

Crítica e Sentido na Modernidade: Marx e Simmel

Rodrigo Chaves de M.R. de Carvalho¹
Rodrigo Prado Mudesto²

Introdução

Marx e Simmel situam-se, notoriamente, em regiões distintas no campo da teoria social. Poderia-se, até mesmo, dizer que situam-se em posições diametralmente opostas. Entretanto, em que pesem as divergências teóricas, penso ser inegável a existência de um terreno comum a ambos e sobre o qual é possível dialogá-los: tanto Marx, quanto Simmel podem ser lidos como pensadores críticos da modernidade.

Isto posto, o presente artigo tem por objetivo refletir sobre o processo de construção social, político, econômico e cultural da modernidade a partir das obras de Marx e Simmel. Almejaremos, inclusive, explorar os aspectos nos quais estas obras, aparentemente díspares entre si em conteúdo e objetivos, podem se complementar e assim, clarificar-se mutuamente.

Com tal fito, estruturaremos o texto aqui apresentado em de três movimentos:

No primeiro, dedicado a Marx, procurarei refletir, a partir do processo material de construção da modernidade, sobre a dialética *capital e trabalho* e suas conseqüências impressas na noção de *estranhamento*.

Em Simmel, já em um segundo movimento, procurarei refletir, a partir da afirmação da *monetização das relações sociais*, sobre a noção de *tragédia da cultura* como signo maior da modernidade.

Após estes dois movimentos, erguer-se-á uma questão:

¹⁻² Mestrandos do Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal de Juiz de Fora.

Qual o sentido possível do viver moderno, se é que a modernidade ainda reserva espaços ao sentido? Em quais instâncias, e por quais caminhos, é possível fundir-se normatividade política à horizontes emancipatórios?

A estas questões dedicaremos à parte conclusiva do texto, onde, a partir das noções de verdadeira democracia e comunismo, contidas nos escritos juvenis de Marx, procurarei resgatar a questão do sentido emancipatório próprio ao mundo moderno.

Marx e o Estranhamento: Um Paradigma³

Na falta de um termo mais preciso, arriscaria dizer que é demográfica à autoridade do argumento marxiano. A filosofia marxiana tem como fundamento a massa humana. Seus escritos são preenchidos por carne, osso e sangue. Materialista, em suas reflexões e apontamentos, despontam homens, mulheres e crianças em seus destinos e dramas. É por isso que sua filosofia pede uma superação. É por isso também histórica,

³ O conceito de Estranhamento, em substituição a noção de alienação, é sugerido por Jesus Ranieri nas recentemente traduções de Marx para o português. Para clarificar este ponto, cito, na íntegra, a nota de Ranieri, em *Manuscritos Econômico-filosóficos*. “... Em primeiro lugar é preciso destacar a distinção sugerida, nesta tradução, entre alienação (*Entäusserung*) e estranhamento (*Entfremdung*), pois são termos que ocupam lugares distintos no sistema de Marx. É muito comum compreender-se por alienação um estado marcado pela negatividade, situação essa que só poderia ser corrigida pela oposição de um estado determinado pela positividade emancipadora, cuja dimensão seria, por sua vez completamente compreendida a partir da supressão do estágio alienado, esse sim aglutinador tanto de *Entäusserung* quanto de *Entfremdung*. No capitalismo, os dois conceitos estariam identificados com formas de apropriação do excedente de trabalho e, conseqüentemente, com a desigualdade social, que aparece também nas manifestações tanto materiais quanto espirituais da vida do ser humano. Assim, a categoria alienação cumpriria satisfatoriamente o papel de categoria universal que serve de instrumento para a crítica de conjunto do sistema capitalista. Na reflexão desenvolvida por Marx não é tão evidente, no entanto, que esse pressuposto seja levado às suas últimas conseqüências, pois os referidos conceitos aparecem com conteúdos distintos, e a vinculação entre eles, geralmente sempre presente, não garante que sejam sinônimos. E é muito menos evidente ainda que sejam pensados somente para a análise do sistema capitalista. *Entäusserung* significa *remeter para fora, extrusar, passar de um estado a outro* qualitativamente distinto. Significa, igualmente, *despojamento, realização de uma ação de transferência*, carregando consigo, portanto, o sentido da exteriorização (que, no texto ora traduzido, é uma alternativa amplamente incorporada, uma vez que sintetiza o *movimento de transposição de um estágio a outro* de esferas da existência), no momento da objetivação humana no trabalho, por meio de um produto resultante de sua criação. *Entfremdung*, ao contrário, é *objeção socioeconômica à realização humana*, na medida em que veio, historicamente, determinar o conjunto das exteriorizações – ou seja, o próprio conjunto de nossa socialidade – através da apropriação do trabalho, assim como da determinação dessa apropriação pelo advento da propriedade privada. Ao que tudo indica, a unidade *Entäusserung-Entfremdung* diz respeito à *determinação do poder do estranhamento sobre o conjunto das alienações* (ou exteriorizações) humanas, o que, em Marx, é possível perceber pela relação de concetricidade entre duas categorias: invariavelmente as exteriorizações aparecem no interior do estranhamento, ainda que sejam inelimináveis da existência social fundada no trabalho humano...”

pois onde mais estaria à *razão da história* se não no devir, em busca de dignidade e realização efetiva, do grosso humanidade.

Assim, ao falarmos do processo de construção do mundo moderno em Marx, ergue-se, irremediavelmente, como pano de fundo, a operação de construção dos personagens que habitarão este mundo. Este pano de fundo real é para Marx o paiol no qual municia as possibilidades de sua crítica frontal às leituras economia política – em especial inglesa – reificadoras da ordem vigente.

Para Marx, a modernidade, mais do que a concretização de uma jornada utópica emancipatória nucleada em idéias e valores abstratos, como individualismo e liberdade, tal como o querem as interpretações liberais, é a resultante de um longo e radical processo de construção material. Este processo, inscrito a fogo e sangue nos anais da humanidade, teria sua gênese histórica no período da *assim chamada acumulação primitiva*⁴. Em seu cerne, a decomposição acelerada da estrutura fundiária feudal, alavancada na expropriação dos tradicionais meios de trabalho, com vistas a gerar uma base seminal de acumulações de capitais e assim, revolucionar as estruturas profundas de organização das relações sociais. Desta forma, ao referir-se a modernidade, Marx alude, mais do que ao triunfo de um marco histórico fincado em torno de idéias e valores abstrato que concretiza-se ao conformar um tipo específico de ação laboriosa – disciplinada, racional e prospectiva-, a um conjunto de transformações revolucionárias nas relações econômica e política da sociedade e que possibilitaram, ao fim e ao cabo, a afirmação do modo de produção capitalista.

Essa acumulação primitiva desempenha na Economia política um papel análogo ao pecado original na Teologia. Adão mordeu a maçã e, com isso, o pecado sobreveio à humanidade. Explica-se sua origem contando-a como anedota ocorrida no passado. Em tempos muito remotos, havia, por um lado, uma elite laboriosa, inteligente e, sobretudo parcimoniosa, e, por outro, vagabundos dissipando tudo o que tinham e mais ainda. A lenda do pecado original teológico conta-nos, contudo, como o homem foi condenado a comer seu pão com o suor do seu rosto; a história do pecado original econômico, no entanto nos revela por que há gente que não tem necessidade disso. Tanto faz. Assim se explica que os primeiros acumularam riquezas e os últimos, finalmente, nada tinham para vender senão sua própria pele. E desse pecado original data a pobreza da grande massa que até agora, apesar de todo seu trabalho, nada possui para vender senão a si mesma, e a riqueza dos poucos, que cresce continuamente, embora há muito tenham parado de trabalhar. (...) Na história real, como se sabe, a conquista, a subjugação, o

⁴ MARX, Karl – *O capital: Crítica da economia política* – Ed. Abril cultural. Volume I, Tomo 2, capítulo XXIV.

assassínio para roubar, em suma, a violência, desempenharam o papel principal. Na suave Economia Política reinou desde sempre o idílio. Deste o início, o direito e o “trabalho tem sido os únicos meios de enriquecimento. Na realidade, os métodos da acumulação primitiva são tudo, menos idílicos.⁵

A característica central da acumulação primitiva estaria no processo de expropriação do produtor de seus meios de produção, com fins a consolidar, a *liberação do trabalho* de suas contingências e pré-determinações. Autonomizar o servo de todo o conjunto feudal de relações sociais no qual ele se definia. Emancipá-lo da gleba e assim, afirmá-lo enquanto trabalhador livre e somente de si depende na epopéia da sobrevivência.

Com efeito, o mundo moderno nasce de um processo bifronte e complementar. Por um lado, a cristalização dos resultados do processo de expropriação nas mãos de um pequeno segmento social, consolidando e ampliando a riqueza dos proprietários, e, assim, a partir da acumulação primitiva, fomentando um sistema ciclótico de capitais acumulados, mundialmente circulantes e em crescente expansão. Por outro lado, o engendramento, ao grosso da humanidade - agora composta de trabalhadores livres-, da necessidade da venda da força de trabalho como condição única para a perpetuação da vida. Aos demais, o inelutável destino. A morte.

Dinheiro e mercadoria, desde o princípio, são tão pouco capital quanto os meios de produção e de subsistência. Eles requerem sua transformação em capital. Mas essa transformação mesma só pode realizar-se em determinadas circunstâncias, que se reduzem ao seguinte: duas espécies bem diferentes de possuidores de mercadorias têm de defrontar-se e entrar em contato; de um lado, possuidores de dinheiro, meios de produção e meios de subsistência, que se propõem a valorizar a soma-valor que possuem mediante compra de força de trabalho alheia; do outro, trabalhadores livres, vendedores da própria força de trabalho e, portanto, vendedores de trabalho. Trabalhadores livres no duplo sentido, porque não pertencem diretamente aos meios de produção, como os escravos, os servos etc., nem os meios de produção lhes pertencem, como, por exemplo, o camponês economicamente autônomo etc., estando, pelo contrário, livres, soltos e desprovidos deles. Com essa polarização do mercado estão dadas as condições fundamentais da produção capitalista. *A relação-capital pressupõe a separação entre os trabalhadores e a propriedade das condições da realização do trabalho.* Tão logo a produção capitalista se apóie sobre seus pés, não apenas conserva aquela separação, mas a *reproduz* em escala sempre crescente. *Portanto o processo que cria a relação-capital não pode ser outra coisa que o processo de separação do trabalhador da propriedade das condições de seu trabalho, um processo que transforma, por um lado, os meios sociais de subsistência e de produção em capital, por outro, os produtores diretos em trabalhadores assalariados. A*

⁵ Idem, pg. 261-262.

assim chamada acumulação primitiva é, portanto, nada mais que o processo histórico de separação entre produtor e meio de produção. Ela aparece como “primitiva” porque constitui a pré-história do capital e do modo de produção que lhe corresponde. (...) Assim, o movimento histórico, que transforma os produtores em trabalhadores assalariados, aparece, por um lado, como sua libertação da servidão e da coação corporativa; e esse aspecto é o único que existe para nossos escribas burgueses. Por outro lado, porém, esses recém-libertados só se tornam vendedores de si mesmos depois que todos os seus meios de produção e todas as garantias de sua existência, oferecidas pelas velhas instituições feudais, lhes foram roubados. E a história dessa sua expropriação está inscrita nos anais da humanidade com traços de sangue e fogo.⁶

Todavia, a esta altura, ainda não se pode dizer concluída a obra de construção do mundo moderno. A operação material de construção da modernidade, nucleada na expropriação do produtor de seus meios de produção, e na reconfiguração desta expropriação na forma da propriedade privada moderna, requer a sua legitimação. O passo seguinte será dado na definição do Estado moderno, como um elemento de racionalização da cisão social e de administração – unilateral- dos conflitos resultantes desta. A racionalização do Estado moderno, em seus campos burocráticos, bélicos e jurídicos, possibilitou, sob a forma das leis positivas, a sacralização social da expropriação fundante⁷. Em seus dizeres, *o roubo é sacralizado pelo concurso das leis positivas e perpetuado na forma da herança*⁸.

Desvela-se uma sociedade decomposta, substancialmente, em duas classes. O confronto, ora tácito, ora explícito, afirma-se como resultante imediato, e mais do que isto, como potência motriz, deste arranjo social. *Por toda parte encontramos reconhecidos na economia nacional*⁹ *à oposição hostil dos interesses, a luta, a guerra, como o fundamento da organização social*¹⁰. Esta dialética entre capital e trabalho, encontra sua

⁶ Idem. - Pg. 262 (Grifo meu).

⁷ Ao longo da obra de Marx, é exaustivo o levantamento acerca da produção legislativa nos momentos fundantes do mundo moderno (séculos XV - XIX), e que tiveram como consequência, a ampliação da cisão social, por um lado estimulando o processo de acumulação de capitais, por outro, imprimindo, a ferro e fogo, a necessidade de disciplina e autocontrole como fundamentos para a integração homem ao mundo do trabalho. Entre outras, cito, *Lei dos cereais, Lei para o cercamento das terras comunais, legislação de punição à vadiagem, legislação de regulação de salários*, etc.

⁸ MARX, Karl – *Manuscritos econômico-filosóficos*. Ed. Boitempo. Caderno I. Marx utiliza esta expressão a partir de um debate com Jean- Batiste Say.

⁹ Segundo Jesus Ranieri, em seus escritos de juventude, Marx utiliza a categoria de *economia nacional* para referir-se aquela estrutura motriz da realidade a que mais tarde visualizará na categoria da *economia política*. A hipótese é que o uso da noção de *economia nacional* está em direta relação com a crítica da obra de Adam Smith, *wealth of nations*.

¹⁰ Idem. - Pg. 61.

síntese (negativa) na forma *salário*: testemunha incontestemente da necessidade da vitória do capitalista.

Assim, alavancado por um processo material e cristalizado em dimensões superestruturais, o mundo moderno, assentado na necessidade de produzir e reproduzir, de forma inédita na história humana, uma raça de trabalhadores livres, *objetifica um padrão normativo moral e político* para a realização da experiência do viver humano a partir da venda da força de trabalho como mercadoria, enquanto uma necessidade *sine qua nom* à sobrevivência. Este padrão define a noção moderna de *cidadania*¹¹. Afirmção da negação, *Ser cidadão no mundo moderno é mostrar-se apto a sobreviver em um contexto de necessidade generalizada. Em meio à disseminação da miséria e do pauperismo, o acesso aos víveres, de meio para a vida, torna-se um fim em si mesmo de um viver estranhado. Inversão moderna, invenção moderna. Tirânico reino do estômago a garantir a vitalidade da contradição social. Desta forma, o estranhamento-de-si-mesmo torna-se o ponto nodal na efetivação da cidadania moderna*¹².

O trabalhador só se sente, por conseguinte e em primeiro lugar, junto a si quando fora do trabalho e fora de si quando no trabalho. Está em casa quando não trabalha e, quando trabalha, não está em casa. O seu trabalho não é, portanto, voluntário, mas forçado,

¹¹ A genealogia da noção de cidadania moderna aqui apresentada por Marx, encontra seu contraponto direto nas genealogias empregadas pelas narrativas liberais. Penso, neste momento, especialmente em John Locke e em seu *segundo tratado de governo*. A contraposição entre Locke e Marx é particularmente interessante, pois ambos partem de uma mesma premissa: o trabalho enquanto instância efetiva da manifestação da potência humana. O reconhecimento generalizado da importância do trabalho, em Locke, é o que o permite, inclusive, marcar uma posição de avanço em relação a Hobbes - sem contudo abandonar a perspectiva individualista possessiva e seus fundamentos imediatos - no sentido de uma maior possibilidade de sociabilidade para além das ingerências do Estado. Subjaz, no reconhecimento de uma sociedade alavancada no suor de cada rosto e no esforço individual, uma instância de moralidade fundacional. Locke, nada mais faz do que sacralizar o trabalho, enquanto dimensão genérica, até o ponto onde tudo aquilo que a mão humana individual toca, mediante o trabalho, torna-se sua propriedade. Energia ativa empregada na singularização e individuação de parte daquilo que antes fazia parte da massa amorfa e coletiva dada *a priori* pelo mundo natural, o emprego do trabalho individual recebe como recompensa a privatização da propriedade e o reconhecimento, socialmente generalizado, de sua legitimidade. Proclamação de uma ontologia onde o ser efetiva-se na busca do ter. Ao contrário de Marx, o conflito não se estrutura a partir do jogo de identificação/oposição dos interesses de coletivos sociais distintos e articulados em classes, mas sim, difusamente, na forma da competição universal e generalizada e, somente decidida na apelação ao padrão moral regente. Assumpção de um padrão de cidadania baseado na complementaridade imediata entre competição, disciplina racional e no autocontrole; e subsumidos a um movimento inesgotável da potência possessiva e egoísta - visto como um fim em si mesmos.

¹² É inevitável pensar, a partir desta perspectiva, que o padrão de cidadania moderna opere precisamente como a pedra de toque de um processo de mascaramento dos conflitos e contradições instaurados, objetivamente, entre as distintas classes sociais. A noção de cidadania como o véu justificador do estatuto (hiper)moderno da dominação social. Nesta inversão dialética, é possível, inclusive, descobrir em algumas interpretações que se pretendem como leituras críticas do processo de exclusão social contemporâneo, a aceitação apriorística de aspectos, exatamente, reificadores dos princípios da própria estrutura excludente a que se pretende criticar.

trabalho obrigatório. O trabalho [nestas condições] não é, por isso, a satisfação de uma carência, mas somente um meio para satisfazer necessidades fora dele. (...) Chega-se, por conseguinte, ao resultado de que o homem (o trabalhador) só se sente ser livre e ativo em suas funções animais, comer, beber e procriar, quando muito habitação, adornos e etc., e em suas funções humanas só se sente como animal. O animal se torna humano, e o humano animal. Comer, beber e procriar etc., são também, é verdade, funções genuinamente humanas. Porém na abstração que as separa da esfera restante da atividade humana, e faz delas finalidade últimas e exclusivas, são funções animais.¹³

Este processo de depauperação material e espiritual do homem encontra, no texto marxiano, seu fundamento na noção do *estranhamento*.

O estranhamento sinaliza o triunfo de um processo objetivo que se realiza subjetivamente na atitude do trabalhador com 1) os produtos confeccionados mediante o trabalho, 2) a própria produção e 3) consigo mesmo e com os demais homens. Entretanto, apesar de enfatizar o estranhamento na atitude subjetiva do trabalhador, vale assinalar que Marx não o reduz a ela. Trata-se, acima de tudo, de um processo propriamente objetivo.

O estranhamento marca a desefetivação do trabalhador, no justo momento da efetivação do trabalho. A objetivação do trabalho revela-se na perda do objeto. Na hermenêutica do estranhamento, servidão do sujeito ao objeto.

Cito, com fins a esclarecer este ponto, um longo, porém, decisivo fragmento.

O trabalhador se torna tanto mais pobre quanto mais riqueza produz, quanto mais a sua produção aumenta em poder e extensão. O trabalhador se torna mercadoria tão mais barata quanto mais mercadorias cria. Com a valorização do mundo das coisas (*Sachenwelt*) aumenta em proporção direta a desvalorização do mundo dos homens (*Menschenwelt*). O trabalho não produz somente mercadorias; ele produz a si mesmo e ao trabalhador como uma mercadoria, e isto na medida em que produz, de fato, mercadorias em geral. Este fato nada mais exprime, senão: o objeto (*Gegenstand*) que o trabalho produz, o seu produto, se lhe defronta como um ser estranho, como um poder independente do produtor. O produto do trabalho é o trabalho que se fixou num objeto, fez-se coisal (*Sachlich*), é a objetivação (*Vergegenständlichung*) do trabalho. A efetivação (*Verwirklichung*) do trabalho é a sua objetivação. Esta efetivação do trabalho aparece ao estado nacional como desefetivação (*Entwirklichung*) do trabalhador, a objetivação como perda do objeto e servidão ao objeto, a apropriação como estranhamento (*Entfremdung*), como alienação (*Entäusserung*). A efetivação do trabalho tanto aparece como desefetivação que o trabalhador é desefetivado até morrer de fome. A objetivação tanto aparece como perda do objeto que o trabalhador é despojado dos objetos mais necessários não somente à vida, mas também dos objetos do trabalho. Sim, o trabalho mesmo se torna um objeto, do qual o trabalhador só pode se apossar com os maiores esforços e com as mais extraordinárias interrupções. A apropriação do objeto tanto

¹³ Idem. - Pg. 80.

aparece como estranhamento que, quanto mais objetos o trabalhador produz, tanto menos pode possuir e tanto mais fica sob o domínio de seu produto, do capital. Na determinação de que o trabalhador se relaciona com o produto de seu trabalho como com um objeto estranho estão todas estas conseqüências. Com efeito, segundo este pressuposto está claro: quanto mais o trabalhador se desgasta trabalhando (*Ausarbeitet*), tanto mais poderoso se torna o mundo objetivo, alheio (*Fremd*) que ele cria diante de si, tanto mais pobre se torna ele mesmo, seu mundo interior, e tanto menos o trabalhador pertence a si próprio. É do mesmo modo na religião. Quanto mais o homem põe em deus, tanto menos ele retém em si mesmo. O trabalhador encerra a sua vida no objeto; mas agora ela não pertence mais a ele, mas sim ao objeto. Por conseguinte, quão maior esta atividade, tanto mais sem-objeto é o trabalhador. Ele não é o que é o produto de seu trabalho. Portanto, quanto maior este produto, tanto menor ele mesmo é. A exteriorização do trabalhador em seu produto tem o significado não somente de que seu trabalho se torna um objeto, uma existência externa (*Äussern*), mas bem, além disso, que se torna uma existência que existe fora dele, independente dele, que a vida que ele concedeu ao objeto se lhe defronta hostil e estranha. 14

A noção de estranhamento exprime a autonomização do mundo objetivo da produção em relação ao mundo subjetivo dos produtores. Exprime, acima de tudo, nesta esteira, o fato de o trabalho passar a existir externamente, de forma independente e autônoma em relação ao trabalhador. O emprego da energia vital na negação da própria vida. Dia após dia, o trabalhador morre um pouco insuflando sua *anima* em objetos que lhe são alheios. Anti-vida ritmada na demanda da produção. Tal como o burguês no panfletário *Manifesto de 48*, aqui também o proletariado incita no mundo a sua própria cova.

Contudo, o estranhamento não se esgota na cisão irreconciliável entre o trabalhador e o produto, indo além, ao estranhamento do próprio ato produtivo, no interior da atividade produtiva. Afinal, questiona Marx, *como poderia o trabalhador defrontar-se alheio ao produto de sua atividade se no ato mesmo da produção ele já não estranhasse a si mesmo?*

O produto é, sim, somente o resumo da atividade, da produção. Se, portanto, o produto do trabalho é 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. Em que consiste, então, a exteriorização do trabalho? Primeiro, que, o trabalho é externo ao trabalhador, isto é, não pertence ao seu ser, que ele não se afirma, portanto, em seu trabalho, mas nega-se nele, que não se sente bem, mas infeliz, que não desenvolve nenhuma energia física e espiritual livre, mas mortifica sua *physis* e arruína o seu espírito. (...). Sua estranheza (*Fremdheit*) evidencia-se aqui de forma tão pura que, tão logo inexista coerção física ou outra qualquer, foge-se do trabalho como de uma peste. O trabalho externo, o trabalho no qual o homem se exterioriza, é um trabalho de auto-sacrifício, de mortificação.¹⁵

¹⁴ Idem – Pg. 80-81.

¹⁵ Idem – Pg. 82-83.

Chega-se assim, pela extração dos dois processos do estranhamento vistos até aqui, a uma terceira, e mais fundamental, dimensão do estranhamento: o estranhamento do homem consigo mesmo e com os demais homens. Em Marx, o homem é visto como um ser genérico, *não somente quando prática e teoricamente faz do gênero, tanto do seu próprio quanto do restante das coisas, o seu objeto, mas também quando se relaciona consigo mesmo como com o gênero vivo, presente, quando se relaciona consigo mesmo como com um ser universal e, portanto livre*¹⁶. Assim, o homem, enquanto ser genérico, produz, primeira e verdadeiramente na sua liberdade e com relação a ela. A noção de ser genérico deve ser também lida como uma relação de potência¹⁷ na qual o homem espria-se pela *physis* tomando-a como seu corpo inorgânico.

Todavia, o trabalho estranhado, ao estranhar homem e natureza e o homem de si mesmo, estranha do homem o gênero humano. Faz do ser genérico estranhado uma realização unicamente individual, portanto, uma realização efetivamente estranhada. Em outras palavras, a questão de que o homem está estranhado do ser genérico quer dizer que o homem está estranhado do outro, assim como cada um dos homens está estranhado da essência humana.

Com efeito, o processo do estranhamento solidifica a apropriação da produção do trabalhador por outrem, e faz da vida genérica um simples meio para a sobrevivência (e não da sobrevivência como um meio para a fruição da vida genérica). Chegamos assim, ao ponto propriamente sociológico desta reflexão filosófica. O estranhamento engendra no trabalhador a sua relação com alguém estranho ao trabalho. *A relação do trabalhador com o trabalho engendra a relação do capitalista com o trabalhador.*

Neste ponto, Marx deriva um argumento extremamente complexo e fecundo.

A propriedade privada é, portanto, o produto, o resultado, a consequência necessária do trabalho exteriorizado, da relação externa do trabalhador com a natureza e consigo mesmo. A propriedade privada resulta, portanto, por análise, do conceito de trabalho exteriorizado, isto é, de homem exteriorizado, de trabalho estranhado, de vida estranhada, de homem estranhado. Herdamos certamente o conceito de trabalho exteriorizado (de vida exteriorizada) da economia nacional como resultado do movimento da propriedade privada. Mas evidencia-se na análise desse conceito que, se a propriedade privada aparece como fundamento, como razão do trabalho exteriorizado, ela é antes

¹⁶ Idem – Pg. 83-84.

¹⁷ Entendo *potência* como a relação imediatamente construtiva – mais que isso, transparente - entre o desejo de vir a ser e o efetivar-se sobre o mundo.

uma conseqüência do mesmo, assim como também os deuses são, originalmente, não a causa, mas o efeito do erro do entendimento humano. Mais tarde esta relação se transforma em ação recíproca.¹⁸

A propriedade privada é vista aqui como um epifenômeno moral e moralizador da exteriorização do trabalho, do triunfo da autonomização dos produtos e mercadorias em relação aos seus produtores e sua imediata reapropriação pelos não trabalhadores.

Concluindo, a noção do estranhamento em Marx informa um complexo processo que, apesar de se realizar subjetivamente na atitude do trabalhador com sua atividade, responde por conseqüências objetivas tais como a depauperação material e espiritual do trabalhador, a amplificação das contradições sociais, a transformação permanente da força de trabalho em mercadoria, que, em um contexto de generalização do reino da necessidade, faz com que o trabalho não mais se firme como efetivação da energia vital, mas, sim, como um artifício desesperado lançado para atender a sempre urgente demanda da sobrevivência.

Ao fim de todo este processo, observa-se a assunção do sujeito fragmentado e da perda de *sentido positivo* capaz de articular a experiência conjunta do viver em coletividade. Sob a égide do estranhamento, a incompletude torna-se força constitutiva desta realidade lacunar e vazada que define o homem em relação a si mesmo e aos demais. E assim, Marx fecha, no triunfo do dinheiro, o circuito inerente à perda de sentido do viver moderno. Marx cita um poema longo e belo poema de Shakespeare, para descrever a essência do dinheiro.

[Shakespeare, em “Timão de Atenas”]

Ouro? Amarelo, brilhante, precioso ouro?

Não, deuses, não sou homem que faça orações inseqüentes!

Esta quantidade de ouro bastaria para transformar o preto em branco;

O feio em belo; o falso em verdadeiro; o vil em nobre;

O velho em jovem; o covarde em valente.

Isto vai subornar vossos sacerdotes e vossos servidores,
afastando-os de vóis; vai tirar o travesseiro
de baixo da cabeça do homem mais robusto; este
escravo amarelo vai unir e dissolver religiões,
bendizer amaldiçoados, fazer adorar a lepra lívida,
dar lugar aos ladrões, fazendo-os
sentar no meio dos senadores com títulos,
genuflexões e elogios; é isto que decide a viúva

¹⁸ Idem – Pg. 87.

inconsolável casar-se novamente e que perfuma e embalsama, como um dia de abril, aquela perante a qual entregariam a garganta, o hospital e as úlceras em pessoa. Vamos! Poeira maldita, prostituta comum de todo o gênero humano que semeia a discórdia entre a multidão de nações

(...)

Ó tu doce regicida, amável agente da separação entre o filho e o pai!
Brilhante corruptor do mais puro leite do Himineu! Valente Marte!
Galanteador sempre jovem, viçoso, amado e delicado,
cujo esplendor funde a neve sagrada que descansa sobre o seio de Diana!
Deus visível, que solda as coisas absolutamente impossíveis,
obrigando-as a se beijarem; tu que sabes falar todas as línguas
para todos os desígnios, ó tu, pedra de toque dos corações,
pensa que o homem, teu escravo, rebela-se, e pela virtude que em ti
reside, faze que nasçam entre eles as querelas que os destruam,
a fim de que os animais possam conquistar o império do mundo!¹⁹

Com efeito, o dinheiro, a um só tempo deus visível e prostituta universal, obrigando a confraternização das impossibilidades e ao beijo dos contrários, responde pela instância na qual o homem, enquanto ser-estrahado-de-si-mesmo, se reconfigura, possibilitando uma solução coerente, mesmo que tosca e vil, as incoerências do existir estranhado. Aquilo ao que o homem, enquanto homem não consegue, ele consegue mediante o dinheiro. Transforma o amor em ódio, o ódio em amor, a virtude em vício e o vício em virtude. O dinheiro ocupa o lugar da potência constitutiva, mediatizando a fronteira entre a libido e a realização.

A esta altura, tendo logrado bases suficientes, pensamos ser possível finalizarmos este movimento e dirigirmo-nos ao seguinte.

Simmel e a Tragédia da Cultura

Penso que os escritos simmelianos acerca da cultura moderna possam contribuir decisivamente para esclarecer algumas questões colocadas por Marx. Arriscaria, inclusive a apontar que Simmel, ao diagnosticar e refletir sobre os processos intrinsecamente constitutivos da modernidade, tangencia, em vários momentos, o paradigma do estranhamento. E o faz com maestria. Complementa-o. O traz ao cotidiano sob a forma de uma *psique-social*. Ilustra o trágico drama do viver moderno,

¹⁹ In. Idem –Pg. 158.

fazendo, por sua vez (e em distinção a Marx), do estranhamento o fiador do mais elementar e fundamental valor da modernidade: o individualismo.

Segundo Simmel a cultura se define em relação à natureza. É a própria natureza cultivada em valores, idéias e materialidades. Um ir além da natureza a partir da própria natureza. Assim, a cultura é vista como um desdobramento, uma elevação, um refinamento de germes e tendências dadas *a priori* pela natureza. Realizada mediante a canalização das potências do intelecto e da vontade, a cultura também pode ser vista naquilo que, retroativamente, estimula nossos sentimentos. Diz-nos Simmel: *Os bens materiais da cultura – movéis e plantas de cultura, obras de arte e máquinas, aparelhos e livros, em cuja formas os materiais naturais podem, de fato, se desenvolver, mas nunca pelas suas próprias forças – são nossa própria vontade e sentimento desdobrados por idéias.*²⁰

Há, com efeito, no processo de produção de cultura, enquanto natureza cultivada, uma relação hermenêutica, harmoniosa e equilibrada. Indissociáveis, *espírito criador e espírito tornado objetivo* desenvolvem-se mutuamente, e a um só tempo. Na medida em que cultivamos as coisas, cultivaríamos também a nós mesmos, em um processo que, mediado pelo objeto, sai do sujeito e ao *sujeito reconstruído* retorna. *A cultura é o caminho que sai da unidade fechada, passando pela pluralidade desenvolvida, chegando à unidade desenvolvida.*²¹

Entretanto, questiona-se Simmel, como é possível, no exame do mundo moderno, constatar a cesura deste equilíbrio constitutivo? A modernidade representaria, justamente, o triunfo de uma hermenêutica unilateral, nucleada na ruptura do equilíbrio entre subjetividade e o mundo objetivo, entre a personalidade e o *espírito tornado objetivo*.

Na chave simmeliana, a modernidade ergue-se sobre um signo: a tragédia da cultura; Anima-se a partir de um núcleo: a divisão do trabalho; Consolida-se e se perpetua a partir da inversão de *condicionado à condicionante* de um de seus efeitos: a monetarização das relações sociais.

²⁰ SIMMEL, Georg – *A divisão do trabalho como causa da diferenciação da cultura subjetiva e objetiva* – In. Souza, Jessé e Öelze, Berthold - *Simmel e a modernidade*, Ed. Unb, 2005. – Pg.42.

²¹ Idem – Pg. 79.

Desta forma, no cerne da modernidade, encontramos a cisão entre sujeito e objeto. Agora, autonomizados, desenvolvem-se separadamente, e o que é mais fundamental, sob a égide do mundo objetivo.

A monstruosa expansão da matéria do saber objetivamente dada permite, e mesmo obriga, o uso de expressões que realmente passam de mão em mão como receptáculos fechados, sem que o conteúdo de pensamento nelas de fato condensado se abra para cada usuário. (...) esta discrepância entre a cultura tornada objetiva e a subjetiva parece expandir-se permanentemente. O acervo da cultura objetiva é aumentado diariamente e de todos os lados, enquanto o espírito individual somente pode estender as formas e conteúdos de sua constituição em uma aceleração contida, seguindo apenas de longe a cultura objetiva.²²

A causa principal deste processo de autonomização entre as instâncias objetivas e subjetivas da realidade, e a conseqüente colonização desta por aquela, é localizada por Simmel na divisão do trabalho. Esta seria a causa concreta e efetiva da cisão moderna, e seus efeitos estariam generalizadamente disseminados em todas as camadas do tecido social. Aqui, a hipótese simmeliana aponta uma correlação existente entre especialização de trabalho e seus impactos no estrangulamento da personalidade criadora.

Querendo concentrar este fenômeno e a força de sua aparição atual em um único conceito, este atenderá por *divisão do trabalho*; e tanto em sua significação da produção como no âmbito do consumo. Do ponto de vista do primeiro, já foi suficientemente acentuado como a conclusão do produto se realiza em detrimento do desenvolvimento do produtor. A elevação da energia e da habilidade físico-psíquica, que comparece na atividade parcial, colabora na *eliminação da personalidade total unitária* que nela é de pouco proveito: a atividade especializada deixa-a mesmo freqüentemente *atrofiar-se*, ao retirar dela uma quantidade de força imprescindível à configuração harmônica do eu; em outros casos, o desenvolvimento da atividade especializada implica em *estrangulamento do núcleo da personalidade*, ao constituir-se como uma província com autonomia ilimitada, cujos produtos não afluem ao centro. A experiência parece mostrar que a totalidade interior do eu se produz essencialmente na atuação recíproca com a coerência e com o acabamento dos afazeres da vida.²³

E complementa

Onde nossa força não produz uma totalidade no qual ela possa se desenvolver segundo sua unidade peculiar, inexistente a verdadeira relação entre objeto e personalidade do sujeito. Neste caso, as tendências internas da realização atraem esta força às demais, formando com elas uma totalidade de realizações de pessoas distintas. Destarte, estas forças não remetem mais aos produtores. Em conseqüência do que, no caso de grande especialização – que implica o surgimento de inadequações entre a forma da existência do

²² Idem – Pg. 44-45.

²³ Idem – Pg. 51.

trabalhador e a de seus produtos -, o segundo desliga-se fácil e profundamente do primeiro, uma vez que seu sentido não afluí da alma deste trabalhador, mas da sua relação com produtos advindos de outras partes. A este produto falta, em função de seu caráter fragmentário, a essência do que é próprio do plano da alma, que de outro modo é facilmente perceptível no produto do trabalho, quando este aparece inteiramente como obra de um único homem (...) sua significação pode facilmente ser definida como realização objetiva, em seu afastamento do sujeito.²⁴

Neste processo de cisão entre a personalidade subjetiva do trabalhador e a objetividade do produto, observa-se em Simmel operação semelhante aquela que em Marx viu-se na constituição do paradigma do *Estranhamento*. Simmel também vê este processo como uma conseqüência da separação do trabalhador de seus meios de produção, e de seu corolário imediato, a transformação da força de trabalho em mercadoria. Esta cisão é, para Simmel, a pedra de toque no processo de desenvolvimento da modernidade, baseado na separação irreconciliável entre mundo subjetivo e objetivo.

O fato de o trabalho partilhar agora com todas as demais mercadorias seu caráter, seu modo de valorização e seu desenvolvimento significa exatamente que, em relação ao próprio trabalhador, o trabalho tornou-se algo objetivo, não apenas algo que ele não é mais, mas, com efeito, algo que ele não tem mais, pois assim que uma quantidade potencial de trabalho é aplicada em uma atividade produtiva, ela não mais pertence ao trabalhador, cabendo-lhe apenas seu equivalente em dinheiro, enquanto o trabalho propriamente dito pertence a um outro, ou mais precisamente: *a uma organização objetiva do trabalho*. (...) Finalmente o resultado deste destino dos meios de produção e das forças produtivas mostra-se em seu produto. *O produto da época capitalista é um objeto auto-centrado, com leis de movimento próprias, cujo caráter é estranho ao próprio sujeito produtor*. Este fato adquire sua representação mais reveladora no momento em que o trabalhador tem necessidade de comprar o produto de seu próprio trabalho, caso ele deseje tê-lo.²⁵

Nucleada na especialização do trabalho, na parcelização da produção e na separação entre trabalhador e objeto trabalhado, a divisão do trabalho responde, em Simmel, como a força motriz da separação entre a personalidade criadora e a obra criada. Desta forma, tal como em Marx, ou mesmo em Durkheim, em Simmel, a divisão social do trabalho, configurá-se como elemento central à análise sociológica da realidade social.

Posto isto, chegamos ao ponto que penso ser o crucial no exame que Simmel empreende sobre o mundo moderno: como o processo de cisão entre a personalidade subjetiva e a

²⁴ Idem – Pg. 52.

²⁵ Idem – Pg. 54 –55.

objetividade coisal, desloca-se de suas instâncias abstratas e espraia-se à intimidade da vida cotidiana. Aqui, a sociologia simmeliana afirma-se tangenciando os domínios da psicologia social.

O processo de objetivação dos conteúdos da cultura, que, apoiado na especialização destes conteúdos, funda uma estranheza sempre crescente entre o sujeito e suas criações, desce finalmente à intimidade da vida cotidiana. (...) A diferenciação dos objetos interrompeu este processo em três dimensões distintas, e sempre com o mesmo resultado. Em primeiro lugar, já a mera pluralidade de objetos muito especificamente enformados dificulta uma relação estreita, por assim dizer pessoal, com cada objeto: um número reduzido de aparelhos simples é mais facilmente assimilável à personalidade, enquanto uma profusão de aparelhos complexos, inversamente, se contrapõe ao eu. (...) Aquele sentimento de falta de liberdade com relação ao objeto não se chega apenas porque eles estavam mais estreitamente ligados à personalidade. Antes, a personalidade pôde prevalecer sobre um número reduzido de objetos não diferenciados. Estes não contrapõem a ela a autonomia, como o faz um monte de coisas especializadas. Nós só percebemos essa autonomia como uma potência inimiga a partir do momento em que devemos servi-la. Assim como a liberdade não é algo negativo, mas o prolongamento do eu sobre o objeto transigente a esta individualidade, o objeto é para nós apenas aquilo em que nossa liberdade diminui de atividade, isto é, aquilo que nos relacionamos sem, no entanto, poder assimilá-lo ao nosso eu.²⁶

Penso que este seja um ganho significativo de Simmel em relação a Marx. Em simmel, a economia é abordada para além das relações sociais estabelecidas nos domínios do mundo do trabalho. A economia é aqui vista, também, em seus efeitos psicológicos, uma economia psicológica ou uma economia emocional. O ato econômico percorre rápida e profundamente as instâncias pessoais mediando às relações entre os partícipes. A economia reverbera na vida cotidiana enquanto drama, enquanto retração objetiva das possibilidades da liberdade.

Entretanto, as relações entre divisão do trabalho e fragmentação social, em Simmel, não estarão completas enquanto não debruçarmos nossa atenção sobre um elemento: *o dinheiro*.

É complexo e paradoxal o efeito da monetarização da vida social, conforme revela o exame simmeliano. Por um lado, o dinheiro eleva aos píncaros o processo de objetificação da realidade, o que agrava a crise e a perda de sentido do viver moderno. Por outro, será, justamente, por intermédio do dinheiro que a personalidade encontrará uma base sólida e profícua para se reconstituir enquanto subjetividade insondável, e

²⁶ Idem – Pg. 60.

assim, reencontrar o sentido próprio ao existir moderno. Por um lado, amplifica a enésima potência a produção de conteúdos materiais estranhos às personalidades criadoras, expandindo, cada vez mais a autonomia do mundo objetivo, e secretando sobre as personalidades, estímulos difusos e distintos. Por outro, blinda, na forma da indiferença, estas personalidade desta profusão de estímulos.

Na medida em que o estilo de vida depende das relações entre a cultura objetiva e a subjetiva, ele se vincula à circulação do dinheiro, por intermédio dessa mediação. E com isso a essência da circulação do dinheiro é inteiramente revelada, pela circunstância dela ser responsável tanto pela preponderância do espírito objetivo sobre o subjetivo, como pela reserva de elevação independente e de desenvolvimento próprio do espírito subjetivo. Ambos, não apenas porque a diferenciação na produção depende do dinheiro, e esta diferencia concomitantemente a produção da personalidade, mas também por meio da relação direta. O que permite a cultura das coisas se tornar uma potência de tal modo superior à cultura das pessoas tomadas individualmente são a unidade e a coerência autônoma alcançadas por aquela na modernidade. A produção, com suas técnicas e seus resultados, aparece como um Cosmos – com certezas e desenvolvimentos firmes e, por assim dizer, lógicos – contrapostos ao indivíduo; a guisa do destino com respeito à inconstância e à irregularidade de nossa vontade. Essa autonomia formal, essa necessidade interna que unifica os conteúdos da cultura na categoria de par da ordem da natureza, *torna-se real* somente por intermédio do dinheiro: O dinheiro funciona, por um lado, como o *sistema de articulação* desse organismo; ele torna seus elementos móveis em relação aos demais, ele produz uma relação de dependência e de continuidade recíprocas de todos os impulsos entre esses elementos. Por outro lado, ele é comparável ao *sangue* cuja circulação contínua penetra todas as ramificações dos membros, alimentando-as uniformemente e sustentando a unidade de suas funções. (...).

[Peço aqui atenção ao leitor à continuação da citação, onde Simmel abordará de forma decisiva a relação entre o dinheiro e a formação de um *self* moderno, dimensão definidora do indivíduo moderno]

...) E no que toca ao segundo, na medida em que se coloca entre o homem e as coisas, o dinheiro possibilita ao homem, por assim dizer, uma existência abstrata, livre de considerações imediatas sobre as coisas, e de relações imediatas com elas, sem prejuízo de certa probabilidade de desenvolvimento de nossa interioridade; se o homem moderno, sob circunstâncias favoráveis, conquista uma reserva de subjetividade, um mistério e um isolamento do ser mais pessoal – que substitui algo de estilo de vida religioso de tempos atrás -, isto é condicionado pelo fato de o dinheiro nos poupar, de um modo sempre crescente, do contato imediato com as coisas, aliviando ao mesmo tempo, a dominação das coisas e facilitando infinitamente a escolha do que nos convém.²⁷

O processo aludido faz com que a separação personalidade – objeto seja cada vez maior, uma vez que o conteúdo objetivo do viver se torna tanto mais objetivo e

impessoal, para, justamente, que o conteúdo não reificado do mesmo se torne tanto mais pessoal e próprio ao eu. Chega-se aqui ao espaço específico da criação da individualidade moderna. Por mais perda de sentido que acarrete, por mais tragédia que possa representar à cultura, a ampliação da fenda que dista o homem do espírito objetificado, interpondo-os o dinheiro, é um processo inegavelmente irreversível. Mais: é um processo inerente ao mundo moderno uma vez que, por seu intermédio, afirma-se a constituição da self moderno.

Assim como o dinheiro em geral fez surgir – como resulta, evidentemente, da nossa explicação – uma proporção radicalmente nova entre a liberdade e o compromisso, a reunificação, enfaticamente estreita e inevitável, efetuada por ele provoca, por outro lado, a conseqüência estranha de abrir um espaço extraordinariamente vasto para a individualidade e para o sentimento de independência. (...) não é o isolamento em si que aliena e distancia os homens, reduzindo-os a si próprios. Pelo contrário, é uma forma específica de se relacionar com eles, de tal modo que implica anamildade e desinteresse pela individualidade do outro, que provoca o individualismo. (...) A organização monetária possibilita, diferentemente dos tempos nos quais cada relação externa era simultaneamente pessoal, uma distinção mais pura entre a ação econômica objetiva do homem e a sua coloração individual, o próprio ego, que agora se afasta daquelas relações e que se retira em direção às suas esferas mais íntimas.²⁸

Possibilitando a generalização de um interesse comum, estabelecendo *mediuns* universais de comunicação e relacionamento entre os homens, a monetarização das relações sociais possibilita à personalidade, uma reserva maximizada, permitindo, no cerne do mundo moderno, uma certa reconstrução da relação entre individualidade e liberdade.

Firmando-se como um equivalente para tudo e para todos, a economia monetária reverbera sobre a *psique* moderna, esvaziando qualitativamente as substâncias da vida social, em nome da valorização de seus conteúdos quantitativos.

Cada vez mais coisas podem ser compradas com o dinheiro, alcançadas pelo dinheiro, apresentando-se este, conseqüentemente, como pólo imóvel e fugaz das aparências e, por causa disso, não levamos em consideração, frequentemente, que os objetos da transação econômica ainda têm aspectos que não podem ser expressos em dinheiro. Acredita-se muito facilmente que se possui no dinheiro o equivalente exato e total do objeto. Encontrando-se nisso, certamente, um motivo profundo para o caráter problemático, a inquietação e a insatisfação de nossa época. (...) O valor qualitativo dos objetos perde a sua importância psicológica por causa da economia monetária. O calculo necessariamente

²⁷ Idem – Pg. 73 –74.

²⁸ SIMMEL, Georg – *O dinheiro na cultura moderna* – In. Souza, Jessé e Öelze, Berthold - *Simmel e a modernidade*, Ed. Unb, 2005.

contínuo do valor em dinheiro faz com que este apareça efetivamente como o único valor vigente. (...) Vivemos passando, sem perceber, cada vez mais rápido, pelo significado específico, não-qualificável, das coisas, e este se vinga, agora, por meio daqueles sentimentos, tão modernos, que abafam, enfraquecem. Sentimos que o núcleo e o sentido da vida escapam sempre, a cada vez, das nossas mãos; as satisfações definitivas realizam-se cada vez menos; sentimos, enfim, que todo esforço e toda atividade, na verdade, não valem à pena.²⁹

Neste incessante nivelamento, o dinheiro, de mero médium para coisas, transfigura-se em um fim em si mesmo. A sobreposição dos fins pelos meios ergue-se como traço marcante da dinâmica da vida moderna. Neste viver labiríntico de eternas mediações – e a essência do labirinto esta na perda que provoca - o indivíduo se desenvolve, e o sentido se dissipa.

Cada vez mais próximo, chega-se, porém, o perigo de perder a si mesmo neste labirinto de meios e de esquecer, com isso, a finalidade última. (...) Conseqüentemente, a técnica de todos os aspectos da vida – isto é, propriamente, o sistema de meios e de instrumentos puros – tanto mais complicada, sofisticada e diferenciada ela é, quanto mais parece uma finalidade última satisfatória que não se coloca mais em questão. Desta maneira, formou-se a rigidez de todos os costumes externos, que antigamente eram nada mais do que meios para fins sociais definidos. Estes meios continuam persistindo agora como valores autônomos, como exigências que se autofundamentam, enquanto aqueles fins caíram no esquecimento a muito tempo ou tornaram-se ilusórios. O tempo moderno e, especialmente, como parece, a situação global, vivem num sentimento de tensão, de esperança e de pressão não solucionado como se ainda fossem chegar à coisa principal, o definitivo, o sentido próprio e o ponto central da vida e das coisas. Este sentimento resulta, certamente, do supercrescimento dos meios e do efeito constrangedor da nossa técnica complicada de viver, de construir meios sobre meios até chegarmos às suas devidas finalidade originais. Estas finalidades originais deslocam-se, cada vez mais do horizonte de consciência e, finalmente, afundam-se sob este. Nenhum outro elemento tem, neste processo, uma importância maior que dinheiro.³⁰

Sob a égide da tragédia da cultura – e a tragédia só é trágica porque é indissipável -, fecha-se o vicioso círculo simmeliano: perda de sentido e constituição da liberdade individual, como duas faces de uma mesma moeda - o mundo moderno -, uma retroalimentando a outra.

O desenvolvimento do meio ao valor de finalidade última, como as culturas adiantadas tem paulatinamente demonstrado, pois isto constitui algo puramente psicológico, uma acentuação a partir de causalidades ou necessidade da alma e sem uma relação fixa com a coerência objetiva das coisas. E aqui se trata exatamente disto, da lógica imanente das

²⁹ Idem. – Pg.31.

³⁰ Idem. – Pg. 34.

configurações culturais das coisas; o homem torna-se agora o mero portador de constrangimentos, com o qual esta lógica domina os desenvolvimentos e os conduz como que à *tangente* do caminho, na qual eles retornariam ao desenvolvimento cultural dos homens vivos. Isto constitui a *tragédia da cultura*, pois como destino trágico – em contraposição ao triste ou ao que destrói a partir de fora – entendemos o seguinte: as forças aniquiladoras, dirigidas contra uma essência, brotam das camadas mais profundas desta mesma essência; com a sua destruição se consoma um destino que já estava instalado nela mesma; e o desenvolvimento lógico constitui justamente a estrutura com a qual a essência construiu sua própria positividade. O fato de o espírito criar algo objetivo autônomo, que se torna o caminho para o desenvolvimento do sujeito de si mesmo para si mesmo, constitui o conceito de toda a cultura; mas justamente com isso aquele elemento integrante e condicionante da cultura é predeterminado a um desenvolvimento próprio, que consome continuamente forças do sujeito, que abarca sujeitos em seu caminho, sem, no entanto, conduzi-los à sua própria altura. O desenvolvimento do sujeito agora não pode mais tomar o caminho do desenvolvimento do objeto; seguindo-o, todavia, ele se perderá em um beco sem saída ou em um esvaziamento da vida interior peculiar.³¹

Representante do que se pode chamar *Kultupessimismus*, observa-se em Simmel, tal como em Weber, o limite da crítica circunscrito pela resignação. Ao aceitar, sob a égide da tragédia da cultura, a perda de sentido como, a um só tempo, contraponto e complemento da constituição de um espaço individual insondável pelos conteúdos objetificados do mundo, um self moderno, Simmel, em semelhança aos teóricos do liberalismo³², propõe uma emancipação às avessas, baseada na cultivação das recondidas instâncias do self e na aceitação resignada de uma ordem objetiva que engendra perda de sentido, *estranhamento*, e esvaziamento qualitativo dos conteúdos do viver.

* * *

Antes de nos encaminharmos à conclusão, proponhemos aqui um balanço sintético do que até o momento foi visto ao longo do texto.

Em Marx, examinamos a gênese do mundo moderno como fruto de um ciclótico processo material: a expropriação do trabalhador dos seus meios diretos de produção e reprodução da vida. Como consequência deste, concluímos que o mundo moderno se

³¹ SIMMEL, Georg – *O conceito e a tragédia da cultura* – In. Souza, Jessé e Öelze, Berthold - *Simmel e a modernidade*, Ed. Unb, 2005.

³² Penso aqui, principalmente, em uma correlação entre a idéia de liberdade proposta por Simmel, e a noção defendida por Benjamin Constant em seu clássico *A liberdade dos modernos comparada à liberdade dos antigos*. Em ambos, a liberdade define-se na exclusão dos conteúdos próprios a *vida ativa*. Ambos teriam, assim, como contraponto fundamental aquilo que Pocock denomina como sendo um *momento maquiaveliano*, a supremacia de um *vivere civile*, baseado na recusa aos modos de *vida contemplativa*.

solidifica em torno da consolidação de um *padrão moral e normativo* que define - a partir da necessidade da venda da força de trabalho, processo de alienação do homem de si mesmo -, as balizas para a realização do viver social. A este padrão responde a noção moderna de *cidadania*. Vimos que em um contexto de generalização da miséria, o *estranhamento* – operando em três dimensões: do trabalhador com o produto, do trabalhador com a produção e do trabalhador consigo mesmo e com os demais homens -, se afirma como condição básica para a perpetuação da sobrevivência. Ao findar desta parte, examinamos como, mediante o dinheiro, o homem estranhado de si encontra uma base para reconfigurar sua personalidade.

Em Simmel, vimos que a modernidade se ergue na cisão entre sujeito e objeto, em um processo de autonomização recíproca, mas, inegavelmente condicionado pelo desenvolvimento dos conteúdos objetificados da cultura. Este processo, fruto da moderna divisão do trabalho e da monetarização das relações sociais, consolida a modernidade sob o triunfo da tragédia da cultura. A partir deste diagnóstico, percebemos que, em Simmel, a perda de sentido não estabelece contradição com o desenvolvimento da personalidade subjetiva, e por isso, não pede sua supra-sunção. Concluimos, assim, que Simmel formula uma noção de liberdade às avessas, e que seu diagnóstico do mundo moderno, apesar de crítico, esgota-se na resignação.

Desta forma, podemos concluir que a questão do sentido próprio ao viver social, desempenha um papel central nas reflexões que a modernidade introjeta sobre si mesma. Tanto em Simmel quanto em Marx, percebemos que a modernidade se consolida justamente na dissipação do sentido, ou seja, que nutre-se da opacidade própria ao viver labiríntico.

Todavia, se a dialética marxiana tem razão ao considerar, no *prefácio da contribuição a crítica da economia política*, que cada momento histórico somente se debate em torno de problemas que ele mesmo pode resolver, penso que caiba a questão: Em quais instâncias poderia-se perspectivar horizontes emancipatórios que, como faróis a beira mar, indicariam um *sentido* possível ao viver moderno?

Neste, e por este, sentido dedicaremos às linhas finais deste texto à análise da política contida nos escritos juvenis de Marx.

A Guisa de Conclusão: Emancipação e política nos escritos do Jovem Marx³³

O diagnóstico de uma crise de sentido inerente ao viver social no interior da modernidade está diretamente relacionado à percepção da primazia das formas objetificadas sobre os conteúdos subjetivos e, conseqüentemente, a percepção da realidade a partir do escrutínio da fragmentação estrutural em contraposição as possibilidades de sua apreensão enquanto totalidade unitária. Tal diagnóstico se faz presente tanto no paradigma do estranhamento apresentado por Marx, quanto no seu desdobramento simmeliano acerca da noção de tragédia da cultura. Em ambos, a constatação de um sistemático processo de neutralização das fontes de criatividade subjetiva pela lógica de mecanismos reificadores da realidade³⁴.

É justamente uma lógica inversa que percebo nos escritos juvenis de Marx. Em seu cerne, o desafio, tanto prático quanto teórico, de restituir o sujeito como elemento determinante da vida social e, ao fazê-lo, reconstituir a totalidade enquanto uma instância capaz de assegurar coerência à vida em sociedade, articulando, em seu bojo, a pluralidade dos interesses e expectativas sociais, entretanto, subsimindo-os a vontade coletiva. Neste sentido, dedicarei as linhas abaixo a apresentar como Marx, em seus escritos juvenis, reconstrói, a partir da apreciação da política, a noção de totalidade enquanto dimensão apta a vertebrar - de forma coerente -, a solidariedade social, e a restituir o sujeito enquanto *poder constituinte*. Com efeito, explorando a inquietude constitutiva do autor, em um primeiro momento, apresentarei a noção marxiana de *verdadeira democracia*, para, em seguida, refletir sobre o deslocamento da idéia de *dêmos* para a de *ser genérico*, e então, para a de *proletariado revolucionário*.

Escrito em 1843, a *Crítica da filosofia do direito de Hegel*, desponta como a primeira grande obra filosófica de Marx. Neste livro, Marx, então um jovem com

³³ São três as fontes de inspiração para este escrito conclusivo. Primeiro, as interpretações de Miguel Abensour sobre as correlações entre os escritos do Jovem Marx e a atmosfera do Momento maquiaveliano. Segundo, a rede tecida por Antônio Negri interligando Maquiavel, Espinoza e Marx em uma narrativa constituinte do, entretanto alternativa ao, mundo moderno. E, por último, mas não com menor importância, contato travado com o professor Rubem Barboza Filho e sua original reflexão acerca da operacionalidade de uma linguagem dos sentimentos no interior da modernidade.

³⁴ Para além destes autores, percebemos, através de tal chave, o fio epistemológico que liga Max Weber - e seu diagnóstico de que a modernidade se desenvolve em um progressivo caminho de burocratização da vida social, o que conduz, inevitavelmente, a um processo de desencantamento do mundo - a Jürgen Habermas e a

aproximadamente 25 anos, empreendi uma revisão crítica da *Filosofia do direito* hegeliana. Segundo Hegel, o Estado, após uma longa peregrinação fenomenológica em busca de sua própria verdade, representaria o momento de (re)conhecimento absoluto do Espírito acerca de si mesmo. Neste sentido, o Estado para Hegel seria o enigma resolvido de toda a história política. Por isto, o Estado, concebido segundo o modelo da monarquia constitucional prussiana, subsumiria todos os demais elementos inerentemente constitutivos da vida política (aqui, referencia especial à família e à sociedade civil) e, sob sua égide, os conciliaria.

§261- Em face das esferas do direito privado e do bem privado, da família e da sociedade civil, o Estado é, de um lado, uma necessidade externa e sua potência superior, a cuja natureza as leis daquelas esferas, bem como seus interesses, encontram-se subordinados e da qual são dependentes; porém, de outro lado, é o Estado seu fim imanente e tem sua força na unidade de seu fim último geral e no interesse particular dos indivíduos, na medida em que tais indivíduos têm deveres perante ele assim como, ao mesmo tempo, tem direitos.

§262 – A Idéia real, o Espírito que se divide ele mesmo nas duas esferas ideais de seu conceito, a família e a sociedade civil, como em sua finitude, para ser, a partir da idealidade delas, Espírito real e infinito para si, divide, por conseguinte, nessas esferas, a matéria dessa sua realidade, os indivíduos como a multidão, de maneira que, no singular, essa divisão aparece mediada pelas circunstâncias, pelo arbítrio e pela escolha própria de sua determinação.³⁵

O que Marx percebe na filosofia hegeliana do direito é que família e sociedade civil são vistas como epifenômenos do Estado, e não como seu pressuposto imediato, sua pre-condição, sua fonte fundamental, pulsante e ativa. Segundo famosa noção, para Marx, em Hegel, *o predicado transforma-se em sujeito e o sujeito em predicado*.

A Idéia é subjetivada e a relação real da família e da sociedade civil com o Estado é apreendida como sua atividade interna imaginária. Família e sociedade civil são os pressupostos do Estado; elas são os elementos propriamente ativos; mas na especulação, isso se inverte. No entanto, se a Idéia é subjetivada, os sujeitos reais, família e sociedade civil, “circunstâncias, arbítrio” etc. Convertem-se em momentos objetivos da Idéia, irrealis e com um outro significado.³⁶

constatação de um processo de colonização da espontaneidade do mundo da vida pela lógica do sistema, como característica do viver contemporâneo.

³⁵ HEGEL, G.W. F.- A Filosofia do direito In. MARX, Karl, - *Crítica a filosofia do direito de Hegel* – Pg. 27 e 28.

³⁶ MARX, Karl – *Crítica da filosofia do direito de Hegel* – Pg. 30.

Assim, Marx aponta que Hegel parte do Estado e faz do homem o Estado subjetivado. Desta forma, o desafio levado a cabo por Marx esta diretamente ligado à necessidade de partir do Homem, enquanto sujeito real, e considerar a sua objetificação na política. Este é o fundamento da noção de *Verdadeira Democracia*. Ao contrario da percepção de que o fundamento da vida política da comunidade está nas regras, leis e procedimentos cristalizados na *letra morta da constituição*, Marx indica que o verdadeiro sentido da vida política reside na existência maciça, polimorfa e plural do *Dêmos*. Cito, neste sentido, uma longa, porém, definitiva passagem na qual Marx, ao contrapor à democracia a monarquia, sedimenta as bases de sua proposição.

Ao contrário da monarquia, a democracia pode ser explicada a partir de si mesma. Na democracia nenhum momento recebe sua significação diferente daquela que lhe cabe. Cada momento é, realmente, apenas momento do dêmos inteiro. Na monarquia, uma parte determina o caráter do todo. A constituição inteira tem de se modificar segundo um ponto fixo. A democracia é o gênero da constituição. A monarquia é uma espécie e definitivamente, uma má espécie. A democracia é conteúdo e forma. A monarquia deve ser apenas forma, mas ela falsifica o conteúdo. (...) Na monarquia todo o povo é subsumido a um de seus modos de existência, a constituição política; na democracia, a constituição mesma aparece somente como uma determinação e, de fato, como autodeterminação do povo. Na monarquia temos o povo da constituição; na democracia, a constituição do povo. *A democracia é o enigma resolvido de todas as constituições*. Aqui, a constituição não é somente em si, segundo a essência, mas segundo a existência, segundo a realidade, em seu fundamento real, o *homem real*, o *povo real*, e posta como obra própria deste último. A constituição aparece como o que ela é o produto livre do homem; poder-se-ia dizer que, em um certo sentido, isso vale também para a monarquia constitucional, mas a diferença específica da democracia é que, aqui, a constituição em geral é apenas um momento da existência do povo e que a constituição política não forma por si mesma o Estado. (...) *Hegel parte do Estado e faz do homem o Estado subjetivado; a democracia parte do homem e faz do Estado o homem objetivado*. Do mesmo modo que a religião não cria o homem, mas o homem a religião, assim também não é a constituição que cria o povo, mas o povo a constituição. (...) A democracia é assim, a essência de toda constituição política, o homem socializado como uma constituição particular; ela se relaciona com as demais constituições como o gênero com suas espécies, mas o próprio gênero aparece aqui, como existência e, com isso como uma espécie particular em face das existências que não contradizem a essência.³⁷

Desta forma, a verdadeira democracia, *enigma resolvido de todas as constituições*, representa, nas linhas de Marx, uma verdadeira revolução copernicana. Ao apontar que na democracia, a constituição, a lei, o próprio Estado nada mais são do que momentos específicos no interior do movimento de autodeterminação do dêmos, Marx, recoloca o sujeito como instância determinante da realidade, e revela a política como o lócus

privilegiado para a confecção de sentido ao viver social, uma vez que é na vida política que o sujeito galga consciência de si. O dêmos afirma-se enquanto potência imanente revestida de produtividade ontológica. Por isso, onde cresce a democracia, o estado decresce. A sociedade descobre a sua verdade na verdadeira democracia e afirma-se enquanto sociedade política³⁸.

É neste Momento que Miguel Abensour, em seu excelente *A democracia contra o estado*, identifica Marx no interior daquilo que Pocock denomina como *momento maquiaveliano*. Segundo Pocock, o momento maquiaveliano, período estendido do *humanismo cívico florentino* até a *revolução americana*, seria uma cultura política caracterizada pela reafirmação da natureza política do homem, e pela leitura da finalidade da política não mais na defesa dos direitos, mas na execução da *politicidade* primeira, na forma de participação ativa do cidadão na coisa pública. O momento maquiaveliano representaria a derrocada da vida contemplativa, característica da idade média, em prol da vida ativa realizada na República, vista como a única forma de *politéia* a satisfazer as necessidades do homem enquanto animal político e social.³⁹

Na interpretação de Abensour, a verdadeira democracia proposta por Marx - ao pressupor o dêmos como fulcro da realidade, e o homem socializado e genérico como a fonte de decifração do enigma de todas as constituições -, retira sua possibilidade de uma operação fundamental: *A redução constitucional*. Esta teria, a princípio, uma dupla

³⁷ Idem – Pg. 49-50.

³⁸ É de notar aqui a influência que Espinoza exerce sobre Marx. Em o *Tratado Teológico-político*, Espinoza, apresenta uma genealogia do mundo ocidental baseada na imediata complementaridade entre estado de natureza e estado político. O alvo aqui é, claramente, Thomas Hobbes e o seu *Leviatã*. Partindo da cesura entre *estado de natureza* habitado por homens libidinosos, egoístas e competitivos, e um *estado político* onde predomina um poder absoluto, Hobbes aponta para a *insociável sociabilidade humana*, somente contornada (isto é, não superada) a partir da consolidação de um ciclótico aparato Estatal, senhor da vida e da morte dos seus súditos. Este Estado repousaria a sua autoridade sobre a generalização social do medo, e retiraria sua legitimidade ao garantir aos cidadãos à possibilidade da perpetuação da sobrevivência. Nos dizeres de Hobbes, “... *De todas as paixões, a que menos faz os homens tender a violar as leis é o medo. Mais: excetuando algumas naturezas generosas, é a única coisa que leva os homens a respeitá-las (quando a violação das leis não parece poder dar lucro ou prazer)*...” (*O Leviatã: ... – pg. 180*) . Espinoza, por sua vez, ao diluir deus na natureza, dispensa tal cesura, e desta operação, deriva, logicamente a democracia enquanto o estado que mais se aproxima da liberdade que a natureza reconhece a cada um dos indivíduos. A democracia espinoziana pode, então, ser definida, como *um viver junto orientado à liberdade*. Em seus dizeres, “... *Se preferi falar dele [o estado Democrático] em vez de falar de outros, é porque me parece o mais natural e o que mais se aproxima da liberdade que a natureza reconhece a cada um. Em democracia, com efeito, ninguém transfere o seu direito natural para outrem a ponto deste nunca mais precisar de o consultar; transfere-o, sim, para a maioria do todo social, de que ele próprio faz parte e, nessa medida, todos continuam iguais, tal como acontecia anteriormente no estado de natureza ...*” (*Tratado Teológico-político – Pg. 242*).

³⁹ ABENSOUR, Miguel – *A democracia contra o estado: Marx e o momento maquiaveliano* – Pg. 25- 26.

finalidade, a saber: em primeiro lugar, apresentar sempre a resposta para questão de qual a essência do sujeito que se reconhece na atividade política. Em segundo lugar, reduzir ao limite exato a objetivação daquilo que se despende da esfera política, visando preservar a energia criativa do sujeito, o dêmos total. O objetivo aqui é evitar, através da redução, que a objetivação do sujeito na política não derive em alienação política. Assim, ao reduzir-se aos seus fundamentos, i.é., a experiência da política enquanto experiência da unidade do homem com o homem a fim de se objetivar o povo enquanto ser genérico, a constituição não se petrifica. Incessantemente remetida ao seu fundamento, a sociedade encontra sua razão de ser na liberdade de viver um democrático autodeterminado pelo dêmos e alimentado pelo fluxo incessante movimento.

Notemos, primeiramente, que é porque a democracia é “o enigma solucionado de todas as constituições”, “o homem socializado” e que ela sabe ser essa solução (-o momento da consciência de si, e do conhecimento de si, próprio de uma filosofia da subjetividade-) que ela conseguirá evitar que a objetivação constitucional degenera em alienação política. Com efeito, na democracia, a alienação política é conjurada, porque a constituição sendo, por um lado, reconhecida pelo que é, estando, por outro lado, reduzida à plena vinda a si do comércio humano, sob o modo político, não pode haver confusão entre a objetivação constitucional e a atividade que se objetiva. Assim, remetida ao fundamental, colocada em relação com a energia do sujeito, a constituição democrática não se reifica, não se cristaliza, não se constrói enquanto potência, forma estranha, acima do sujeito e contra ele. A resolução da constituição (o homem socializado) afasta o perigo de petrificação, pois acarreta uma redução da constituição, uma determinação de seus limites enquanto momento, pois ela lhe dá o estatuto de momento. Resta determinar se a redução da constituição a um momento autoriza, entretanto, a considerar esse momento como homogêneo aos outros momentos que compõem o processo de objetivação total do dêmos. Além disso, é pela mesma razão que a constituição recolocada, reimersa no processo que a produz – e é aí, segundo Marx, o que é próprio da instituição democrática do social – vai ultrapassar o nível da esfera propriamente política para estender-se à totalidade das esferas, isto é, igualmente às esferas não-políticas. Seguindo as análises de Marx, parece que nos encontramos na presença de um movimento muito complexo, passível de ser decomposto em vários tempos: o tempo da redução “do voltar” a atividade originária, que vai permitir em um segundo tempo, uma extensão daquilo que se efetua na constituição, às outras esferas da vida do dêmos. A redução, como determinação dos limites parece ser a condição de possibilidade da extensão, como o movimento de retorno a um sujeito originário tivesse como efeito tornar possível, liberar, uma retroação da atividade desse sujeito, em todos os domínios nos quais sua energia é chamada a atuar.⁴⁰

Ao ser constantemente reduzida, e, assim, ininterruptamente, remetida ao seu fundamento, a constituição democrática do social pode expandir-se e esprair-se às demais esferas da vida coletiva. Assim, faz-se com que a questão enunciada pelo político e

⁴⁰ Idem – Pg. 81-82

no político ressoe e se solucione em cada uma das demais esferas do social. Democratização radical vida em sociedade, a verdadeira democracia, coincide continuamente o sujeito e a sua obra. Desta maneira, no interior de uma sociedade verdadeiramente democrática, toda objetivação é reportada a seu fundamento, de tal maneira que a relação entre sujeito criativo e sua obra sempre se mantenha em simetria. Sendo na esfera política que é dado ao homem fazer a experiência extática da universalidade, exige-se transformar esta experiência em experiência efetiva, contínua e generalizada ao conjunto das esferas não-políticas do social. Nesta realidade transparente, o *dêmos* se afirma enquanto poder constituinte, enquanto forma-formante da realidade. É neste contexto de autodeterminação do social, em que a sociedade é vista enquanto um fim em si mesma, que se torna possível à supra-sunção positiva do Estado.

Na democracia fica clara, ao contrário, uma relação determinante-determinado, que é satisfatória no sentido em que está em harmonia com o que aí se efetua, o princípio político definido como uma emergência da unidade genérica na forma da constituição com o nome de *dêmos*. Com a democracia assistimos à constituição do povo, no sentido jurídico e meta-jurídico, recebendo o povo o tríplice estatuto de princípio, de sujeito e de fim. Nesta relação de si para si, que se executa na autoconstituição do povo, na autodeterminação, a constituição, o Estado político representa apenas um momento; certamente um momento essencial, mas apenas um momento.⁴¹

Entretanto, esta noção de *dêmos* será reformulada por Marx ao longo do interregno de 1843 - 1844. Saindo-se da *crítica a filosofia do direito de Hegel*, em direção aos *manuscritos econômico-filosóficos*, percebe-se que a argumentação lógico-moral, que subsume a noção do *dêmos*, desliza para a análise dos *modos* de produção da realidade. Com efeito, a noção do *político* retrai-se na medida em que Marx dirige sua verve à *crítica da economia-política*. Neste sentido, uma vez descoberta a divisão da sociedade em classes sociais antagônicas, e mais do que isto, uma vez percebida a dialética capital e trabalho enquanto força motriz da complexidade social, a reflexão acerca do *dêmos* - fundamento lógico e ontologicamente constitutivo de um social autoreferenciado, energia ativa, tanto prática, quanto teórica, do princípio de unificação do homem com o homem – perderá cada vez mais espaço no texto marxiano⁴².

⁴¹ Idem- pg. 83.

⁴² Interessante, no entanto, observar, como propõe Abensour, que, se a noção de *dêmos* perde fôlego na medida em que Marx dirige sua análise para o proletariado, ela será retomada, no texto de 1871, acerca da comuna de

No momento em que introduz-se o instrumento analítico *Classe Social* como um matizador da realidade social, o *dêmos* transforma-se no proletariado auto-consciente. A noção de *Classe Social* permite perceber que não existe uma ontologia do social subsumida por um *dêmos* ideal, mas, ao contrário, que no interior de um mesmo social, várias lógicas ontológicas - cada uma fundada em um ponto específico da relação de apropriação das riquezas sociais- estão, simultaneamente, em curso. Com efeito, a noção de classe social concede a Marx uma via de acesso adequada ao mundo empírico. Aqui, na passagem do *dêmos* ao *proletariado revolucionário*, assistimos também a passagem da *verdadeira democracia* para o *comunismo*.

Após apresentar longamente o paradigma do *estranhamento*, em os *manuscritos – econômico filosóficos*, e por intermédio deste compreender a especificidade das relações sociais engendradas por um contexto capitalista de exploração do trabalho, Marx apresentará uma primeira noção de comunismo como supra-sunção positiva da propriedade privada e do estranhamento-de-si, como o estágio social e humano de negação da negação.

Vimos que acima que o processo do estranhamento do trabalho – alavancado na separação entre trabalhador e seus produtos, e na posterior apropriação destes por outrem – atua em três dimensões que se retroalimentam mutuamente: promovendo o estranhamento entre o homem e a natureza; promovendo o estranhamento do homem acerca de si mesmo; e, finalmente, promovendo o estranhamento do homem em relação aos demais homens. Em suma, a relação de estranhamento do trabalho engendra a relação de estranhamento do homem com o gênero, o que, conseqüentemente, oblitera a experiência, psíquica e prática, de fruição da totalidade. O estranhamento efetiva, assim, a *ilusão* do indivíduo - egoísta competitivo e instintivamente gerador de propriedade -, como única possibilidade de realização humana. Entretanto, a dialética marxiana aponta

paris. “... A grande medida social da Comuna foi sua própria existência e sua própria ação. Suas medidas particulares só podiam resultar na tendência de um governo do povo e pelo povo. A grandeza da Comuna é ter conseguido existir contra todas as formas de Estado que lhe negavam direito à existência...” (Idem- pg. 116 – O trecho em itálico é escrito por Marx em seu *Guerra civil em França*). Desta forma, relativiza-se a interpretação de um corte epistemológico no interior da obra de Marx, como, pretende, por exemplo, as interpretações de Louis Althusser, mas sim, um desenvolvimento conceitual e analítico, um acúmulo de conhecimentos, prático e teórico, acerca da realidade social. Mais do que uma ruptura epistemológica, observar-se-ia, em uma dinâmica de idas e vindas, a uma continuidade. Inclino-me, hoje, a pensar de acordo com esta proposição.

que, por nutrir-se de uma realidade contraditória, esta relação ativa energias que impelem, necessariamente, à sua superação.

O desafio aqui, ao lançar o comunismo enquanto uma perspectiva normativa – entretanto, uma normatividade não judicializante - é propor uma leitura *desilusionista* do social a partir da noção do *ser genérico* enquanto instância mediadora das relações transparentes entre o homem e o homem.

Nesta relação genérica *natural* a relação do homem com a natureza é imediatamente a sua relação com o homem, assim como a relação com o homem é imediatamente a sua relação com a natureza, a sua própria determinação natural. Nesta relação fica sensivelmente claro, portanto, e reduzido a um *factum* intuível, até que ponto essência humana veio a ser para o homem natureza ou a natureza veio a ser essência humana do homem. A partir desta relação pode-se julgar, portanto, o completo nível de formação do homem. Do caráter desta relação segue-se até que ponto o *ser humano* veio a ser e se apreendeu como *ser genérico*, como ser humano com o ser humano. Nessa relação se mostra também até que ponto o comportamento *natural* do ser humano se tornou humano, ou até que ponto a sua natureza *humana* se tornou para ele essência natural, até que ponto a *natureza humana* tornou-se para ele natureza. Nesta relação também se mostra até que ponto a carência do ser humano se tornou carência humana para ele, portanto, até que ponto o outro ser humano como ser humano se tornou uma carência para ele, até que ponto ele, em sua existência mais individual, é ao mesmo tempo coletividade.⁴³

Aqui, me parece, que mais uma vez Marx se encontra com Espinoza. A busca por um ser genérico, o leva a constatação da imediata correlação entre homem e natureza (ou entre o homem e uma segunda natureza). A noção de *ser genérico*, como o *ser humano com o ser humano*, estabelece indubitável paralelo com o *conatus* da democracia espinoziana, ambos, engendrando a possibilidade de uma realização individual-coletiva. A consolidação entre existência individual e essência social, entre necessidade natural e liberdade coletiva, entre objetivação da produção e auto-confirmação do sujeito produtor.

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 à vida genérica seja uma vida individual mais particular ou universal.⁴⁴

Por esta razão, a supra-sunção positiva do estranhamento caminha na direção da apropriação da efetiva essência humana pelo e para o homem. Assim, *o comunismo é*,

⁴³ KARL, Marx – Manuscritos economico-filosoficos – Pg. 104.

⁴⁴ Idem. - Pg. 107.

*enquanto naturalismo consumado = humanismo, e enquanto humanismo consumado = naturalismo*⁴⁵. Com efeito, o comunismo – enquanto uma busca da totalidade a partir da essência – aponta para a reintegração do homem consigo mesmo enquanto homem social. Revolucionar da consciência e também da existência, o ser genérico, enquanto *médium* universal, revela ao homem o seu caráter imediatamente social, e por isso, universal. *A sociedade é a unidade essencial completada do homem com a natureza*.⁴⁶

Mediando, imediatamente, pensamento e existência - a partir da percepção essencial do ser genérico -, e os pondo em equivalência, Marx propõe,

(...) 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. Minha consciência universal é apenas a figura teórica daquilo que é a coletividade real, o ser social é a figura viva. (...) por isso, também a atividade da minha consciência universal – enquanto uma tal atividade – é minha existência teórica enquanto ser social.⁴⁷

Destarte, ao definir o homem enquanto um ser social, somente realizado a partir da relação com o outro homem, e assim sucessivamente, ao longo de uma extensa rede de solidariedade, Marx redefine a apreensão dos objetos sociais (resultado da externalização da vida sobre o mundo) pelos sujeitos, para além da fruição imediata do ter, própria do estranhamento. Penso ser este um ponto central na argumentação do autor. O comunismo, enquanto naturalismo consumado = humanismo, pressupõe uma revolução dos sentidos de captação do mundo ao ponto de possibilitar ao homem uma apreensão omnilateral da realidade.

Assim como a *propriedade privada* é apenas a expressão sensível de que o homem se torna simultaneamente *objetivo* para si e simultaneamente se torna antes um objeto estranho e não humano, que sua externalização da vida é sua exteriorização de vida, sua efetivação a negação da efetivação, uma efetividade *estranha*, assim a supra-sunção positiva da propriedade privada, ou seja, a apropriação *sensível* da essência e da vida humana, do ser humano objetivo, da *obra* humana para e pelo homem, não pode ser apreendida apenas no sentido da *fruição imediata*, unilateral, não somente no sentido da *posse*, no sentido do ter. O homem se apropria da sua essência omnilateral de uma maneira omnilateral, portanto como um homem total. Cada uma das suas relações humanas com o mundo, *ver, ouvir, cheirar, degustar, sentir, pensar, intuir, perceber, querer, ser ativo, amar, enfim todos os órgãos da sua individualidade*, assim como os órgãos que são imediatamente em sua forma como órgãos comunitários, são no seu comportamento *objetivo* ou no seu

⁴⁵ Idem – Pg. 105.

⁴⁶ Idem – Pg.107.

⁴⁷ Idem – pg. 107.

*comportamento para com o objeto a apropriação do mesmo, a apropriação da efetividade humana (por isso ela é precisamente tão múltipla quanto múltiplas são as determinações essenciais e atividades humanas), eficiência humana e sofrimento humano, pois o sofrimento, humanamente apreendido, é uma autofruição do ser humano. (...) A propriedade privada nos fez tão cretinos e unilaterais que um objeto somente é nosso se o temos, portanto, quando existe para nós como capital ou é por nós imediatamente possuído, comido, bebido, trazido em nosso corpo, habitado por nós etc., enfim, usado. Embora a propriedade privada apreenda todas estas efetivações imediatas da própria posse novamente apenas como meios de vida, e a vida, à qual servem de meio, é a vida da propriedade privada: trabalho e capitalização. (...) A supra-sunção da propriedade privada é, por conseguinte, a emancipação completa de todas as qualidades e sentidos humanos; mas ela é esta emancipação justamente pelo fato desses sentidos e propriedades terem se tornado humanos, tanto subjetiva quanto objetivamente. O olho se tornou olho humano, da mesma forma como o seu objeto se tornou um objeto social, humano, proveniente do homem para o homem. Por isso, imediatamente em sua práxis, os sentidos se tornaram teóricos. Relacionam-se com a coisa por querer a coisa, mas a coisa mesma é um comportamento humano objetivo consigo própria e com o homem, e vice versa. Eu só posso, em termos práticos, relacionar-me humanamente com a coisa se a coisa se relacionar humanamente com o homem.*⁴⁸

Desta forma, o comunismo, supra-sunção positiva da propriedade privada, representa a emancipação completa de todas as qualidades e sentidos humanos. A liberação omnilateral dos sentidos outrora atados pela necessidade de apreensão unilateral e imediata da uma realidade esquadrihada pelo *ter*. O olho, por exemplo, se torna humano uma vez que o objeto a ser visto se torna social, humano, isto é, proveniente do homem para o homem. E isto em todas as relações do homem com o mundo –, *ver, ouvir, cheirar, degustar, sentir, pensar, intuir, perceber, querer, ser ativo, amar*, etc. Através da supra-sunção da propriedade, enquanto elemento opacizador das relações entre os homens, assiste-se, nos dizeres de Marx, a humanização da relação com a coisa uma vez que a coisa relaciona-se humanamente com o homem. O princípio de externação da vida comunga-se aqui, de forma direta, com a finalidade de apropriação da vida. O ser genérico como o nó anelante entre coisas, homens e natureza.

O que Marx oferece aqui é a explicação justamente sobre o inexplicado ponto de partida das abordagens que diagnosticam a modernidade a partir de uma indelével perda de sentido. Ao expor que o alfa e o ômega da relação de primazia do objeto sobre o sujeito, nuclea-se na artificial sacralização da apropriação e fruição privada dos conteúdos produzidos, Marx revela a da *ilusão* do social e, assim, aponta, na socialização dos

⁴⁸ Idem – Pg. 108-109.

objetos, isto é, no objeto tornado ser social, para a sua superação. Aqui, o desafio da liberdade esta em tornar, por toda parte, a efetividade objetiva em efetividade das forças essenciais humanas. Penso ser esta a principal lição dos manuscritos de 44.

Vê-se como o subjetivismo e objetivismo, espiritualismo e materialismo, atividade e sofrimento perdem a sua oposição apenas quando no estado social e, por causa disso, a sua existência enquanto tais oposições; vê-se como a própria resolução das oposições *teóricas* só é possível de um modo *prático*, só pela energia prática do homem e, por isso, a sua solução de maneira alguma é apenas uma tarefa do conhecimento, mas uma efetiva tarefa vital que a filosofia não pôde resolver, precisamente porque a tomou apenas como tarefa teórica.⁴⁹

Esta percepção de que a essência da vida humana realizada, nada mais é do o conjunto das relações sociais que os homens travam entre si, e que o conjunto destas relações sociais é essencialmente *prática*, será também a proposição central de *A ideologia Alemã*, obra que marca a cisão entre Marx e o pensamento de matriz hegeliana. A tese central da obra, e que será central ao desenvolvimento ulterior do materialismo histórico, é que a História é a historia das forças concretas e reais de produção em desenvolvimento, e não, conforme queriam os jovens hegelianas, o reflexo do desenvolvimento das idéias e representações do real. Desta forma, cada fase industrial condiciona um novo arranjo de cooperação entre os homens, e assim, condiciona o modo de efetivação das forças produtivas que definem a relação entre os homens entre e si e com a natureza.

Dentro desta perspectiva, a idéia do estranhamento ganha uma base concreta na consideração do desenvolvimento da indústria moderna e da forma de divisão do trabalho em seu interior. Sucintamente – esquivando-me da obrigação de resenhar a obra –, a idéia aqui é que a modernidade, caracteriza-se, acima de tudo, pela forma moderna das relações de produção, ou seja, pela grande indústria catapultada pela revolução industrial. Espreado-se sobre mundo, a grande indústria, ao diluir as fronteiras de intercâmbio material entre as nações, unificou globalmente modos e as conseqüências das relações de trabalho. Não importando em qual localidade, se em Londres ou Paris, se em Moscou ou Juiz de Fora, o fenômeno sociologicamente relevante foi o mesmo: a cisão social em grupamentos distintos. Distintos em origens, distintos em finalidades. Onde quer que a grande indústria tenha chegado, o que se viu foi a

consolidação das relações sociais a partir da definição dos detentores dos meios de produção e dos vendedores da força de trabalho.

Em uma pequena, entretanto fecunda, definição, a idéia de classe social assim desponta no texto marxiano: *Condições idênticas, oposições idênticas e interesses idênticos tinham necessariamente de provocar, em todos os lugares e bem grosso modo, costumes iguais.*⁵⁰

Forjados pelo mesmo movimento global e vivendo em situação similar, ocupando, sociologicamente, o mesmo espaço nas relações econômicas, as classes sociais podem-se definir, e, teoricamente, identificar-se, para além de suas fronteiras locais.

Entretanto, em oposição à burguesia, originada na acumulação primitiva de capitais em esferas, ainda locais, o proletariado, nascido pelo movimento da grande indústria, irrompe na história sob o signo da universalidade, enquanto classe histórico-universal. Neste ponto, a argumentação marxiana atinge seu clímax. Na tese 10 sobre Feuerbach, Marx nos diz: *o ponto de vista do velho materialismo é a sociedade civil, o ponto de vista do novo é a sociedade humana ou a humanidade social.*⁵¹

Reconhecendo-se nesta realidade, o proletariado descobre, na passagem do seu interesse imediato e para si, para o seu interesse genérico e em si, a sua verdade, enquanto verdade universal. Fruto de um hercúleo movimento de produção material global, é ele, o fundamento mesmo desta realidade. Na consciência de classe-em-si, o proletariado, decantando o segredo de sua realidade, vê-se como a própria base concreta das relações de produção. Na descoberta desta verdade (entre outras coisas numéricas) o burguês, seu oposto social imediato, é reduzido a um pequeno entrave a ser varrido pelo próprio movimento da história.

Penso que esta utopia de uma verdade revelada pela história, na passagem da noção de consciência de classe para si para uma consciência de classe em si, possa ser ilustrada, de forma brilhante e bela, na obra de Maximus Gorki, *A mãe*, mais especificamente, no momento em que o protagonista, Pavel, um jovem pobre, tímido e de origem operária, profere seu primeiro discurso aos seus companheiros de trabalho (e também a si mesmo), acerca de suas próprias realidades.

⁴⁹ Idem – pg. 111.

⁵⁰ MARX, Karl – *A Ideologia Alemã* – Pg. 79.

⁵¹ Idem – Pg.29.

Camaradas, somos nós que construímos as igrejas e as fábricas, somos nós que forjamos as correntes e fundimos o dinheiro. Nós somos a força viva que dá a todos pão e o prazer, desde o berço até o caixão ... sempre e em toda parte, nós somos os primeiros no trabalho e os últimos na vida. Quem nos considera homens? Ninguém! Não teremos melhor sorte enquanto não nos sentirmos camaradas, não formarmos uma família de amigos, estreitamente ligada por um mesmo desejo: lutar pelos nossos direitos. É tempo, camaradas, de compreendermos que ninguém nos ajudará se não nos ajudarmos a nós próprios! Um por todos, todos por um, é esta a nossa lei, se quisermos vencer o inimigo.⁵²

Ao encontrar a noção de classe social, o dêmos total se transubstancia em proletariado universal e revolucionário, e a noção de ser genérico transfere-se cada vez mais à realidade concreta e ordinária, forjando as bases de vertebração do social a partir de um sentimento de solidariedade universal advindo de uma percepção de realidade compartilhada e co-construída.

Na busca cotidiana por uma emancipação em permanente devir, a História, enquanto incessante movimento, reencontra seu sentido na de superação de si mesma.

Considerações finais

A teoria social, ao menos em sua vertente crítica, vem apontando, a fragmentação e a ausência de vertebração social, como o principal impasse, prático e teórico, posto pelos processos históricos que consolidaram a hipermodernidade. Como consequência, a dissolução dos horizontes morais e normativos de vida boa, o esvaziamento qualitativo das agendas políticas e também dos debates teóricos. É neste sentido que pensei ser relevante resgatar para o debate da teoria social, alguns elementos constitutivos dos horizontes utópicos que fundamentaram a construção de nossa modernidade, mas que em seu auge, foram dissipados.

Pode parecer esdrúxulo, ou menor. Talvez o seja. Ainda mais em se considerando a forma incipiente e tatiante em que aqui foi exposto. Mas o fato inegável é que vivemos, pela primeira vez na história do ocidente moderno, em um momento em que as utopias estão fora do jogo político. O que isto significa? Tivemos no século XVI e XVII, a utopia de libertarmos o indivíduo das amarras de outrora a partir da liberalização das atividades econômicas. No século XVIII, a utopia de conciliar, sob a égide da solidariedade, liberdade e igualdade. No XIX e na primeira metade do XX, a utopia de

⁵² GORKI, Maximus – A Mãe – Pg. 84-85.

liberar o trabalho das peias do capital - através de perspectivas anarquistas, anarco-comunistas ou socialistas -, e até mesmo a utopia de conciliá-los, sob os auspícios do Estado, na social democracia européia.

Em que pesem as claras distinções, em todos estes marcos a presença de alguma perspectiva normativa a nos informar que a liberdade, e assim que ela, a emancipação, não existem em si, mas somente no processo constante de sua busca. Como na lição de Guimarães Rosa, não no início, e nem no fim, mas na travessia.

Com efeito, o intuito de pensar o hoje no sentido inverso das forças que o impõem a um já fadado amanhã, foi, certamente, o móvel deste texto.

Referencial Bibliográfico:

ABENSOUR, Miguel - (1998) - *A democracia contra o estado: Marx e o momento maquiaveliano* – Ed. UFMG, MG.

ENGELS, Friedrich e MARX, Karl – (2007) *A Ideologia Alemã* – Ed. Civilização Brasileira, RJ.

ESPINOZA, Baruch - (2003) - *Tratado Teológico-Político* – Ed. Martins Fontes, SP.

FILHO, Rubem B. – *As linguagens da democracia* – No prelo.

GORKI, Maximo – (2000) – *A mãe* – Ed. Expressão Popular, SP.

HOBBS, Thomas - (1983) - *Leviatã ou matéria, forma e poder de um estado esclesiástico e civil* – Ed. Abril, SP.

LOCKE, John - (1985) - *O segundo Tratado de Governo* – Ed. Abril, SP.

MARX, Karl - (1985) *O capital: crítica a economia política* – Volume I, Tomo 2 – Ed. Nova Cultural, SP.

_____ - (2000) *Crítica a filosofia do direito de Hegel* – Ed. Boitempo, SP.

_____ - (2006) *Manuscritos econômico – filosóficos* – Ed. Boitempo, SP.

SIMMEL, Georg – (2005a) – *O conceito e a Tragédia da Cultura* – In. Souza, Jessé e Öelze, Berthold - *Simmel e a modernidade*, Ed. Unb, Brasília.

_____ - (2005b) – *O dinheiro na cultura moderna* – In. Souza, Jessé e Öelze, Berthold (Org) - *Simmel e a modernidade*, Ed. Unb, Brasília.

_____ - (2005c) – *A divisão do trabalho como causa da diferenciação da cultura subjetiva e objetiva* - In. Souza, Jessé e Öelze, Berthold - *Simmel e a modernidade*, Ed. Unb, Brasília.

VAZQUÉZ, Adolfo S. - (2007) - *Filosofia da práxis* – Ed. Expressão Popular, SP.