

# Teoria Sociológica I

MÉSZÁROS, ISTVÁN. **Marx: A Teoria da Alienação**, Rio de Janeiro, Editora Zahar, 1981

## Parte I

### Capítulo 1

#### Origens do Conceito de Alienação

Como se sabe, Feuerbach, Hegel e a economia política inglesa exerceram influência direta na formação da teoria da alienação de Marx. Mas o nosso interesse, aqui, vai muito além das simples influências intelectuais. O conceito de alienação pertence a uma vasta e complexa problemática, com uma longa história própria. As preocupações com essa problemática — em formas que vão da Bíblia a trabalhos literários, bem como a tratados sobre direito, economia e filosofia — refletem tendências objetivas do desenvolvimento europeu, desde a escravidão até a era de transição do capitalismo para o socialismo. As influências intelectuais, revelando continuidades importantes através das transformações de estruturas sociais, só adquirem sua significação real se consideradas nessa moldura objetiva de desenvolvimento. Se avaliadas dessa forma, sua importância — longe de esgotar-se na simples curiosidade histórica — dificilmente poderá ser exagerada: precisamente porque indicam a profundidade de certa problemática, bem como a relativa autonomia das formas de pensamento nas quais se refletem.<sup>1</sup>

Devemos deixar igualmente claro, porém, que essas influências se exercem no sentido dialético da "continuidade na descontinuidade". Se o elemento de continuidade predomina sobre a descontinuidade, ou o inverso, e em que forma e correlação precisas, é uma questão para a análise histórica concreta. Como veremos, no caso do pensamento de Marx em sua relação com teorias antecedentes, a descontinuidade é o *ubergreifendes Moment*, mas alguns elementos de continuidade são também muito importantes.

Alguns dos temas principais das modernas teorias de alienação surgiram no pensamento europeu, de uma forma ou de outra, há muitos séculos. Para seguir em detalhe o seu desenvolvimento seriam necessários copiosos volumes. Nas poucas páginas de que dispomos não podemos tentar mais do que esboçar as tendências gerais desse desenvolvimento,

# Teoria Sociológica I

descrevendo suas principais características na medida em que se relacionam com a teoria da alienação de Marx e contribuem para esclarecê-la.

## 1 A ABORDAGEM JUDAICO-CRISTÃ

O primeiro aspecto a considerar é o lamento sobre a "alienação em relação a Deus" (ou a "perda da Graça"), que pertence ao legado comum da mitologia judaico-cristã. A ordem divina, afirma-se, foi violada; o homem alienou-se dos "caminhos de Deus", seja simplesmente pela "queda do homem" ou mais tarde pelas "idolatrias obscuras de Judáalienada",<sup>2</sup> ou, ainda mais tarde, pelo comportamento dos "cristãos alienados da vida de Deus".<sup>3</sup> A missão messiânica consiste em salvar o homem desse estado de auto-alienação que ele atraiu sobre si mesmo.

Mas as semelhanças entre a problemática judaica e a cristã vão apenas até aí, pois a forma tomada pela transcendência messiânica da alienação não é uma questão indiferente. "Lembrai-vos", diz Paulo, o Apóstolo, "que estáveis sem Cristo, sendo estranhos à comunidade de Israel, e estranhos aos testamentos, não tendo esperança, e sem Deus no mundo. Mas agora em Cristo Jesus vós, que outrora estáveis longe, fostes aproximados pelo Sangue de Cristo. (...) Portanto, agora não sois hóspedes nem adventícios, mas concidadãos dos santos, e da família de Deus; e estais construídos sobre os alicerces dos apóstolos e profetas, dos quais o próprio Jesus é a pedra angular, sobre a qual todo o edifício, bem ordenado, se levanta para ser um templo santo no Senhor: sobre o qual vós também sois juntamente edificados para morada de Deus, através do Espírito".<sup>4</sup> Assim, em sua universalidade o cristianismo anuncia a solução imaginária da auto-alienação humana na forma do "mistério de Cristo".<sup>5</sup> Esse mistério postula a reconciliação das contradições que fizeram com que grupos de pessoas se opusessem mutuamente como "estranhos", "estrangeiros", "inimigos". Não é apenas um reflexo de uma forma específica de luta social, mas ao mesmo tempo também sua "resolução" mística, que levou Marx a escrever: "Foi só em aparência que o Cristianismo superou o verdadeiro Judaísmo. Ele era demasiado refinado, demasiado espiritual para eliminar a cruza das necessidades práticas a não ser elevando-as à esfera etérea. O Cristianismo é o pensamento sublime do Judaísmo. Este é a aplicação prática vulgar do Cristianismo. Mas essa aplicação prática só se poderia tornar universal quando o Cristianismo, como religião aperfeiçoada, tivesse realizado, de modo teórico, a alienação do homem de si mesmo e da natureza".<sup>6</sup>

O Judaísmo, em seu realismo "cru", reflete com muito maior proximidade a realidade das coisas, advogando uma continuação praticamente interminável da extensão de seus poderes mundanos — isto é, defendendo uma solução "quase messiânica" na terra: é por isso que não tem qualquer pressa quanto à chegada de seu Messias — na forma de dois postulados complementares:

- 1) A redução dos conflitos de classe internos, no interesse da coesão da comunidade

## Teoria Sociológica I

nacional, em sua confrontação com o mundo exterior dos "estranhos": "Não faltarão pobres na terra; portanto, eu te ordeno, dizendo: Abre tua mão para teu irmão, para teu pobre e para teus necessitados, em tua terra".<sup>7</sup>

2) A promessa de readmissão à graça de Deus é parcialmente realizada na forma de concessão do poder de dominar os "estranhos" a Judá: "E os estranhos estarão lá para apascentar vossos rebanhos, e os filhos dos estrangeiros serão vossos jornaleiros e vinhadeiros".<sup>8</sup>

O formidável veículo prático desse domínio em expansão era a arma da "usura", que necessitava, porém, para se tornar realmente eficiente, de sua contrapartida adequada, que oferecia um escoadouro ilimitado ao poder dessa arma, isto é, a metamorfose do Judaísmo em Cristianismo. O "Judaísmo atinge seu apogeu com a perfeição da sociedade civil; mas esta só alcança a perfeição no mundo cristão. Só sob a influência do Cristianismo, que objetiva todas as relações nacionais, naturais, morais e teóricas, poderia a sociedade civil separar-se completamente da vida do Estado, separar todos os vínculos genéricos do homem, colocar em seu lugar o egoísmo e a necessidade egoísta, e dissolver o mundo humano num mundo de indivíduos atomizados, antagônicos."<sup>9</sup>

O *ethos* do Judaísmo, que estimulou esse desenvolvimento, não se limitou à afirmação geral da superioridade do "povo escolhido", determinada por Deus, em seu confronto com o mundo dos estranhos, dando ordens como esta: "Não comas nenhum animal que morreu por si mesmo; dá-o para que o coma, ou vende-o ao estranho, que está às tuas portas, para que possa comê-lo; pois tu és um povo santo do Senhor, teu Deus."<sup>10</sup> Muito mais importante foi o sentido prático da proibição absoluta imposta à exploração dos filhos de Judá pela usura: "Se emprestares dinheiro a qualquer de meu povo que seja pobre, não o apertarás como um exator, nem o oprimirás com usura".<sup>11</sup> A usura só era permitida nas transações com estranhos, mas não com "irmãos". Em contraste, o Cristianismo, que se recusou a conservar a discriminação entre "qualquer de meu povo" e "estranhos" (ou "estrangeiros") postulando em seu lugar a "fraternidade universal da humanidade", não só privou-se da poderosa arma da "usura" (isto é, do "juro" e da acumulação de capital dele consequente — que era o mais importante veículo dos primórdios da expansão econômica), como ao mesmo tempo tornou-se também presa fácil do avanço triunfal do "espírito do Judaísmo". O "rude e vulgar princípio prático do Judaísmo" discutido por Marx, isto é, a parcialidade prático-empírica efetivamente autocentralizada e internamente coerente — poderia triunfar facilmente sobre a universalidade teórica e abstrata do Cristianismo, estabelecido como uma série de "ritos puramente formais com os quais o mundo do interesse pessoal se cerca".<sup>12</sup>

É muito importante ressaltar, aqui, que a questão em causa não é simplesmente a realidade empírica das comunidades judaicas na Europa, mas o "espírito do Judaísmo", isto é, o princípio interno do desenvolvimento social europeu, que culmina no aparecimento e na estabilização da sociedade capitalista. O "espírito do Judaísmo", portanto, deve ser entendido,

## Teoria Sociológica I

em última análise, como "o espírito do capitalismo". Para a realização deste último, só o Judaísmo, como realidade empírica, oferecia um veículo adequado. A ignorância dessa distinção, por uma razão qualquer, poderia levar — como ocorreu através dos tempos — ao anti-semitismo, que procura bodes expiatórios. As condições objetivas do desenvolvimento social europeu, desde a dissolução da sociedade pré-feudal até o triunfo universal do capitalismo sobre o feudalismo, devem ser avaliadas em sua complexidade geral; constituem um quadro do qual o Judaísmo, como fenómeno sociológico, é apenas uma parte, embora importante em certas fases desse desenvolvimento.

O Judaísmo e o Cristianismo são aspectos complementares dos esforços da sociedade para enfrentar suas contradições internas. Representam ambos uma transcendência imaginária dessas contradições, uma "rea-propriação" ilusória da "essência humana" através de uma substituição fictícia do estado de alienação. O Judaísmo e o Cristianismo expressam as contradições da "parcialidade contra a universalidade", e da "concorrência contra o monopólio", isto é, as contradições internas do que se tornou conhecido como "o espírito do capitalismo". Nessa moldura, o êxito da parcialidade só pode ser concebido em contradição com a universalidade, e à sua custa — tal como essa "universalidade" só pode predominar com base na supressão da parcialidade. O mesmo ocorre na relação entre concorrência e monopólio: a condição do êxito da "concorrência" é a negação do monopólio, assim como para o monopólio a condição da ampliação de seu poder é a eliminação da concorrência. A parcialidade do Judaísmo: a "quimérica nacionalidade do judeu é a nacionalidade do comerciante e, acima de tudo, do financista"<sup>13</sup> — escreve Marx, ressaltando repetidamente que "a emancipação social do judeu é a emancipação da sociedade em relação ao Judaísmo",<sup>14</sup> isto é, da parcialidade da "nacionalidade" do financista, ou, expresso em termos mais gerais, da "estreiteza judaica da sociedade".<sup>15</sup> A "estreiteza judaica" poderia triunfar na "sociedade civil" porque esta última exigia o dinamismo do "espírito supremamente prático do judeu", para seu pleno desenvolvimento. A metamorfose do Judaísmo em Cristianismo encerrou em si uma metamorfose posterior do Cristianismo numa forma parcial mais desenvolvida, menos rude, de Judaísmo "secularizado": "O judeu emancipou-se de uma maneira judaica, não só adquirindo o poder do dinheiro, mas também porque o dinheiro tornou-se, por meio dele e também à parte dele, um poder mundial, enquanto o espírito judaico prático tornou-se o espírito prático das nações cristãs. Os judeus se emanciparam na medida em que os cristãos se tornaram judeus".<sup>16</sup> As modificações protestantes do Cristianismo, que se havia consolidado em vários ambientes nacionais, realizaram uma metamorfose relativamente precoce do Cristianismo "teórico-abstrato" num "Cristianismo-Judaísmo prático", como um passo significativo na direção da secularização completa de toda a problemática da alienação. Paralelamente à dominação crescente do espírito do capitalismo na esfera prática, as formas ideológicas também se tornaram cada vez mais seculares: das várias versões do "teísmo", passando pelo "ateísmo

# Teoria Sociológica I

humanista", até à famosa declaração de que "Deus está morto". Na época desta última, até mesmo as ilusões de "universalidade" (com que o "mundo do interesse pessoal se cerca") — conservadas e por vezes até mesmo intensificadas pelo teísmo e pelo ateísmo humanista — tornaram-se um constrangimento agudo para a burguesia e uma transição súbita, por vezes grosseira, teve de ser feita, para o culto aberto da parcialidade.

Como dissemos, nas condições da sociedade de classes — devido à contradição inerente entre a "parte" e o "todo", devido ao fato de que o interesse parcial domina a totalidade da sociedade — o princípio da parcialidade está numa contradição insolúvel com o da universalidade. Em consequência, é a crua relação de forças que eleva a forma predominante de parcialidade a uma universalidade fictícia, ao passo que a negação, orientada para o ideal, dessa parcialidade — por exemplo, a universalidade teórico-abstrata do Cristianismo antes de sua metamorfose em "Cristianismo-Judaísmo prático" — deve permanecer ilusória, fictícia, impotente. A "parcialidade" e a "universalidade", em sua oposição recíproca, são duas facetas da mesma situação alienada. A parcialidade egoísta deve ser elevada à "universalidade" para a sua realização: o dinamismo sócio-econômico subjacente é ao mesmo tempo "autocentrado" e "dirigido para fora", "nacionalista" e "cosmopolita", "protecionista-isolacionista" e "imperialista". É por isso que não pode haver lugar para a universalidade autêntica, mas apenas para a universalização aparente da mais crua parcialidade, juntamente com um postulado ilusório, teórico-abstrato, da universalidade como a negação — meramente ideológica — da parcialidade efetiva, que predomina na prática. Assim, a "nacionalidade quimérica" do judeu é ainda mais quimérica, porque — na medida em que é "a nacionalidade do comerciante e do financista" — é na realidade a única universalidade efetiva: a parcialidade transformada em universalidade operativa, no princípio orgânico fundamental da sociedade em questão. (As mistificações do anti-semitismo tornam-se evidentes se compreendemos que ele se volta contra o mero fenômeno sociológico da parcialidade judaica, e não contra "a estreiteza judaica da sociedade"; ataca a parcialidade no que ela tem de mais limitado, e com isso não só não enfrenta o problema real, que é a parcialidade do interesse pessoal capitalista transformado no princípio universal dominante da sociedade, mas apoia ativamente seu próprio objeto de ataque, por meio dessa mistificação desorientadora.)

Para Marx, em suas reflexões sobre o enfoque judaico-cristão dos problemas da alienação, a questão mais importante era encontrar uma solução que indicasse uma saída para o impasse aparentemente perene: a renovada reprodução, em formas diferentes, da mesma contradição entre parcialidade e universalidade que caracterizou todo o desenvolvimento histórico e seus reflexos ideológicos. Sua resposta não foi simplesmente a dupla negação da parcialidade crua e da universalidade abstrata. Essa solução seria apenas uma oposição conceptual abstrata. A novidade histórica da solução de Marx estava em definir o problema em termos do conceito dia-lético concreto de "parcialidade predominando como universalidade",

# Teoria Sociológica I

em oposição à universalidade autêntica, a única que podia abarcar os múltiplos interesses da sociedade como um todo, e do homem como um "ser genérico" (*Gattungswesen*), isto é, o homem liberado da dominação do interesse individualista bruto. Foi esse conceito específico, socialmente concreto, que permitiu a Marx apreender a problemática da sociedade capitalista em toda a sua contraditoriedade e formular o programa de uma transcendência prática da alienação, por meio de uma fusão, genuinamente universalizante, do ideal e da realidade, da teoria e da prática.

Temos também de ressaltar nesse contexto que Marx nada tinha a ver com o "humanismo" abstrato, porque se opôs, desde o início — como podemos ver nas citações extraídas de *Sobre a Questão Judaica*, escrito em 1843 — às ilusões de uma universalidade abstrata como sendo um mero postulado, um "dever" impotente, uma fictícia "reapropriação da condição humana não-alienada". Não há vestígio, portanto, do que se poderia chamar de "conceitos ideológicos" no pensamento do jovem Marx, que escreveu *Sobre a Questão Judaica*, e muito menos nas reflexões, sócio-economicamente muito mais concretas, contidas nos *Manuscritos Económicos e Filosóficos* de 1844.

## 2 A ALIENAÇÃO COMO "VENDABILIDADE UNIVERSAL"

A secularização do conceito religioso de alienação realizou-se nas afirmações concretas relacionadas com a "vendabilidade". Em primeiro lugar, essa secularização progrediu dentro da concha religiosa. Nada pode deter essa tendência de transformar tudo em objeto vendável, por mais "sagrado" que tivesse sido considerado em certa fase, em sua "inalienabilidade" sancionada por um mandamento supostamente divino. (O *Melmoth* de Balzac é uma reflexão, magistralmente irônica, sobre uma sociedade totalmente secularizada, na qual "até mesmo o Espírito Santo tem sua cotação na Bolsa de Valores".) Até mesmo a doutrina da "queda do homem" teve de ser questionada — como foi por Lutero, por exemplo — em nome da "liberdade" do homem. Essa defesa da "liberdade", porém, revelou-se na realidade nada mais do que a glorificação religiosa do princípio secular da "vendabilidade universal". Foi este último que encontrou seu adversário — por mais utópico que fosse — em Thomas Munzer, que protestou em seu folheto contra Lutero, dizendo ser intolerável que "toda criatura seja transformada em propriedade — os peixes na água, os pássaros no céu, as plantas na terra".<sup>8</sup> Percepções como essa, por mais que reflitam profunda e verdadeiramente a natureza interior das transformações em curso, tinham de permanecer como simples utopias, protestos pouco eficientes, concebidos da perspectiva de uma previsão sem esperanças de uma possível negação futura da sociedade de mercadorias. Na época do aparecimento triunfal do capitalismo, as concepções ideológicas predominantes tinham de ser aquelas que supunham uma atitude afirmativa ante as tendências objetivas desse desenvolvimento.

# Teoria Sociológica I

Nas condições da sociedade feudal, os obstáculos que resistiram ao avanço do "espírito do capitalismo" foram, por exemplo, o fato de que "o vassalo não podia alienar sem o consentimento de seu superior" (Adam Smith),<sup>19</sup> ou o fato de que "o burguês não pode alienar as coisas da comunidade sem a permissão do rei" (século XIII).<sup>20</sup> O ideal supremo era o de que cada um pudesse "dar e alienar o que lhe pertence" (século XIII).<sup>21</sup> Evidentemente, porém, a ordem social que limitava ao "Senhor" o poder de "vender seu Servo, ou aliená-lo por Testamento" (Hobbes),<sup>22</sup> ficava desesperadamente aquém das exigências da "livre alienabilidade" de tudo — inclusive da própria pessoa — por meio de uma disposição contratual, de que a pessoa interessada seria parte. Também a terra, um dos pilares sagrados da ordem social ultrapassada, tinha de tornar-se alienável,<sup>23</sup> para não estorvar o desenvolvimento da sociedade de mercadorias.

O fato de que a alienação como vendabilidade universal envolvia a reificação já foi reconhecido bem antes que a totalidade da ordem social, que operava com base nisso, fosse submetida a uma crítica efetiva e radical. A glorificação mistificadora da "liberdade" como "liberdade contratualmente autoprotégida" (na realidade, a abdicação contratual da liberdade humana) desempenhou um papel importante no retardamento do reconhecimento das contradições subjacentes. Dizer isso não modifica, porém, o fato de que a ligação entre alienação e reificação foi reconhecida — embora de forma acrítica — por alguns filósofos que, longe de questionarem as bases contratuais da sociedade, as idealizaram. Kant, por exemplo, observou que "esse contrato não é uma simples reificação [ou "transformação numa coisa" — *Verdingung*] mas transferência — por meio do aluguel — de uma pessoa à propriedade do Senhor da casa".<sup>24</sup> Um objeto, uma unidade de propriedade morta, podia ser simplesmente alienado do dono original e transferido para a propriedade de alguma outra pessoa, sem complicações indevidas: "a transferência da propriedade de alguém para alguma outra pessoa é sua alienação" (Kant).<sup>25</sup> (As complicações, numa fase anterior, eram de natureza "externa", política, evidente nos tabus e proibições da sociedade feudal, que declarava "inalienáveis" certas coisas; com a abolição bem-sucedida desses tabus, as complicações desapareceram automaticamente.) A pessoa viva, porém, tinha de ser primeiro reificada — transformada numa coisa, numa simples unidade de propriedade, durante o contrato — antes que pudesse ser dominada pelo seu novo dono. Reificada no mesmo sentido de *verdingen*, sentido que o contemporâneo mais jovem de Kant, Wieland, atribui à palavra para traduzir um verso da *Odisseia* de Homero: *Fremdling, willst du dich wohl bei mir zum Knechte verdingen?* (Estranho, queres tornar-te coisa minha, meu servo?) (A tradução inglesa corrente, em contraste, diz caracteristicamente o seguinte: "Estranho, disse ele, pergunto se gostarias de trabalhar para mim, como meu homem, em algum lugar, numa fazenda no altiplano, por um salário adequado, naturalmente".)<sup>26</sup>

A principal função do "contrato", tão glorificado, era, portanto, a introdução - em lugar

# Teoria Sociológica I

das relações feudais rigidamente fixas — de uma nova forma de "fixidez" que assegurava ao novo senhor o direito de manipular como coisas seres humanos supostamente "livres", desde que estes "escolhessem livremente" celebrar o contrato em questão, "alienando voluntariamente aquilo que lhes pertencia".

Assim, a alienação humana foi realizada pela transformação de tudo "em objetos alienáveis, vendáveis, em escravos da necessidade e traficantes egoístas. A venda é a prática da alienação. Assim como o homem, mergulhado na religião, só pode objetivar sua essência em um ser alheio e fantástico, assim também, sob o influxo da necessidade egoísta, ele só pode afirmar-se a si mesmo e produzir objetos, na prática, pela subordinação de seus produtos e de sua própria atividade à dominação de uma entidade alheia, e, atribuindo-lhes a significação de uma entidade alheia, ou seja, o dinheiro"<sup>27</sup> (grifos meus). A reificação de uma pessoa e, portanto, da aceitação "livremente escolhida" de uma nova servidão — em lugar da velha forma feudal, politicamente estabelecida e regulada de servidão — pôde avançar com base numa "sociedade civil" caracterizada pelo domínio do dinheiro, que abriu as comportas para a universal "servidão à necessidade egoísta" (*Knechtschaft des egoistischen Bedürfnisses*).<sup>28</sup>

A alienação se caracteriza, portanto, pela extensão universal da "vendabilidade" (isto é, a transformação de tudo em mercadoria); pela conversão dos seres humanos em "coisas", de modo que possam aparecer como mercadorias no mercado (em outras palavras, a reificação das relações humanas); e pela fragmentação do corpo social em "indivíduos isolados" (*vereinzelte Einzelnen*), que visam aos seus objetivos limitados, particularistas, "em servidão à necessidade egoísta", fazendo de seu egoísmo uma virtude em seu culto da privacidade.<sup>29</sup> Não é de admirar que Goethe tivesse protestado: *alies vereinzelte ist verwerflich* ("toda particularidade isolada deve ser rejeitada"),<sup>30</sup> defendendo em oposição ao "isolacionismo egoísta" alguma forma de "comunidade com outros como nós mesmos", para sermos capazes de criar uma "frente contra o mundo"<sup>31</sup> comum a todos. Não é de surpreender, igualmente, que naquelas circunstâncias as recomendações de Goethe tivessem de permanecer como postulados utópicos. A ordem social da "sociedade civil" só se poderia sustentar com base na conversão das várias áreas da experiência humana em "mercadorias vendáveis", e só poderia seguir, relativamente imperturbável, o seu curso de desenvolvimento enquanto essa mercantilização universal de todas as facetas da vida humana, inclusive as mais privadas, não chegasse ao seu ponto de saturação.

### 3 A HISTORICIDADE E ASCENSÃO DA ANTROPOLOGIA

"Alienação" é um conceito eminentemente histórico. Se o homem é alienado, deve sê-lo em relação a alguma coisa, em consequência de certas causas — o jogo mútuo dos acontecimentos e circunstâncias em relação ao homem como sujeito dessa alienação — que se

# Teoria Sociológica I

manifestam num contexto histórico. Da mesma forma, a "transcendência da alienação" é um conceito inerentemente histórico, que prevê a realização bem-sucedida de um processo que leva a uma situação qualitativamente diferente.

Não será necessário dizer que o caráter histórico de certos conceitos não é garantia de que sejam históricos os edifícios intelectuais que deles se utilizam. Com frequência, na realidade, as mistificações se infiltram numa fase ou outra da análise. Realmente, se o conceito de alienação é abstraído do processo sócio-econômico concreto, uma mera aparência de historicidade pode colocar-se no lugar de um entendimento autêntico dos fatores complexos envolvidos no processo histórico. (É função essencial das mitologias transferir problemas sócio-históricos fundamentais do desenvolvimento humano para um plano atemporal, e o tratamento judaico-cristão da problemática da alienação não é exceção à regra geral. Ideologicamente mais típico é o caso de certas teorias da alienação do século XX, nas quais conceitos como "alienação do mundo" têm a função de negar categorias históricas autênticas e substituí-las pela pura mistificação.)

Não obstante, é característica importante da história intelectual que tenham obtido os maiores resultados na compreensão das múltiplas complexidades da alienação — antes de Marx: Hegel acima de todos — os filósofos que abordaram tal problemática de uma maneira histórica adequada. Essa correlação é ainda mais significativa em vista do fato de que a observação também é válida em sentido inverso, ou seja, os filósofos que conseguiram elaborar uma abordagem histórica dos problemas da filosofia foram os que tiveram consciência da problemática da alienação, e na medida da compreensão da história que tinham. (Não é por acaso que o maior representante da "escola histórica" escocesa, Adam Ferguson,<sup>32</sup> tenha como centro de seu pensamento o conceito de "sociedade civil", absolutamente crucial para um entendimento sócio-histórico concreto da problemática da alienação.) Os determinantes ontológicos dessa inter-relação intelectual devem merecer nossa atenção, aqui, por um momento.

Não é necessário dizer que o desenvolvimento em questão não é simplesmente linear. Em certos pontos de crise na história, quando possíveis alternativas sócio-históricas estão ainda relativamente em aberto — uma abertura relativa que cria um "vazio ideológico" temporário, que favorece o aparecimento de ideologias utópicas —, é relativamente mais fácil identificar as características objetivas da ordem social que surge do que numa fase posterior, quando as necessidades que dão vida, no campo da ideologia, ao "positivismo não-crítico" com o qual estamos demasiadamente familiarizados já produziram uma uniformidade autopropagadora. Vimos as percepções profundas, mas prematuras, de um Thomas Munzer em relação à natureza de fatos que mal se podiam perceber no horizonte, e ele não estava só, é claro, sob esse aspecto. Da mesma forma, numa fase muito anterior, Aristóteles fez uma análise histórica surpreendentemente concreta da interligação inerente entre as crenças religiosas e político-

# Teoria Sociológica I

sociais, bem como entre elas e as relações de família:

A família é a associação estabelecida pela natureza para o atendimento das necessidades cotidianas do homem, e seus membros são chamados por Carondas de "companheiros da despensa", e por Epiménides, o Cretano, de "companheiros da manjedoura". Mas, quando varias famílias se unem, e a associação visa a algo mais do que o atendimento das necessidades diárias, a primeira sociedade a ser formada é a da aldeia. E a forma mais natural de aldeia parece ser a de uma colônia de famílias, composta dos filhos e netos, que, como se diz, "mamaram o mesmo leite". É essa a razão pela qual os Estados helênicos eram governados originalmente por reis; porque os helenos viviam sob tal regra, antes de se unirem, como os bárbaros ainda vivem: toda família é governada pelo mais velho; portanto, nas colônias da família a forma monárquica de governo predominou porque eram do mesmo sangue. Como diz Homero: "Cada um faz a lei para seus filhos e suas mulheres." Isso porque viviam dispersos, como era costume nos tempos antigos. Portanto, os homens dizem que os deuses tem um rei porque eles mesmo estão, ou estiveram em tempos anteriores, sob o domínio de um rei. Pois imaginam não só as formas dos deuses, mas também a maneira de vida deles, como sendo iguais às suas próprias.<sup>33</sup>

Muitas centenas de anos tiveram de transcorrer antes que os filósofos pudessem chegar a um grau semelhante de objetividade e visão histórica. A visão de Aristóteles permaneceu isolada: não pôde tornar-se a pedra angular de uma filosofia coerente da história. No seu pensamento, as visões históricas concretas estavam embebidas de uma concepção geral totalmente a-histórica. A principal razão disso era uma esmagadora necessidade ideológica, que impediu Aristóteles de aplicar um princípio histórico à análise da sociedade como um todo. De acordo com essa necessidade ideológica, era preciso "provar" que a escravidão era uma ordem social em total conformidade com a própria natureza. Essa concepção — formulada por Aristóteles em oposição aos que desafiavam as relações sociais estabelecidas — encerrava conceitos fictícios como a "liberdade por natureza" e "escravidão por natureza". Isso porque, segundo Aristóteles, "há uma grande diferença entre o domínio sobre homens livres e o domínio de escravos, como há entre a escravidão por natureza e a liberdade por natureza." A introdução do conceito de "escravidão por natureza" tem consequências de longo alcance na filosofia de Aristóteles. Nela, a história é confinada à esfera da "liberdade", que é, porém, limitada pelo conceito de "liberdade por natureza". Na verdade, como a escravidão deve estar eternamente fixada — uma necessidade refletida adequadamente no conceito de "escravidão por natureza" — não se pode falar de uma concepção genuinamente histórica. O conceito de escravidão por natureza encerra em si a sua contrapartida: a liberdade por natureza, e assim a ficção da escravidão determinada pela natureza também destrói a historicidade da esfera da "liberdade". A parcialidade da classe dominante predomina, postulando seu próprio governo como uma superioridade hierárquico-estrutural determinada (e sancionada) pela natureza. (A parcialidade do Judaísmo — a mitologia do "povo eleito" etc. — expressa o mesmo tipo de negação da

## Teoria Sociológica I

história em relação às estruturas fundamentais da sociedade de classes.) O princípio da historicidade é, portanto, inevitavelmente degradado numa pseudo-historicidade. O modelo de um ciclo repetitivo é projetado sobre a sociedade como um todo: não importa o que acontecer, as relações estruturais fundamentais — determinadas pela "natureza" - são consideradas sempre como reproduzidas, não como uma questão de fato empírico, mas como a de uma necessidade a priori. O movimento é confinado a um aumento do "tamanho" e "complexidade" das comunidades na análise de Aristóteles, e as variações tanto de "tamanho" como de "complexidade" são circunscritas pelos conceitos de liberdade por natureza e escravidão por natureza, isto é, pela necessidade, postulada como a priori, de reproduzir a mesma estrutura da sociedade. Assim, as contradições sociais insolúveis na época levam até mesmo um grande filósofo como Aristóteles a operar com conceitos contraditórios, como "liberdade por natureza", a ele impostos pelo conceito totalmente fictício de "escravidão por natureza", numa concordância direta com a necessidade ideológica predominante. E quando ele faz uma outra tentativa de salvar a historicidade da esfera da "liberdade por natureza", declarando que o escravo não é um homem, mas uma simples coisa, um "instrumento falante", incorre numa nova contradição, pois os instrumentos do homem têm um caráter histórico, e certamente não fixado pela natureza. Devido à parcialidade de sua posição, as leis dinâmicas e dialeticamente variáveis da totalidade social devem continuar sendo um mistério para Aristóteles. Seu postulado da "dualidade" natural — ligada diretamente, como já vimos, à necessidade ideológica de transformar a parcialidade em universalidade — torna-lhe impossível perceber as múltiplas variedades dos fenômenos sociais como manifestações específicas de uma totalidade sócio-histórica inerentemente interligada que se modifica de maneira dinâmica.

A inter-relação entre uma consciência da alienação e a historicidade da concepção de um filósofo é necessária devido a uma questão ontológica fundamental: a "natureza do homem" (essência humana etc.) é o ponto de referência comum a ambas. Essa questão ontológica fundamental é: o que está de acordo com a "natureza humana" e o que constitui "alienação" da "essência humana"? Essa pergunta não pode ser respondida a-historicamente sem ser transformada numa mistificação irracional. Por outro lado, uma abordagem histórica da questão da "natureza humana" implica inevitavelmente um diagnóstico da "alienação" ou "reificação", relacionado com o padrão, ou "ideal", pelo qual toda a questão está sendo avaliada.

O ponto de importância central, porém, é se a questão da "natureza humana" está ou não sendo avaliada dentro de uma moldura explicativa implícita ou explicitamente "igualitária". Se, por alguma razão, a igualdade fundamental de todos os homens não é reconhecida, isso equivale, *ipso facto*, à negação da historicidade, pois nesse caso torna-se necessário recorrer ao recurso mágico da "natureza" (ou, nas concepções religiosas, à "ordem divina" etc.) na explicação que o filósofo elabora para as desigualdades historicamente estabelecidas. (Essa questão é totalmente distinta da questão da justificativa ideológica das desigualdades existentes.

## Teoria Sociológica I

Esta última é essencial à explicação dos determinantes sócio-históricos do sistema de um filósofo, mas totalmente irrelevante para a inter-relação, logicamente necessária, de uma série de conceitos de um sistema particular. Temos, no caso, relações estruturais de conceitos que predominam dentro da estrutura geral de um sistema/a em existência. É por isso que os princípios "estrutural" e "histórico" não podem ser mutuamente reduzidos um ao outro — exceto pelos vulgarizadores — mas constituem uma unidade dialética.) A abordagem específica que o filósofo faz do problema da igualdade, as limitações e deficiências particulares de seu conceito da "natureza humana", determinam a intensidade de sua concepção histórica, bem como o caráter de sua visão da natureza real da alienação. Isso se aplica não só aos pensadores que — pelos motivos já vistos — não conseguiram realizações significativas nesse campo, mas também aos exemplos positivos, desde os representantes da "escola histórica" escocesa até Hegel e Feuerbach.

A "orientação antropológica" sem a historicidade genuína — bem como as condições necessárias desta última, é claro — não passa de mistificação, quaisquer que sejam os determinantes sócio-históricos que possam ter provocado o seu aparecimento. A concepção "orgânica" da sociedade, por exemplo, segundo a qual todo elemento do complexo social deve atender à sua "função adequada" — isto é, uma função predeterminada pela "natureza", ou pela "providência divina", de acordo com um rígido padrão hierárquico — é uma projeção totalmente a-histórica e investida das características de uma ordem social estabelecida sobre um suposto "organismo" (o corpo humano, por exemplo), que deveria ser o "modelo natural" de toda a sociedade. (Grande parte do "funcionalismo" moderno é, *mutatis mutandis*, uma tentativa de liquidar a historicidade. Mas não podemos entrar, aqui, numa discussão do problema.) Sob esse aspecto é duplamente significativo que no desenvolvimento do pensamento moderno o conceito de alienação tenha adquirido uma importância crescente, paralela à ascensão de uma antropologia filosófica autêntica, historicamente fundada. De um lado, essa tendência representou uma oposição radical às mistificações da pseudo-antropologia medieval, e, do outro, proporcionou o centro organizador positivo de uma compreensão dos processos sociais incomparavelmente mais dinâmica do que havia sido possível antes.

Muito antes de Feuerbach reconhecer a distinção entre "verdadeiro (isto é: antropológico) e falso (isto é: a essência teológica da religião)".<sup>35</sup> a religião era concebida como um fenómeno histórico e a avaliação de sua natureza estava subordinada à questão da historicidade do homem. Nessa concepção, tornou-se possível considerar a supressão da religião, na medida em que a mitologia e a religião tinham lugar apenas numa fase particular — embora uma fase necessária — da história universal da humanidade, concebida sobre o modelo do homem que vai da infância à maturidade. Vico distinguiu três fases no desenvolvimento da humanidade (da humanidade que faz sua própria história): (1) a era dos Deuses; (2) a era dos heróis e (3) "a era dos homens na qual todos os homens se reconheceram como iguais em

## Teoria Sociológica I

natureza humana".<sup>36</sup> Herder, numa fase posterior, definiu a mitologia como a "natureza personificada, ou a sabedoria enfeitada"<sup>37</sup> e falou da "infância", "adolescência" e "maturidade" da humanidade, limitando] até mesmo na poesia, as possibilidades de criação do mito às circunstâncias da terceira fase.<sup>38</sup>

Mas foi Diderot quem mostrou o segredo sócio-político de todo esse desenvolvimento ao ressaltar que, quando o homem tem êxito em sua crítica da "majestade dos céus", ele não se absterá por muito tempo de atacar o outro opressor da humanidade, "o soberano terrestre", pois esses dois resistem ou caem juntos.<sup>39</sup> E não é por acaso que tenha sido Diderot quem chegou a esse grau de clareza no radicalismo político, pois ele não se deteve na observação de Vico, notável mas bastante abstrata, segundo a qual "todos os homens são iguais na natureza humana". Foi além, afirmando, com o maior grau de radicalismo social conhecido entre as grandes figuras do Iluminismo francês, que "se o trabalhador cotidiano é miserável, a nação é miserável".<sup>40</sup> Não é surpresa, portanto, que tenha sido Diderot quem conseguiu apreender, no mais elevado grau, a problemática da alienação, bem antes de seus contemporâneos, indicando como contradições básicas "a distinção entre o teu e o meu" ("distinction du tien et du mien"), a oposição entre "tua utilidade particular e o bem geral" ("ton utilité particulière et le bien general"), e a subordinação do "bem geral ao bem particular" ("le bien general au bien particulier").<sup>41</sup> E ainda foi além, ressaltando que essas contradições resultam na produção de "necessidades supérfluas" ("besoins superflus"), "bens imaginários" ("biens imaginaires") e "necessidades artificiais" ("besoins factices"),<sup>42</sup> quase nos mesmos termos usados por Marx ao descrever as "necessidades artificiais e os apetites imaginários" produzidos pelo capitalismo. A diferença fundamental foi, porém, que, enquanto Marx podia referir-se a um movimento social específico, como a "força material" atrás de seu programa filosófico, Diderot teve de contentar-se, devido à sua "situação prematura", com o ponto de vista de uma distante comunidade utópica, onde essas contradições, bem como suas consequências, seriam desconhecidas. E, evidentemente, de acordo com seu ponto de vista utópico, relacionado com as miseráveis condições de trabalho de sua época, Diderot não conseguia ver nenhuma solução, exceto a limitação das necessidades, que poderia permitir ao homem libertar-se do deformante tédio do trabalho, permitindo-lhe parar ("de s'arrêter"), descansar ("reposer"), e terminar o trabalho ("quand finirons-nous de travailler").<sup>43</sup> Assim, ele recorre à ficção utópica de uma limitação "natural" das necessidades, porque o tipo de trabalho que predomina em sua forma de sociedade é inerentemente anti-humano, e a "realização" surge como uma ausência de atividade, não como uma atividade enriquecida e enriquecedora, humanamente satisfatória, não como uma auto-realização na atividade. O que seria, supostamente, "natural" e "humano" surge como algo idílico e fixado (pela natureza) e, conseqüentemente, como algo a ser cuidadosamente protegido contra a corrupção "de fora", sob a iluminadora orientação da "razão". Como a "força material" que poderia transformar a teoria em prática social não existe, a teoria deve transformar-se na sua própria solução: numa defesa

## Teoria Sociológica I

utópica do poder da razão. A esta altura, podemos ver claramente que mesmo o remédio de Diderot está muito longe das soluções defendidas e previstas por Marx. A superioridade radical de Marx sobre todos os que o precederam é evidente na historicidade dialética coerente de sua teoria, em contraste com as debilidades de seus predecessores, que, em um momento ou outro, eram todos obrigados a abandonar o terreno real da história em favor de alguma solução imaginária das contradições que teriam percebido, mas não podiam dominar ideológica e intelectualmente. Nesse contexto, a profunda percepção que Marx obteve da verdadeira relação entre antropologia e ontologia é da maior importância. Isso porque só há uma maneira de produzir uma teoria histórica geral e coerente sob todos os aspectos, ou seja, situando positivamente a antropologia num quadro antológico geral adequado. Se, porém, a ontologia é colocada sob a antropologia — como ocorreu frequentemente não só no passado distante, mas também em nossa época —, nesse caso, princípios antropológicos apreendidos unilateralmente, que deviam ser explicados historicamente, tornam-se axiomas autónomos de um dado sistema, e perdem sua historicidade. Sob esse aspecto, Feuerbach representa um retrocesso em relação a Hegel, cuja abordagem filosófica evitou no todo a armadilha de dissolver a ontologia dentro da antropologia. Em consequência, Hegel antecipou, em proporções muito maiores do que Feuerbach, a visão marxista da história, embora até mesmo Hegel só pudesse encontrar "a expressão abstrata, lógica e especulativa para o movimento da história".

Em contraste tanto com a abstração hegeliana quanto com o retrocesso feuerbachiano na historicidade, Marx descobriu a relação dialética entre a ontologia materialista e a antropologia, ressaltando que "os sentimentos, paixões etc. do homem não são simplesmente fenómenos antropológicos no sentido [mais limitado], mas afirmações realmente ontológicas do ser essencial (da natureza). (...) Só através da indústria desenvolvida, isto é, por meio da propriedade privada, a essência ontológica da paixão humana atinge tanto a sua totalidade como a sua humanidade; a ciência do homem é, portanto, ela própria um produto do estabelecimento que o homem faz de si mesmo, através da atividade prática. O significado da propriedade privada — liberada de sua alienação — é a existência de objetos essenciais para o homem, tanto objetos de gozo como objetos de atividade". Discutiremos alguns aspectos desse complexo de problemas mais adiante, neste capítulo. A esta altura, é particularmente importante ressaltar que o fator antropológico específico ("humanidade") não pode ser percebido em sua historicidade dialética, a menos que seja concebido com base na totalidade ontológica que se desenvolve historicamente ("natureza") e à qual ele pertence, em última análise. A incapacidade de uma relação dialética adequada entre a totalidade ontológica e a especificidade antropológica encerra em si contradições insolúveis. Em primeiro lugar, leva ao postulado de uma "essência humana" fixa como o "dado original" do filósofo e, conseqüentemente, à liquidação final de toda historicidade (desde Feuerbach até algumas teorias recentes do "estruturalismo"). Igualmente prejudicial é outra contradição que significa que considerações pseudo-históricas e

## Teoria Sociológica I

"antropológicas" são aplicadas à análise de certos fenômenos sociais, cuja compreensão exigiria um conceito de causalidade não-antropomórfico, mas evidentemente dialético. Por exemplo: nenhuma "hipótese antropológica" concebível poderia contribuir, em nada, para o entendimento das "leis naturais" que governam o processo produtivo do capitalismo, em seu prolongado desenvolvimento histórico; pelo contrário, ela só poderia levar a mistificações. Poderia parecer incoerente com o materialismo histórico de Marx a afirmação de que "a natureza do capital é a mesma em sua forma desenvolvida e em sua forma não-desenvolvida".<sup>44</sup> (Alguém poderia mesmo usar esse trecho em apoio à interpretação de Marx como um pensador "estruturalis-ta".) Uma leitura mais cuidadosa, porém, revela que, longe de ser incoerente, Marx indica aqui a razão ontológica de uma teoria histórica coerente. Um trecho posterior, onde Marx analisa a produção capitalista, deixa isso mais claro:

O princípio, que [o capitalismo] perseguiu, de resolver cada processo em seus movimentos constitutivos, sem levar em consideração sua possível execução pela mão do homem, criou a nova ciência moderna da tecnologia. As formas variadas, aparentemente independentes e petrificadas dos processos industriais resolveram-se então em outras tantas aplicações conscientes e sistemáticas da ciência natural, para a consecução de determinados efeitos úteis. A tecnologia também descobriu as poucas principais formas fundamentais de movimento que, apesar da diversidade dos instrumentos usados, são necessariamente empregadas por toda ação produtiva do corpo humano . . .<sup>45</sup>

Como podemos ver, toda a questão gira em torno do entendimento da base natural (as leis gerais da causalidade etc.) da historicidade especificamente humana. Sem uma compreensão adequada dessa base natural, a "ciência do homem" é simplesmente inconcebível, porque tudo se dissolve, em última análise, no relativismo. O "princípio antropológico" deve, portanto, ser colocado em seu lugar adequado, dentro da estrutura geral de uma ontologia histórica ampla. Em termos mais precisos, qualquer princípio semelhante deve ser transcendido na direção de uma complexa ontologia social dialética.

Se isso não for realizado — isto é, se o princípio antropológico continuar estreitamente antropológico — não pode haver esperanças de qualquer entendimento, por exemplo, de um processo determinado pelas suas próprias leis de movimento e que impõe aos seres humanos seus próprios padrões de procedimento produtivo, "sem qualquer consideração com a sua possível execução pela mão do homem". Da mesma forma, nada se pode compreender sobre a alienante "natureza do capital" em termos dos postulados fictícios de uma "natureza humana egoísta", tão caros ao coração dos economistas políticos. Pois a "igualdade" do capital, em sua forma "não-desenvolvida" ou "desenvolvida" - uma igualdade que se aplica apenas à sua "natureza" e não à sua forma e modo de existência — deve ser explicada em termos das mais amplas leis de uma ontologia histórica fundamentada na natureza. O papel socialmente

# Teoria Sociológica I

dominante do capital na história moderna é evidente por si mesmo. Mas só as leis fundamentais da ontologia social podem explicar como é possível que em certas condições uma determinada "natureza" (a natureza do capital) se desdobre e se realize plenamente — de acordo com sua natureza objetiva — seguindo suas próprias leis internas de desenvolvimento, de sua forma não-desenvolvida para sua forma de maturidade, "sem qualquer consideração pelo homem". As hipóteses antropológicas, por mais sutis que sejam, estão *a priori* invalidadas como pontos de partida. Uma hipótese sócio-histórica simples é igualmente inútil. Pois a questão em jogo é precisamente a de explicarmos o que está na raiz do desenvolvimento histórico como sua razão final determinadora, e portanto seria um simples círculo vicioso dizer que as circunstâncias históricas em transformação são a causa fundamental do desenvolvimento do próprio capital. O capital, como tudo que existe, tem - não é preciso dizê-lo — sua dimensão histórica. Mas essa dimensão histórica é categoricamente diferente de uma substância ontológica.

O que é absolutamente essencial é não confundir a continuidade ontológica com alguma fixidez antropológica imaginária. A razão final da persistência da problemática da alienação na história das ideias, de seu início judaico-cristão até sua formulação pelos predecessores imediatos de Marx, é a continuidade ontológica relativa inerente ao desdobramento do capital de acordo com suas leis internas de crescimento, desde sua forma "não-desenvolvida" até a sua "forma desenvolvida". Transformar essa continuidade ontológica relativa numa característica fictícia da "natureza humana" significa tornar a priori impossível uma elucidação dos processos reais que sublinham esses aspectos. Se, porém, compreendermos que a continuidade ontológica em questão relaciona-se com a "natureza do capital", torna-se possível imaginar uma superação ou transcendência (*Aufhebung*) da alienação, desde que a questão seja formulada como uma transformação ontológica radical da estrutura social como um todo, e não confinada à medida parcial de uma expropriação política do capital (que é simplesmente um primeiro passo necessário na direção da transcendência marxista da alienação). Só se forem satisfeitas algumas condições básicas de uma transcendência ontológica, e na medida em que isso ocorrer — isto é, na medida em que houver um rompimento efetivo na continuidade ontológica objetiva do capital em seu mais amplo sentido marxista - poderemos falar de uma fase qualitativamente nova de evolução: o início da "verdadeira história da humanidade". Sem essa referência ontológica não pode haver uma teoria histórica consistente, mas apenas alguma forma de relativismo histórico, destituída de uma medida objetiva de progresso e, conseqüente-mente, sujeita ao subjetivismo e ao voluntarismo, à formulação de "programas messiânicos" juntamente com uma arbitrária previsão de sua realização na forma de postulados idealistas.

Podemos ver nisso, claramente, a importância histórica da descoberta do jovem Marx, concernente à relação dialética entre a ontologia e a antropologia: ela abriu caminho à elaboração da grande síntese teórica de Marx e à compreensão prática dos programas revolucionários nela baseados. Seus antecessores, em geral, voltaram suas limitadas percepções

## Teoria Sociológica I

ontológicas para elementos de uma curiosa mistura de pregação antropológica-moral-ideológica. Henry Home (Lorde Kames), por exemplo - não era uma figura insignificante, mas um dos maiores representantes da escola escocesa do Iluminismo -, escreveu o seguinte. "A atividade é essencial ao ser social: para um ser egoísta, ela não tem utilidade, depois de assegurados os meios de sobrevivência. Um homem egoísta, que pela sua opulência tem todos os luxos da vida à sua disposição, e um sem-número de dependentes, não tem oportunidade de atividade. Por isso devemos deduzir com justiça que, se a providencia houvesse destinado o homem a ser totalmente egoísta, ele teria inclinação, pela sua constituição, ao repouso, e nunca estaria ativo, se o pudesse evitar. A atividade natural do homem, portanto, é para mim prova de que seu Criador não pretendeu fazer dele um ser puramente egoísta".<sup>46</sup> Como as razões sociais dessa crítica não podem ser mostradas — devido à contradição a ela inerente, isto é, devido ao "egoísmo" necessariamente associado à classe social representada por Henry Home - tudo deve continuar antropológico e abstrato. E o que é pior: mesmo essa crítica abstrata deve, no final, ser amenizada pelos termos "totalmente" e "puramente egoísta". Uma nova forma de conservadorismo surge no horizonte, para tomar o lugar da forma antiga, recorrendo ao modelo antropológico do "Homem Iluminado": essa realização "natural" da Razão Triunfante. "Mesmo aqueles que são inclinados à perseguição começam a hesitar. A razão, retomando sua soberana autoridade, a expulsará [isto é, a perseguição] totalmente (...) dentro de um século parecerá estranho que a perseguição tenha predominado entre os seres sociais. Talvez se venha até mesmo a duvidar de que ela tenha sido praticada a sério".<sup>47</sup> E ainda: "A razão predominou afinal, depois de grande oposição: o absurdo de toda uma nação ser escrava de um fraco mortal, sem qualquer qualificação, talvez, que o tornasse notável, tornou-se evidente a todos".<sup>48</sup> Mas os critérios não-históricos e categóricos do "racional" em contraposição ao "absurdo" surgem claramente nessa abordagem, quando ela tem de enfrentar alguns problemas novos. É então que o conservadorismo passa ao primeiro plano: "Não foi difícil prever as conseqüências [do ataque geral à velha ordem]: caiu toda a estrutura, as partes boas com as enfermas. E os homens agora riem habitualmente das noções absurdas de seus antepassados, sem pensar em serem patriotas, ou serem bons súditos."<sup>49</sup> Portanto, assim como o nosso próprio egoísmo tinha de ser distinguido do comportamento "puramente egoísta" e "totalmente egoísta" de nossos opositores, agora o critério de "absurdo", usado "legitimamente", tem de ser oposto ao seu "abuso" pelos que o levam "longe demais", colocando em risco as "partes sadias" da "estrutura social". A razão é transformada num cheque em branco, válido não só retrospectivamente, mas também intemporalmente, mantendo os interesses parciais de seus portadores, e destruindo realizações históricas anteriores. O dilema insolúvel de todo o movimento do Iluminismo é expresso nesse modo de argumentar, muito antes de assumir uma forma política dramática nos violentos ataques de Burke à Revolução Francesa, em nome da continuidade da "estrutura social sadia". Um dilema determinado pela contradição objetiva da subordinação do interesse geral ao

# Teoria Sociológica I

interesse parcial de uma classe social.

Assim, as realizações do Iluminismo são logo liquidadas. Tudo deve enquadrar-se no modelo, definido de forma limitada e ambígua, do "Homem Racional". Somente são reconhecidos os aspectos da alienação que podem ser classificados como "alheios à razão", com a arbitrariedade real e potencial envolvida nesse critério abstrato. A historicidade chega apenas até o ponto compatível com a posição social que exige esses critérios vagos e abstratos como sua base de crítica, pois o reconhecimento da igualdade humana é, no todo, limitado à esfera jurídica abstrata. O mesmo ocorre com as realizações da antropologia: os velhos tabus são atacados com êxito em nome da razão, mas o entendimento das leis objetivas do movimento, situando o fator especificamente humano dentro de uma estrutura natural abrangente, apreendida dialeticamente, é prejudicado pelas ideias preconcebidas expressas no modelo auto-idealizado do "Homem Racional".

As razões desse fracasso final foram muito complexas. Seus determinantes ideológicos, com raízes numa oposição social impregnada de contradições que tinham de permanecer obscuras aos pensadores interessados, já foram mencionados. Igualmente importante foi o fato de estarem as tendências económicas subjacentes ainda muito longe de seu ponto de maturidade, o que tornou virtualmente impossível uma percepção adequada de sua natureza real. (Marx pôde conceber sua teoria de um ponto de vista histórico qualitativamente superior.) Mas a questão crucial era o fato de que os filósofos do Iluminismo só podiam dar — na melhor das hipóteses — alguns primeiros passos experimentais na direção da elaboração de um método dialético, mas foram incapazes de compreender as leis fundamentais de uma autêntica dialética materialista: sua posição social e histórica impedia isso. (Por outro lado, Hegel conseguiu mais tarde identificar os conceitos centrais da dialética, mas de "uma maneira abstrata, especulativa, idealista".) Isso significou que eles não podiam resolver o dilema inerente à antropologia historicizada e à história orientada antropologicamente. Isso porque, paradoxalmente, a história e a antropologia se ajudaram mutuamente até certo ponto, mas transformaram-se em algemas uma para a outra, além desse ponto crítico. Só uma dialética materialista poderia ter mostrado uma saída para o impasse dessa oposição rígida. Por falta dessa dialética, porém, o princípio histórico foi dissolvido na pseudo-historicidade de um ciclo repetitivo, ou tendeu para a sua própria absolutização na forma do relativismo histórico. A única solução possível, capaz de transcender tanto o "princípio antropológico" como o "historicismo" relativista, teria sido uma síntese da história e antropologia, na forma de uma ontologia ampla, materialista, dialética — tendo o conceito de "trabalho humano que se autodesenvolve" (ou "o estabelecimento de si mesmo pelo homem através da atividade prática") como seu centro de referência. A ideia revolucionadora dessa síntese, porém, não surgiu na história do pensamento humano antes do esboço dos *Manuscritos Económicos e Filosóficos* de 1844, de Marx.

# Teoria Sociológica I

## 4 O FIM DO "POSITIVISMO NÃO-CRÍTICO"

Os meados do século XVIII constituem um ponto marcante nas várias abordagens dos problemas da alienação. À medida que as contradições da sociedade emergente começaram a tornar-se mais visíveis, o "positivismo não-crítico" anterior, que caracterizou não só a escola do "Direito Natural", mas também os primeiros clássicos da Economia Política, encontrou dificuldades insuperáveis. No período anterior, o conceito de alienação foi empregado numa acepção positiva para dar conta de fenómenos sócio-eco-nômicos e políticos, insistindo nas vantagens da alienação da terra, do poder político etc. e na positividade do "lucro sobre a alienação", no direito de cobrar juro sem alienar o capital, de venda do trabalho, de reificação da própria pessoa, e assim por diante. Esse positivismo unilateral não se podia manter, porém, quando os efeitos prejudiciais do modo capitalista de produção — baseado na difusão geral da alienação — começaram a surgir também na forma de inquietação social, que não se abstinha da destruição violenta das máquinas da manufatura em escala cada vez maior, máquinas essas muito glorificadas e idealizadas como "racionais".

A crise de meados do século XVIII, que deu origem a várias teorias críticas, não foi (é desnecessário dizê-lo) uma crise interna do capitalismo ascendente. Foi, antes, uma crise social, causada por uma transição drástica do antiquado modo de produção feudal-artesanal para um novo processo, que estava na verdade muito longe de atingir os limites de sua capacidade de produção. Isso explica a atitude essencialmente não-crítica para com as categorias centrais do novo sistema económico, mesmo nos escritos daqueles que criticaram os aspectos sociais e culturais da alienação capitalista. Mais tarde, quando a contradição inerente entre as manifestações sociais e culturais da alienação e o sistema económico se tornou mais evidente, a crítica tendeu a diminuir, em lugar de se intensificar. A burguesia, que nos escritos de seus melhores representantes submetia alguns aspectos vitais de sua própria sociedade a uma crítica devastadora, não podia, é claro, ir até o ponto de estender essa crítica à totalidade da sociedade capitalista. O ponto de vista social da crítica tinha de ser primeiro modificado radicalmente, e para isso, como todos sabemos, seria preciso transcorrer um século antes que essa reorientação radical da crítica social se realizasse.

Não há espaço, aqui, para um levantamento detalhado e sistemático da ascensão da crítica social. Nossa atenção deve, mais uma vez, limitar-se a umas poucas figuras centrais que desempenharam um papel importante na identificação da problemática da alienação, antes de Marx. Já vimos as conquistas do pensamento de Diderot, sob esse aspecto. Seu contemporâneo, Rousseau, foi igualmente importante, embora de maneira diferente. Seu sistema está impregnado de contradições, talvez mais do que em qualquer outro autor de todo o movimento do Iluminismo. Ele próprio nos adverte, com frequência, de que não devemos tirar conclusões prematuras de suas afirmações, antes de examinar cuidadosamente todos os aspectos de seus

# Teoria Sociológica I

argumentos complexos. Na realidade, uma leitura atenta confirma, de maneira ampla, que ele não exagerou quanto às complexidades. Mas ainda há mais. Suas queixas de ser sistematicamente mal-entendido se justificavam apenas parcialmente. Por mais unilaterais que seus críticos possam ter sido na leitura de seus textos (que contêm numerosas ressalvas, frequentemente ignoradas), continua sendo certo que nenhuma leitura, por mais cuidadosa e indulgente, poderia eliminar as contradições inerentes de seu sistema. (Não é necessário dizer que não estamos falando de contradições lógicas. A consistência formal do pensamento de Rousseau é tão perfeita quanto a de qualquer grande filósofo, considerando-se o caráter não-abstrato de seus termos de análise. As contradições estão na substância social de seu pensamento, como veremos dentro em pouco. Em outras palavras: falamos das contradições necessárias, inerentes à natureza mesma do ponto de vista do grande filósofo, social e historicamente limitado.)

Há muito poucos filósofos antes de Marx que possam ser comparados a Rousseau, em matéria de realismo social. Ele escreve em seu *Discurso sobre a Economia Política* — num trecho que mais tarde repete, ressaltando sua importância central, num de seus *Diálogos* — que as vantagens da "confederação social" pesam fortemente a favor dos ricos, contra os pobres:

Pois ela [a confederação social] proporciona uma proteção para as imensas posses dos ricos, e quase não deixa ao homem pobre a posse da cabana que construiu com suas próprias mãos. Não são todas as vantagens da sociedade para os ricos e poderosos? Não estão os postos lucrativos em suas mãos? Não estão todos os privilégios e exceções reservados apenas para eles? Não está a autoridade pública sempre de seu lado? Se um homem eminente rouba os seus credores, ou é culpado de outras canalhices, não tem sempre a sua impunidade assegurada? Não são os assaltos, atos de violência, e até mesmo assassinatos cometidos pelos grandes, questões encobertas em poucos meses e das quais não se fala mais? Mas se um grande homem é roubado ou insultado, toda a força policial é posta imediatamente em movimento, desgraçando até mesmo as pessoas inocentes que por acaso caíam sob suspeita. Se ele tem de passar por qualquer estrada perigosa, a região pega em armas para escoltá-lo. Se o eixo de sua carruagem se parte, todos correm em seu auxílio. Se há barulho à sua porta, ele diz uma palavra e todos se calam(...) Não obstante, todo esse respeito nada lhe custa: é o direito do homem rico, e não aquilo que ele compra com sua riqueza. Como é diferente o caso do pobre! Quanto mais a humanidade lhe deve, mais a sociedade lhe nega (..) ele carrega sempre o ônus que seu vizinho rico tem influência suficiente para evitar (...) toda assistência gratuita é negada ao pobre quando este dela necessita, exata-mente porque não pode pagar por ela. Vejo todo homem pobre como totalmente liquidado se tem a infelicidade de ter um coração honesto, uma filha bonita e um vizinho poderoso. Outro fato não menos importante é que as perdas do pobre são muito mais difíceis de serem reparadas do que as do rico, e a dificuldade de aquisição é sempre maior na proporção da maior necessidade dela. "Nada resulta do nada" é uma afirmação tão verdadeira na vida quanto na física: o dinheiro é a semente do dinheiro, e o primeiro tostão é por vezes mais difícil de adquirir do que o segundo milhão. (...) Os termos do contrato social entre essas duas condições humanas podem ser resumidos numas poucas palavras: "Precisas de mim porque eu sou rico e tu és pobre. Vamos,

# Teoria Sociológica I

portanto, chegar a um acordo. Permitirei que tenhas a honra de servir-me, sob a condição de que me entregues o pouco que tens, em troca do trabalho que terei em te dar ordens."<sup>50</sup>

Assim sendo, não é de surpreender que a sombra ameaçadora de uma revolução inevitável surja no pensamento de Rousseau:

A maioria dos povos, como a maioria dos homens, são dóceis apenas na juventude; quando envelhecem, tornam-se incorrigíveis. Quando os hábitos se consolidam e os preconceitos se tornam inveterados, é perigoso e inútil tentar reformá-los; os povos, como os pacientes tolos e covardes que tremem à vista do médico, já não podem suportar que alguém deite mão às suas falhas, para remediá-las. Há, na verdade, épocas na história dos Estados quando, assim como certos tipos de enfermidade dão voltas á cabeça dos homens e fazem-nos esquecer o passado, períodos de violência e revoluções fazem aos povos aquilo que essas crises fazem aos indivíduos: o horror ao passado toma o lugar do esquecimento, e o Estado, incendiado pelas guerras civis, renasce, por assim dizer, de suas cinzas, e retoma, fresco dos dentes da morte, o vigor da juventude. (. . .) O império da Rússia aspirará a conquistar a Europa, e será conquistado. Os tártaros, seus súditos ou vizinhos, tornar-seão os seus senhores e senhores nossos, por uma revolução que considero inevitável. Na verdade, todos os reis da Europa estão trabalhando em conjunto para apressar sua chegada.<sup>51</sup>

Mas ao mesmo tempo Rousseau também afirma, falando de si mesmo, em seu *Terceiro Diálogo*, que "ele sempre insistiu na preservação das instituições existentes".<sup>52</sup> E quando menciona os termos de sua experiência educacional, escreve: "O pobre não tem necessidade de educação. A educação de sua classe lhe é imposta, ele não pode ter outra; a educação que o rico recebe de sua própria classe é pelo menos adequada para ele próprio e para a sociedade. Além disso, uma educação natural deve preparar um homem para qualquer posição.(...) Escolhamos o nosso erudito entre os ricos; teremos pelo menos feito outro homem; o pobre pode chegar à condição de homem sem a nossa ajuda".<sup>53</sup> (Desse modo, na comunidade utópica de sua *Nouvelle Héloïse* não há educação para o pobre.) Assim, Rousseau transforma a idealização da natureza, paradoxalmente, numa idealização das condições miseráveis do pobre: a ordem estabelecida não é questionada, a sujeição do pobre ao rico é mantida, mesmo que o modo de "mandar" se torne "esclarecido". No fim, Rousseau tem razão ao afirmar sua insistência na "preservação das instituições existentes", apesar de suas observações sobre a injustiça social e a inevitabilidade de uma revolução violenta.

Mas essa idealização da natureza não é uma "causa original" intelectual. É a expressão de uma contradição desconhecida do próprio filósofo, encerrando um impasse, uma concepção estática, em última análise: uma transferência puramente imaginativa dos problemas percebidos na sociedade para o plano do "dever" moral, que prevê a sua solução em termos de uma "educação moral" dos homens. A contradição fundamental do pensamento de Rousseau é entre,

## Teoria Sociológica I

de um lado, sua percepção, incomensuravelmente aguda, dos fenômenos da alienação, e, de outro, a glorificação de sua causa final. É isso que transforma sua filosofia, finalmente, num sermão moral monumental, que reconcilia todas as contradições na idealidade da esfera moral. (Na realidade, quanto mais drástica a separação entre a idealidade e a realidade, mais evidente se torna ao filósofo que o "dever" moral é a única maneira de enfrentá-la. Sob esse aspecto — como em muitos outros — Rousseau exerce a maior influência sobre Kant, antecipando, não em palavras, mas na concepção geral, o princípio kantiano do "primado da Razão Prática".)

Rousseau denuncia a alienação em muitas de suas manifestações: 1) Ele insiste — em oposição às abordagens tradicionais do "contrato social" — que o homem não pode alienar sua liberdade, pois "alienar é dar ou vender (...) mas em troca do que as pessoas vendem a si mesmas? (...) Mesmo que todo homem pudesse alienar-se, não poderia alienar seus filhos: eles nascem homens e livres; sua liberdade lhes pertence, e só eles têm o direito de dispor dela."<sup>54</sup> E mais adiante ele desenvolve essa afirmação, acrescentando que só pode haver uma maneira acertada de dispor do direito inalienável à liberdade: "todo homem, ao dar-se a todos, não se dá a ninguém";<sup>55</sup> portanto, "em lugar da personalidade individual de cada parte contratante, esse ato de associação cria um órgão moral e coletivo, composto de tantos membros quantos são os votantes da assembleia, recebendo desse ato sua unidade, sua identidade comum, sua vida e sua vontade."<sup>56</sup> O que significa, aos olhos de Rousseau, que o indivíduo não perdeu nada ao elaborar um contrato com base em sua "liberdade natural"; pelo contrário, ganha a "liberdade civil e a propriedade de tudo o que possui".<sup>57</sup> Além disso, o homem também "adquire, no Estado civil, a liberdade moral, a única que faz dele realmente senhor de si mesmo; isso porque o simples impulso do apetite é uma escravidão, ao passo que a obediência a uma lei que prescrevemos a nós mesmos é liberdade."<sup>58</sup>) Como podemos ver, o argumento passa da realidade para a moralidade. Quando chegamos ao ponto do Contrato Social, enfrentamos — na forma de uma "assembleia" muito idealizada — uma construção moral.<sup>59</sup> O "órgão moral" coletivo, sua "unidade e identidade comum" etc. são postulados morais de uma suposta legitimação do sistema burguês. A construção moral da "assembleia" é necessária precisamente porque Rousseau não pode imaginar nenhuma solução real (isto é, efetiva e material) para as contradições subjacentes, a não ser recorrendo à ideia de "obediência a uma lei que prescrevemos a nós mesmos" na estrutura política geral da "assembleia", que transcende radicalmente, de maneira ideal, a "realidade má" da ordem estabelecida, ao mesmo tempo em que a deixa intocada, na realidade.

2) Um corolário do ponto anterior é a insistência na inalienabilidade e indivisibilidade da Soberania. Segundo Rousseau, a Soberania "nada mais é do que o exercício da vontade geral, nunca podendo por isso ser alienada, e o Soberano, que é nada menos do que um ser coletivo, não pode ser representado senão por si mesmo".<sup>60</sup> Mais uma vez, é claro que nos defrontamos aqui com um postulado moral gerado, no sistema de Rousseau, pelo reconhecimento de que "a

## Teoria Sociológica I

vontade particular tenderá, pela sua própria natureza, à parcialidade, enquanto a vontade geral tende para a igualdade",<sup>61</sup> e gerado também pela incapacidade do filósofo de imaginar uma solução em quaisquer outros termos que não sejam os de um "dever" moral. Enquanto a tendência da vontade particular para a parcialidade é uma realidade ontológica, a "tendência da vontade geral para a igualdade" é, numa situação histórica determinada, um mero postulado. E somente um outro postulado moral pode "transcender" a contradição entre o "é" ontológico real e o "deve" moral de uma igualdade inerente à "vontade geral". (É claro que na estrutura do pensamento de Rousseau essa contradição insolúvel está oculta sob a auto-evidência de uma tautologia dual, ou seja, a de que "a vontade particular é parcial" e "a vontade geral é universal". A grandeza de Rousseau, porém, rompe a crosta dessa tautologia dual, paradoxalmente, definindo "universalidade" — de uma forma aparentemente incoerente — como "igualdade". A mesma "incoerência" é conservada por Kant, *mutatis mutandis*, em seu critério de universalidade moral.)

3) Um tema que se repete no pensamento de Rousseau é o da alienação do homem em relação à natureza. É uma ideia sintetizadora fundamental no seu sistema, um ponto focal de sua crítica social, e apresenta muitos aspectos. Vamos resumir rapidamente seus pontos cruciais.

a) "Tudo é bom ao deixar as mãos do Criador das coisas; tudo degenera nas mãos do homem",<sup>62</sup> escreve Rousseau na frase de abertura do *Émile*. É a civilização que corrompe o homem, separando-o de sua natureza e introduzindo "de fora" todos os vícios que são "estranhos à constituição do homem". O resultado é a destruição da "bondade original do homem".<sup>63</sup>

b) Nessa evolução — para longe da natureza por meio da civilização — podemos ver "uma rápida marcha na direção da perfeição da sociedade e da deterioração da espécie",<sup>64</sup> isto é, essa forma alienada de desenvolvimento é caracterizada pela grave contradição entre sociedade e espécie humana.

c) O homem é dominado pelas suas instituições, a tal ponto que o tipo de vida que leva nas condições de institucionalização não pode ser chamado por qualquer outro nome senão escravidão: "O homem civilizado nasce na escravidão, vive e morre nela: (...) ele está algemado nas cadeias de nossas instituições".<sup>65</sup>

d) O vício e o mal florescem nas grandes cidades e o único antídoto possível para essa alienação, a vida no campo, está cada vez mais sob o domínio das grandes cidades: "a indústria e o comércio atraem todo o dinheiro do campo para as capitais (... ) quanto mais rica é a cidade, mais pobre o campo".<sup>66</sup> Assim, o veículo dinâmico da alienação capitalista — indústria e comércio — colocam sob seu encanto a natureza e a vida do campo, intensificando cada vez mais a contradição entre a cidade e o campo.

e) A multiplicação de necessidades artificiais e o crescimento forçado de "desejos inúteis" caracterizam a vida dos indivíduos e do Estado moderno. "Se perguntarmos como crescem as necessidades de um Estado, veremos que geralmente crescem como as necessidades

## Teoria Sociológica I

dos indivíduos, menos a partir de qualquer necessidade real do que com base no aumento dos desejos inúteis".<sup>61</sup> Nesse sentido, a corrupção começa numa tenra idade. Os impulsos naturais e as paixões da criança são sufocados e substituídos por modos de comportamento artificiais. O resultado é a produção de um "ser artificial"<sup>68</sup> em lugar do ser humano natural, "original".

Como podemos ver, em todos esses pontos o diagnóstico penetrante das tendências sociais predominantes se combina com uma idealização da natureza como a premissa necessária da forma de crítica de Rousseau. Voltaremos aos determinantes complexos dessa abordagem logo adiante.

4) Em sua denúncia das raízes da alienação, Rousseau atribui ao dinheiro e à riqueza a principal responsabilidade "neste século de calculadores".<sup>69</sup> Ele insiste em que o homem não se devia alienar vendendo-se a si mesmo, porque isso significa transformar a pessoa humana num mercenário.<sup>70</sup> Já vimos que, segundo Rousseau, "alienar é dar ou vender". Em certas condições especiais — por exemplo, numa guerra patriótica, quando está em defesa o próprio país — é permissível alienar-se na forma de dar a própria vida por uma finalidade nobre, mas é absolutamente proibido alienar-se na forma de vender-se: "pois todas as vitórias dos antigos romanos, como as de Alexandre, foram conquistadas por cidadãos corajosos, que estavam dispostos, se necessário, a dar seu sangue ao serviço de seu país, mas nunca a vendê-lo." <sup>71</sup> De acordo com esse princípio, Rousseau insiste em que a primeira condição absoluta de uma forma adequada de educação é que as leis do mercado não se apliquem a ela. O bom mestre é alguém que "não é um homem à venda", e ele se opõe à prática predominante que atribui a função vitalmente importante da educação "a mercenários".<sup>72</sup> As relações humanas em todos os níveis, inclusive o intercâmbio entre as nações, estão subordinadas ao único critério de obtenção de lucro e, conseqüentemente, são empobrecidas a ponto de se tornarem irreconhecíveis: "Uma vez conhecido o lucro que podem obter uns dos outros, que outro interesse teriam?"<sup>73</sup>

Como podemos ver por essa exposição inevitavelmente sumária, a visão de Rousseau quanto aos múltiplos problemas da alienação e desumanização é mais aguda do que a de qualquer outro, antes de Marx. O mesmo não se pode dizer, porém, de seu entendimento das causas da alienação. Para explicar esse paradoxo, temos agora de voltar-nos para as questões que se relacionam diretamente com a novidade histórica de suas soluções filosóficas, bem como de suas limitações. Em outras palavras, temos de perguntar o que tornou possíveis as grandes realizações positivas de Rousseau e quais os fatores que determinaram o caráter ilusório de muitas de suas respostas e sugestões.

Como vimos na seção anterior, o conceito de igualdade dos filósofos era, no Iluminismo, uma indicação para a medida de suas conquistas no que se refere à maior objetividade histórica e a um entendimento mais adequado da problemática da alienação. A validade desse ponto evidencia-se claramente nos escritos de Rousseau. Seu conceito de igualdade é decididamente radical para sua época. Diz ele, numa nota ao *Contrato Social*: "Sob

## Teoria Sociológica I

maus governos, essa igualdade é apenas aparente e ilusória, serve apenas para manter o pobre em sua pobreza e o rico na posição que usurpou. De fato, as leis são sempre úteis àqueles que têm posses e prejudiciais àqueles que nada têm; segue-se que o Estado social só é vantajoso para os homens quando todos têm alguma coisa, e ninguém tem demais." Mas já que as relações sociais reais, como o próprio Rousseau reconhece, se colocam numa oposição hostil ao seu princípio de igualdade, este último tem de ser transformado num mero postulado moral, "sobre o qual todo o sistema social deve repousar". Numa oposição categórica à situação real, Rousseau estipula que "o contrato fundamental substitui a desigualdade física que a natureza possa ter criado entre os homens por uma igualdade que é moral e legítima, e os homens, que podem ser desiguais em força ou inteligência, tornam-se todos iguais por convenção e direito jurídico".<sup>75</sup> Assim, os termos da transcendência (superação) são abstratos. Não surge no horizonte uma força material capaz de substituir as relações pelas quais o pobre é mantido "na sua pobreza e o rico na posição que usurpou". Há apenas uma vaga referência à conveniência de um sistema no qual "todos têm alguma coisa e ninguém tem demais", mas Rousseau não tem nenhuma ideia de como tal sistema poderia ser criado. É por isso que tudo deve ser deixado ao poder das ideias, à "educação" — acima de tudo, à "educação moral" — e à defesa de um sistema jurídico que pressupõe, na verdade, a difusão efetiva dos ideais morais de Rousseau. E quando Rousseau, sendo o grande filósofo que é, que não foge às questões fundamentais quando estas sublinham o caráter problemático de toda a sua abordagem, formula a pergunta "como se pode educar adequadamente o educador?", confessa com toda a sinceridade que não sabe a resposta. Mas ressalta que as características do bom educador devem ser determinadas pela natureza das funções que ele deve desempenhar.<sup>76</sup> Assim, mais uma vez, a análise de Rousseau se revela uma reafirmação decidida de seus postulados morais radicais.

Por mais inflexível que seja o radicalismo moral de Rousseau, o fato de ser o seu conceito da igualdade, basicamente, um conceito moral-jurídico, sem referência a um sistema claramente identificável de relações sociais como sua contrapartida material, a visão de um sistema no qual "todos têm alguma coisa e ninguém tem demais" não só é desesperadamente vaga como também está longe de ser igualitária e tem o mesmo caráter abstrato, e com frequência retórico, de sua denúncia da alienação. Podemos ver assim que, embora sua compreensão da necessidade de igualdade lhe permita abrir muitas portas que permaneciam fechadas antes dele as limitações de seu conceito de igualdade impedem que leve a investigação a uma conclusão capaz de encerrar a mais radical negação social de todo o sistema de desigualdades e alienações desumanizadoras, em lugar do radicalismo moral abstrato expresso em seus postulados.

O mesmo se pode dizer quanto ao papel das referências antropológicas no sistema de Rousseau. Como já vimos, sua concepção do "homem saudável" como modelo do desenvolvimento social permite-lhe tratar a revolução como a única "força revigoradora" da

## Teoria Sociológica I

sociedade, sob certas condições. Mas essa ideia é totalmente inadequada à explicação das complexidades das situações históricas nas quais ocorrem as revoluções. É o que podemos ver na continuação da análise que Rousseau faz das revoluções: "Mas tais acontecimentos são raros; são exceções, cuja causa se encontra sempre na constituição particular do Estado em questão: não podem nem mesmo acontecer duas vezes ao mesmo povo, pois este pode libertar-se enquanto permanece bárbaro, mas não quando o impulso cívico perdeu seu vigor. As perturbações podem, então, destruí-lo, mas as revoluções não podem repará-lo: ele necessita de um senhor, não de um libertador. Povos livres, atentai para esta máxima: A liberdade pode ser conquistada, mas nunca recuperada."<sup>77</sup> Portanto, o modelo antropológico contribui, paradoxalmente, para anular a percepção que Rousseau tem da natureza do desenvolvimento social, confinando as revoluções — segundo a analogia do ciclo vital do homem — a uma fase histórica que não se repete. É claro, mais uma vez, que a referência final é à esfera do "dever" moral: todas as observações sobre violência e revoluções são feitas para abalar a indiferença dos homens, de modo que ("atentando para a máxima") eles possam salvar-se do destino de "agitação e destruição".<sup>78</sup>

Mas tudo isso não explica totalmente o sistema de ideias de Rousseau, mostrando apenas por que — dado seu conceito de igualdade, bem como seu modelo antropológico de desenvolvimento social — ele não pôde ultrapassar um certo ponto na compreensão da problemática da alienação. As premissas finais de seu sistema são: sua visão da propriedade privada como a base sagrada da sociedade civil, de um lado, e a "condição média" como a única forma adequada de distribuição da propriedade, do outro. Escreve ele: "É certo que o direito de propriedade é o mais sagrado de todos os direitos da cidadania, e mesmo mais importante, sob certos aspectos, do que a própria liberdade; (...) a propriedade é a verdadeira base da sociedade civil e a garantia real dos empreendimentos dos cidadãos: pois, se a propriedade não respondesse pelas ações pessoais, nada seria mais fácil do que fugir aos deveres e rir-se das leis."<sup>79</sup> E mais uma vez: "A administração geral só é estabelecida para assegurar a propriedade individual, que é anterior a ela."<sup>80</sup> Quanto à condição média, segundo Rousseau, ela "constitui a verdadeira força do Estado".<sup>81</sup> (Devemos lembrar, também sob esse aspecto, a sua insistência em que "todos devem ter alguma coisa, e ninguém deve ter demais", bem como seus protestos contra as "grandes cidades" que solapam o tipo de relações de propriedade por ele idealizadas em muitos de seus escritos.) Sua justificação da manutenção desse tipo de propriedade privada é que "nada é mais fatal para a moralidade e a República do que a transferência contínua de posição e fortuna entre os cidadãos: essas modificações são apenas a prova e a fonte de mil desordens e derrubam e confundem tudo; pois os que foram criados para uma coisa, vêm-se destinados a outra".<sup>82</sup> E ele rejeita, no mais apaixonado tom de voz, a ideia mesma da abolição do "meu" e do "teu": "Devem o meum e o tuum ser aniquilados, e devemos voltar novamente às florestas e viver entre ursos? É uma dedução feita à maneira de seus adversários, que prefiro

## Teoria Sociológica I

antecipar, a deixar-lhes a vergonha de formulá-la."<sup>83</sup>

Essas premissas finais do pensamento de Rousseau determinam a articulação concreta de seu sistema e fixam os limites ao seu entendimento da problemática da alienação. Ele reconhece que a lei é feita para a proteção da propriedade privada e que tudo o mais na ordem da "sociedade civil" — inclusive a "liberdade civil" — baseia-se nesse alicerce. Como, porém, ele não pode ir além do horizonte dessa sociedade civil idealizada, deve sustentar não só que a lei é feita em benefício da propriedade privada, mas também que a propriedade privada é feita em benefício da lei, como sua garantia única.<sup>84</sup> Assim, o círculo fecha-se irrevogavelmente; não há como fugir dele. Só podem ser observadas as características da alienação que estão de acordo com as premissas finais do sistema de Rousseau. Já que a propriedade privada é considerada como a condição absoluta da vida civilizada, só a sua forma de distribuição pode ser questionada, a problemática complexa da alienação não pode ser apreendida em suas raízes, mas apenas em algumas de suas manifestações. Quanto à pergunta: quais das múltiplas manifestações da alienação são identificadas por Rousseau?, a resposta deve ser procurada na forma específica da propriedade privada que ele idealiza.

Assim, ele denuncia, por exemplo, a corrupção, a desumanização e a alienação envolvidas no culto do dinheiro e da riqueza, mas percebe apenas o lado subjetivo do problema. Insiste, com bastante ingenuidade, em que a riqueza que está sendo produzida é "aparente e ilusória: muito dinheiro e pouco efeito".<sup>85</sup> Assim, ele não evidencia nenhum entendimento real do imenso poder objetivo do dinheiro na "sociedade civil" do capitalismo em expansão. Sua discordância em relação às manifestações alienadas do poder do dinheiro limita-se à observação de seus efeitos subjetivos, que ele acredita poder neutralizar por meio da educação moral, que defende apaixonadamente. O mesmo se aplica à sua concepção do "contrato social". Ele ressalta, repetidamente, a importância de proporcionar uma "troca justa"<sup>86</sup> e uma "troca vantajosa"<sup>87</sup> às pessoas envolvidas no "contrato". O fato de que as relações humanas numa sociedade baseada na instituição da "troca" não podem ser "justas" e "vantajosas" para todos não é percebido por Rousseau. No fim, o que ele considera como "justa" é a manutenção de um sistema hierárquico, de uma ordem social "na qual, estando todas as pessoas à altura de sua ocupação", os governantes governam e os governados "animarão o zelo de seus dignos governantes, mostrando-lhes, sem lisonja ou medo, a importância de seu cargo e a severidade de seu dever".<sup>88</sup>

Rousseau se opõe não ao poder alienante do dinheiro e da propriedade, mas a um modo particular desse poder se exercer, na forma de concentração da riqueza, e a tudo aquilo que decorre da mobilidade social produzida pelo dinamismo do capital em expansão e em concentração. Ele rejeita os efeitos, mas dá todo o apoio, mesmo inconscientemente, às causas. Como seu discurso, devido às premissas básicas de seu sistema, deve limitar-se à esfera dos efeitos e manifestações, ele tem de tornar-se sentimental, retórico e, acima de tudo, moralizador.

## Teoria Sociológica I

As várias manifestações da alienação que ele registra devem ser combatidas nesse discurso — que necessariamente faz abstração da investigação das causas finais determinantes — no nível de meros postulados morais: a aceitação do sistema do *meum e tuum*, juntamente com seus corolários, não lhe deixa alternativa. E precisamente por estar ele preso ao ponto de vista da mesma base material da sociedade cujas manifestações denuncia — a ordem social da propriedade privada e da "troca justa e vantajosa" — os termos de sua crítica social devem ser moralizados, de uma maneira intensa e abstrata. A alienação capitalista, como Rousseau a vê em suas manifestações particulares — isto é, as formas que são prejudiciais à "condição média" — é considerada por ele como contingente, não-necessária, e seu discurso moral radical está empenhado em proporcionar uma alternativa não-contingente, de modo que as pessoas, esclarecidas pela sua revelação de tudo que é apenas "aparente e ilusório", abandonariam as práticas artificiais e alienadas da vida social.

Essas ilusões e moralizadoras do sistema de Rousseau, que têm raízes na idealização de um modo de vida supostamente adequado à "condição média", em oposição à realidade da produção capitalista em grande escala, que avança com ímpeto e aliena universalmente, são ilusões inevitáveis. Se a investigação crítica se limita à descoberta de alternativas para o efeito desumanizador de um dado sistema de produção, mas ao mesmo tempo não questiona as suas premissas básicas, não resta senão a arma de um apelo moralizante — "educacional" — aos indivíduos. Esse apelo os incita a se oporem às tendências denunciadas, a resistirem à "corrupção", a abrirem mão do "cálculo", a mostrarem "moderação", a resistirem às tentações da "riqueza ilusória", a seguirem o "curso natural", a limitarem os seus "desejos inúteis!", a deixarem de "buscar o lucro", a recusarem-se à "venda de si mesmos:»" etc. Se eles podem ou não fazer tudo isso, é uma outra questão; de qualquer modo, devem fazê-lo. (Kant é mais fiel ao espírito da filosofia de Rousseau do que qualquer outra pessoa, quando "resolve" suas contradições afirmando com um radicalismo moral ousado, embora abstrato: "dever implica poder".) Para libertar a crítica da alienação de seu caráter abstrato e impregnado de dever, para perceber essas tendências em sua realidade ontológica objetiva e não em seus reflexos subjetivos na psicologia dos indivíduos, seria necessário um novo ponto de vista social, livre do peso paralisador das premissas básicas de Rousseau. Esse ponto de vista sócio-histórico e radicalmente novo era, porém, inimaginável na época de Rousseau.

Contudo, por mais problemáticas que sejam as soluções de Rousseau, sua abordagem anuncia dramaticamente o fim inevitável do "positivismo não-crítico", que predominava antes, em geral. Com base em seu ponto de vista, amparado na "condição média", que se desintegrava rapidamente, numa época de grande transformação histórica, Rousseau esclarece vigorosamente as várias manifestações da alienação capitalista, advertindo quanto à sua extensão a todas as esferas da vida humana, mesmo sendo incapaz de identificar suas causas. Os que vieram depois de Rousseau não podem ignorar ou deixar de lado seus diagnósticos,

# Teoria Sociológica I

embora tenham uma atitude que é, com frequência, diferente da dele. Tanto pelas suas próprias conquistas na compreensão de muitas facetas da problemática da alienação, como pela grande influência de suas opiniões sobre pensadores subsequentes, a importância histórica de Rousseau é imensa.

Não há espaço, aqui, para seguirmos em detalhe a história intelectual do conceito de alienação depois de Rousseau.<sup>89</sup> Devemos limitar-nos a um exame muito rápido das principais fases da evolução que leva a Marx.

A sucessão histórica dessas fases pode ser descrita da seguinte maneira:

1) A formulação de uma crítica da alienação dentro da estrutura de postulados morais gerais (de Rousseau a Schiller).

2) A afirmação de uma superação necessária da alienação capitalista, realizada especulativamente (*Aufhebung* = "uma segunda alienação da existência humana = uma alienação da existência alienada", isto é, uma transcendência simplesmente imaginária da alienação), mantendo uma atitude não-crítica ante as bases materiais reais da sociedade (Hegel).

3) A afirmação da superação histórica do capitalismo pelo socialismo expressa na forma de postulados morais misturados com elementos de uma avaliação crítica realista das contradições específicas da ordem social estabelecida (os socialistas utópicos).

A abordagem moralizante dos efeitos desumanizadores da alienação, vista em Rousseau, persiste por todo o século XVIII. A ideia de Rousseau da "educação moral" é retomada por Kant e levada, com grande coerência, à sua conclusão lógica e ao seu mais alto ponto de generalização. Em fins do século XVIII, porém, o agravamento das contradições sociais, juntamente com o avanço irresistível da "racionalidade" capitalista, torna claro o caráter problemático de um apelo à "voz da consciência", defendido pelos proponentes da "educação moral". Os esforços de Schiller na formulação de seus princípios de uma "educação estética" — que deveria ser mais eficiente como uma comporta contra a maré crescente da alienação do que um apelo moral — reflete essa situação nova, com sua sempre crescente crise humana.

Hegel representa uma abordagem qualitativamente diversa, na medida em que evidencia uma compreensão profunda das leis fundamentais da sociedade capitalista.<sup>90</sup> Discutiremos a filosofia da Hegel e sua relação com as realizações de Marx em vários contextos. Aqui, interessa-nos observar apenas, rapidamente, o paradoxo central da abordagem hegeliana, ou seja, o fato de que, embora reconheça que a compreensão da necessidade de uma superação dos processos capitalistas se destaca no pensamento de Hegel, Marx julga imperativo condenar seu "positivismo não-crítico" (desnecessário dizer que com toda a justiça). A crítica moralizante da alienação é plenamente superada em Hegel. Ele aborda a questão da superação da alienação, não como um problema de "dever" moral, mas como uma necessidade imanente. Em outras palavras, a ideia de uma *Aufhebung* da alienação deixa de ser um postulado moral: é considerada como uma necessidade inerente ao processo dialético como tal. (Nesse aspecto da

## Teoria Sociológica I

filosofia de Hegel, vemos que sua concepção da igualdade tem como centro de referência a esfera do "ser"; e não a do "dever" moral e jurídico. Seu "democratismo epistemológico" — isto é, sua afirmação segundo a qual todos os homens são capazes, na prática, de chegar ao conhecimento verdadeiro, desde que operem com as categorias da dialética hegeliana — é um elemento essencial de sua concepção histórica imanente da filosofia. Não é de surpreender, portanto, que mais tarde Kierkegaard, radicalmente a-histórico, denuncie, com aristocrático desprezo, esse "trem" que conduz a uma compreensão filosófica dos processos históricos.) Mas, como as próprias contradições sócio-econômicas são transformadas por Hegel em "entidades do pensamento", a necessária *Aufhebung* das contradições manifestas no processo dialético é, em última análise, apenas uma superação conceitual ("abstrata, lógica, especulativa") dessas contradições; e deixa a realidade da alienação capitalista totalmente inquestionada. É por isso que Marx é levado a falar do "positivismo não-crítico" de Hegel. O ponto de vista deste permanece, sempre, um ponto de vista burguês. Mas está longe de não ser problemático. Pelo contrário, a filosofia hegeliana como um todo evidencia, da maneira mais eloquente, o caráter gravemente problemático do mundo a que o próprio filósofo pertence. As contradições desse mundo transparecem através de suas categorias, apesar do caráter "abstra-to, lógico, especulativo" delas; e a mensagem da necessidade de uma transcendência neutraliza os termos ilusórios em que essa transcendência é caracterizada pelo próprio Hegel. Nesse sentido, a filosofia hegeliana como um todo é um passo vital na direção de um entendimento adequado das raízes da alienação capitalista.

Nos escritos dos socialistas utópicos há uma tentativa de modificar o ângulo da crítica. Com a classe operária, uma nova força social surge no horizonte e os socialistas utópicos, como críticos da alienação capitalista, tentam reavaliar a relação de forças a partir de um ponto de vista que lhes permita levar em conta a existência dessa nova força social. Apesar disso, sua abordagem permanece objetivamente, no todo, dentro dos limites do horizonte burguês, embora seja certo que subjetivamente os representantes do socialismo utópico neguem algumas características essenciais do capitalismo. Eles só podem projetar a substituição da ordem social estabelecida por um sistema socialista de relações, na forma de um modelo em grande parte imaginário, ou como um postulado moral, e não como uma necessidade ontológica inerente às contradições da estrutura da sociedade existente. (Um fato bem característico: as utopias educacionais, orientadas para o "trabalhador", formam parte essencial da concepção dos socialistas utópicos.) O que dá um enorme valor ao trabalho deles é o fato de estar a sua crítica voltada para fatores materiais da vida social, claramente identificáveis. Embora eles não tenham uma avaliação geral das estruturas sociais, sua crítica de certos fenômenos sociais vitalmente importantes — de uma crítica do Estado moderno à análise da produção de mercadorias e do papel do dinheiro — contribui muito para uma reorientação radical da crítica da alienação. Essa crítica, porém, continua sendo parcial. Mesmo quando orientada para o "trabalhador", a

# Teoria Sociológica I

posição social proletária surge nela apenas como uma inspiração sociológica imediata como uma mera negação. Assim, a crítica utópica da alienação capitalista permanece - por mais paradoxal que isso possa parecer na órbita da parcialidade capitalista, que ela nega de um ponto de vista parcial. Devido à inevitável parcialidade do ponto de vista crítico, o elemento de "dever" assume, mais uma vez, a função de construir "totalidades", tanto negativamente — isto é, produzindo o objeto geral da crítica, à falta de uma compreensão adequada das estruturas do capitalismo — como positivamente, proporcionando os contra-exemplos utópicos das denúncias negativas.

É nesse ponto que chegamos a Marx, pois o aspecto central da sua teoria da alienação é a afirmação da superação, historicamente necessária, do capitalismo pelo socialismo, uma concepção liberada de todos os postulados morais abstratos encontrados nos escritos de seus antecessores imediatos. A base de sua afirmação não foi simplesmente o reconhecimento dos insuportáveis efeitos desumanizadores da alienação — é claro que subjetivamente isso teve um papel muito importante na formação do pensamento de Marx, mas o profundo entendimento da base ontológica objetiva do processo, que não foi percebida pelos seus predecessores. O "segredo" desse desenvolvimento da teoria marxista da alienação foi revelado pelo próprio Marx, ao escrever em seus *Grundrisse*:

esse processo de objetivação surge de fato como um processo de alienação do ponto de vista do trabalho, e de apropriação do trabalho alheio, do ponto de vista do capital.<sup>91</sup>

Os fatores determinantes fundamentais da alienação capitalista tinham, portanto, de permanecer ocultos para todos os que se associaram — conscientemente ou não, de uma forma ou de outra — com "o ponto de vista do capital".

Uma modificação radical do ponto de vista da crítica social foi uma condição necessária para o seu êxito, sob esse aspecto. Essa modificação envolveu a adoção crítica do ponto de vista do trabalho, a partir do qual o processo capitalista de objetivação podia aparecer como um processo de alienação. (Nos «escritos de pensadores antes de Marx, a "objetivação" e a "alienação" estavam confundidas.)

É, porém, vital ressaltar que essa adoção do ponto de vista do trabalho tinha de ser crítica. Uma identificação simples, acrítica, com o ponto de vista do trabalho — se visse apenas a alienação, ignorando a objetivação que está implícita nela e o fato de que essa forma de objetivação alienante era uma fase necessária no desenvolvimento histórico das condições ontológicas objetivas do trabalho — teria significado subjetivismo, uma inevitável parcialidade.

A universalidade da visão de Marx tornou-se possível por ter ele conseguido identificar a problemática da alienação, do ponto de vista do trabalho, adotado criticamente, em sua complexa totalidade ontológica, caracterizada pelos termos "objetivação", "alienação" e

## Teoria Sociológica I

"apropriação". Essa adoção crítica do ponto de vista do trabalho significou uma concepção do proletariado não simplesmente como uma força sociologicamente contraposta ao ponto de vista do capital — e que com isso permanece na órbita deste último — mas como uma força histórica que se transcende a si mesma e que não pode deixar de superar a alienação (isto é, a forma, historicamente dada, de objetivação) no processo de realização de seus próprios objetivos imediatos, que coincidem com a "reapropriação da essência humana".

Assim, a novidade histórica da teoria da alienação de Marx, em relação às concepções de seus antecessores, pode ser resumida preliminarmente da seguinte forma:

- 1) os termos de referência de sua teoria são, não as categorias do *Sollen* ("deve"), mas as da necessidade ("é") inerente aos fundamentos ontológicos objetivos da vida humana;
- 2) seu ponto de vista não é o de uma parcialidade utópica, mas o da universalidade do trabalho, adotado criticamente;
- 3) sua crítica não se articula como uma "totalidade especulativa" abstrata (hegeliana), mas se refere à totalidade concreta e dinâmica da sociedade, vista, da base material do proletariado, como uma força histórica necessariamente autotranscendente ("universal").