

A PRÁTICA COMO TRANSFORMAÇÃO MATERIAL EM MARX (1843 – 1844)

LA PRÁCTICA COMO TRANSFORMACIÓN MATERIAL EN MARX (1843 - 1844)

THE PRACTICE AS MATERIAL TRANSFORMATION IN MARX (1843 - 1844)

João Paulo Dória de Santana¹

Resumo: O presente texto tem por objetivo analisar como a *prática* aparece em alguns dos trabalhos da juventude de Marx, em especial, *Sobre a Questão Judaica, Crítica da Filosofia do Direito de Hegel: Introdução, Manuscritos Econômicos – Filosóficos*. A preocupação de Marx com os problemas do mundo concreto coloca na filosofia, até então uma atividade meramente contemplativa, um papel revolucionário, desde que os homens empregassem um poder prático sobre ela, no caso em questão, que o proletariado buscasse na filosofia um instrumento para a luta política. Contudo, essa relação ainda se encontrava nos limites da emancipação política. Para a emancipação humana seria necessário uma completa revolução do mundo existente, o que demandaria uma compreensão radical do modo de produção e reprodução da vida.

Palavras-chave: Prática. Transformação material. Política

Resumen: El presente texto tiene por objetivo analizar cómo la práctica aparece en algunos de los trabajos de la juventud de Marx, en especial, sobre la cuestión judía, crítica de la filosofía del Derecho de Hegel: Introducción, Manuscritos Económicos – Filosóficos. La preocupación de Marx con los problemas del mundo concreto plantea en la filosofía, hasta entonces una actividad meramente contemplativa, un papel revolucionario, desde que los hombres emplearan un poder práctico sobre ella, en el caso en cuestión, Que el proletariado buscar en la filosofía un instrumento para la lucha política. Sin embargo, esa relación se mantenía todavía en los límites de la emancipación política. Para la emancipación humana sería necesaria una completa revolución del mundo existente, lo que demandaría una comprensión radical del modo de producción y reproducción de la vida.

Palabras-clave: Práctica. Transformación material. Política

Abstract: The present text aims to analyze how the practice appears in some of the works of Marx's youth, in particular, On the Jewish Question, Critique of Hegel's Philosophy of Right: Introduction, Economic – Philosophic Manuscripts. Marx's preoccupation with the problems of the concrete world places in philosophy, until then a merely contemplative activity, a revolutionary role, provided that men employed a practical power over it, in the case in question, that the proletariat should seek in philosophy an instrument for the political struggle. However, this relationship was still within the limits of political emancipation. For human emancipation it would require a complete revolution of the existing world, which would require a radical understanding of the mode of production and reproduction of life.

Keywords: Practice. Transformation material. Policy

Introdução

O presente texto tem por objetivo analisar como a *prática* aparece em alguns dos trabalhos iniciais de Marx, em especial, *Sobre a Questão Judaica, Crítica da Filosofia do Direito de Hegel: Introdução, Manuscritos Econômicos - Filosóficos*.

Segundo Barata-Moura (1994), para Marx nem toda atividade humana é, em si mesma, prática. A prática é necessariamente atividade materialmente transformadora e, por isso, é objetiva, uma atividade sensivelmente humana. O termo “sensível” aparece aqui, conforme argumenta Barata-Moura (1994, p.95),

como aquilo que se manifesta aos sentidos, e, em termos de conteúdo, atesta a presença de materialidade. Por isso é possível falar do caráter material dos processos sociais, pois a materialidade não se reduz aos fenômenos puramente naturais. Logo, a prática também é objetiva, no sentido de estar incorporada nas próprias coisas que sensivelmente se manifestam para nós (fáticas, empíricas), que por sua vez não são desprovidas de atividade humana, ao mesmo tempo que a prática é relativamente independente da vontade e da consciência de seus agentes.

Dessa forma, buscaremos identificar o movimento do pensamento marxiano no que se refere a prática, destacando nos textos alguns elementos que apontem a influência da filosofia especulativa, do mundo das ideias, no qual a prática se manifestava como ação meramente contemplativa, para a formulação do pensamento referenciado na realidade concreta, no qual a prática é a pedra angular da transformação material.

Crítica da Filosofia do Direito de Hegel – Introdução

A crítica arrancou as flores imaginárias dos grilhões, não para que o homem suporte grilhões desprovidos de fantasias ou consolo, mas para que se desvencilhe dele e a flor viva desabroche (MARX, 2013, p.152).

O ponto de partida da crítica marxiana se dá no início dos anos de 1840, tendo como cenário a Alemanha e como objetos a política e a religião. Após anos de estudo na faculdade de direito, Marx faz um balanço de sua formação jurídica e do hegelianismo que imperava no panorama filosófico alemão, sobretudo a partir da obra *Princípios da Filosofia do Direito*, obra em que Hegel representa sua leitura do período de transição na Europa, entre o antigo regime e a nova ordem burguesa. Objeto central desta obra, o Estado para Hegel era anunciado como razão em si e para si, um todo ético organizado pela razão efetivada, tentando buscar no Estado um conceito lógico.

Por mais idealista que essa concepção possa parecer, ela encontrou um solo fértil na Alemanha, marcada pelo atraso político e econômico em relação a outros países na Europa, como França e Inglaterra, e, em contrapartida, com um grande desenvolvimento intelectual, sobretudo no campo da filosofia. Este contexto polarizou politicamente inclusive os adeptos da teoria hegeliana, entre os “velhos hegelianos” ou direita hegeliana, que considerava a racionalidade estatal um avanço contra o feudalismo, mas acreditava numa associação entre a monarquia prussiana e algumas instituições jurídicas próprias do Estado burguês; e os jovens hegelianos ou a esquerda hegeliana, que defendia a plena modernização da Alemanha aos moldes liberais, rompendo por completo com as relações feudais.

Marx se aproximava dos jovens hegelianos, contudo, com o desenvolvimento de sua crítica a Hegel, inicialmente na *Crítica da filosofia do direito de Hegel*, o mesmo coloca em xeque as possibilidades do horizonte transformador dessa teoria. Para Marx, o Estado não era uma entidade em si e para si, sendo passível de ser transformada em algo qualitativamente distinto, fato que motivaria a luta contra a monarquia prussiana, contudo, ainda nos limites da luta pela emancipação política. Alguns meses depois, Marx escreve um novo texto no qual desprende-se dos limites do sistema hegeliano, dando um salto

qualitativo no que se refere a teoria do Estado e, mais do que isso, traz a prática como o fundamento central do mundo real, a partir da crítica a dialética hegeliana. Este texto foi denominado *Crítica da Filosofia do Direito em Hegel: Introdução*, no qual nos debruçaremos com maior profundidade.

No texto supracitado, Marx retoma sua crítica a religião, problematizando a busca do homem por explicações divinas, fora da ordem real, através da religião produzida por ele mesmo². O homem, segundo Marx (2013,p.251), não é um ser abstrato, é aquilo que ele produz e, com efeito, reproduz a si mesmo, como o Estado e a sociedade, que por sua vez produzem a religião, “uma consciência invertida do mundo”. Mas por que atribuir sua razão e existência a uma entidade abstrata, mediada pela religião? Pois a religião é “[...] a realização fantástica da essência humana, porque a essência humana não possui uma realidade verdadeira” (idem, ibidem). Logo, lutar contra a religião é lutar contra o mundo no qual a religião é o “aroma espiritual”. Para tanto, seria tarefa da filosofia, após desmascarar a autoalienação humana em sua forma sagrada, desmascarar a autoalienação em suas formas não sagradas³.

Uma dessas formas não sagradas elencadas por Marx diz respeito a filosofia alemã do Estado e do direito. Conforme citamos no início deste segmento, a Alemanha passava por um atraso de desenvolvimento em relação as demais nações da Europa, como França e Inglaterra, pois, ao ponto que na França a classe burguesa já havia se levantando, tomado o poder e já aparecia o movimento proletário, a burguesia alemã recuava diante da ordem feudal, com objetivo de manter alguns privilégios particulares. A chamada Escola histórica do direito contribuiu para esse processo de conservadorismo sem consolidação. Tal escola teria, “[...] inventado a história alemã, não fosse ela uma invenção da história alemã” (MARX, 2013, p.153). Marx busca então denunciar a situação da Alemanha através da arma da crítica. “Ela está abaixo do nível da história, abaixo de toda a crítica; não obstante, continua a ser um objeto da crítica, assim como o criminoso, que está abaixo do nível da humanidade, continua a ser um objeto do carrasco” (Idem, Ibidem).

Em contrapartida, o regime alemão, anacrônico, se colocava enquanto ser sozinho no mundo, “[...] imagina acreditar em si mesmo e exige do mundo a mesma imaginação” (MARX, 2013, p.154). Começa-se a reconhecer na Alemanha o monopólio no interior do país, e se confere ao monopólio o *status quo* de soberania no exterior, algo que já não existia mais na França e na Inglaterra. Neste contexto, a filosofia alemã era o prolongamento da história alemã e, na política, os alemães pensaram o que outras nações realizaram. Seria tarefa da nação alemã ajustar sua história de sonhos às condições existentes e sujeitá-la a crítica⁴, assim como também ao seu prolongamento abstrato. Mas a crítica à filosofia especulativa não poderia mais convergir apenas no campo teórico abstrato, em si mesma, mas “[...] em tarefas para cujas soluções há apenas um meio: a prática” (MARX, 2013, p.157), no caso em questão, a ação política na transformação material:

A arma da crítica não pode, é claro, substituir a crítica da arma, o poder material tem de ser derrubado pelo poder material, mas a teoria também se torna força material quando se apodera das massas. A teoria é capaz de se apoderar das massas tão logo demonstra *ad hominem*, e demonstra *ad hominem* tão logo se torna radical. Ser radical é agarrar a coisa pela raiz. Mas a raiz, para o homem, é o próprio homem (IDEM, IBIDEM).

Do ponto de vista concreto, entretanto, a Alemanha não havia galgado “[...] os degraus

intermediários da emancipação política no mesmo tempo em que as nações modernas” (MARX, 2013, p.158), e mesmo os que ela superou teoricamente, ainda não havia alcançado praticamente. Mas como superar suas barreiras e, ao mesmo tempo, superar as barreiras das nações modernas, sem ter experimentado as últimas como necessidades reais? Estavam postos os limites revolucionários na Alemanha, em que o seu sonho utópico não era uma revolução radical, no sentido de uma plena emancipação humana universal, mas uma revolução parcial, meramente política, no qual “[...] uma determinada classe, a partir da sua *situação particular*, realiza a emancipação universal da sociedade” (MARX, 2013, p.160), mas sob o horizonte teleológico de uma sociedade em que todos se encontrem na situação de sua classe (parcial).

Diante desse contexto, Marx se convence que a base social para uma teoria revolucionária não pode ser a burguesia alemã, visto que a mesma já fez valer toda sua estreiteza de visão antes mesmo de fazer valer sua generosidade, ou seja, tornou-se conservadora no momento que deveria ser revolucionária. Logo, a revolução na Alemanha só poderia vir das mãos daqueles que não tenham nenhum privilégio a perder, que não tenham classes abaixo dela, por uma classe que não seja uma classe particular, mas uma classe universal, a saber, o proletariado. A filosofia, por sua vez, encontraria suas armas materiais no proletariado, que encontraria na filosofia as suas armas espirituais.

Em resumo, Marx defende que as manifestações alienadas da vida em suas variadas ordens, forjadas no contexto da realidade prática objetiva, devem ser superadas de maneira prática e radical, logo, a ação política torna-se um instrumento crucial para essa transformação. Os agentes dessa transformação radical, por consequência, pertencerão a uma classe com cadeias radicais, sem nada a perder senão sua condição de exploração: o proletariado.

Outra importante obra de Marx, publicada entre os anos de 1843-1844, que tratou do problema da religião e da emancipação política foi *Sobre a questão Judaica*, no qual trataremos no próximo segmento.

Sobre a Questão Judaica

Publicado na primavera de 1844, em Paris, *Sobre a questão judaica* compôs o volume único dos *Anais Franco-Alemães*, no qual Marx escreveu em parceria com Arnold Ruge. Com a proibição do jornal *Gazeta Renana*⁵ em janeiro de 1843 e o abandono da redação em março do mesmo ano, Marx cria um canal de diálogo com Ruge, editor dos anais alemães, também proibido pela censura, no sentido de planejar a edição de uma revista franco-alemã, que, como o próprio título sugere:

Tratava-se de corporizar, de fortalecer e de procurar expressão mais alargada e *efectiva* para uma cooperação, desde logo, de franceses e alemães, na causa conjunta de um combate pela reconfiguração das respectivas sociedades, à luz de preocupações crítico - revolucionárias (de endereço universal) assentes numa reconsideração radical das exigências de humanidade, no interior de realidades que iam seguindo o seu curso próprio (BARATA-MOURA, 1997, p.10).

Em outubro de 1843, Marx instala-se em Paris com sua esposa (Jenny) e dá início com Ruge aos *Anais Franco-Alemães*. Conforme citamos anteriormente, o ano de 1843 demarca uma guinada teórica do jovem Marx, de um liberalismo democrático para a identificação com a luta de classes e a revolução

permanente. *Sobre a questão judaica* junto a *Crítica da filosofia do direito de Hegel* e sua posterior *Introdução* (também publicado nos *Anais Franco-Alemães*) aprofundam a crítica ao fetichismo do Estado político, descolado da sociedade civil, mas sem ainda propor uma ruptura radical com os ideólogos alemães. Contudo, a partir destas obras, os limites da emancipação política foram revelados e o que de fato estava em jogo era a emancipação humana.

Em relação ao artigo propriamente dito, *Sobre a questão judaica* apresenta-se como uma resposta aos textos *A questão judaica (Die judenfrage)* e *A capacidade dos atuais judeus e cristãos de se tornarem livres (Die Fähigkeit der heutigen Juden und Christen, frei zu werden)* ambos de Bruno Bauer. Tais textos tratam da luta de judeus e cristãos por sua emancipação política. Bauer afirma que para se emancipar, os Judeus deveriam primeiramente abrir mão de sua religião⁶. Sua análise centra-se numa concepção parcial de Estado (o Estado cristão) como de direito para interpelar a luta “egoísta” dos judeus, que buscam sua emancipação (específica) mas não pautam uma libertação universal. Argumenta que o Estado cristão só pode se relacionar com o judeu de uma maneira “cristã” ou seja, “[...] privilegiando, ao permitir o isolamento do judeu em relação aos demais súditos, mas fazendo com que sintam tanto mais essa pressão pelo fato de se encontrar em oposição religiosa à religião dominante” (MARX, 2010 b, p.34). Mas também o judeu só se relaciona com o Estado de maneira “Judaica”:

[...] como um estrangeiro em relação ao Estado, ao contrapor à nacionalidade real sua nacionalidade quimérica, ao contrapor à lei real sua lei ilusória, ao crer que tem direito de isolar-se da humanidade, ao não tomar parte no movimento histórico por princípio [...] (idem, ibidem).

Como Bauer então aponta a superação do problema? A solução do problema é a própria formulação da pergunta referente ao problema. Para ele, a crítica à questão judaica é a própria questão judaica (crítica em si e por si): “Temos de emancipar a nós mesmos antes de poder emancipar os outros” (idem, ibidem). Neste sentido, forma-se uma questão de fundo: como superar o conflito de antagonismo religioso entre cristão e judeus? Pela superação religiosa, ou seja:

Assim que judeu e cristão passarem a reconhecer suas respectivas religiões tão somente como *estágios distintos do desenvolvimento do espírito humano* como diferentes peles de cobra descartadas pela história, e reconhecerem o homem como a cobra que nelas trocou de pele, eles não se encontrarão mais em uma relação religiosa, mas apenas em uma relação crítica, científica, em uma relação humana (idem, ibidem).

Conforme apontamos anteriormente, no contexto da contradição entre o envolvimento religioso e emancipação, Bauer aponta que o judeu, assim como qualquer outro fiel, deve renunciar sua religião para emancipar-se como *cidadão*. Mas por outro lado, a superação política da religião constitui para ele a superação de toda religião. Ai localiza-se a compreensão unilateral de Bauer ao não questionar que tipo de emancipação está se discutindo ou “quais são as condições que têm sua base na essência da emancipação exigida?” (MARX, 2010 b, p.36). Por isso, Marx (2010 b, p.37) reafirma a necessidade do problema da questão judaica ser formulada conforme o Estado em que o judeu se encontra, que no mote em questão, a Alemanha, sequer existia o Estado político, limitando o problema ao debate puramente teológico (nos limites da crítica da religião). A crítica à religião por parte do Estado deixa de ser teológica quando o mesmo deixa de se portar teologicamente para com a religião. No momento em que se

comporta como Estado, trata politicamente da religião.

Marx (2010 b, p.38) defende que a emancipação política não exige a aniquilação de qualquer forma de religião, o que constitui a prova de que a presença da religião não contradiz o Estado em sua forma plena. Contudo, a própria existência da religião remete a existência de uma carência e a busca da fonte dessas carências remete a própria essência do Estado. Muda-se agora o foco do problema: “A questão da relação entre emancipação política e religião transforma-se para nós na questão da relação entre emancipação política e emancipação humana” (idem, ibidem). A emancipação política da religião só remete efetivamente a emancipação desvencilhada de contradições religiosas, pois a emancipação política não constitui a emancipação humana.

A relação entre o Estado (político) e seus pressupostos, sejam eles elementos materiais, como a propriedade privada, ou espirituais, como a formação e a religião, são expressões da desavença entre interesses particulares e o interesse geral. Um Estado cristão consumado não é aquele que toma preferência por uma religião em detrimento das outras, mas sim o Estado *ateu*, o Estado democrático que aponta na religião uma das facetas da sociedade burguesa. Logo, o Estado cristão é, na verdade, um não Estado, pois em termos de uma forma secular humana, o cristianismo não aparece como uma religião criada pelos homens, mas sim um “*pano de fundo humano* da religião cristã” (MARX, 2010 b, p.43). Por isso, mesmo que um homem se emancipe politicamente de sua religião, mesmo não sendo uma religião privilegiada, a mesma subsistirá. “A contradição em que se encontra o adepto de uma religião em particular com sua cidadania é apenas uma parte da contradição secular universal entre Estado político e sociedade burguesa” (MARX, 2010 b, p.46).

A incompatibilidade entre religião e direitos humanos (próprios de cidadãos), conforme defende Bauer, não faz nenhum sentido, pois “o privilégio da fé é um direito humano universal” (MARX, 2010 b, p.48). Neste contexto, quem é esse homem/humano que é diferente do cidadão? Nada mais é que um membro da sociedade burguesa, um homem parcial, separado dos outros homens e da comunidade. A liberdade do homem parcial na sociedade burguesa equivale ao direito da propriedade privada:

O direito humano à propriedade privada, portanto, é o direito de desfrutar a seu bel prazer (*à son grê*), sem levar outros em consideração, independente da sociedade, de seu patrimônio e dispor sobre ele, é o direito ao proveito próprio. Aquela liberdade individual junto com esta sua aplicação prática compõem a base da sociedade burguesa. Ela faz com que cada homem veja no outro homem, não a realização, mas, ao contrário, a restrição de sua liberdade (MARX, 2010 b, p.49).

A defesa do homem como um ser parcial, próprio da sociedade burguesa, que não se reconhece no outro, mas se nega, do ponto de vista de sua liberdade individual, constitui a base para a crítica à alienação humana, a saber, a alienação do homem de seu ser genérico, aspecto que discutiremos mais a frente. Marx também lança aqui algumas bases para sua formulação ontológica, como a centralidade das relações humanas, constituídas historicamente, na própria essência humana.

Por fim, a segurança, aparece como outro conceito supremo da sociedade burguesa, “o conceito da polícia, no sentido de que o conjunto da sociedade só existe para garantir a cada um de seus membros a conservação de sua pessoa, de seus direitos e de sua propriedade” (MARX, 2010 b, p.50). Logo, nenhum

dos chamados direitos humanos transcende o homem egoísta, “[...], a saber, como indivíduo recolhido ao seu interesse privado e ao seu capricho privado e separado da comunidade” (idem, ibidem). A Emancipação política exige a concomitante dissolução da sociedade antiga, no caso em questão, a feudal, baseado num sistema estatal alienado do povo. Com a consolidação da sociedade burguesa, a estimada liberdade não veio de maneira plena: “[...] o homem não foi libertado da religião. Ele ganhou a liberdade de religião. Ele não foi libertado da propriedade. Ele ganhou a liberdade de propriedade. Ele não foi libertado do egoísmo do comércio. Ele ganhou a liberdade de comércio” (MARX, 2010 b, p.53).

Por isso o judaísmo se manteve num Estado cristão, se emancipando de maneira judaica, não só por se apropriar do poder financeiro, mas por seu espírito prático ter se tornado o espírito de povos cristãos. Conforme citamos anteriormente, a manutenção da religião, em especial, do judaísmo, se articula com a existência de necessidades. A necessidade prática, o egoísmo, foi, em si e para si, a base da religião judaica. Em consequência disso:

[...] o monoteísmo do judeu é, na realidade, o politeísmo das muitas necessidades, um politeísmo que faz até da latrina um objeto da lei divina. A necessidade prática, o egoísmo, é o princípio da sociedade burguesa e se manifestará em sua forma pura no momento em que a sociedade burguesa tiver terminado de gerar o Estado político. O deus da necessidade prática e do interesse próprio é o dinheiro (MARX, 2010 b, p.58).

Para Marx (2010 b, p.54) a real emancipação humana só será plenamente realizada quando o homem individual real tiver recuperado para si a condição de ente (ser) genérico, na qualidade de homem individual na sua vida empírica, no trabalho, nas relações individuais, como homens dotados de forças próprias, como forças sociais, sem separar de si mesmo a força social na forma de força política.

No que se refere a prática, *Sobre a questão judaica* retoma a crítica da ação contemplativa na tomada de decisão de problemas concretos, no caso em questão, o problema da emancipação política discutida no âmbito teológico. Segundo Barata-Moura (1994, p.98) o trabalho de transformação das idealidades e consciências carece de um efetivo poder de materialização, que concede à prática um núcleo constitutivo. Logo, para transcender os limites religiosos e da filosofia especulativa, é preciso que os homens empreguem um poder prático sobre as ideias. Marx aponta também neste texto os limites da emancipação política sob a liderança de uma classe parcial. O que estava posto naquele momento era a emancipação humana, para tanto, seria necessário uma plena revolução do mundo existente (não apenas de um elemento em particular), mediado por uma ação prática. Muda-se novamente o foco do problema: o que estava em questão era compreender radicalmente como a política, a religião e demais questões ideológicas são formuladas na produção e reprodução da vida. Desenvolveremos essa questão no próximo segmento, referente aos *Manuscritos Econômicos – Filosóficos*.

Manuscritos Econômicos-Filosóficos

Escritos em Paris no ano de 1844, os *Manuscritos Econômicos-Filosóficos*, apesar de só publicado em 1932, representaram uma revolução no pensamento marxiano até então e influenciaram uma série de interpretações da obra de Marx. Seguindo o caminho apontado nos textos anteriores, não bastava mais

criticar a religião, a política ou a filosofia especulativa sem compreender radicalmente as bases concretas em que tais elementos são forjados. Por isso, Marx inicia sua incursão pela Economia, através dos economistas ingleses David Ricardo e Adam Smith e do Francês Jean Baptiste Say, sem, contudo, deixar de lançar mão da crítica filosófica, sobretudo do idealismo hegeliano contraposto ao materialismo feuerbachiano, e de obras políticas, inclusive de socialistas franceses, ingleses e alemães.

Como o próprio Marx argumenta no prefácio⁷ dos *Manuscritos*, ainda na preparação dos *Anais Franco-Alemães*, evidenciou-se que apenas a crítica à especulação, combinada à crítica de diferentes matérias particulares apresentava-se inoportuna, “[...] refreando o desenvolvimento e dificultando a compreensão” (MARX, 2010 a, p.19) diante da magnitude e complexidade dos objetos. Por isso, Marx organiza seus manuscritos em brochuras independentes, tratando da crítica do direito, da moral, da política e, por fim, num trabalho específico, relaciona as partes com o todo de maneira articulada, buscando o fundamento “[...] da conexão entre a economia nacional e o Estado, o direito, a moral, a vida civil [...] etc.; na medida em que a economia nacional mesma [...] trata destes objetos” (idem, ibidem).

O principal horizonte de sua crítica nos *Manuscritos* é o capitalismo e suas determinações, em especial, a alienação/estranhamento⁸ em suas variadas manifestações, visto agora como um processo econômico, decorrente do estranhamento da atividade produtiva, a saber, o trabalho. Atividade produtiva que, pela primeira vez nos escritos de Marx, aparece como elemento fundador e efetivador do ser social. Mais do que isso:

É nele que o conjunto das esferas da existência humana (desde o lugar da arte, da religião, da filosofia, passando pela conceituação de liberdade, até as formas concretas e imediatas de realização do trabalho) aparece como dependente da esfera da produção – o trabalho é mediação entre homem e natureza e dessa interação deriva todo o processo de formação humana (RANIERI, 2010, p.14).

Para o mote em questão do nosso trabalho (a questão da prática em Marx) nos debruçaremos, dentre os textos que compõem os *Manuscritos*, em dois segmentos: *Trabalho Estranhado e Propriedade Privada e Propriedade privada e Comunismo*.

Nesses textos já é possível constatar outra perspectiva de lógica no pensamento marxiano, no que se refere a sua formulação ontológica (demarcando claramente a sua divergência com Hegel), além de elementos (em germe) da crítica a economia política, com crítica mais enfática ao capital, a propriedade privada (como essência do trabalho estranhado) e o comunismo como projeto de sociedade. Partindo da análise da economia nacional, Marx (2010 a, p.79) aponta que a mesma trata a propriedade privada como um dado acabado, não explicando o processo de sua formação. “Ela percebe o processo material da propriedade privada, que passa, na realidade [...], por fórmulas gerais, abstratas, que passa a valer como leis para ela” (idem, ibidem), explicadas em si e por si mesma. Assim como a economia nacional não dava esclarecimentos sobre o fundamento que provoca a cisão entre capital e trabalho, de modo que o segundo passa a ser subsumido ao primeiro, e entre o capital e a terra.

Quando a economia nacional, por exemplo, determina a relação entre o salário e o lucro de capital, o que vale, em última instância, é o interesse do capitalista. Da mesma forma, a concorrência é explicada a partir de circunstâncias externas ao processo produtivo. Como não havia articulação entre os

elementos, a concorrência, a liberdade industrial e a divisão da posse da terra “[...] eram desenvolvidas e concebidas apenas como consequências acidentais, deliberadas, violentas, [e] não como [consequências] necessárias, inevitáveis, naturais do monopólio, da corporação e da propriedade feudal” (MARX, 2010 a, p.80).

Diferentemente da leitura parcial dos economistas nacionais, Marx denuncia a condição de exploração e degeneração dos trabalhadores por conta do trabalho estranhado:

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 uma mercadoria tão mais barata quanto mais mercadorias cria. Com a valorização do mundo das coisas [...] aumenta em proporção direta a desvalorização do mundo dos homens [...] (idem, ibidem).

Mas o trabalho não produz apenas mercadorias. Na medida em que o trabalho transforma a natureza, o trabalhador tem sua natureza transformada. Logo, o trabalho estranhado produz não só o produto do trabalho como mercadoria, mas também o próprio trabalhador como mercadoria. Esse fato exprime que, o objeto que o trabalho produz defronta-o (o trabalhador) como um ser estranho, “[...] como um poder independente do produtor” (idem, ibidem). Por sua natureza, o produto do trabalho apresenta-se realizado num objeto. No Estado nacional-econômico, a realização do trabalho aparece como *desejetivação* do trabalhador, sua objetivação como a perda de seu objeto e submissão a ele, ao ponto de que, quanto mais ele produz menos pode possuir e, por consequência, mais está sob domínio do capital.

No caso supracitado, o ato de exteriorização do trabalhador ao concluir o produto do seu trabalho não significa apenas que o trabalho se objetivou, mas também que existe fora e independente de seu produtor, tornando-o “[...] uma potência [...] autônoma diante dele, que a vida que ele concedeu ao objeto se lhe defronta hostil e estranha” (MARX, 2010 a p.81). Logo, o estranhamento está ligado a propriedade do produto do trabalho, que não pertence ao trabalhador, não ao fato de se objetivar (alienar, se desprender, se deslocar).

Mas, para além de sua manifestação estranhada, em que consiste a objetivação e, consequentemente, a produção do trabalhador? Primeiramente, o trabalhador nada pode produzir sem a natureza, objeto de suas pulsões no qual o trabalho se efetiva. Da mesma forma que a natureza oferece os meios de realização do trabalho, também oferece os meios de existência física para o trabalhador. Quanto mais o trabalho possibilita a apropriação do mundo externo, tanto mais o trabalhador priva-se dos meios de vida, conforme duplo sentido: 1) que a natureza externa deixa de ser objeto do trabalho e; 2) por consequência, o mundo exterior sensível deixa de ser, cada vez mais, o meio de vida no sentido imediato, meio para existência física do trabalhador, pois, conforme citamos anteriormente, só há trabalho quando há objeto da ação.

Dessa forma, Marx (idem, ibidem) afirma que, diante deste duplo sentido, o trabalhador torna-se servo de seu objeto, pois, como um ser objetivo, precisa do trabalho (atividade mediadora da relação do homem e a natureza) para se efetivar, ao mesmo tempo que tal relação concede os meios de subsistência física para o trabalhador. O auge desta relação é que apenas como trabalhador ele pode manter-se como um sujeito físico (objetivo) e apenas como sujeito físico ele é um trabalhador. Aqui podemos visualizar

que a dialética do trabalho identificada por Marx, apesar de ainda bastante abstrata, concede à ação prática outro patamar, para além do político. A prática como trabalho concebe a transformação material com um contorno objetivo e subjetivo (pois o trabalho é uma ação intencional que transforma não só a natureza, mas também o próprio trabalhador).

O estranhamento do trabalhador não se dá apenas com relação a produto do trabalho, conforme foi supracitado. O estranhamento se manifesta também no próprio ato de produção (no processo). O produto é o resumo da atividade, então, o homem não poderia estranhar-se de seu produto sem antes estranhar-se do próprio processo produtivo. Neste sentido, o trabalho (estranhado) não é a forma da satisfação das carências (humanas), mas apenas um meio para satisfazer as necessidades fora dele e da maneira mais embrutecida⁹.

A terceira dimensão do trabalho estranhado diz respeito ao estranhamento do homem em relação ao seu gênero. O homem é um ser genérico. Em sua vida genérica vive da constante mediação com a natureza inorgânica, que torna-se, por isso, seu corpo inorgânico, pois o homem só vive, do ponto de vista de suas necessidades de primeira ordem, dos produtos da natureza (transformados pela mediação do trabalho) e pelo fato da natureza ser objeto e instrumento da atividade vital. Para Marx (2010 a, p.84), se o trabalho estranhado: 1) estranha do homem o produto/objeto do seu trabalho (sua natureza); 2) estranha o homem de si mesmo (processo do trabalho, enquanto atividade autoprodutiva); 3) ele estranha do homem o gênero (humano). Logo, a vida genérica torna-se apenas um meio para a vida individual. A atividade humana prática (o trabalho), atividade esta que diferencia o homem dos demais animais, em sua manifestação estranhada, faz da essência humana apenas um meio para a existência. Como uma consequência imediata das três dimensões do trabalho estranhado, surge uma quarta dimensão: 4) o estranhamento do homem pelo próprio homem, ou seja, o homem está estranhado dos outros homens, assim como cada um deles está estranhado de sua essência humana.

Mas se o processo e o produto do trabalho parecem estranhos ao trabalhador, a quem ele pertence? Provavelmente a outro homem, a quem o trabalho é fruição e alegria, mas não o próprio trabalhador. No mundo prático, o estranhamento da atividade produtiva (e reprodutiva) só aparece através de uma relação prático-efetiva com outros homens. A partir do trabalho estranhado, o trabalhador produz a relação de alguém que está fora do processo produtivo com este trabalho. E como produto e consequência dessa relação estranhada surge a propriedade privada. Na lógica do trabalho estranhado, como o produto do trabalho não pertence ao seu produtor, mas sim a um terceiro que detém a propriedade privada deste produto, a contrapartida ao trabalhador, ou seja, o salário, possuirá uma relação idêntica a propriedade privada, conforme argumenta Marx (2010 a, p.88), pois o salário é somente uma consequência necessária do trabalho estranhado, e assim como no salário, o trabalho não aparece como um fim em si, mas como um servidor de salário, para a vida fora do trabalho.

Diante da condição do estranhamento do trabalhador, subsumido à propriedade privada, a emancipação desta sociedade da servidão “[...] se manifesta na forma *política da emancipação dos trabalhadores*” (idem, ibidem), mas não como uma emancipação parcial. Sua condição de emancipação exige a emancipação humana universal, pois o estado de opressão humana em sua plenitude está diretamente

relacionada ao modo de produção da vida, na relação do trabalhador com a produção. Consequentemente, todas as relações de opressão estão condicionadas a esse modo de produção.

Mas como seria a sociedade no qual o trabalho não seria mais estranhado? Para os comunistas rudes bastava que a propriedade privada exclusiva passasse a ser propriedade privada universal. Para Marx (2010 a, p.104) tratava-se apenas de um aperfeiçoamento da inveja e do nivelamento a partir do mínimo representado. A comunidade aparece como uma comunidade do trabalho e a partir do nivelamento salarial bancado pelo capital comunitário paga os trabalhadores enquanto uma comunidade capitalista universal.

O comunismo como suprassunção positiva (real) da propriedade privada, para além de sua universalização, se fundamenta na apropriação efetiva da essência humana pelo e para o homem. É o retorno do homem para si enquanto homem social, humano, não mediado por entidades abstratas ou por uma atividade meramente contemplativa. É a verdadeira luta pela dissolução dos antagonismos (homem – natureza - próprio homem; existência – essência; objetivação – autoconfirmação; liberdade - necessidade; indivíduo - gênero). Por fim

A suprassunção (*Aufhebung*) positiva da propriedade privada, enquanto apropriação essencial da vida humana é, por conseguinte, a suprassunção positiva de todo estranhamento (*Entfremdung*) portanto o retorno do homem da religião¹⁰, família, Estado etc; à sua existência [...] humana, isto é, social (MARX, 2010 a, p.106).

Sobre a prática nos Manuscritos, o processo de busca da explicação da alienação do homem na Economia e a identificação do trabalho estranhado como um processo decorrente da propriedade privada, também colocou a prática num outro patamar. O trabalho, como atividade humana prática, ao operar a transformação da natureza, transforma também a natureza do trabalhador, ao satisfazer as necessidades humanas, cria novas necessidades mais complexas e numa dimensão mais ampliada. Portanto, conforme afirma Barata-Moura (1994, p.101), para Marx, toda vida social é essencialmente prática, não só por ser fundada mediante ao trabalho ou pelo seu caráter social, mas sim por possuir um “caráter material de transformação” (idem, ibidem).

Considerações Finais

Nos limites desse breve texto, apontamos algumas considerações finais. Conforme anunciamos na introdução, buscamos analisar como a prática aparecia nos textos *Sobre a Questão Judaica*, *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel: Introdução*, *Manuscritos Econômicos-Filosóficos*. Nos dois primeiros, publicados nos *Anais Franco-Alemães*, a análise política e econômica do Estado alemão, marcada pelo anacronismo, além da forte influência da filosofia especulativa e do cristianismo, fez com que Marx se convencesse de que a superação dessa ordem societária só se daria por meio da ação prática e através do proletariado, uma classe com cadeias radicais, que não tivessem nada a perder a não ser sua condição de exploração, munidos da crítica filosófica.

A preocupação de Marx com os problemas do mundo concreto coloca na filosofia, até então uma atividade meramente contemplativa, um papel revolucionário, desde que os homens empregassem um poder prático sobre ela, no caso em questão, que o proletariado se instrumentalizasse na filosofia para

a luta política. Contudo, essa relação ainda se encontrava nos limites da emancipação política. Para a emancipação humana seria necessário uma completa revolução do mundo existente, o que demandaria uma compreensão radical do modo de produção e reprodução da vida. Dessa forma, Marx nos *Manuscritos Econômicos – Filosóficos* busca compreender a sociedade mais desenvolvida até então, o capitalismo, e suas determinações alienadas/alienantes, desta vez, vista como um processo econômico, resultante do estranhamento do trabalho. Trabalho este que, por sua vez, aparece como elemento fundador e efetivador do ser social, concedendo a ação prática um outro patamar, no sentido de que, ao transformar a natureza o homem transforma a si mesmo, satisfazendo suas necessidades e criando novas cada vez mais complexas.

O trabalho estranhado limita as potencialidades da ação prática humana ao seu nível mais elementar, como um simples meio de conquista das condições objetivas de manutenção da vida física. Por isso, o combate ao trabalho estranhado coloca na ordem do dia a supressão positiva da propriedade privada, ou seja, o comunismo, fundamentado pela e na apropriação efetiva da essência humana pelo e para o homem.

Referências

BARATA-MOURA, José. **Prática:** Para uma aclaração do seu sentido como categoria filosófica. Lisboa: Colibri, 1994.

BARATA-MOURA, José. Uma introdução a *Zur Judenfrage* de Karl Marx. In: MARX, Karl. **Para a questão judaica.** Lisboa: Avante!, 1997. p.9-63

MARX, Karl. Crítica da filosofia do direito de Hegel – Introdução. In: MARX, Karl. **Crítica da filosofia do direito de Hegel.** 3 ed. São Paulo: Boitempo, 2013. p.151-164.

MARX, Karl. **Manuscritos econômicos-filosóficos.** São Paulo: Boitempo, 2010 a.

MARX, Karl. **Sobre a questão judaica.** São Paulo: Boitempo, 2010 b.

RANIERI, Jesus. Apresentação: Sobre os chamados Manuscritos econômicos – filosóficos de Karl Marx. In: MARX, Karl. **Manuscritos econômicos-filosóficos.** São Paulo: Boitempo, 2010, p. 11-17.

Notas

¹ Possui graduação em Educação Física pela Universidade Federal de Sergipe (2011). Mestre pelo Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal de Sergipe (2014). Membro do Grupo de Estudos e Pesquisas Marxismo e Política de Trabalho e Educação (MTE). Tem experiência na área de: Trabalho e Educação, Formação de Professores e Educação Física. Atuando principalmente nos seguintes temas: Precarização e intensificação do trabalho docente; Trabalho, tempo livre e lazer; Teoria do conhecimento; Política Educacional para Ensino Superior. Email: jopasdoria@gmail.com

² “[...] o homem faz a religião, a religião não faz o homem. E a religião é de fato autoconsciência e o autossentimento do homem, que ou ainda não conquistou a si mesmo ou já se perdeu novamente” (MARX, 2013,p.151).

³ “A crítica do céu transforma-se, assim, na crítica da terra, a crítica da religião, na crítica do direito, a crítica da teologia, na crítica da política (MARX, 2013, p.152).

⁴ Segundo Marx (2013,p.156-157) essa crítica não surge do divino, ela mesmo é produto deste mundo, e constitui seu complemento, mesmo que ideal. É preciso que a filosofia não só seja a arma para criticar o outro, mas também se comporte de forma crítica consigo mesmo, pois esta também é síntese desse mundo parcial. É preciso negar a filosofia até então existente, a filosofia como filosofia.

⁵ Jornal no qual Marx publicou seus primeiros textos, em especial, os que contestavam a liberdade de imprensa. O trabalho de redator-chefe no presente jornal pôs o jovem Marx em contato com uma série de problemas econômicos e sociais, como os casos de roubo de lenha e a situação dos camponeses. Com a adoção de leis sobre censura em 1841, suas críticas por dentro do Jornal tornaram-se cada vez mais complicadas, obrigando-o a demitir-se, publicando em seu último número uma nota de

demissão, impressa na cor vermelha, em protesto.

- 6 “[...] ninguém na Alemanha é politicamente emancipado. Nós mesmos carecemos da liberdade. Como poderíamos vos libertar? Vós, judeus, sois egoístas, quando exigis uma emancipação especial só para vós judeus” (MARX, 2010, p.33).
- 7 [Prefácio (do caderno III)] | XXXIX | Prefácio.
- 8 Ranieri (2010, p. 15-16) destaca uma importante diferenciação presente nos *Manuscrito* entre os conceitos de alienação e estranhamento. Alienação (*Entäusserung*) significa remeter para fora, exteriorizar, “[...] passar de um estado a outro qualitativamente distinto” (idem, ibidem) de esfera de existência. Remete a forma de realização de seres objetivos. Já estranhamento (*Entfremdung*) remete à alienação historicamente determinada no capitalismo, que ao contrário, nega a realização humana, pois parte da apropriação do trabalho e do produto do trabalho alheio (propriedade privada). A unidade *Entäusserung* - *Entfremdung* está relacionada ao poder do estranhamento sobre o conjunto das alienações/exteriorizações humanas.
- 9 “Chega-se, por conseguinte, ao resultado de que o homem (o trabalhador) só se sente como [ser] livre e ativo em suas funções animais, comer, beber, e procriar, quando muito ainda habitação, adornos etc, e em suas funções humanas só [se sente] como animal. O animal se torna humano, e o humano animal” (MARX, 2010 a, p.83).
- 10 Conforme colocamos na análise dos textos anteriores aos *Manuscritos*, o estranhamento religioso se manifesta na região da consciência. O fato de ser ateu não o livra do estranhamento, pois o estranhamento da propriedade privada se dá no campo efetivo, independente da consciência dos indivíduos.

Recebido em: 22/06/2017

Aprovado em 07/08/2017