

ISSN 2595-3109, volume 16, número 01, dezembro de 2018.

ALIENAÇÃO E ESTRANHAMENTO

Alienation and Estrangement

Prof. Dr. Sergio Lessa¹

RESUMO

Os conceitos de alienação e estranhamento já foram exaustivamente tratados no interior do debate filosófico e, também, no bojo da reflexão marxista. Não é nosso intuito abordar toda esta trajetória, mas, tão somente, analisar a vinculação que estas categorias assumem na reflexão marxiana a partir do próprio desenvolvimento e complexificação da realidade produzida pela ação dos homens. Retomamos o princípio ontológico de que as categorias não são meras construções subjetivas dos indivíduos, mas, para Marx, ao contrário: trata-se de expressões de relações reais e operantes na objetividade. Aqui reside a importância de não partir das ideias ao redor de si mesmas. Por outro lado, é preciso compreendê-las em suas vinculações objetivas com a realidade social.

Palavras-Chave: Alienação; Estranhamento; Objetivação; Exteriorização.

ABSTRACT

The concepts of alienation and estrangement have already been exhaustively dealt with within the philosophical debate and also in the depths of marxist reflection. It is not our intention to approach all this trajectory, but only to analyze the linkage that these categories assume in the marxian reflection from the very development and complexity of the reality produced by the action of men. We return to the ontological principle that categories are not mere subjective constructions of individuals, but for Marx, on the contrary: they are expressions of real and operant relations in objectivity. Here lies the importance of not starting from ideas around themselves. On the other hand, it is necessary to understand them in their objective linkages with social reality.

Keywords: Alienation; Estrangement; Objectivation; Exteriorization.

¹ Professor Associado da Universidade Federal de Alagoas. E-mail: lessa.sergio@yandex.com Site: sergiolessa.com.br

Introdução

O grande Hegel, o da *Fenomenologia do Espírito e Ciência da Lógica*, situa-se em meio à Revolução Industrial (1776-1830) e à Revolução Francesa (1789-1815). Do outro lado do Reno, contemplava as duas obras máximas da burguesia, o fim do modo de produção feudal pelas mãos dos revolucionários franceses e a passagem do reino da carência para a da abundância, pelas mãos dos proletários ingleses. De uma perspectiva de mais de um século, podemos contemplar os significados daquelas revoluções: a emancipação política do capital das relações pré-capitalistas de produção encastoadas no Estado do Velho Regime e o aumento da produtividade, com a superação dos limites biológicos que o corpo humano impunha ao trabalho manual, pela entrada do maquinário na produção. A emancipação política garantiu ao capital a regência da reprodução social, quer no que se refere à totalidade social, quer no que diz respeito à reprodução dos indivíduos. A superação dos limites biológicos inerentes ao corpo humano possibilitou tal explosão da capacidade produtiva que a oferta de mercadorias tornou-se maior do que as demandas postas pelas necessidades humanas. Oferta maior do que a procura significa que os preços tendem a cair abaixo do seu valor, portanto, que o mercado deixa de funcionar como eficiente mediação para a reprodução da propriedade privada. A reprodução do capital passou, desde então, a ser de tempos em tempos paralisada pela "superprodução" (a denominação burguesa para a abundância) até que, iniciada a crise estrutural em meados da década de 1970, a produção do capital apenas pode se dar pela "produção destrutiva" (Mészáros) de riquezas e de força de trabalho, do planeta e dos seres humanos². A crise se torna um *continuum* em que ela, a crise, é o único e último modo possível de reprodução do capital.

Hegel foi o testemunho e a mais elevada consciência dessa "virada" na história. Contra as teses iluministas e modernas, que tendiam a derivar a história de uma "natureza humana" dada pela natureza e, a história das sociedades, de condições naturais (clima, relevo, etc.), Hegel postulou que a Revolução Industrial evidenciava como, na relação do homem com a natureza, está nele, e não nesta, o determinante. Os humanos fazem da natureza o que necessitam, não seria a necessidade natural que ditaria aos homens os nossos destinos.

Se a história humana reside nos homens e não na natureza, como fariam os humanos a si próprios? A Revolução Francesa estaria demonstrando os meios pelos quais os humanos se fazem

² Duas descrições gráficas impressionantes desse fenômeno: Davis, 2007 e Ziegler, 2013.

humanos. Em 5 de maio de 1789 reuniram-se, convocados por Luís XVI, os Estados Gerais. Nesse momento, todos estavam convencidos de que uma nação sem rei significava o caos (não era precisamente isso que demonstrara a Revolução Inglesa, um século antes?). Melhor um péssimo rei que rei algum. O controle dos Estados Gerais estava destinado à Igreja, a quem cabia o Primeiro Estado, e à nobreza, que compunha o Segundo Estado. Esses dois Estados contavam dois votos contra apenas um voto do Terceiro Estado que, contudo, representava 96% dos franceses, aqueles que nem eram nobres nem do alto clero. O conflito se estabeleceu a partir da exigência do Terceiro Estado de alteração do critério de votação nos Estados Gerais. O voto por Estado deveria ser substituído pelo voto por representante e, como o Terceiro Estado possuía mais representantes do que os dois outros Estados somados, caberia aos representantes dos 96% dos franceses o controle dos Estados Gerais.

O conflito elevou-se a um novo patamar quando o Terceiro Estado resistiu à ordem de sua dissolução e convocou o Primeiro e Segundo Estados a se reunirem com ele para, conjuntamente, deliberarem. O conflito se converteu em revolução quando Luís XVI decidiu concentrar tropas em Paris para dissolver os Estados Gerais e a população, de forma espontânea, converteu uma pequena passeata de "cidadãos" em uma avalanche que tomou a Bastilha. Um pouco mais de duas semanas depois, com a notícia da queda da Bastilha lançando os servos a um combate de terra arrasada contra os senhores feudais, a nobreza se dirigiu à Assembleia Nacional Constituinte (em que se convertera os Estados Gerais) solicitando a abolição do feudalismo. Era a *Noite do Grande Medo*: os camponeses faziam a sua entrada vitoriosa no processo revolucionário francês.

Da *Noite do Grande Medo* até a execução revolucionária da família real, em janeiro de 1793, dois grandes partidos se opuseram. De um lado, os partidários do rei que buscavam uma aliança com a burguesia mais moderada ao redor da proposta de uma monarquia constitucional, tal como ocorrera na Inglaterra. Do outro lado, aqueles que necessitavam a abolição de todas as relações de produção (e, portanto, de propriedade) feudais. O monarca, enquanto pretendia aceitar uma Constituição para fortalecer os setores mais moderados contra os mais radicais, secretamente negociava com as forças feudais de toda a Europa uma intervenção militar para massacrar a Revolução. A família real, disfarçada, tentou fugir da França e, surpreendida pelos revolucionários em Varennes, é aprisionada no Palácio das Tulherias, em Paris. A Inglaterra se somou à iniciativa e a França foi invadida pelo exército mais poderoso que os poderosos na Europa podiam então colocar em campo.

Os generais franceses e Luís XVI fizeram de tudo para promover a vitória dos invasores. O rei escreveu cartas pessoais ao comandante invasor, Conde de Brunswick, entregando os planos de campanha do exército da França. Com esse rei, com esse exército e com tais comandantes, a derrota da França era certa.

Após a vitória, Brunswick ameaçou a população de Paris: caso um fio de cabelo da família real fosse tocado, da cidade não restaria pedra sobre pedra. Em pouco mais de três ou quatro dias, os invasores estariam em Paris, "libertariam" Luís XVI de sua prisão na Tulherias e estaria terminada esta triste aventura que fôra a Revolução Francesa. Não havia força militar capaz de impedir esse desfecho. Os dados haviam sido todos lançados e os revolucionários estavam perdidos.

É em momentos como esses que a humanidade mostra do que é capaz. Quando não há alternativas é que as fronteiras do possível são deslocadas e, o impensável, se torna realidade. Quatro indivíduos, Marat, Robespierre, Danton e Herbert, conclamaram a população de Paris a se dirigir a Valmy, a pequena vila em que ficava a única ponte sobre o rio que se interpunha entre Paris e os invasores. Na manhã seguinte, uma multidão desorganizada, sem treinamento ou experiência militar, desarmada (suas armas não iam além de instrumentos domésticos, como facas, enxadas, etc.), seguindo o brado maluco de "atacar" pronunciado por um indivíduo não menos maluco (cujo nome a história não recordou), destroçou o exército mais poderoso que a contrarrevolução podia organizar naqueles dias. Goethe, junto ao Estado Maior invasor, anotou em seu diário que era o início de uma nova era.

O segredo do sucesso dos revolucionários não é mais, hoje, segredo. Os soldados da contrarrevolução eram servos que não tinham qualquer interesse em morrer para defender os senhores feudais que os exploravam. Ao se confrontarem com um exército de cidadãos, que lutavam por suas vidas e pelo direito a não ser explorado pelas mesmas forças sociais que oprimiam os soldados invasores, o exército contrarrevolucionário ruiu. Os soldados da contrarrevolução não eram páreo para os da revolução. Vitoriosa, a população voltou a Paris não apenas com a autoconfiança de saber-se invencível no campo de batalha, mas com as cartas que Luís XVI enviara a Brunswick traíndo a França. Que o rei era um traidor, não havia dúvidas.

A questão era o que fazer com ele. Iniciou-se a discussão pública conhecida como o julgamento da família real. Duas alternativas: o fim da revolução, a devolução aos nobres das terras tomadas pelos camponeses, e o retorno à ordem prévia à queda da Bastilha ou, a segunda, a guilhotina para toda a família real. Danton foi o principal acusador: rei apenas serve para reinar ou

morrer! A população parisiense decidiu pela execução da família real, abrindo a etapa mais avançada e revolucionária das jornadas francesas; os Jacobinos subiram ao poder e a França conheceu uma república, a Convenção. A história continuou com o esgotamento das forças revolucionárias em poucos meses: não era ainda possível superar o capital. Por um longo e tortuoso processo chegou-se, por fim, ao Império Napoleônico. É no apogeu deste, em 1807 (o Bloqueio Continental é de 1806), e na sua decadência, logo após a invasão da Rússia pela *Grande Armée*, em 1813, e a derrota final em Waterloo, em 1815, que são publicados a *Fenomenologia do Espírito* e a *Ciência da Lógica*. A primeira foi publicada em 1807 e, a segunda, entre 1812 e 1816.

Hegel, frente aos acontecimentos franceses, pôde enfim desvelar como fazemos a nossa história. A ciência dos fenômenos do espírito (a *Fenomenologia do Espírito*) é o primeiro livro de história geral, na acepção que hoje damos a esse termo; ou seja, o passado é causa do presente e, este, a base para o futuro. Antes, a história era composta por crônicas; agora, se eleva a processo. Essa a grande descoberta de Hegel, tornada possível ao a Revolução Industrial mostrar que são os humanos que predominam sobre a natureza (e, não, o inverso); e, ao a Revolução Francesa mostrar que fazemos a nossa história na medida em que, conhecendo cada vez melhor o mundo em que vivemos, alteramos nosso comportamento na vida cotidiana. A história seria o processo puramente humano pelo qual nosso espírito vai se aproximando cada vez mais do que somos e do que o mundo é. Fazemo-nos cada vez mais humanos conforme nossa consciência torna-se portadora de um conhecimento cada vez mais próximo do que somos – até que, nos dias de Hegel, finalmente descobrimos o nosso ser: burgueses. A razão e o presente se identificam, sujeito e objeto são agora idênticos e, o Espírito, eleva-se ao Absoluto. Antes, porém, dessa fundamental debilidade do idealismo hegeliano, vejamos alguns dos grandes avanços que propiciou.

A história como processo

Contra as teses que derivavam da natureza a nossa história, Hegel argumentou que entre a instalação dos Estados Gerais, em maio de 1789, e a decapitação de Luís XVI, em 1793, não houve qualquer mudança na natureza que explicasse a sucessão de eventos que conectam esses dois pontos da história. O que se alterara, segundo ele, foi a concepção de mundo dos indivíduos. A Bastilha teria mostrado que o monarca absolutista não era invencível; Valmy, que o povo era invencível. O que se alterou foi a consciência que os cidadãos tinham das forças que moldavam seu mundo, das potências qualitativamente superiores dos cidadãos enquanto coletividade se comparadas às

potências dos cidadãos tomados individualmente – e da impotência do Velho Regime no confronto com as forças do "novo mundo". Hegel argumentou que um processo de conhecimento, um processo gnosiológico, é o fundamento dessa elevação da consciência a novos patamares e, com isso, o fundamento da elevação do comportamento dos humanos: de súditos evoluíram a cidadãos ao guilhotinarem o rei. Da concepção de mundo segundo a qual qualquer rei, por pior que fosse, seria melhor que o caos de um mundo sem rei, evoluiu-se para a compreensão superior que um rei apenas serve para trair ou morrer!

A síntese na vida cotidiana das consciências de cada cidadão em uma concepção de mundo que é superior ao conteúdo das consciências individuais (porque, lembremos, Hegel sabia que a totalidade é mais do que a somatória das partes) seria o fundamento último da história – e a concepção de mundo consubstancia o Espírito do Tempo, o *Zeitgeist*, de cada época. A passagem do Espírito, de patamares de conhecimento mais simples aos mais complexos, de conceitos mais simples aos mais ricos e mediados, teria a forma abstrata da transição lógica entre tais conceitos; a história da humanidade seria a passagem lógica do Espírito de cada época ao Espírito das épocas subsequentes, seria a transição lógica de patamares de conhecimentos mais simples a conceitos mais ricos, complexos e mediados. O *Geist* não se alteraria: o que evoluiria seria o seu conteúdo gnosiológico, o seu conhecimento do mundo. Do Espírito em-si a humanidade transitaria para o Espírito para-si pela evolução do conteúdo gnosiológico do *Geist*.

Três são as grandes e clássicas questões que permeiam essa concepção da história em Hegel. A primeira delas tem seu núcleo no fato de que a passagem lógica do Espírito de patamares mais simples aos mais complexos requer que os estágios mais evoluídos nada mais sejam do que o desenvolvimento dos estágios mais primitivos. Em poucas palavras, que já no início deveria estar contido tudo o que seria explicitado no futuro; no início estaria contido o fim: a concepção teleológica da história em Hegel. Nessa concepção, o novo se limitaria a ser o desenvolvimento do anterior; o que existia no passado não poderia deixar de existir no futuro, manter-se-ia de forma superada nas formas mais desenvolvidas. Nem o ontologicamente novo (o antes inexistente) nem a negação ontológica do existente (a destruição do velho) pode comparecer nesse sistema³. Esse limite da concepção de mundo de Hegel, com as devidas mediações, ao fim e ao cabo corresponde ao limite de seu tempo. Isto é, a Revolução Francesa podia revolucionar a propriedade privada, o Estado, a economia, a relação do trabalho alienado com a totalidade da reprodução social etc. Mas

³ Daqui emergem um conjunto importante de questões: a potência deve ser reduzida a potência de ser (deixando de ser a potência "de ser e de não ser") e a casualidade não pode ser conceitualmente integrada como momento da causalidade.

não podia destruí-los. A sociedade burguesa seria uma nova forma de continuidade da sociedade de classes; o passado seria mantido nas novas formas do presente.

A segunda das três grandes e clássicas questões que envolvem o construto hegeliano centra-se no "fim da história". Sendo a história o processo de elevação do *Geist* ao para-si, uma vez reconhecida pela humanidade a essência do mundo e de si própria, realizar-se-ia uma nova e superior relação da humanidade com o mundo. Da contradição entre um sujeito que desconhece a essência do mundo passamos a uma identidade entre o conteúdo da consciência e a essência do mundo. Da contradição, passamos à identidade sujeito-objeto. A humanidade, ao final, descobre que o mundo é o que ela fez de si própria; o mundo revela-se como a humanidade que se fez mundo social.

Esta superação da contradição pela identidade estaria se realizando nos dias de Hegel. Da Revolução Francesa e da Revolução Industrial emergiria uma humanidade cujos indivíduos teriam plena consciência de, enquanto indivíduos, serem burgueses, proprietários privados, *locus* do individualismo e do egoísmo. Concomitantemente, tanto a humanidade quanto os indivíduos também teriam consciência que não há indivíduos sem sociedade e que, portanto, não há propriedade privada sem uma ordem que lhe dê respaldo. O egoísmo essencial do burguês apenas pode se efetivar na vida cotidiana como partícipe de uma totalidade social que garanta a ordem imprescindível. O Estado é o *locus* dessa necessidade coletiva e universal, é o *locus* do bem comum, o oposto dialético do egoísmo do burguês individual; o Estado é a consubstanciação da ética. Entre indivíduo e sociedade, entre o egoísmo essencial ao indivíduo e a ética essencial ao Estado, desdobrar-se-ia uma complementariedade da mesma ordem pela qual, ao desenvolver seus negócios privados e se enriquecer, o burguês individual também promoveria a prosperidade coletiva ao aumentar a riqueza social, gerar empregos, etc. Sendo a história o desenvolvimento da contradição sujeito-objeto que articula o mundo e o Espírito de cada época, a essa contradição ser superada pela identidade, a história não mais será impulsionada a novos desenvolvimentos; a humanidade continuará a desenvolver as forças produtivas, o conhecimento, etc., mas sempre no patamar dessa identidade. Em poucas palavras, a história estaria destinada a terminar na sociedade burguesa; esta é o final, posto desde o início, da evolução do *Geist* em-si ao para-si.

Para nosso tema, contudo, mais importante é a terceira das clássicas questões que cercam a concepção hegeliana. Referimo-nos ao início da história.

A gênese da humanidade

Na passagem do século 18 ao 19, o que se conhecia da história da humanidade era muito pouco. A civilização egípcia, com as pirâmides e a Esfinge, por exemplo, foi "descoberta" quando da invasão do Egito por Napoleão. Que o planeta tivesse uma história era algo impensável – e que esta história se estende por cerca de 4,5 bilhões de anos, era ainda mais inconcebível. Darwin ainda estava há meio século de distância. Apenas ao final do século 19 foi incorporada à ciência que a família, algo tão fundamental na reprodução das sociedades, tinha um passado muito distinto da família burguesa, monogâmica, patriarcal.

Hegel contava com menos dados históricos à sua disposição do que qualquer colegial dos nossos dias. A resposta que ele poderia dar à questão da origem da humanidade era muito pobre⁴. Tendo em vista a maior complexidade da matéria orgânica frente à inorgânica, postulou que a primeira era posterior à segunda. Pelo mesmo critério afirmou que, na sequência lógica do simples ao complexo, a sociedade seria posterior à natureza. Isso era o máximo a que se poderia chegar naquelas circunstâncias.

Como a história seria a gradual e lógica elevação do *Geist* de seu em-si ao seu para-si, o seu início teria que ser o primeiro momento dessa elevação pelo avanço do conhecimento. A *conditio sine qua non* de todo processo de conhecimento é a existência de um sujeito (de uma consciência), que se relacione com um objeto pela pergunta: o que é isso? O início da humanidade teria que ser, portanto, o primeiro momento em que a humanidade, ao olhar para suas condições de vida, interrogou-se: porque vivemos assim? Porque nosso destino é esse, não outro? A humanidade, para Hegel, se fundou como humanidade ao considerar como um problema desconhecido as suas condições imediatas de existência. As circunstâncias imediatas da vida comparecem, nessa relação, como o objeto a ser investigado por um sujeito que necessita conhecer esse objeto. Estaria desse modo, fundada a relação de conhecimento entre um sujeito (uma consciência) e um objeto (as condições objetivas da vida).

Esse ato, tal como a santíssima trindade, possui para Hegel uma intrínseca unidade que é a síntese de três momentos distintos. Ao a humanidade colocar sua própria história como objeto,

⁴ É curioso como essa questão é tratada nos *Manuscritos de 1844*: a questão é deixada de lado por "improcedente"! O desconhecimento da história do universo e, dentro dele, do planeta, fazia da própria questão algo que só poderia caber nos espíritos religiosos que concebiam a gênese da humanidade como um ato divino. Por isso, diz Marx, "a (...) pergunta é ela própria um produto da abstração. Interroga-te sobre como chegaste a essa pergunta; pergunta a ti mesmo se a tua pergunta não ocorre a partir de um ponto de vista a que eu não posso responder, porque é um ponto de vista improcedente (*verkehrter*)."

assume-se a si própria como um sujeito distinto do objeto. A história da humanidade, por esse ato, é convertida em um objeto externo à própria humanidade que põe a pergunta; pelo mesmo ato, a humanidade se funda como sujeito distinto de sua própria história convertida em objeto. A humanidade e sua história estabelecem assim uma relação de alienação (*Entfremdung*), a humanidade separa-se de sua própria história, esta entra na relação sujeito-objeto enquanto algo externo à própria humanidade. A humanidade se exteriorizou em um objeto e, ao fazê-lo, alienou-se de si própria. A alienação implica, requer, portanto, uma exteriorização (*Entäusserung*) pela qual a humanidade distingue-se de sua história, convertendo esta em algo externo à ela própria. A exteriorização e alienação entre a humanidade e suas condições imediatas de vida, o seu destino, é o único modo pelo qual a humanidade pode se constituir como um desconhecido objeto de conhecimento a ser investigado, por um lado e, por outro, como um sujeito, uma consciência que irá investigar esse objeto. A humanidade, portanto, "objetiva" sua história em um objeto exterior e alienado na relação com ela própria: em poucas palavras, a humanidade se objetivou em um objeto a ela alienado e exterior⁵.

Uma vez fundada a relação sujeito-objeto, o conhecimento e a história poderiam avançar. Tem início, então, possivelmente, as passagens mais fascinantes da *Fenomenologia do Espírito*: a descrição da incrível epopeia da humanidade que, de conceito a conceito mais elevado, transita para a sociedade burguesa, pelas mediações da Grécia clássica, do período medieval e do período moderno (*Bildung*). No início do século 19, a humanidade pôde se compreender como o resultado único e exclusivo de seus atos, de suas ações. Todos os poderes que, por milênios, atribuímos aos deuses se revelaram potências humanas das quais a humanidade não tinha consciência. A humanidade, ao contemplar o objeto composto por seu destino, compreendeu, finalmente, que todas as "circunstâncias" eram o resultado lógico e processual dos atos humanos ao longo dos tempos. A humanidade, sujeito do processo de conhecimento, descobriu, no objeto que investigava, a ela própria. O que lhe parecia como um outro objeto, a ela exterior e alienado, revelou-se, ao final, como nada mais do que ela própria que se objetivara, se alienara e se exteriorizara em um objeto de conhecimento para que fosse possível investigar a si própria e, desse modo, desdobrar toda a história humana.

⁵ Há aqui, ainda, um aspecto importante. Para que a humanidade ponha a si própria como sujeito-objeto, é preciso alguma consciência de sua identidade no confronto com a alteridade do objeto já se faça presente. Esse impasse conduz Hegel, na *Ciência da Lógica*, a converter o nada, de negação ontológica (não-ser) à negação lógica (o não-ser do ser-outro). Cf. Lessa, 1989, com várias citações da *Ontologia* de Lukács.

Esse foi o primeiro momento na história da humanidade em que não precisamos de potências naturais, divinas, transcendentais de qualquer ordem para compreendermos a nós próprios. O gigantesco desse passo não pode ser exagerado.

A humanidade, com Hegel, pode afirmar em suas próprias potências, humanas e sociais, o fundamento de sua existência. Mais ainda. Hegel revela o que seria a "verdade" da Revolução Francesa: o momento final da elevação da humanidade ao seu para-si. Napoleão seria a Razão a cavalo. A humanidade realizar-se-ia plenamente pelas mãos revolucionárias da burguesia – não poderia haver maior elogio da revolução burguesa! Hegel foi o filósofo da burguesia revolucionária em seu momento mais glorioso, a conversão do mundo feudal na imagem e semelhança do capital.

O final da história, em Hegel, é, portanto, também, a justificativa burguesa mais elevada da Revolução Francesa. Vitoriosas as forças revolucionárias, o mundo seria constituído não mais por contradições entre opostos, mas pela complementariedade entre os diferentes. A eticidade do Estado complementaria dialeticamente o egoísmo do indivíduo burguês; a ganância do burguês seria complementada pela prosperidade coletiva promovida pelo desenvolvimento dos negócios privados; singular e universal seriam partes de uma totalidade harmônica e equilibrada. Igualdade, liberdade e fraternidade, os ideais de 1789, finalmente se consubstanciariam na vida cotidiana pela plenitude da sociedade burguesa, aquela na qual a humanidade descobriu-se como seu único demiurgo.

Partindo do em-si, o único desenvolvimento possível ao Espírito seria em direção ao para-si. A concepção teleológica da história, em Hegel, articula-se de modo rigorosamente necessário com os momentos de objetivação, alienação e exteriorização da humanidade. O Espírito em-si, apenas pelo crescente conhecimento de si próprio (e do mundo), gradualmente eleva-se ao para-si. Uma vez lá, contudo, o que era um objeto alienado, exterior, revela-se a própria humanidade que se alienara, objetivara e exteriorizara (lembramos, para que fosse possível constituir a relação sujeito-objeto fundante do processo de conhecimento que é a história humana). A identidade sujeito-objeto é, também, a superação da alienação, da objetivação e da exteriorização. Agora que sabemos que somos nós a nossa própria história, a humanidade recupera a si própria, desalienando-se; a humanidade recupera o que lhe parecia externo como parte de si própria, "desexteriorizando-se", se permitem a expressão. E, pelo mesmo andar da carruagem, o mundo objetivo deixa de ser o mundo que se opõe à consciência como um objeto a ser conhecido e se converte no mundo exterior que somos nós próprios. A humanidade se "desobjetiva", novamente com perdão da expressão.

O *Geist*, em seu estágio para-si, é o Espírito Absoluto também porque deixou para trás os momentos de objetivação, alienação e exteriorização imprescindíveis aos estágios anteriores. A humanidade em sua plena explicitação superaria essas mediações: elas deixariam de existir.

Se a Revolução Francesa e a Revolução Industrial foram o solo histórico que possibilitou Hegel, as contradições que delas nasceram levaram à crise do hegelianismo, a Feuerbach e à virada de 1843-4 de Marx. A descoberta do trabalho, do intercâmbio material do homem com a natureza, como fundante da humanidade abriu caminho para a superação final do hegelianismo; radicou na objetividade da existência o desenvolvimento da consciência e tornou possível a primeira concepção de mundo materialista superior ao idealismo. No que agora nos interessa, ao fazê-lo, Marx conferiu um conteúdo inteiramente distinto aos conceitos de objetivação, alienação, exteriorização e teleologia.

Objetivação e exteriorização em Marx

O pressuposto de Marx e Engels é que não há sociedade que possa se reproduzir sem o intercâmbio material com a natureza (o trabalho). Esse pressuposto não é uma preferência pessoal dos dois, decorre de o ser humano ter uma base biológica da qual não pode se livrar, o *Homo sapiens* que somos. Esse pressuposto lança raízes na concepção materialista de mundo: o desenvolvimento da matéria inorgânica possibilitou a vida e, o desenvolvimento do ser biológico, o surgimento do ser humano. O salto do humano para além da natureza é o trabalho. O que distingue o humano de todas as outras formas de vida é a modalidade do nosso intercâmbio material com o ambiente, pela qual, ao transformar a natureza, os humanos transformam sua própria natureza de ser social. (Marx, 1983:149)

Em outras palavras, a peculiaridade ontológica do trabalho frente às outras formas de intercâmbio biológicas com a natureza – para ficarmos com nosso tema – está em que apenas no trabalho nós temos efetivas objetivação e exteriorização; é também isso que possibilita que, ao transformar a natureza, os humanos transformem sua natureza social.

Marx, em *O Capital*, coloca essa questão nestes termos: diferente da abelha, o "pior arquiteto" constrói primeiro na consciência, isto é, "idealmente" para depois construir na "cera"; "de antemão",

o que distingue (...) o pior arquiteto da melhor abelha é que ele construiu o favo em sua cabeça, antes de construí-lo em cera. No fim do processo de

trabalho obtém-se um resultado que já no início deste existiu na imaginação do trabalhador, e portanto idealmente. (Marx, 1983:149-50)

Um processo orientado a um fim já determinado em sua origem é um processo teleológico, como já vimos em Hegel. O projeto idealmente construído de machado, que existe apenas "idealmente" na "imaginação", orientará a ação transformadora da natureza que resultará em um machado objetivamente existente. O construto ideal, que existe "na imaginação do trabalhador", a finalidade que dirige todo o processo de trabalho a um ponto de chegada já pré-determinado, é uma teleologia. Aqui a primeira diferença decisiva entre Marx e Hegel: enquanto para o filósofo idealista a teleologia era uma categoria universal, uma determinação da totalidade da história humana, Marx restringe a teleologia aos atos singulares dos indivíduos "concretos" ("historicamente determinados", como Lukács gostava de colocar).

A teleologia, para Marx, possui, ao lado de sua ação orientadora dos atos humanos, duas outras características importantes. Existe "idealmente", isto é, "na imaginação do trabalhador". E, em segundo lugar, por ser um constructo da imaginação, não tem qualquer possibilidade de atender às necessidades da vida cotidiana que estão em sua origem. A ideia do machado não é capaz de cortar árvores, abrir o crânio ou quebrar os ossos dos animais, a imaginação da fogueira não é capaz de produzir nem o calor nem a luz, etc.

Essa incapacidade da teleologia em atender às necessidades presentes em sua origem torna indispensável a objetivação. Caso a natureza não seja transformada em meios de produção e de subsistência, não há reprodução social possível: converter a ideia de machado ou de fogueira em machado e fogueira, que existam fora da consciência é, nesse nosso exemplo, uma *conditio sine qua non* da existência humana. A objetivação, em Marx, é o processo pelo qual a teleologia é convertida em objetos que existem fora da consciência e que interagem com o mundo já existente – e não, como em Hegel, um momento de constituição da relação gnosiológica fundante da trajetória do *Geist* ao seu para-si. Por isso, a relação entre a objetivação e a teleologia em Marx é muito mais rica do que a relação sujeito/objeto em Hegel. Para nós, agora, interessa antes de tudo o fato de que, a objetivação,

não apenas efetua uma transformação da forma da matéria natural; realiza, ao mesmo tempo, na matéria natural seu objetivo, que ele [o indivíduo] sabe que determina, como lei, a espécie e o modo de sua atividade e ao qual tem de subordinar sua vontade. (Marx, 1983:150).

O "objetivo", a finalidade que de ideia é convertida em objeto, "determina como lei", "a espécie e o modo" "da atividade" do "indivíduo". Isto porque, o como, de que modo, por quais procedimentos, com que duração, com qual esforço físico, com que nível de "atenção", etc. irá a objetivação se desdobrar decorre, fundamentalmente⁶, do que será produzido, das propriedades da porção do mundo a ser transformada. O existente impõe limites e abre possibilidades às ações humanas. Um desses limites mais importantes é que, como só se pode transformar a natureza por processos físicos, químicos e biológicos⁷, não resta aos humanos senão lançarem mão de seu corpo, de sua "corporalidade, braços e pernas, cabeça e mão" para "apropriar-se da matéria natural numa forma útil para sua própria vida."⁸ Caso a finalidade seja um machado, um cesto, uma casa ou uma fogueira, o campo de ação possível aos humanos será, em parte importante, as possibilidades inerentes à porção da natureza a ser transformada.

Vejamos: 1) no caso do trabalho, a objetivação requer que os humanos lancem mão de sua "corporalidade", --a qual, sendo a porção da natureza sob controle imediato da consciência, é a única mediação pela qual podemos "colocar em movimento as forças naturais" de tal modo a produzir o que necessitamos. 2) Já vimos, também, que a objetivação é sempre a objetivação de uma teleologia, portanto ela envolve a consciência. O envolvimento da consciência, aqui, possui uma qualidade precisa: "subordinação". O indivíduo "tem que subordinar sua vontade" à objetivação, caso contrário dificilmente será produzido o almejado. "E essa subordinação não é um ato isolado": além "dos órgãos que trabalham", do corpo, a "vontade" também deve se subordinar à finalidade: o corpo e a mente do trabalhador devem estar subordinados às exigências da objetivação e isso se "manifesta como atenção durante todo o tempo de trabalho." (Marx, 1983:150)

Portanto, além do fato de que a porção da natureza a ser transformada possui um peso decisivo na determinação de cada ato singular, a) a teleologia, "a finalidade" (cesta, casa, fogueira, machado, etc.) "determina como lei, a espécie e o modo de sua atividade"; e, b) a imaginação, a consciência, o corpo, a vontade do trabalhador estão "subordinados" ao processo de trabalho, à objetivação da teleologia: a totalidade da pessoa, (o que ela é objetiva e subjetivamente, "suas próprias forças físicas e espirituais"), está envolvida nessa peculiar conexão do ser humano com o mundo que o rodeia que é, primordialmente, o trabalho.

⁶ Fundamentalmente porque há também a interferência decisiva do patamar já alcançado no desenvolvimento das forças produtivas. Mas não é dessa relação que Marx trata nesta passagem.

⁷ "Ao produzir, o homem só pode proceder como a própria natureza, isto é, apenas mudando as formas da matéria." (Marx, 1983:51)

⁸ Marx, mais à frente: "(...) como o homem precisa de um pulmão para respirar, ele precisa de uma 'criação da mão humana' para consumir produtivamente forças da natureza". (Marx, 1985: 17)

Essa articulação da totalidade do indivíduo com o mundo é de tal ordem que, "Ao atuar, por meio desse movimento, sobre a Natureza externa a ele e ao modificá-la, ele modifica, ao mesmo tempo, sua própria natureza". (Marx, 1983:149). Por um lado, o que pensamos acerca do mundo e de nós próprios, é confrontado imediatamente com o que o mundo de fato é e com o que nós, de fato, somos. Objetivar uma teleologia faz com que nossa concepção de mundo seja colocada diretamente em contato com o mundo. Ao transformarmos a natureza, o que pensamos da pedra, etc., se confronta com a dureza objetiva do que ela, de fato, é. Só é possível ter êxito a objetivação de uma teleologia que incorpore em alguma medida as propriedades de fato existentes na porção da natureza que vamos transformar⁹. A pedra filosofal dos alquimistas nunca poderia ser objetivada, não porque fosse uma ideia má, mas porque as propriedades da natureza não possibilitam que tal pedra seja produzida. Essa exigência, posta pela objetividade do mundo (apenas podemos transformá-lo explorando as suas propriedades), faz com que a objetivação nos possibilite averiguar até que ponto nossos conhecimentos e nossas concepções correspondem ao que o mundo é. Na objetivação, o que pensamos acerca do mundo se exterioriza e se confronta com o mundo objetivo: novos conhecimentos e habilidades são produzidos e os indivíduos transformam a "sua própria natureza".

Esse é o processo de exteriorização (*Entäusserung*), em Marx. Diferente de Hegel, para quem a exteriorização é o momento do Espírito em-si em que ele precisa colocar-se como um seu outro como mediação ao seu para-si, para Marx a exteriorização é o momento, inerente e interno primordialmente ao trabalho, pelo qual, ao objetivar a teleologia, o conteúdo da consciência se exterioriza e entra em confronto imediato com a objetividade do mundo. Por essa exteriorização, os indivíduos produzem novas habilidades, novas sensibilidades e conhecimentos, se transformam ao transformar o mundo. A exteriorização, em Marx, é um primeiro momento pelo qual, ao transformar a natureza, transformamos nossas próprias naturezas de seres humanos.

A relação da exteriorização com a objetivação é de tal ordem que esta predomina sobre a primeira; todavia, a exteriorização não é redutível à objetivação. Em uma sociedade de pescadores, os indivíduos objetivarão teleologias peculiares a essa atividade e se desenvolverão enquanto pescadores; se em uma sociedade caçadora, serão caçadores; caso seja uma sociedade agrícola, serão camponeses, etc. A objetivação predomina sobre a exteriorização. Todavia, como cada

⁹ A "medida" é dada pela intensidade da transformação a ser levada a cabo o que, por sua vez, se relaciona com o desenvolvimento das forças produtivas. Sobre isso conferir Lessa, 2012 em especial os capítulos que tratam do conhecimento e da liberdade. Ainda, Lukács, 1981:64-5, 72.

indivíduo é uma singularidade -- nunca teremos dois indivíduos exatamente iguais -- o confronto de cada consciência com o mundo que a rodeia (a exteriorização) será tão singular quanto a singularidade de cada indivíduo. A história de cada indivíduo, de como ele se desenvolve, de como sua relação com o mundo evolui, etc., não é redutível à história da sociedade da qual é partícipe. Por isso, a exteriorização é determinada pela objetivação sem ser a ela redutível. Daqui, com as devidas mediações, decorre o fato de que a pessoa não é redutível à sociedade da qual faz parte. Ao falarmos de Júlio César, temos que mencionar o Império Romano; a história do Império Romano não pode ser contada sem a atuação de Júlio César -- mas a história de um não é redutível à história do outro.

Mencionamos que a exteriorização, em Marx, é um primeiro momento em que, ao transformar a natureza, transformamos também nossa natureza de seres sociais. Um segundo momento tem seu fundamento na articulação da objetivação com o mundo. Toda objetivação de uma teleologia é a introdução, na relação de causa e efeito que é o mundo objetivo, de novas relações de causa e efeito que interagem com as já existentes. O planeta Terra, por esse processo, vem sendo convertido crescentemente à imagem e semelhança dos humanos (se isso resultará na nossa emancipação do capital ou na destruição da humanidade, é algo que só o futuro dirá). Nós geramos novas relações de causa/efeito que interagem com as já existentes, produzidas pela natureza; nos defrontamos "com a matéria natural como uma força natural" e, levada a cabo a objetivação, desdobra-se um "período de consequências" (Lukács) que produz, sempre, novas necessidades e possibilidades objetivas. Esse é o segundo momento pelo qual, ao transformar a natureza, os humanos transformam suas próprias naturezas de seres humanos. Ao objetivarmos uma teleologia, produzimos necessidades e possibilidades objetivas que, objetivamente (desculpem a repetição) alteram a nossa relação com o mundo em que vivemos: alteram a natureza de nossas ações, alteram a natureza do que somos. No dia a dia, essa alteração pode ser tão pequena que seja imperceptível "de antemão". Contudo, o fato de ser ou não consciente, de ser mais ou menos consciente, não altera o fato de fundo: ao transformarmos o mundo, transformamos nossa própria natureza de seres humanos porque nos obrigamos a nos comportar para com o mundo de modo distinto. Nossa natureza é o que nós fazemos do mundo -- e de nós próprios, portanto.¹⁰

Já vimos que, analogamente a como toda objetivação produz novas necessidades e possibilidades objetivas, a exteriorização, ao possibilitar que o indivíduo desenvolva novos

¹⁰"A essência humana é o conjunto (*ensemble*) das relações sociais." (Marx, 2009)

conhecimentos e habilidades, também o torna portador de novas necessidades e possibilidade subjetivas. O complexo da objetivação e exteriorização produz, portanto, novas necessidades e possibilidades, objetivas e subjetivas – e a consequência imediata desse fato é que a teleologia objetivada deve ser substituída por uma nova, que seja agora a resposta também ao que de novo foi produzido na objetivação/exteriorização precedente. Ao final do processo de trabalho, não apenas o mundo foi transformado, mas também os seres humanos não são mais os mesmos. Ao transformar a natureza, transformamos também nossas naturezas de seres humanos.

Podemos, agora, esclarecer melhor a relação da teleologia com o mundo objetivo. Acima mencionamos que a teleologia é uma resposta às necessidades e possibilidades da vida cotidiana. Devemos acrescentar que a teleologia é um construto da consciência, existe "idealmente" na "imaginação do trabalhador" – é, portanto, um ato consciente dos indivíduos. Sem em nada alterar esse fato, a teleologia sempre se refere às necessidades e possibilidades (objetivas e subjetivas) com as quais os indivíduos se confrontam, a "existência determina a consciência". Nessa relação que estamos examinando, a atividade da consciência que produz a teleologia apenas é possível se a consciência for a consciência do mundo em que vive o indivíduo, se a consciência refletir as necessidades e possibilidades das suas condições de vida. Uma ideia, para cumprir a função social de teleologia, deve, entre outras coisas, ser também o reflexo do mundo objetivo na consciência. A origem, o fundamento da teleologia é, portanto, a reprodução social em que incessantemente são produzidas novas necessidades e possibilidades, -- e, nesse contexto mais geral, na relação entre objetividade e teleologia, cabe à primeira o momento predominante sem que isso cancele o papel ativo da consciência ao produzir a segunda.

Há dois outros aspectos do processo de transformação da natureza humana que são importantes quando se trata de uma análise da reprodução da sociedade mas que, para nossa finalidade presente, podem ser apenas mencionados. O primeiro deles é que o complexo da objetivação/exteriorização é sempre, imediatamente, singular. Isto é, nunca um mesmo processo de trabalho se repete exatamente igual, pois nem a natureza nem os indivíduos permanecem os mesmos. Contudo, para que o conhecimento e a habilidade adquiridos em uma objetivação possam ser empregados nas futuras objetivações, é imprescindível que os elementos singulares, irrepetíveis portanto, desse conhecimento, sejam separados de seus elementos universais. A generalização do conhecimento é a função social da ciência e da filosofia e, em parte, de complexos valorativos como a moral e a ética.

O segundo aspecto é que, como a totalidade da pessoa do trabalhador é envolvida no trabalho (sua "consciência", sua "imaginação", sua "vontade" e sua "corporalidade"), a sua sensibilidade, a sua capacidade sensível, também se desenvolve.¹¹ Na medida em que melhor pensamos o mundo, também melhor o sentimos – e vice-versa. A arte, essencialmente, é o complexo social cuja função é elevar o patamar de sensibilidade dos humanos ao máximo alcançado em cada momento. Isso é imprescindível para a reprodução social: sem o constante desenvolvimento de nossa capacidade de sentir o mundo, mais cedo ou mais tarde nossa própria capacidade de conhecer o mundo ficaria impossibilitada de novos desenvolvimentos – e vice-versa.

Ainda que rápida e condensada, essa exposição das categorias da objetivação e exteriorização em Marx delineia, esperamos, o fundamental do que, nesse terreno, o separa de Hegel. Em primeiro lugar, assim como fez com a teleologia, também a objetivação e a exteriorização deixam de ser processos que dizem respeito à totalidade da história para se restringirem ao interior dos atos humanos singulares. Isto é, não há ato humano singular que não contenha os momentos de objetivação e exteriorização. Se, em Hegel, a objetivação e exteriorização se referem à totalidade da humanidade e devem desaparecer com o Espírito elevado ao seu Absoluto, ao seu para-si; para Marx, são categorias dos atos humanos singulares e, por isso, enquanto existir humanidade, existirão objetivações e exteriorizações.

Em segundo lugar, que o trabalho é a categoria fundante do humano porque apenas nele, primordialmente, temos verdadeiros processos de objetivação e exteriorização. Os outros seres vivos também transformam a natureza, todavia aqui não ocorre nem a objetivação de teleologias nem a exteriorização de concepções do mundo, de subjetividades. Novamente: a exteriorização e a objetivação são processos apenas existentes no interior dos atos humanos singulares.

Essa distância entre os dois pensadores se relaciona com as suas diferentes concepções de história. Marx argumenta que nossa história é fundada pelo trabalho; Hegel, que é a auto-exteriorização/auto-objetivação/auto-alienação da humanidade em um sujeito *versus* um desconhecido objeto de conhecimento que funda a nossa história. Para Hegel, por isso, desvelada a essência desse objeto desconhecido, teríamos atingido o patamar final do nosso desenvolvimento; para Marx, a história humana apenas terminará caso os seres humanos destruam a si próprios. A objetivação e a exteriorização em Marx, se comparadas com Hegel, se ampliam e se restringem.

¹¹ Como lemos nos *Manuscritos de 1844*, "A formação dos cinco sentidos é um trabalho de toda a história do mundo até hoje."

Ampliam-se, porque suas existências não são limitadas a um particular momento da evolução humana (a do Espírito em-si); pelo contrário, estarão presentes em todas as formações sociais. Restringem-se, porque apenas existem no interior dos atos humanos singulares, não fazendo parte das determinações histórico-universais. De um lado, a concepção teleológica da história em Hegel que requer a universalização da exteriorização e da objetivação; de outro lado, a concepção materialista da história em Marx, que limita a objetivação e a exteriorização apenas e tão somente aos atos singulares dos indivíduos.

Alienação em Marx

Há uma enorme distância entre os conteúdos dos conceitos de objetivação e exteriorização de Hegel e de Marx. O mesmo ocorre com a alienação. Para Hegel, a exteriorização e objetivação eram momentos do processo fundante da contradição sujeito-objeto que teria dado o início à elevação do *Geist* de seu em-si ao seu para-si. Para Marx, trata-se, primordialmente, do processo de transformação da matéria natural em meios de produção e de subsistência pelo qual, ao objetivar uma teleologia, não apenas a natureza é transformada, mas também a natureza social dos humanos evolui. Se, para Hegel, alcançado o Absoluto, a contradição sujeito-objeto seria superada pela identidade sujeito-objeto e, conseqüentemente, a exteriorização e objetivação deixariam de comparecer --, para Marx não há processo social que não seja a síntese em tendências históricas universais dos atos singulares dos indivíduos concretos, socialmente determinados e, por isso, a exteriorização e objetivação são categorias sempre presentes na reprodução social. O fato de que Marx empregue as mesmas palavras de Hegel não nos deve conduzir ao equívoco de minorar a profunda distância entre o conteúdo que tais conceitos recebem em cada pensador.

O mesmo ocorrerá com a alienação. A palavra alemã é a mesma, nos dois pensadores: *Entfremdung*. O conteúdo é inteiramente distinto. Para Hegel, a alienação é um dos momentos fundantes da contradição sujeito-objeto que conduz o *Geist* do em-si ao para-si. Ao o Espírito se objetivar e exteriorizar em um objeto, ele também efetiva a sua perda de si próprio, ele se aliena. Por isso, para Hegel, objetivação, exteriorização e alienação são três momentos de um mesmo e único processo, de tal modo que não há nenhuma alienação que não seja exteriorização e objetivação do Espírito; não há nenhuma objetivação que não seja exteriorização e alienação do Espírito e, por fim, não há qualquer exteriorização que não seja a alienação e objetivação do

Espírito. Ainda, ao o Espírito elevar-se ao seu para-si, cessa toda exteriorização-alienação-objetivação.

Com Marx, a alienação refere-se a outro processo.

Como vimos ao tratarmos da objetivação e exteriorização em Marx, todos os atos humanos, mesmos os mais singulares e íntimos, mesmo aqueles mais referidos à interioridade da personalidade, são determinados historicamente. Ou seja, são sempre respostas às necessidades e possibilidades (objetivas e subjetivas) da vida cotidiana. Podemos responder a essas necessidades e explorar essas possibilidades de maneira muito variada porque toda situação histórica é um complexo de determinações que comporta um campo maior ou menor de alternativas. Como essas necessidades e possibilidades são o resultado do desenvolvimento geral e, ainda, como nossas objetivações irão interferir e sofrer interferências das objetivações dos outros indivíduos, o desenvolvimento da humanidade é o complexo processo de sínteses dos atos singulares dos indivíduos concretos, historicamente determinados, em tendências universais. Esse processo de síntese é a reprodução social.

Como a necessidade primeira de toda reprodução social é a produção dos meios de produção e subsistência sem os quais os indivíduos sequer podem viver, serão as necessidades e possibilidades geradas no interior do complexo da economia (que contém o trabalho) que tenderão a predominar ao longo do tempo. Analogamente, como as necessidades e possibilidades geradas na economia e em todos os outros complexos sociais interferem umas nas outras incessantemente, a totalidade tende a ser a mediação entre as necessidades e possibilidades geradas na economia e o desenvolvimento de cada complexo social particular (a fala, a educação, a política, o Estado, os indivíduos, etc.). O momento predominante no desenvolvimento histórico concentra-se no desenvolvimento das forças produtivas, portanto, sem que com isso a humanidade e sua história sejam redutíveis ao complexo da economia. Ainda: o predomínio do desenvolvimento das forças produtivas não impede que, em alguns momentos, outros complexos possam exercer a função de momento predominante. Por exemplo: nos períodos revolucionários é a luta de classes que determina o desenvolvimento da propriedade e das relações de produção, que determina como se estruturará o trabalho e a economia futuros.

Todas essas relações e questões já foram tratadas em vários momentos e, podemos, por isso, não fazer aqui mais do que essa brevíssima menção, certamente plena de carências. O que nos importa, para a comparação entre a alienação em Hegel e Marx, é que, para o autor de *O Capital*, o

desenvolvimento da humanidade não é nem poderia ser um processo teleológico; isto é, um processo que, desde seu primeiro momento, já conteria o seu necessário final. Os atos humanos se articulam com a totalidade social e com os outros atos humanos, não pelo conteúdo da consciência que lhes dirige, mas sim pelas consequências objetivas que produzem na reprodução da sociedade. Não é o que os indivíduos pensam, mas o que eles fazem, o que determina os seus papéis na evolução da humanidade. Cada ação humana singular gera necessidades e possibilidades que interagirão com as necessidades e possibilidades produzidas pelas ações dos outros indivíduos. Como a totalidade é mais do que a soma das partes, essa complexa, rica e mediada interação do "período de consequências" (Lukács) de cada ato singular com todos os "períodos de consequências" de todos os outros atos singulares, resultará na vida cotidiana, isto é, na síntese de todos os atos em uma mesma totalidade imediata.

Por isso, vai argumentar Marx, a história é um processo causal (isto é, mediado por causas e efeitos) que não é teleológico. A cada situação histórica concreta corresponde um campo de possibilidades e impossibilidades futuras. Quais dessas possibilidades serão objetivadas (e quais não serão) é algo que será decidido, no limite, pelos atos singulares dos indivíduos concretos. O fato de tais atos serem predominantemente determinados pela totalidade social (mediação, lembremos, do momento predominante exercido pelo complexo da economia) não cancela, de modo algum, o papel das escolhas individuais (e, portanto, dos complexos valorativos, da personalidade de cada indivíduo, etc.) do que será objetivado em cada caso. Isso que pode parecer um paradoxo, nada mais é do que reflexo do fato de que as escolhas individuais determinam o que cada indivíduo fará a cada momento, determinam o que será por eles objetivado; e, contudo, esse papel ativo das escolhas pelos indivíduos apenas pode ocorrer porque tais escolhas têm seu solo fundante nas necessidades e possibilidades objetivas e subjetivas que surgiram (com todas as devidas mediações em cada caso) do desenvolvimento da humanidade em sua totalidade. Júlio Cesar, Napoleão, Cipião, assim como Ícaro e Santos Dumont, apenas puderam fazer história pelas suas escolhas individuais porque tais escolhas correspondiam às possibilidades e necessidades realmente existentes na vida cotidiana de cada um deles. Nós só podemos fazer, enquanto indivíduos, ativamente a história porque somos integrantes dessa mesma história, porque dela recebemos o "campo de possibilidades" no interior do qual desdobramos nosso papel ativo.

Sumariando: o fato de a história não possuir um único futuro (não seja um processo teleológico) não significa, para Marx, que a história não seja determinada por leis universais. Significa, "apenas": 1) que as leis universais operam na história sendo portadoras de um *quantum* de

acaso. Ou seja, como o presente é um conjunto de possibilidades e necessidades que podem ou não ser atendidas e exploradas, o futuro será o resultado também do acaso que intervém em como a síntese dos atos humanos em tendências gerais irá atualizar esta ou aquela potência. De um jogo de futebol, a um relacionamento afetivo entre apenas dois indivíduos; de uma greve em uma fábrica à rebelião que tomou conta do Brasil em 2013, nenhum processo social deixa de incorporar em sua trajetória causas e acasos. 2) Significa, ainda, que as leis mais universais, por serem sínteses dos "períodos de consequências" gerados pelos atos singulares dos indivíduos, são elas também construto social. Portanto, tal como elas foram produzidas pela reprodução da sociedade, podem também ser alteradas e, até mesmo, destruídas, por essa mesma reprodução.

As leis da história humana apenas atuam enquanto não forem revogadas pela humanidade. Tal como o desenvolvimento humano criou e destruiu o escravismo, também criou e destruiu o feudalismo. Determinadas relações entre os humanos apenas podem comparecer como leis da reprodução social na medida em que também puderem vir a ser revogadas por uma alteração substancial dessa mesma reprodução. E, por fim, 3) que o fato de a história ser determinada por leis universais não cancela o fato de que os indivíduos possuem papel ativo nessa mesma história e, portanto, na gênese, desenvolvimento e reprodução dessas mesmas leis. As leis determinam o "campo de possibilidades" às escolhas e objetivações individuais e, ao mesmo tempo, apenas podem se reproduzir pela mediação desses mesmos atos individuais. Ainda mais: em algumas circunstâncias, tais escolhas e objetivações pelos indivíduos podem até mesmo revogar tais leis e substituí-las por outras, como ocorre, por exemplo, nas revoluções.

Para Marx, portanto, a história da humanidade e, no outro pólo, dos indivíduos, não são processos teleológicos. O desenvolvimento do presente em um futuro incorpora um *quantum* de acaso que faz com o futuro não seja o desenvolvimento lógico e direto do presente.

Daqui decorrem muitas consequências para o exame da relação entre a consciência e o mundo, para o exame do papel e do peso dos indivíduos na história, para a investigação das questões ao redor do método, etc. O que nos interessa, agora, é que, para Marx, essa necessária articulação entre causalidade e acaso é o fundamento último da possibilidade da alienação.

Pegemos duas situações bastante típicas na história. Uma sociedade primitiva é acometida por uma epidemia. Seu baixo desenvolvimento das forças produtivas faz com que se confronte com o mundo como um conjunto enorme de necessidades que não podem ser atendidas. Desta base material decorre uma concepção de mundo (*Weltanschauung*) segundo a qual os deuses ordenam

todo o existente e, assim o fazendo, ordenam também os destinos humanos. Para sobreviver à epidemia, não restaria aos humanos senão comoverem os deuses para removam a doença. Sacrificam, então, seus melhores animais e fazem jejum para que os deuses se apiedem; aglomeram-se em cerimônias religiosas para que, juntando seus prantos, sejam audíveis aos deuses.

Hoje sabemos que esse comportamento, ao invés de fortalecer os humanos contra a epidemia, provavelmente resultou no oposto. Os humanos se enfraqueceram ao se alimentarem pior, as defesas biológicas foram debilitadas ao sacrificarem seus melhores animais, as aglomerações nas cerimônias religiosas devem ter favorecido a generalização da epidemia.

Em determinadas circunstâncias, as relações sociais podem se converter em obstáculos ao desenvolvimento da humanidade. Tendo ou não os indivíduos disso consciência. Quando as relações sociais se tornam entraves ao desenvolvimento humano, passam a ser uma relação social (criada, portanto, pelos humanos) que é anti-humana, desumana. São desumanidades criadas e reproduzidas pelos próprios humanos, são desumanidades socialmente postas. Isto é, em Marx, a alienação: uma desumanidade socialmente posta.

Há crítica ao conceito de alienação de Marx, em especial por parte de alguns althusserianos¹², que parte do pressuposto de que a alienação somente poderia ser criticada a partir de um conceito fixo e eterno (portanto, idealista e burguês) de essência humana. Vimos como isso não é verdade em se tratando de Marx. Cada situação histórica é portadora de necessidades e possibilidades objetivas – e é no confronto com elas que uma relação social pode cumprir um papel impulsionador ou de freio ao desenvolvimento da humanidade. Nesse nosso exemplo, a concepção religiosa¹³ impossibilitou que as melhores alternativas fossem levadas à prática; fez com que os humanos agissem de tal modo a agravar, ao invés de minorar, as ameaças à sobrevivência. Nesse caso específico, a religião cumpriu a função social de um complexo alienante.

Nas mesmas sociedades primitivas, contudo, as seitas e as religiões cumpriram, também, funções não alienantes. Não raras vezes serviram de mediações para a generalização dos conhecimentos adquiridos na vida cotidiana de tal modo a poderem ser aplicados nas situações futuras, necessariamente distintas. Outras vezes, cumpriram funções similares à moral em nossos

¹² Mas não apenas. Conferir, por exemplo MacCarney, 1990.

¹³ Por sua vez, fundada pelo baixo desenvolvimento das forças produtivas, etc.

dias, ao ordenarem determinados comportamentos sociais imprescindíveis (incesto, etc.)¹⁴. É a função que exerce na reprodução da sociedade, portanto, que faz com que um complexo cumpra ou não um papel alienante.

Na história da humanidade há um enorme conjunto de alienações que foi sendo produzido e superado com o desenvolvimento das forças produtivas – sem que exigissem uma intervenção política e violenta de uma porção contra a outra porção dos humanos. Há, contudo, um complexo de alienações que tem seu fundamento na exploração do homem pelo homem (na propriedade privada) e que apenas pode desaparecer pela superação da sociedade de classes. A propriedade privada, o Estado, a política, as classes sociais e a família monogâmica são exemplos típicos de alienações que apenas serão superadas pela revolução proletária. Tais complexos sociais são sempre alienantes – todavia, a qualidade de suas alienações não foi, sempre, exatamente a mesma.

Entre a Revolução Neolítica, há cerca de 12 mil anos, e a Revolução Industrial (1776-1830), a humanidade conheceu um período histórico em que se articularam a carência e o trabalho excedente. As forças produtivas ainda não produziam o necessário para atender a todas as necessidades de todos os indivíduos (a carência) e, todavia, a capacidade produtiva do trabalhador já excedia suas necessidades imediatas (o trabalho excedente). Nesse longo período (que abarcou os modos de produção asiático, escravista, feudal e toda a "Acumulação Primitiva"), a sociedade de classes foi a mais eficiente para o desenvolvimento das forças produtivas. A razão básica desse fato está em que, em uma situação de carência, a divisão igualitária do produzido implica no consumo de toda a riqueza, nada restando para o desenvolvimento das forças produtivas. A concentração da riqueza excedente produzida pelos trabalhadores nas mãos das classes dominantes, pelo contrário, possibilitou que parte dela fosse empregada no desenvolvimento das forças produtivas. Por isso, ao longo da história, as sociedades igualitárias tenderam a ser substituídas pelas classes. Com o capitalismo contemporâneo esse processo chegou ao seu término e todo o planeta se converteu à sociedade de classes.

Por mais de 14 mil anos, portanto, o mais rápido desenvolvimento apenas foi possível pela destruição da maior parte da humanidade: a alienação, nesse caso, servia ao desenvolvimento das forças produtivas e, ao mesmo tempo, rebaixava o desenvolvimento humano ao patamar da propriedade privada. Não deixava de ser alienação – no limite, porque submete o humano às

¹⁴ Em *O povo das Montanhas Negras*, Raymond Williams (1991) narra lendas em que esse papel da religião no período primitivo é bastante evidente. Lukács discute também essa função social da religião nas sociedades primitivas, cf. em especial Lukács, 1990: 288-90, Lukács, 1986:19, 71-9, 221 e 702-5.

necessidades da reprodução da propriedade privada, tanto dos indivíduos das classes dominantes como entre os trabalhadores; tanto entre os homens quanto entre as mulheres, agora marcados pelo patriarcalismo. Todavia, ainda cumpria o papel de suporte ao desenvolvimento das forças produtivas.

Com a Revolução Industrial, esse quadro se alterou na sua essência. O desenvolvimento das forças produtivas superou a carência e lançou a humanidade no período da abundância. Produzimos mais do que necessitamos. A abundância significa que a oferta estruturalmente é maior do que a procura e os preços tendem a cair abaixo do valor das mercadorias. O mercado, que sempre foi excelente mediação à acumulação da riqueza da classe dominante, deixa de o ser. A produção periodicamente é interrompida, forças produtivas são destruídas até que, pela carência artificialmente gerada pela crise, os preços se elevam e a produção é retomada-- até uma nova crise. São as crises cíclicas. Ao chegarmos em meados da década de 1970, a abundância elevou-se a tal nível que as crises não conseguem, mesmo momentaneamente, superá-la. A crise torna-se um *continuum* e o desenvolvimento das forças produtivas torna-se cada vez mais impossível¹⁵.

Como diz Mészáros (2002), a "destruição produtiva" converte-se em "produção destrutiva". Aqui reside a nova qualidade das alienações que brotam da propriedade privada se comparada às mesmas alienações do passado. A destruição da maior parte da humanidade não mais serve, sequer, ao desenvolvimento das forças produtivas. O pleno desenvolvimento das forças produtivas requer hoje, imperativamente, a superação da propriedade privada e das alienações que lhe são peculiares (as classes sociais, o trabalho alienado, o Estado, a política, a família monogâmica, etc.).

Frente a uma epidemia, a reação típica dos indivíduos dos nossos dias não será entregar seus melhores rebanhos e estoques de cereais aos deuses, nem se aglomerar em multidões para cerimônias religiosas – essa forma de alienação foi superada pelo próprio desenvolvimento das forças produtivas, pela ampliação de nossa capacidade em conhecer e compreender o mundo, etc.

¹⁵ Mészáros, 2002; Paniago, 2012. Para Marx e Engels (assim como para Lukács e Mészáros), as forças produtivas representam a capacidade de a humanidade fazer sua própria história ao retirar da natureza os meios de produção e de subsistência. Os complexos alienantes, com enorme frequência, reduzem ou rebaixam a capacidade humana em fazer sua própria história, exatamente por isso são processos de alienação. No capitalismo desenvolvido, esta contradição entre o desenvolvimento das capacidades humanas e os processos alienantes atinge uma qualidade pela qual a capacidade produtiva a serviço do capital está em antagonismo direto com a capacidade humana em fazer nossa própria história – sem nenhum exagero, se converte em um processo de destruição do humano que nos aproxima da possibilidade de nos extinguirmos no planeta. Não há, por isso, qualquer identidade entre o desenvolvimento da capacidade produtiva e o desenvolvimento das forças produtivas em nossos dias – pelo contrário, como a relação do capital com a humanidade é de alienação e não de identidade, o aumento da capacidade produtiva do capital é antagônico ao desenvolvimento da humanidade.

Não é preciso a destruição das classes sociais para que tais alienações sejam superadas. Exatamente o oposto ocorre com as alienações que surgem do trabalho alienado, com as desumanidades típicas e peculiares às sociedades de classe.

Ainda que muito rapidamente – talvez rapidamente demais –, podemos perceber o fundamental que separa a alienação em Marx do conceito de alienação em Hegel.

Alienação para Hegel era uma etapa imprescindível para a elevação do *Geist* ao para-si. Essa elevação, como vimos, se constituiria, no essencial, pela mediação da relação entre a humanidade que se questionava pelo seu próprio destino e o seu destino ainda a ela misterioso. Essa relação de uma consciência em-si que não conhecia a si mesma e, portanto, se assumia como sendo algo distinto dela própria – uma humanidade que fazia seu destino sem saber que o fazia – só poderia ser superada por um processo de conhecimento. A humanidade, ao constituir-se como seu próprio objeto de conhecimento, se objetivou, se exteriorizou e se alienou. A humanidade colocou a si própria como um objeto outro (alienado), externo (a exteriorização) e objetivo (a objetivação). A humanidade se distingue da própria humanidade como o sujeito que questiona pelo seu destino.

A alienação em Hegel possui, portanto, um estatuto ontológico preciso. É uma relação de uma consciência com seu mundo objetivo, corresponde ao em-si dessa consciência; uma relação cujo desenvolvimento se dará movido por um processo de conhecimento pelo qual, de conceito a conceito mais desenvolvido, de modo lógico e necessário, a consciência evolui para seu para-si, o Espírito Absoluto.

Por isso, para Hegel, a alienação é essencialmente um fenômeno da consciência, fundado e referido a um determinado estágio de desenvolvimento do Espírito e gnosiologicamente impulsionado. Articula-se de modo direto à concepção teleológica da história. Pelas mesmas razões, não há objetivação e exteriorização que não sejam articuladas à alienação, e vice-versa. Atingido o Absoluto, a contradição sujeito-objeto seria superada pela sua identidade e, a identidade razão-presente tornaria desnecessária tanto a objetivação e a exteriorização, quanto a alienação.

Para Marx, os processos alienantes possuem outro estatuto ontológico. São relações sociais objetivas, que têm lugar no mundo objetivo e, apenas em consequência disso, são refletidas pela consciência. Muitas vezes, os processos alienantes sequer se elevam à consciência enquanto tais. A Peste Bubônica na Europa Ocidental, na Idade Média, para tomarmos um exemplo. O Renascimento Comercial e Urbano lançou as bases para a Peste Negra e os europeus passaram por

toda a epidemia sem terem a menor ideia de que foram eles próprios que criaram todas as condições para que tal tragédia abatesse sobre suas vidas (Tuchman, 1999). A alienação, para existir, não requer, de modo algum, que esteja presente na consciência enquanto alienação – e, claro está, nem corresponde ao pretense estágio em-si da consciência. A *Weltanschauung* mágica e religiosa da sociedade primitiva tem suas raízes no parco desenvolvimento das forças produtivas, na forma peculiar de trabalho (a coleta) que fundava aquelas sociabilidades. As alienações religiosas, naqueles casos, tinham seu fundamento trabalho de coleta, não no "em-si" do Espírito.

As alienações que brotam da propriedade privada exibem esse predomínio do seu fundamento material, do trabalho alienado, ainda mais explicitamente – justamente por serem fenômenos mais desenvolvidos de alienação. O fato de Aristóteles – e praticamente todo o Mundo Antigo – excluir da humanidade os escravos (instrumentos de trabalho que falam e se locomovem, diferente dos animais que apenas se locomovem e das ferramentas, que nem falam nem se locomovem); o fato de que a escravidão não era para eles algo "estranho" ou sequer questionável, não altera o fato de ser o escravismo um complexo de alienações. Não é a qualidade da relação da consciência com o mundo que determina a existência da alienação, mas sim a função que as relações sociais cumprem na reprodução do mundo dos homens. A alienação em Marx é primordialmente um fenômeno objetivo que possui reflexos na consciência; para Hegel, é um fenômeno da consciência que serve à elevação desta mesma consciência ao seu para-si.

Some-se a isso que, entre Hegel e Marx, a alienação também se distingue porque integra concepções da história inteiramente distintas. O fim da história em Hegel é o fim das alienações. A identidade sujeito-objeto supera a etapa histórica em que a humanidade apenas poderia progredir pela mediação dos momentos de exteriorização, objetivação e alienação. Em Marx, a história não é teleologicamente orientada, não é a realização de uma finalidade dada desde o início; é o complexo processo de reprodução social pelo qual, ao transformar a natureza, também transformamos nossa natureza social. Nesse processo, os atos singulares humanos, elementos inelimináveis da história, são objetivações de teleologias. Tais objetivações, por sua vez, possibilitam o confronto direto (a exteriorização) entre o que os indivíduos pensam do mundo e o que mundo de fato é: os indivíduos aprendem, desenvolvem sensibilidades e habilidades. Tal como a objetivação produz novas necessidades e possibilidades objetivas, a exteriorização gera novas necessidades e possibilidades subjetivas. Por isso, não há história humana que prescindia da objetivação das teleologias, e da exteriorização a ela associada.

Isso não quer dizer, agora deve estar claro, nem que a história seja um processo teleológico, nem que a história, como querem os modernos, seja redutível aos atos humanos singulares. A reprodução social, como vimos acima, é mais do que os atos humanos singulares, ainda que não possa prescindir deles. "(...) os homens fazem a história (...) mas não em circunstâncias escolhidas por eles próprios" (Marx, 2008:207): tais circunstâncias, fruto único e exclusivo das forças humanas, sociais, são a síntese dos atos singulares em gênero humano. Nada devemos a qualquer força transcendental ou divina – e, a história, nem é teleológica nem redutível aos atos singulares dos indivíduos.

Como todo ato humano é mediado pela objetivação e exteriorização, todos os processos de alienação envolvem objetivações e interferem nos processos de exteriorização. O inverso, contudo, não é verdadeiro. A maior parte dos processos de objetivação e de exteriorização ao longo dos tempos não cumpriu a função social de desumanidades socialmente postas – caso contrário os humanos já teriam desaparecido há muito da face da Terra. Se não há alienação sem a objetivação de teleologias e sem a exteriorização das individualidades, certamente há objetivações e exteriorizações que não são alienadas.

Portanto, identificar em Marx objetivação, exteriorização e alienação é um equívoco, quase sempre originado por uma interpretação hegelianizante de seu pensamento.

É dessa interpretação hegelianizante de Marx que se nutre a concepção de que a melhor tradução de *Entfremdung* seria estranhamento, ao invés de alienação¹⁶. No contexto do pensamento de Hegel, a tradução de *Entfremdung* por estranhamento nem sempre é a preferida pelos próprios hegelianos. Contudo, possui alguma plausibilidade na medida em que tratar-se-ia de um fenômeno da consciência no qual algum mal-estar se faz presente. O não reconhecimento pela consciência do mundo em que vive é um processo da consciência, nela fundado; tem nela seu campo de desenvolvimento e será superado pela consciência: o Espírito "estranhado" em um "mundo estranho". O estranhamento é uma relação em que alguma consciência se sente estranhada. Não faz qualquer sentido um estranhamento que seja absolutamente inconsciente: ser estranho ou estranhado é qualidade de uma sensação ou estado subjetivo (que, no caso de Hegel se articula ao desconhecido, possui uma base gnosiológica) na relação entre uma consciência e um dado objeto.

¹⁶A porção restante do texto é, também, uma autocrítica. Pode-se verificar o quanto de verdade tem este reconhecimento ao se consultar meus trabalhos anteriores a 2001-2002. Cabe, ainda, assinalar a dívida com Nicolas Tertulian, Guido Oldrini, entre os estrangeiros e Carlos Nelson Coutinho, Leandro Konder e José Paulo Netto, no país, cujas críticas e ponderações acerca da tradução de *Entfremdung* em larga medida estão incorporadas neste texto.

Como, para Hegel, a humanidade estranhada de si própria geraria, na consciência, o desconforto que conduz à busca da superação desse estado, tem algum sentido traduzir *Entfremdung* por estranhamento. Mesmo em se tratando de Hegel, contudo, ainda que plausível, estranhamento por *Entfremdung* não é uma unanimidade.

Em se tratando de Marx, qualquer plausibilidade desaparece. A alienação não é a "perda" da humanidade de si própria, mas a constituição de relações sociais desumanas por obra da própria humanidade. A alienação é a desumanidade humanamente, socialmente, posta. Sua existência não depende de os indivíduos e suas consciências sentirem-se (ou não) estranhos ou estranhados – assim como a superação da alienação não terá lugar na esfera afetiva, ao se modificar esse sentimento por outro, de conforto ou aconchego.

A objetividade da alienação não decorre de seu estatuto mais ou menos consciente, mas da função social de ser obstáculo ao desenvolvimento humano, tenham ou não os homens consciência desse fato. Há alienações que foram produzidas e superadas na história sem que os humanos tivessem delas consciência, ou tivessem consciências tão rudimentares que mal se aproximavam de suas essências. As alienações, em Marx, são determinações objetivas da existência. Por isso as superações das alienações não podem ocorrer nos complexos ideológicos sem que uma alteração correspondente se verifique, com as devidas mediações, em suas bases materiais fundantes.

Em outras palavras, um complexo social não deixa de ser alienado, nem tem a intensidade da alienação acrescida ou diminuída, pela qualidade da relação da consciência para com ele. O fato de a consciência se perceber (ou sentir) mais ou menos estranha, estranhada, pode ser um dado significativo do processo em análise, mas jamais é fundante dos processos alienantes eventualmente em curso. O inverso também é correto. Os indivíduos podem não se sentir em nada estranhos ou estranhados (pensemos Aristóteles e a exploração dos escravos, Adam Smith e a exploração dos trabalhadores assalariados, etc.) em uma relação essencialmente alienada. Espártaco não se sentia estranho no mundo escravista, queria apenas não ser, ele, o escravo. Seu projeto era retornar à sua terra natal e, com a riqueza saqueada de Roma, ser lá um senhor de escravo. O mundo escravista não era estranho a Espártaco, muito pelo contrário! Contudo, o fato de não se elevar enquanto alienação à consciência não faz o escravismo mais ou menos alienado. O estranhamento ou o estado de estranhado requer uma consciência que ponha esta relação de "ser estranho", requer uma relação entre uma consciência que "estranha" e o que não lhe é confortável, familiar, acolhedor ou aconchegante – não é aqui que as alienações encontram seu fundamento ontológico.

Traduzir *Entfremdung* por alienação, ao contrário, preserva essa essência objetiva dos complexos alienantes e possibilita um tratamento adequado, do ponto de vista ontológico, da relação muito variada de cada um desses complexos com a consciência. Esse fato é demonstrado pelas décadas de tradução de *Entfremdung* por alienação e, inversamente, pelos inúmeros problemas gerados pela sua tradução por estranhamento. Já há experiência acumulada com ambas as alternativas para podermos, com segurança, afirmar a superioridade da tradução de *Entfremdung* por alienação.

Por fim, uma dificuldade menor, mas que precisa ser mencionada. Ao se optar por traduzir *Entfremdung* e seus derivados por estranhamento, estranhado, estranho, etc., gera-se uma outra esfera de confusões. Como nem tudo que é estranho, é estranhamento no sentido de alienação, as traduções quando confrontadas com *sonderbar* (aquilo que, por não ser familiar é estranho), colocam para si próprias um obstáculo insuperável. Não há boa solução para *sondebar* e derivados se estranho (e derivados) foi reservada para *Entfremdung*. Nos *Manuscritos de 1844*, por exemplo, a frase, "toda esta ideia, comportando-se tão estranha (*sonderbar*) e barrocamente, ocasionou aos hegelianos tremendas dores de cabeça," é incompreensível se por "estranha" entendemos "alienada". O texto dos *Manuscritos*, longe de ser um texto claro, torna-se opaco.

A concepção materialista da alienação em Marx é incompatível com a interpretação hegelianizante presente na tradução de *Entfremdung* por estranhamento. É um equívoco que ecoa uma concepção idealista dos processos de alienação e que desconsidera aspectos essenciais da superação por Marx da concepção de mundo de Hegel.

Referências

- Davis, M. (2007) **Planeta Favela**, Boitempo, São Paulo.
- Lessa, S. (1989) "Lukács, Engels, Hegel e a categoria da negação". Rev. Ensaio, 17-18, Ed. Ensaio, São Paulo.
- Lessa, S. (2013) **Mundo dos homens**. 4a. edição; 2a. impressão, Instituto Lukács, São Paulo.
- Lukács, G. (1990) **Prolegomini all' Ontologia dell' Essere Sociale**. Ed. Guerini e Associati, Milão.
- Lukács, G. (Vol I, 1976, Vol II, 1981) **Per una Ontologia dell'Essere Sociale**. Ed. Rinuti, Roma.

MacCarney, J. (1990) **Social Theory and the Crisis of Marxism**, Londres, Verso.

Marx, K. (2008) **O 18 Brumário de Luis Bonaparte. In A revolução antes da revolução**, vol. II. Ed. Expressão Popular, São Paulo.

Marx, K. (2009) **Teses sobre Feuerbach. In A ideologia alemã**. Ed. Expressão Popular, São Paulo.

Mészáros, I. (2002) **Para além do capital**. Boitempo, São Paulo.

Paniago, C. (2012) **Mészáros e a incontrolabilidade do capital**. Instituto Lukács, São Paulo.

Tuchman, B. (1999) **Um espelho distante**. José Olympio, Ed. São Paulo.

Williams, R. (1991) **O povo das Montanhas Negras**. Cia das Letras, São Paulo.

Ziegler, J. (2013) **Destruição em massa**. Cortez, Ed., São Paulo.