria* – um elemento conceitual a partir do qual vem se estabelecer a ordem de uma ciência. Quer dizer, o sistema de Marx não poderia ter sustentação se a categoria trabalho não fizesse parte dele. Portanto, já aqui se pode entrever a ciência marxiana como a tentativa dialética de exercício do pensamento que busca desvendar a relação entre categorias que exprimem a realidade a partir de sua articulação imanente, exercício que somente mais tarde (na “Introdução” de 1857 aos *Grundrisse*) será completamente desenvolvido como exposição ou apresentação (*Darstellung*) do método – nesse caso, é importante lembrar da herança hegeliana presente nesse texto: *Linhas fundamentais da filosofia do direito e A ciência da lógica*, primeiro livro da *Enciclopédia das ciências filosóficas*.

Nessa dialética da produção recíproca sujeito-objeto, e do ponto de vista da ação de um indivíduo tornado social a partir do trabalho, Marx dá indícios de que também a apropriação social de produções individuais contribui para a continuidade da humanização da própria sociedade. Trata-se da real efetivação da interação entre indivíduo e ser genérico. Dirá ele:

Acima de tudo é preciso evitar fixar mais uma vez a “sociedade” como abstração frente ao indivíduo. O indivíduo é o *ser social*. Sua manifestação de vida – mesmo que ela também não apareça na forma imediata de uma manifestação *comunitária* de vida, realizada simultaneamente com outros – é, por isso, uma externalização e confirmação da *vida social*. A vida individual e a vida genérica do homem não são *diversas*, por mais que também – e isto necessariamente – o modo de existência

da vida individual seja um modo mais *particular* ou mais *universal* da vida genérica, ou quanto mais a vida genérica seja uma vida individual mais *particular* ou *universal* (Idem, p. 107).

Posto que também sou *cientificamente* ativo etc. (...) então sou ativo *socialmente* porque [o sou] enquanto *homem*. Não apenas o material da minha atividade – como a própria língua na qual o pensador é ativo – me é dado como produto social, a minha *própria* existência é atividade social; por isso, o que faço a partir de mim, faço a partir de mim para a sociedade, e com a consciência de mim como um ser social (Idem).

O homem – por mais que seja (...) um indivíduo *particular*, e precisamente sua particularidade faz dele um indivíduo e uma coletividade efetivo-*individual* – é, do mesmo modo, tanto a *totalidade*, a totalidade ideal, a existência subjetiva da sociedade pensada e sentida para si, assim como ele também é na efetividade, tanto como intuição e fruição efetiva da existência social, quanto como uma totalidade de externalização humana de vida (Idem, p. 108).

Pensar e ser são, portanto, certamente *diferentes*, mas [estão] ao mesmo tempo em *unidade* mútua (Idem).

É impossível compreender essa relação entre indivíduo e gênero – e, portanto, a relação que engendra tanto o indivíduo quanto a sociedade – sem recorrer ao princípio metodológico que toma a totalidade como o elemento articulador do conhecer. Por isso, a sociedade é o próprio movimento do objeto, pois não é um conceito que admite definição. Quero dizer com isso que quando digo: “totalidade”, não estou dizendo coisa alguma. Em si mesma, a totalidade, mesmo para Marx, *não existe*. Pelo menos, não enquanto universal abstrato isolado de mediações. O todo só se expõe enquanto natureza universal das singularidades, e cada ente existente é algo determinado de forma concreta, algo particularizado. Ao mesmo tempo, porém,

ser totalidade – o gênero enquanto o universal – pertence a cada singularidade determinada e constitui sua essencialidade determinada. Se tirássemos do homem sua qualidade “humana”, não poderíamos dizer o que ele é, e ele é o produtor de um processo histórico do qual ele mesmo é resultado. O que é produto do trabalho se caracteriza, sempre, por uma precisa natureza *permanente* interior, e uma existência exterior que lhe dá vida e forma. Nesse sentido, o homem é um ser universal, mas ele só é universal na medida em que, por meio do trabalho, o universal é para ele. O animal também é *em si* um universal, mas o universal não é, enquanto tal, *para* ele, mas para ele é o singular, somente e sempre, como por exemplo o seu alimento, ou o meio exterior inerte, na medida em que, nesse caso, a consciência não aparece como mediador que nutre a relação entre o ser e o mundo através de abstrações. No caso do animal a consciência não fez de si mesma objeto.

Para o Marx dos *Manuscritos econômico-filosóficos*, a economia humana traduz-se, portanto, numa teoria das objetivações dos produtos do trabalho, das objetivações de si mesmo e objetificações (a esfera subjetiva de objetivação das personalidades) dos sujeitos humanos na história, uma tríade sempre definida e condicionada por outra, aquela composta por trabalho estranhado-troca (apropriação de excedente)-propriedade privada, melhor compreendida ainda sob a forma: divisão do trabalho-propriedade privada-troca. Não é possível compreender tudo o que foi dito até agora sem o recurso da investigação da forma segundo a qual os homens produzem e reproduzem a sua vida.

A preocupação temática presente nos *Manuscritos* obedece, portanto, a esse interesse de Marx em expor, por meio tanto da crítica da economia política (via filosofia) como da relação entre homem e gênero humano, a conexão entre trabalho, produção e reprodução da vida, ciência e liberdade. Por isso, a estruturação dos *Manuscritos* segue uma unidade orgânica, a partir da qual Marx procura expor os nódulos internos das condições determinantes das relações materiais estabelecidas entre os homens. Esses mesmos temas são trata-

dos segundo a perspectiva de que representam uma única totalidade cuja compreensão da hierarquia das determinações é o fundamento para a apreensão científica do real como uma efetividade.

Como se alinhavam esses temas? O primeiro dos manuscritos inicia com longos comentários sobre os economistas clássicos, com Marx expondo, por meio de extensas citações desses mesmos economistas, a compreensão que eles têm de salário, lucro e renda, seguidos, esses comentários, por uma reflexão original sobre o trabalho estranhado. O segundo dos manuscritos é um pequeno fragmento a respeito da relação entre capital e trabalho. O terceiro trata da propriedade privada, do trabalho e do comunismo, faz uma crítica da dialética hegeliana, na qual Marx expõe exaustivamente sua compreensão acerca da relação entre *Entäusserung* e *Entfremdung* (respectivamente, *alienação* ou *exteriorização* e *estranhamento*) no interior do idealismo hegeliano, além de discorrer, nas duas últimas seções, a respeito da produção e da divisão do trabalho (na primeira), e sobre o dinheiro (na segunda). O quarto manuscrito é um bem elaborado comentário crítico da parte final da *Fenomenologia do espírito*, de Hegel, texto este, infelizmente, não traduzido na edição dos *Manuscritos* editada pela Boitempo.

Dessa forma, podemos dizer que são cinco os pontos fundantes do texto de Marx a partir da problemática levantada nos *Manuscritos de 1844* e que são elementos oriundos de uma teoria da emancipação humana: em primeiro lugar, a relação capital-trabalho como contradição dialética; em segundo, o trabalho estranhado como resultado e criador dessa contradição; em terceiro, o lugar da alienação e do estranhamento na produção e na reprodução dos homens como pano de fundo para a elaboração de uma concepção de história; em quarto, a superação da relação Marx-Feuerbach a partir da concepção marxiana de natureza; em quinto, a relação Marx-Hegel a partir da concepção marxiana de historicidade e atividade.

Marx lança mão das descobertas da economia política (a relação entre declínio e progresso econômicos a partir da composição do ca-

pital e do trabalho; o trabalho como produtor de riqueza; a acumulação do excedente econômico como regra da acumulação capitalista) ao mesmo tempo em que faz a crítica dessa ciência – considera corretas essas descobertas, mas não aceita a interpretação levada a efeito por ela da relação estabelecida entre trabalho e capital. A economia política é responsável por mostrar que a situação do operário na sociedade burguesa é adversa, que sua condição de existência está reduzida à de qualquer outra mercadoria. E, apesar de partir corretamente da propriedade privada para enfrentar essa questão, é incapaz de explicá-la a partir de sua própria lógica porque reduz o conhecimento ao puro *reconhecimento* externo dos fatos segundo se apresentam ao observador, ou seja, ao procurar construir uma teoria sobre a sociedade burguesa e suas leis, não o faz do ponto de vista da sua imanência, uma vez que não compreende a conexão do movimento da economia mesma e da história.

Para Marx, o desvendamento da relação assinalada pela economia política revela-se, em primeiro lugar, na contradição dialética instaurada entre salário e capital. O trabalho assalariado é trabalho vivo gerador de capital, que por sua vez é trabalho passado que se contrapõe ao trabalho vivo – como o capital é trabalho acumulado, o exercício de seu domínio ocorre sobre o trabalho e seus produtos, ou seja, opõe-se ao próprio trabalho. Capital e trabalho se opõem, mas não podem existir sem a presença do seu oposto, dado que o capital produz o trabalhador e o trabalhador produz o capital. Sua relação é um confronto de contraposições em reciprocidade – apesar da relação entre capital e trabalho aparecer imediatamente como uma relação dualista (uma vez que as categorias econômicas do velho Marx não estão presentes ainda), um olhar mais atento mostrará que a argúcia teórica de Marx permite que a análise vá além da mera contraposição lógico-formal, sendo que a apresentação da contradição intrínseca do processo definidor da apropriação do trabalho pelo capital denuncia uma *contraposição* real que não reserva solução de continuidade. Ao falar da contradição da propriedade privada, Marx, em

vez de subtrair uma das situações da oposição para chegar à verdade, sublinha exatamente o contrário, ou seja, a contradição como o fator constituinte da própria verdade, como a determinação da realidade objetiva. Do ponto de vista lógico-formal, é perfeitamente admissível a manutenção de uma contradição para que se demonstre a verdade, pois esta pode ser isolada daquela. Basta, para isso, excluir um dos momentos contraditórios da relação proposta. Ao contrário, ao desmembrar a relação da propriedade privada, Marx demonstra que a forma de ser desta última é a oposição contraditória dos seus próprios momentos constituintes – o trabalho é, ao mesmo tempo, capital. E essa oposição é, na verdade, manifestação última da formação da sociabilidade contemporânea.

Quer dizer, o conteúdo lógico dessa relação entre capital e trabalho é tratado por Marx como algo que está além da simples oposição (*Gegensatz*). Trata-se na verdade de uma verdadeira contradição (*Widerspruch*) sustentada pelo fato de que a apropriação do trabalho, na sua forma abstrata, só se coloca plenamente sob o domínio do capital industrial, dado que, historicamente, este é o momento em que o desenvolvimento e a unificação econômica completa das forças produtivas podem ser levados a efeito. (Eis aqui um íntimo ponto de contato com *A ideologia alemã*, onde o ponto de partida da argumentação toma como base a categoria *produção*). E essa expropriação universal é o que Marx chamará de estranhamento humano: estranhamento do homem de seu produto do trabalho; estranhamento-de-si mesmo; estranhamento do homem com relação ao gênero humano e estranhamento com relação ao outro.

Na parte final do primeiro dos manuscritos, dedicada ao *trabalho estranhado e propriedade privada*, essa relação fica evidente: a exteriorização da atividade humana (elemento ineliminável da vida) põe-se como concêntrica ao estranhamento do trabalho. As passagens em que Marx expõe esse complexo não são tão pontuais como poderíamos supor, mas abundantes e levantam a problemática da distinção entre aspectos efetivamente necessários de nossa reprodu-

ção, por um lado e, por outro, como esses aspectos assumem roupagens distintas a partir da exploração e expropriação dos produtos do trabalho humano. Em primeiro lugar, o estranhamento se efetiva como um dos aspectos da exteriorização do trabalho, ou seja, aparece como a relação do trabalhador com os produtos do seu trabalho, configurando-se igualmente tanto no ato da produção quanto na atividade produtiva mesma. Diz Marx:

O produto é, sim, somente o resumo da atividade, da produção. Se, portanto, o produto do trabalho é a exteriorização, então a produção mesma tem de ser a exteriorização ativa, a exteriorização da atividade, a atividade da exteriorização. No estranhamento do objeto do trabalho resume-se somente o estranhamento, a exteriorização na atividade do trabalho mesmo (Idem, p. 82).

Nesse sentido, o que é então a exteriorização? Dirá Marx: em primeiro lugar, que o trabalho é *externo* ao trabalhador, ou seja, o trabalho não pertence ao seu ser, é um trabalho *obrigatório*. O trabalho é um *meio* de satisfação de necessidades fora dele mesmo. Ele não é *finalidade* da vida, mas *meio* de sustentação da vida. Essa exteriorização é, então, estranhamento da atividade humana prática, a relação do trabalhador com o produto do trabalho como objeto estranho e poderoso sobre ele, que é uma relação com o mundo exterior sensível, com os objetos da natureza, como um mundo alheio que se lhe defronta hostilmente; é também estranhamento a relação do trabalho com o ato da produção no interior do trabalho, onde toda a energia do trabalhador se volta contra ele mesmo, relação essa geradora do que Marx chama de *estranhamento de si* do trabalhador. Também a atividade genérica é estranhada, pois não há como transformar em fruto da atividade coletiva a apropriação genérica dos produtos do trabalho – a vida genérica se torna um meio de manutenção da vida individual, de atendimento das carências rudimentares. E ainda:

uma conseqüência imediata disto, de o homem estar estranhado do produto do seu trabalho, de sua atividade vital e de seu ser genérico é o *estranhamento do homem* pelo [próprio] *homem*. Quando o homem está frente a si mesmo, defronta-se com ele o *outro homem*. O que é produto da relação do homem com o seu trabalho, produto de seu trabalho e consigo mesmo, vale como relação do homem com outro homem, como o trabalho e objeto do trabalho de outro homem (Idem, p. 85-86).

Em outras palavras, “na relação do trabalho estranhado cada homem considera, portanto, o outro segundo o critério e a relação na qual ele mesmo se encontra como trabalhador” (p. 86). “Todo auto-estranhamento do homem de si e da natureza aparece na relação que ele outorga a si e à natureza para com os outros homens diferenciados de si mesmo” (Idem, p. 87).

Através do trabalho estranhado o homem engendra, portanto, não apenas sua relação com o objeto e o ato de produção enquanto homens que lhe são estranhos e inimigos; ele engendra também a relação na qual outros homens estão para a sua produção e o seu produto, e a relação na qual ele está para com estes outros homens (Idem).

Enfim, não há como considerar a sociabilidade contemporânea sem considerar, ao mesmo tempo, o trabalho estranhado na sua forma específica de exteriorização, exteriorização esta que tem por resultado a propriedade privada, ou seja, a incorporação privada, inclusive jurídica (posto que Marx deliberadamente distingue posse de propriedade) do trabalho alheio. A atividade da exteriorização aparece como estranhamento, sendo que o estado da exteriorização é também o estado do estranhamento. A exteriorização já posta enquanto trabalho humano sedimentado é estranhamento que aparece como sinônimo de estabilidade da exteriorização sob a propriedade privada, ou seja, um elemento de humanização da natureza, posto que o capital civiliniza – submete a sociedade a um tornar-se civil.



Devemos, portanto, para finalizar, assinalar a diferença entre alienação e estranhamento: de maneira geral, o conceito de alienação é tratado pela bibliografia remetendo-o, quase sempre e invariavelmente, à negatividade de um estado que teria uma necessária contrapartida positiva, de emancipação, cujo alcance dependeria da supressão do estágio alienado, que é compreendido como aglutinador tanto de *Entäusserung* como de *Entfremdung*. Rigorosamente, esses dois conceitos pertenceriam à esfera única da caracterização da desigualdade social, posto que responsáveis pela determinação tanto material como espiritual da vida do homem sob o capitalismo. Pensamos que, na reflexão levada a efeito por Marx, esse pressuposto não é necessariamente verdadeiro, pois os referidos conceitos podem aparecer com conteúdos potencialmente distintos, na medida em que são distintos também etimologicamente: *Entäusserung* tem o significado de *remeter para fora, extrusar, da passagem de um estado a outro qualitativamente diferente, despojamento, realização de uma ação de transferência*. Nesse sentido, carrega o significado de *exteriorização*, um dos momentos da *objetivação* do homem que se realiza através do trabalho num produto de sua criação. Por outro lado, *Entfremdung* tem o significado de *real objeção social à realização humana, na medida em que historicamente veio a determinar o conteúdo das exteriorizações por meio tanto da apropriação do trabalho como da determinação dessa apropriação pelo surgimento da propriedade privada*. Além disso, *Entfremdung* sempre remeteu a essa afirmação da negatividade também do ponto de vista histórico. Por exemplo, no significado presente no alto-alemão médio (séculos XII a XV) designando roubo de bens de outro, além do estado de alienação mental, assim como no sentido moderno do confronto (desavença) entre pessoas. Enfim, a unidade existente entre alienação e estranhamento na teoria de Marx está associada, acreditamos, não exatamente a uma mesma significação, mas à determinação de uma pelo outro, situação perfeitamente constatável na nossa sociedade, na vida contemporânea.

## Referências bibliográficas

MARX, Karl. *Manuscritos econômico-filosóficos*. São Paulo: Boitempo, 2004.

RANIERI, Jesus. *A câmara escura: alienação e estranhamento em Marx*. São Paulo: Boitempo, 2001.