



NOTAS SOBRE O CONCEITO DE *GATTUNGSWESEN* EM MARX

VINÍCIUS DOS SANTOS¹

RESUMO: o objetivo deste artigo, em primeiro lugar, é demarcar o uso que Marx faz da noção de ser genérico (*Gattungswesen*) enquanto um conceito filosófico expressivo de sua visão materialista de mundo. Trata-se, com efeito, de apontar para o fato de que a referida noção permite apreender alguns aspectos primordiais da compreensão marxiana acerca da sociabilidade vigente sob a égide do capital, cujo eixo se encontra no fenômeno do trabalho alienado ou estranhado (*entfremdete Arbeit*). Segundo Marx, o estranhamento cinde o indivíduo entre uma abstrata “força de trabalho” e seu ser concreto, criando uma relação de apartamento do indivíduo em relação: 1) à natureza, seu meio sensível; 2) a seu próprio corpo, reificado em favor do capital; e 3) aos outros indivíduos, esvaziando a dimensão social da existência; logo, a possibilidade de construção de seu respectivo *sentido*. Se isto é verdade, como se tentará apontar ao final, os novos mecanismos de produção e captura das subjetividades no capitalismo contemporâneo, neoliberal, em face de um indivíduo vivendo em um estado de crescente desamparo e dilaceramento, viriam reforçar os apontamentos de Marx.

PALAVRAS-CHAVE: alienação; estranhamento; ser genérico; subjetividade.

ABSTRACT: firstly, the purpose of this article is to demarcate Marx’s use of the notion of being generic (*Gattungswesen*) as a philosophical concept expressive of his materialistic worldview. In fact, it is pointed out that the aforementioned notion allows us to grasp some essential aspects of the Marxian understanding of the sociability of capital under the aegis of the phenomenon of alienated labor (*entfremdete Arbeit*). According to Marx, the estrangement places the individual between an abstract “labor force” and his concrete being, creating an apartment relationship of the individual in relation to: 1) nature, its sensitive environment; 2) to his own body, reified in favor of capital; and 3) to other individuals, emptying the social dimension of existence; therefore, the possibility of building its respective sense. If this is true, as we shall attempt to point out, the new mechanisms of production and capture of subjectivities in contemporary neo-liberal capitalism, before an individual living in a state of growing helplessness and laceration, would reinforce Marx’s notes.

KEYWORDS: alienation, strangement; species-essence; subjectivity.

Surgido nos escritos seminais do jovem Marx na *Gazeta Renana*, o conceito de *ser genérico* (*Gattungswesen*) – e seus correlatos, tais como “vida genérica” (*Gattungsleben*) ou mesmo “essência humana” (*menschliche Wesen*) – recebe seus contornos mais definitivos nos

¹ Professor adjunto do Departamento de Filosofia da Universidade Federal da Bahia (UFBA). Doutor em Filosofia pela Universidade Federal de São Carlos (UFSCar). E-mail: vsantos1985@gmail.com.

Manuscritos econômico-filosóficos, de 1844. Abandonado após o rompimento com o neo-hegelianismo consagrado em *A ideologia alemã*, o termo reaparece em sua obra madura, notadamente nos *Grundrisse*².

Justamente por conta deste movimento, ao longo do século XX a noção de “ser genérico” revestiria uma série de polêmicas no interior da literatura marxista, notadamente em torno da herança de Hegel (e Feuerbach) sobre aquele pensamento. Por conseguinte, sobre o viés filosófico/especulativo ou científico do corpo teórico marxiano. Aqui, porém, não se trata de adentrar nessa controvérsia. Tampouco, é nosso intuito restabelecer os laços – a nosso ver, inquestionáveis e duradouros – entre Marx e os predecessores supracitados. Antes, o que se pretende é demarcar o uso que o autor faz da noção de gênero (*Gattung*) enquanto um conceito filosófico expressivo de sua visão de mundo, o materialismo histórico, bem como propor uma reflexão a partir de seus desdobramentos.

De modo mais preciso, em primeiro lugar, trata-se de apontar para o fato de que a noção de “ser genérico” permite apreender alguns aspectos essenciais da compreensão marxiana acerca da sociabilidade vigente sob a égide do capital, cujo eixo se encontra no fenômeno do trabalho alienado ou estranhado (*entfremdete Arbeit*)³. Sucintamente, o conceito de alienação (*Entfremdung*), em Marx, pode ser definido como “perda do objeto” (*Verlust des Gegenstandes*), separação do sujeito humano e de seu mundo objetivo. Em outros termos, trata-se da perda dos produtos e da própria atividade humana precípua que os cria, o trabalho. Esta privação, por sua vez, só é possível pela ocorrência simultânea de uma cisão ou estranhamento de si-mesmo do sujeito (*Selbstentfremdung*). É isto que a noção de *Gattung*, tal como empregada por Marx, inicialmente ajuda a recobrir e sintetizar.

Com efeito, segundo o autor, o fenômeno hodierno de estranhamento dilacera o indivíduo entre uma (im)potência abstrata – sua “força de trabalho” – e seu ser concreto, com necessidades, desejos, afetos, experiências etc. Desse modo, cria, dentre outras coisas, uma relação de apartamento do indivíduo em relação: 1) à *natureza* – de *locus* sensível de sua mediação laboral, matéria-prima e palco da objetivação de sua criatividade, para um obstáculo externo instrumentalmente apreendido; 2) a seu *próprio corpo* – objetificado para ser cedido como instrumento para valorização do capital; e 3) dos *outros indivíduos* – ou seja, supressão da dimensão social da existência –; logo, da possibilidade de construção de seu respectivo *sentido*.

² Cf. MARX, 2011, p. 186; 407.

³ Aqui, o conceito de *Entfremdung* com seus correlatos, será traduzido tanto por alienação quanto por estranhamento, alternando-os apenas por uma questão estilística.

Se isto é verdade, como se tentará apontar ao final, os novos mecanismos de produção e captura das subjetividades no capitalismo contemporâneo, de corte hegemonicamente neoliberal – quer dizer, os novos processos e dispositivos de desefetivação ou desapropriação de si de um sujeito cada vez mais heterônimo, apartado do próprio mundo que ajuda a criar e sustentar, e vivendo em um estado de crescente desamparo e dilaceramento – viriam reforçar os apontamentos de Marx.

I

Nos *Manuscritos econômico-filosóficos*, Marx anuncia quatro determinações fundamentais do conceito de trabalho estranhado: a alienação dos produtos do trabalho; da atividade laboral; do ser genérico humano; e dos outros indivíduos. Destas, é a terceira (que se desdobra na quarta) aquela que, conforme assinalado na introdução, causou maior embate entre seus estudiosos. Seria a noção de *Gattungswesen* um simples ranço feuerbachiano a ser expurgado após a delimitação do materialismo histórico promovida por *A ideologia alemã*? Uma queda em alguma sorte de essencialismo especulativo, idealista? Ou haveria algo de mais significativo por trás dessa expressão?

Na perspectiva aqui adotada, e tal como entendemos ocorrer também com a noção de *Entfremdung*, o abandono do termo *Gattungswesen* no decorrer da obra marxiana pode ser interpretado muito mais como estratégia de posicionamento de seu pensamento para além das balizas impostas pela filosofia especulativa alemã do que propriamente uma rejeição daquilo que o conceito reveste. De fato, quando Marx, nos *Manuscritos de 1844*, aponta para a perda de um caráter genérico da existência humana, ele indica um problema que se fará presente, ora de forma mais aberta, ora de maneira mais velada, ao longo de toda sua obra. Problema este que representa um esforço de compreender o indivíduo humano para além das dicotomias clássicas mente/corpo, liberdade/natureza, indivíduo/sociedade, herdadas do pensamento moderno, e encaminha o sentido ético-político que sua crítica ao capital também terá na sequência de seu desenvolvimento intelectual⁴.

Nessa linha, os *Manuscritos econômico-filosóficos* adiantam uma concepção antropológica que visa apreender o homem desde sua inter-relação necessária com a natureza e

⁴ Ou, indo além (cf. LUKÁCS, 2003, p. 240 e ss.): esclarecer como essas dicotomias não se reduzem a problemas metafísicos insolúveis, mas, acima de tudo, exprimem, na forma conceitual, especulativa, um mecanismo de *abstração real* – e existencialmente patológica, como se verá – à qual os indivíduos, sob o domínio do capital e da propriedade privada burguesa, estão subjugados. Este é o cerne da ideia de alienação, que, a nosso ver, serve de pano de fundo para a crítica da economia política.

os outros homens, mediada por sua atividade laboral. Para o autor, o ser humano não é apenas sujeito, espírito, mas um *indivíduo* natural, vivo; logo, objetivo:

O homem é imediatamente ser natural. Como ser natural, e como ser natural vivo, está, por um lado, munido de forças naturais, de forças vitais, é um ser natural ativo; estas forças existem nele como possibilidades e capacidades (*Anlagen und Fähigkeiten*), como pulsões; por outro, enquanto ser natural, corpóreo, sensível, objetivo, ele é um ser que sofre, dependente e limitado, assim como o animal e a planta, isto é, os objetos de suas pulsões existem fora dele, como objetos independentes dele. Mas esses objetos são objetos de seu carecimento (*Bedürfnis*), objetos essenciais, indispensáveis para a atuação e confirmação de suas próprias forças essenciais. (...) ..É idêntico: ser (*sein*) objetivo, natural, sensível e ao mesmo tempo ter fora de si objeto, natureza, sentido, ou ser objeto mesmo, natureza, sentido para um terceiro. (...) Um ser que não tenha sua natureza fora de si não é nenhum ser natural, não toma parte na essência da natureza. Um ser que não tenha nenhum objeto fora de si não é nenhum ser objetivo. Um ser que não seja ele mesmo objeto para um terceiro ser não tem nenhum ser para seu objeto, isto é, não se comporta objetivamente, seu ser não é nenhum [ser] objetivo. Um ser não-objetivo é um não-ser (MARX, 2004, p. 127) ⁵.

Contudo, seria um erro reduzir o ser humano a um conjunto de propriedades físico-químicas, como pretende o naturalismo mais tacanho, no que é acompanhado por alguns ramos da ciência contemporânea. O ser humano, diz Marx, jamais é puramente coisa:

Mas o homem não é apenas ser natural, mas ser natural *humano*, isto é, ser existente para si mesmo (*für sich selbst seiendes Wesen*), por isso, *ser genérico*, que, enquanto tal, tem de atuar e confirmar-se tanto em seu ser quanto em seu saber. Consequentemente, nem os objetos *humanos* são os objetos naturais assim como estes se oferecem imediatamente, nem o *sentido humano*, tal como é imediata e objetivamente, é sensibilidade *humana*, objetividade humana. A natureza não está, nem objetiva nem subjetivamente, imediatamente disponível ao ser *humano* de modo adequado (MARX, 2004, p. 128).

Assim, de um lado, Marx afirma que o ser humano é um ser objetivo, sensível – o que significa “ter objetos sensíveis fora de si” (MARX, 2004, p. 128). Por isso, é um ser de

⁵ Nessa linha, defende Franck Fischbach (cf. 2009), a figura do sujeito como pura consciência, livre, autônomo, soberano, exterior ao mundo, é a figura filosófica típica da subjetividade moderna, construída junto com a emergência da sociedade capitalista. De fato, a *oposição* entre sujeito e mundo (com a “soberania” ou “hegemonia” do primeiro em relação ao último), que serve de base à filosofia pós-cartesiana, seria, segundo Marx, uma *abstração* historicamente construída (a relação entre sujeito e objeto, homem e natureza, sendo uma relação *dialética*, de mediação recíproca). Tratar-se-ia, assim, da expressão filosófica de uma consciência falseada da realidade, reflexo de uma situação na qual o ser humano perdeu *de fato* seu caráter objetivo (tornou-se, como definido nos *Manuscritos de 1844*, um “não-ser” ou, como a tradição consagrou, “espírito”). Nesse sentido, alega Fischbach, porque a própria concepção de sujeito é “inseparável” do “fantasma hegemônico” que *separa* o homem do mundo, isto é, o *aliena*, aquele filósofo entende que seria o caso de renunciar a “falar de sujeito e, como Espinosa, Marx ou Nietzsche [...] [falar de] *indivíduo* e de *relações entre indivíduos*”. Pois “precedendo a distinção e a oposição entre sujeito e objeto”, o conceito de indivíduo “se deixa compreender perfeitamente como o conceito de um ser que é ele mesmo real e objetivo, no sentido que Marx dá ao conceito de ‘ser objetivo’, isto é, o sentido de um ser ele mesmo inscrito na realidade objetiva, dependente dela de maneira essencial e vital, na medida em que é nesta realidade objetiva, e somente nela, que ele encontra e produz as condições da perpetuação de sua própria existência” (FISCHBACH, 2009, p. 22).

carências, “ser *padecente*”, que simultaneamente afeta e é afetado por outrem. Ao mesmo tempo, porém, esse padecimento, essa objetividade, tem uma marca específica, propriamente humana: ser humano é ser-para-si-mesmo (*für-sich-selbst*); logo, ser genérico. Para compreender o que Marx pretende com essa dedução, no entanto, cumpre antes reconstruir alguns de seus passos.

II

No capítulo dos *Manuscritos econômico-filosóficos* intitulado “Trabalho estranhado e propriedade privada”, após elencar as duas primeiras determinações do conceito de trabalho estranhado (recapitulemos: em relação aos produtos do trabalho e ao próprio ato de produção), o filósofo atesta que o ser humano é um ser genérico “não somente quando prática e teoricamente faz do gênero, tanto do seu próprio quanto do restante das coisas, o seu objeto, mas também (...) quando se relaciona consigo mesmo como [com] o gênero vivo, presente, quando se relaciona consigo mesmo como [com] um ser *universal*, [e] por isso livre” (MARX, 2004, p. 83-4).

Inicialmente, essa vida genérica nada mais expressa do que o metabolismo (*Stoffwechsel*)⁶ insuperável que o ser humano promove com a natureza, desde seu corpo mesmo, para sobreviver – nisso, aliás, não se diferindo de outros seres vivos. Ocorre que o domínio da natureza inorgânica do qual vivemos é muito mais extenso do que o de qualquer outro animal. “Praticamente, a universalidade do homem aparece precisamente na universalidade que faz da natureza inteira o seu corpo *inorgânico*” (MARX, 2004, p. 84). Com efeito, enquanto o animal é imediatamente um com sua própria atividade vital, o ser humano torna-a objeto de sua vontade e de sua consciência. Quer dizer, aquela atividade

não é uma determinidade (*Bestimmtheit*) com a qual ele coincide imediatamente. A atividade vital consciente distingue o homem imediatamente da atividade vital animal. Justamente, [e] só por isso, ele é um ser genérico. Ou ele somente é um ser consciente, isto é, a sua própria vida lhe é objeto, precisamente porque é um ser genérico. Eis porque sua atividade é atividade livre (MARX, 2004, p. 84).

⁶ John Bellamy Foster nota (cf. 2000, p. 157-9) que toda a discussão acerca da forma como Marx compreende a relação de troca permanente entre ser humano e natureza – isto é, o trabalho em sua acepção primeira – está envolta na noção de *metabolismo* (*Stoffwechsel*). Embora seu sentido se fizesse presente desde os *Manuscritos econômico-filosóficos*, a noção de metabolismo será mais proeminente à medida que a obra marxiana se desenvolve. Por exemplo, nos *Grundrisse*, Marx aponta para o fato de que o sistema de mercantilização universal promovido pelo modo de produção capitalista “constitui pela primeira vez um sistema de metabolismo social universal, de relações universais, de necessidades múltiplas e de capacidades universais” (MARX, 2011, p. 106). Vale destacar que a exata compreensão do que significa este “metabolismo social universal” exige recuperar os contornos previamente estabelecidos acerca da existência genérica do homem.

A atividade humana livre, pela qual sua vida torna-se seu objeto, isto é, pela qual o ser humano se exterioriza no mundo e se apropria dessa exteriorização, é o trabalho (*Arbeit*). A moderna sociedade burguesa, no entanto, representa o apogeu de um processo histórico que, iniciado no ocidente e depois universalizado sob a batuta do capital, provocou o *estranhamento* daquela atividade, sua degeneração ou subversão. Reduziu a “*vida produtiva*”, “*vida criadora de vida*”, em um simples “*meio para a satisfação de uma carência, a necessidade de manutenção da existência física*” (MARX, 2004, p. 84). Na terminologia da metafísica clássica, o estranhamento fez da “*essência*” humana “*apenas um meio para a sua existência*” (MARX, 2004, p. 85).

Mais tarde, nos *Grundrisse*, Marx observará que, se a natureza é nosso “*corpo real*” (MARX, 2011, p. 447), segue-se que:

Não é a *unidade* do ser humano vivo e ativo com as condições naturais, inorgânicas, do seu metabolismo com a natureza e, em consequência, a sua apropriação da natureza que precisa de explicação ou é resultado de um processo histórico, mas a *separação* entre essas condições inorgânicas da existência humana e essa existência ativa, uma separação que só está posta por completo na relação entre trabalho assalariado e capital (MARX, 2011, p. 401)⁷.

Assim, o que Marx aponta em ambas as obras é que a interconexão entre ser humano e natureza representa, de modo mais fundamental, uma interconexão da natureza consigo mesma, uma vez que somos parte dela (cf. MARX, 2004, p. 84). O ser humano é “*o ser-por-si-mesmo (Durchsichselbstsein) da natureza*” (MARX, 2004, p. 113), ou “*ser automediador da natureza*” (cf. MÉSZÁROS, 2010, p. 149). A alienação do caráter genérico da existência humana, porém, subverte aquela relação de mútua imbricação: a perda do objeto que caracteriza o trabalho estranhado “*transforma [a] vantagem [humana] com relação ao animal na desvantagem de lhe ser tirado o seu corpo inorgânico, a natureza*” (MARX, 2004, p. 85).

Desse modo, a natureza não aparece mais como “*corpo inorgânico*”, matéria e cenário das objetivações humanas. Não se trata mais (na *aparência*⁸, importa frisar) de uma relação de

⁷ Com efeito, segundo o autor, a socialização crescente do trabalho sob o modo de produção capitalista, isto é, a universalização da interconexão de todos os indivíduos entre si, só se tornou possível historicamente por conta da cisão entre as condições subjetivas do trabalho, quer dizer, o indivíduo humano, e as condições inorgânicas, objetivas, de sua realização. Ou seja, por conta do processo histórico de alienação, do qual a perda da dimensão genérica é uma das facetas.

⁸ Tomamos *aparência*, neste contexto, no sentido que este termo assume na lógica dialética desde Hegel, isto é, não como ilusão ou falsidade, mas como manifestação imediata, unilateral – portanto, incompleta – da essência de algo: “*A aparência é, portanto, ela mesma um determinado de modo imediato. Ela pode ter esse ou aquele conteúdo; porém, aquele que ela tem não está posto por ela, mas ela o tem de modo imediato. (...) A aparência é, portanto, a própria essência, mas a essência em uma determinidade, mas de modo que esta é apenas seu momento e a essência é o aparecer de si dentro de si mesma*” (HEGEL, 2017, p. 39; 42).

troca⁹, mas de simples externalidade instrumental¹⁰. Afinal, a natureza, também ela, caiu sob o domínio da mercantilização universal capitalista: água, terra, florestas, animais, tudo pode ser objeto de compra e venda no mercado mundial, tal como qualquer produto industrializado.

III

Essa subversão da relação entre o ser humano e a natureza tem implicações na dimensão sensível do próprio corpo enquanto expressão de nossa objetividade – ou seja, em nosso meio de relação mais íntimo com o mundo e com outrem. Afinal, na medida em que, de acordo com Marx, ela não é apenas natural, dada, mas também historicamente constituída (Cf. MARX, 2004, p. 108 e ss.), termina por ser contaminada pelos traços da lógica que atravessa a sociabilidade contemporânea. A passagem a seguir, conquanto longa, é elucidativa desse problema:

O homem se apropria da sua essência unilateral de uma maneira unilateral, portanto como um homem total. Cada uma das suas relações *humanas* com o mundo, ver, ouvir, cheirar, degustar, sentir, pensar, intuir, perceber, querer, ser ativo, amar, enfim todos os órgãos da sua individualidade, assim como os órgãos que são imediatamente em sua forma como órgãos comunitários, são no seu comportamento *objetivo* ou no seu *comportamento para com o objeto* a apropriação do mesmo, a apropriação da efetividade *humana* (...). A propriedade privada nos fez tão cretinos e unilaterais que um objeto somente é *nosso* objeto se o temos, portanto, quando existe para nós como capital ou é por nós imediatamente possuído, comido, bebido, trazido em nosso corpo, habitado por nós etc., enfim, *usado*. (...) O lugar *de todos* os sentidos físicos e espirituais passou a ser ocupado, portanto, pelo simples estranhamento de todos esses sentidos, pelo sentido do *ter* (MARX, 2004, p. 108).

Tem-se, assim, que o fenômeno da alienação, particularmente em sua forma histórica capitalista, resulta em uma sensibilidade mutilada, distorcida pela lógica da apropriação privada dos produtos do trabalho social. Com efeito, o domínio do capital transmuta e esvazia a experiência da corporeidade enquanto elo que une homem e natureza pelo trabalho. O corpo *aparece* agora, em primeiro lugar, de modo exterior, como objeto fetichistamente cultivado – isto é, apenas como meio, suporte de sua capacidade laboral – para ser cedido a outrem, engajado na lógica de acumulação capitalista em troca de sua simples conservação física – este, seu único fim.

⁹ Conforme Engels: “Assim, a cada passo, os fatos recordam que nosso domínio sobre a natureza não se parece em nada com o domínio de um conquistador sobre o povo conquistado, que não é o domínio de alguém situado fora da natureza, mas que nós, por nossa carne, nosso sangue e nosso cérebro, pertencemos à natureza, encontramos em seu seio, e todo o nosso domínio sobre ela consiste em que, diferentemente dos demais seres, somos capazes de conhecer suas leis e aplicá-las de maneira adequada” (ENGELS, online).

¹⁰ Eis aqui o sustentáculo daquilo que os filósofos frankfurtianos identificarão como “dominação instrumental” da natureza.

Forma-se, assim, um círculo vicioso: o corpo é totalmente reificado, e até a possibilidade de uma “unidade refletida” – para usar uma definição da *Lógica* de Hegel –, dialeticamente mediada, do indivíduo em relação à sua integralidade psicofísica – seu *Ser-Si*, isto é, a ipseidade daquele “homem total” mencionado no trecho destacado acima – fica comprometida. A modernidade erigiu o indivíduo enquanto valor proeminente, mas concretamente só permitiu a efetivação de um indivíduo dilacerado, desde seu âmago, pelo estranhamento. Uma subjetividade crescentemente desefetivada, conforme reforça Giovanni Alves (cf. 2011, p. 112 e ss.), na qual mente e corpo devem se conjugar, não em favor do florescimento de uma individualidade plena e livre, mas da estrita adequação às necessidades de reprodução do capital.

Em suma, como define Marx, na sociedade burguesa o ser humano é diminuído “a uma atividade abstrata e uma barriga” (MARX, 2004, p. 26). Isto é, suas funções genuinamente humanas, tais como a alimentação e a sexualidade, são animalizadas, pois, “na abstração que as separa da esfera restante da atividade humana, e faz delas finalidades últimas e exclusivas, são funções animais” (MARX, 2004, p. 83). Assim, com seu corpo coisificado, o indivíduo pode ser reduzido, nos termos da economia política, a uma abstrata e impotente “força de trabalho”, destinada à troca por um não menos abstrato mecanismo de compensação para sua estrita conservação enquanto trabalhador, o salário¹¹. Não por acaso, observa Marx, este trabalhador “só se sente, por conseguinte e em primeiro lugar, junto a si [quando] fora do trabalho e fora de si [quando] no trabalho” (MARX, 2004, p. 83). Numa palavra: a alienação social tem como seu anverso necessário uma alienação do indivíduo em relação a si mesmo, a começar por seu próprio corpo, pela experiência de sua sensibilidade mesma e de suas carências – estranhamento, portanto, de seu respectivo processo e do escopo possível de sua humanização.

IV

O processo de humanização do homem, pelo qual ele torna-se um Si, sujeito, jamais ocorre de modo isolado. Não há ipseidade sem alteridade, indivíduo sem sociedade. Marx ressalta que, para o homem, atividade (*Tätigkeit*) e fruição (*Genuß*), tanto quanto seu conteúdo, são “os *modos de existência* segundo a atividade *social* e a fruição *social*. A essência *humana* da natureza está, em primeiro lugar, para o homem *social*” (MARX, 2004, p. 106). Com efeito,

¹¹ Nesse sentido, Marx também critica os economistas políticos, que fazem “do trabalhador um ser insensível e sem carências, assim como [fazem] de sua atividade uma pura abstração de toda atividade” (MARX, 2004, p. 141). Nota-se, aqui, a base do mecanismo de *abstração real* que mais tarde, em *O Capital*, seria tematizado como a base do processo de valorização do valor.

quando se fala em sociedade está se falando da “unidade essencial completada (*vollendete*) do homem com a natureza” (MARX, 2004, p. 107). Não que atividade e fruição social apareçam apenas como *práxis* imediatamente comunitária. Pelo contrário, sempre que ajo ou fruo de alguma coisa, o faço a partir de mim mesmo. Contudo, mesmo uma atividade iminentemente solitária, como o pensar, só se torna possível através de um produto que me é dado pela sociedade: neste caso, a língua. A rigor, diz Marx, não há indivíduo que não seja indivíduo *social*, ou seja, irremediavelmente dependente de uma inserção em coletividades.

O indivíduo é o *ser social*. Sua manifestação de vida – mesmo que ela também não apareça na forma imediata de uma manifestação *comunitária* de vida, realizada simultaneamente com outros – é, por isso, uma externalização e confirmação da *vida social*. A vida individual e a vida genérica do homem não são *diversas*, por mais que também – e isto necessariamente – o modo de existência da vida individual seja um modo mais *particular* ou mais *universal* da vida genérica, ou quanto mais a vida genérica seja uma vida individual mais *particular* ou *universal* (MARX, 2004, p. 107).

Sendo assim, todo processo de individuação, do tornar-se si-mesmo, encontra-se necessariamente pautado, atravessado – conquanto jamais determinado mecanicamente, convém frisar – pelas configurações de uma formação social específica. Como será reforçado posteriormente, nos *Grundrisse*, o ser humano “só se individualiza pelo processo histórico. Ele aparece originalmente como um *ser genérico, ser tribal, animal gregário* – ainda que de forma alguma como um *zoon politikon* em sentido político” (MARX, 2011, p. 407). Desse modo, pode-se concluir o seguinte:

A sociedade não consiste de indivíduos, mas expressa a soma de vínculos, relações em que se encontram esses indivíduos uns com os outros. É como se alguém quisesse dizer: do ponto de vista da sociedade, não existem escravos e cidadãos: ambos são seres humanos. Pelo contrário, são seres humanos fora da sociedade. Ser escravo e ser cidadão são determinações, relações sociais dos seres humanos *A* e *B*. O ser humano *A* enquanto tal não é escravo. É escravo na e pela sociedade (MARX, 2011, p. 205).

Por isso, como mencionado, até disposições que, em um primeiro momento, poderiam ser tomadas como exclusivamente particulares, porque expressões da natureza irredutível de cada indivíduo, de suas necessidades e carências singulares – numa palavra: de sua *ipseidade*, de seu *Si* – recebem um contorno social, *genérico*. Destarte, em uma sociedade alienada de si mesma, tal como a moderna sociedade capitalista, esse contorno só poderá ganhar uma feição estranhada.

Ocorre que, ao romper com aquela inter-relação com a natureza, também o caráter social da atividade humana desaparece do horizonte dos indivíduos: não há reconhecimento da

universalidade dessa ação, isto é, do vínculo que une objetivamente nossas ações e seus resultados.

Perde-se, por conseguinte, a dimensão de seu caráter livre. Isso porque, para Marx, a liberdade que o trabalho humano inaugura se manifesta precisamente nessa simbiose com o mundo natural, inclusive, na conexão intercorpórea dos indivíduos, a partir da qual as singularidades (os diversos Si) podem ser construídas. Quer dizer, não há liberdade em oposição à natureza – logo, qualquer possibilidade de uma liberdade absoluta –, mas *graças a* ela, às suas determinações. Ou seja, à forma como as compreendemos, nos relacionamos com elas e visamos minimizá-las ou superá-las¹². Trata-se, por isso, de um processo iminente coletivo: em seu sentido forte, não há liberdade do indivíduo apartada da liberdade de seu próprio meio, de sua própria sociedade. Não obstante, se o reconhecimento das objetivações do trabalho enquanto produto social se esvai, a liberdade concreta só pode ser dissolvida em um termo abstrato, sem efetividade: a liberdade “contra o outro”¹³ que o pensamento burguês consagra – tão abstrata e parcial quanto o indivíduo que a sustenta.

Cria-se, destarte, uma contradição: segundo Marx, só não há perda do homem em seu objeto – isto é, na confirmação humana enquanto gênero pelo trabalho social – se este objeto “lhe vem a ser como objeto *humano* ou homem objetivo” (MARX, 2004, p. 109). Acontece que o processo histórico de estranhamento é, dentre outras coisas, a perda desse objeto enquanto objeto *humano*, enquanto exteriorização e apropriação da vida humana, que é genérica. O indivíduo humano, social, torna-se um ser *sem-objeto* (*gegenstandlos*), na medida em que seu

¹² “Assim, se o homem é um ser natural com uma multiplicidade de necessidades, a plenitude humana – a realização da liberdade humana – não pode ser concebida como uma abnegação ou subjugação dessas necessidades, mas apenas como sua satisfação propriamente humanas. A única ressalva é que elas devem ser necessidades inerentemente humanas. (...). A atividade produtiva, imposta ao homem pela necessidade natural, como condição fundamental da sobrevivência e do desenvolvimento humanos, torna-se assim idêntica à plenitude humana, isto é, à realização da liberdade humana. A plenitude, por necessidade lógica, implica limitações, pois só aquilo que é limitado de alguma forma pode ser preenchido” (MÉSZÁROS, 2010, p. 153). Daí porque, por exemplo, o dualismo entre mente e corpo, tão caro ao pensamento filosófico moderno, perde qualquer legitimidade dentro da ótica marxiana.

¹³ Em *Sobre a questão judaica*, Marx esclarecia: “A liberdade equivale, portanto, ao direito de fazer e promover tudo que não prejudique a nenhum outro homem. O limite dentro do qual cada um pode mover-se de modo *a não prejudicar* o outro é determinado pela lei do mesmo modo que o limite entre dois terrenos é determinado pelo poste da cerca. Trata-se da liberdade do homem como mônada isolada recolhida dentro de si mesma. (...). No entanto, o direito humano à liberdade não se baseia na vinculação do homem com os demais homens, mas, ao contrário, na separação entre um homem e outro. Trata-se do direito a essa separação, o direito do indivíduo *limitado*, limitado a si mesmo. A aplicação prática do direito humano à liberdade equivale ao direito humano à *propriedade privada*. (...). O direito humano à propriedade privada, portanto, é o direito de desfrutar a seu bel prazer (*à son gré*), sem levar outros em consideração, independentemente da sociedade, de seu patrimônio e dispor sobre ele, é o direito ao proveito próprio. Aquela liberdade individual junto com esta sua aplicação prática compõem a base da sociedade burguesa. Ela faz com que cada homem veja no outro homem, não a realização, mas, ao contrário, a restrição de sua liberdade” (MARX, 2010, p. 49).

objeto, ou seja, o mundo objetivo, socialmente construído, é apropriado de modo privado e subsumido à lógica de “valorização do valor”, ao capital.

Por isso, a perda da dimensão genérica é, em última instância, perda desse sentido social, universal, que a ação humana forçosamente (também) possui. Com efeito, o estranhamento capitalista aparta o indivíduo da dimensão coletiva de seu trabalho, porquanto este se tornou apenas meio de sobrevivência física individual (uma sobrevivência paulatinamente patologizada, como se destacará mais adiante), tal como na atividade vital dos animais. Por conseguinte, põe cada indivíduo – no âmbito imediato, da aparência, da forma como ele sente imediatamente o processo – não em cooperação (embora sua relação de dependência cresça permanentemente pelo aprofundamento da divisão do trabalho), mas em antagonismo com todos os demais.

O que é produto da relação do homem com o seu trabalho, produto de seu trabalho e consigo mesmo, vale como relação do homem com outro homem, como o trabalho e o objeto do trabalho de outro homem. Em geral, a questão de que o homem está estranhado do seu ser genérico quer dizer que um homem está estranhado do outro, assim como cada um deles [está estranhado] da essência humana. O estranhamento do homem, em geral toda a relação na qual o homem está diante de si mesmo, é primeiramente efetivado, se expressa, na relação em que o homem está para com o outro homem. Na relação do trabalho estranhado cada homem considera, portanto, o outro segundo o critério e a relação na qual ele mesmo se encontra como trabalhador (MARX, 2004, p. 86).

Este “medir o outro por sua régua” resulta fundamentalmente, como se deduz da passagem destacada acima, em uma intersubjetividade conflituosa, pautada por afetos reciprocamente estranhados. Uma competição permanente, na qual o outro é, primeiramente e acima de tudo, meu concorrente; é *de trop*, como dirá Sartre. É meu adversário em uma violenta luta por sobrevivência. Ou seja, concretamente: por emprego, conservação de minha propriedade, uso dos espaços e serviços públicos etc. Dito de outro modo, na sociedade burguesa, a lógica do mercado captura e molda o sentido mais amplo das relações interpessoais.

Diante disso, importa ainda ressaltar, não se trata de insinuar a existência de uma *natureza humana* tendencialmente egoísta. Tanto quanto, aliás, não se pode dizer que o ser humano seja *naturalmente* altruísta, solidário etc. Como Marx afirmará em suas *Teses sobre Feuerbach*, de 1845, afastando qualquer perspectiva especulativa de seu pensamento: “a essência humana não é uma abstração inerente ao indivíduo singular. Em sua realidade, é o conjunto das relações sociais” (MARX & ENGELS, 1991, p. 13). Destarte, segundo aquele autor, é o estranhamento histórico que, cindindo o indivíduo de seu próprio gênero, impedindo-o de se reconhecer como indivíduo social, promove o caráter prioritariamente conflitante – e desalentador – que as relações humanas visivelmente assumem na contemporaneidade.

V

Para encerrar, propomos abrir uma linha de reflexão que não se encontra diretamente em Marx, mas que pode ser tecida a partir do que a análise do conceito de *Gattungswesen* propicia.

Um dos elementos idiossincráticos da gramática dialética é sua forma de relação entre o elemento particular e o universal, entre o finito e o infinito. É precisamente o vínculo imanente com o infinito que fundamenta o finito, confere a ele densidade ontológica para além de suas determinações imediatas mais abstratas e transitórias. Dito de outro modo, é no infinito que o ultrapassa que o finito encontra seu *sentido*, sua *razão de ser*.

Ora, quando Marx atesta a perda histórica da dimensão genérica da existência humana, definitivamente estabelecida pela sociedade burguesa ocidental, o que se vislumbra é justamente esse prejuízo da relação dialética de cada indivíduo (o particular) com o “infinito” no caso, com sua sociedade, com a natureza e a Vida¹⁴), que compromete decisivamente nossas possibilidades de conferir algum sentido significativo à nossa existência¹⁵. Expliquemos.

Segundo Marx, um dos traços distintivos de nossa sociedade é “a degradação do indivíduo a mero trabalhador, sua subsunção ao trabalho” (MARX, 2011, p. 591). Ou, como será dito em *O Capital*, no modo de produção vigente surge um “indivíduo-fragmento, o mero portador de uma função social de detalhe” (MARX, 1996, p. 116). Essa degradação ou essa fragmentação, o processo social de *abstração* que produz valor e capital, reduz o indivíduo a mero portador da mercadoria “força de trabalho”, abstraído da integralidade de seu ser concreto, de suas necessidades e desejos próprios, de sua experiência e de sua subjetividade, colocando-

¹⁴ A proposital referência à noção de Vida, aqui, remete à discussão empreendida por Hegel no quarto capítulo da *Fenomenologia do Espírito*. Isso porque a Vida aparece, naquele momento, como elemento significativo da inter-relação entre universalidade e particularidade que caracteriza o método dialético e que está em jogo também para Marx. Assim, Hegel define que a essência da Vida é a “infinitude, como o *Ser-suprassumido* de todas as diferenças, (...) a *independência* mesma em que se dissolvem as diferenças do movimento (...). porém, nesse meio *simples e universal* as diferenças estão também como *diferenças*; pois essa universal fluidez só possui sua natureza negativa enquanto é um *suprassumir das mesmas*; mas não pode suprassumir as diferenças se essas não têm um subsistir. (...). No meio fluido universal, que é um *tranquilo* desdobrar-se-em-leque das figuras, a vida vem-a-ser, por isso mesmo, o movimento das figuras, isto é, a vida como *processo*. A fluidez universal simples é o *Em-si*; a diferença das figuras é o *Outro*. Porém, devido a tal diferença, essa mesma fluidez vem-a-ser o *Outro*; pois ela agora é *para a diferença*, que é em-si-e-para-si-mesma, e portanto o movimento infinito pelo qual aquele meio tranquilo é consumido; isto é, a vida como *ser-vivo*. Mas, por esse motivo, essa *inversão* é por sua vez a ‘*inversidade*’ em si mesma. O que é consumido é a essência; a individualidade, que às custas do universal se mantém e se dá o sentimento de sua unidade consigo mesma, suprassume assim diretamente sua *oposição com o outro, por meio da qual é para-si*. A *unidade* consigo mesma, que ela se outorga, é justamente a *fluidez* das diferenças ou a *dissolução universal*” (HEGEL, 2007, p. 137-9).

¹⁵ Poder-se-ia acrescentar aqui a dimensão religiosa que, no diagnóstico de Nietzsche, por exemplo, teria sido sacrificada pela racionalidade ocidental. Esse processo se verifica na medida em que, como atestaria Walter Benjamin, o Deus místico de outrora foi substituído, na era do capital, pelo Deus monetário.

o real e contraditoriamente em dependência e antagonismo com todos os outros. Quer dizer, *no mesmo movimento*, o ser humano torna-se um ser cada vez mais social de um ponto de vista objetivo, dependente do trabalho de uma multidão de outros indivíduos, embora cada vez mais estranho a si mesmo e a todos os outros em sua percepção subjetiva.

Conforme se extrai da análise de diversos autores¹⁶, este agenciamento paradoxal inicialmente denunciado por Marx se acentuou nas últimas décadas, momento da formatação de um modelo “flexível” de acumulação de capital que sustenta o chamado “neoliberalismo”. Uma das consequências dessa transformação imanente do modo de produção capitalista é a imposição intensificada da confinação do indivíduo à efemeridade de sua existência particular, imediata, reforçando concretamente aquela cisão de cada um em relação a si mesmo e a outrem. Um “tempo de homens [ainda mais] partidos”, para parafrasear um dos mais célebres poemas de Drummond.

Quer dizer, as formas de vida “pós-modernas” preparadas pelo capital em sua era neoliberal impõem crescentemente, e de modo dolorosamente hegemônico, um aprisionamento acentuado do indivíduo em seu presente contíguo e exclusivo, em uma vida superficial, de aparências, sem qualquer profundidade.

Nessa linha, vale recuperar, ainda na década de 1960, Lukács assinalava que o desenvolvimento da produção capitalista, sobretudo nos países avançados à época, com sua plêiade cada vez maior de mercadorias, produzidas em um tempo socialmente necessário cada vez mais exíguo, colocava de modo inédito para a modernidade ocidental a pauta de “uma vida plena de sentido” (In: KOFLER et al., 1969, p. 53).

A luta de classes no tempo da mais-valia absoluta [quando Marx escrevia os *Manuscritos*, por exemplo – V.S.] estava voltada para a criação das condições objetivas indispensáveis a uma vida deste gênero. Hoje, com uma semana de cinco dias e um salário adequado, podem já existir as condições para uma vida cheia de sentido. Mas, surge um novo problema: aquela manipulação que vai da compra de cigarro às eleições presidenciais ergue uma barreira no interior dos indivíduos entre a sua existência e uma vida rica de sentido (In: KOFLER et al., 1969, p.53).

¹⁶ A este respeito, dentre outros, o clássico de David Harvey, *Condição pós-moderna* (Cf. HARVEY, 2008), continua indispensável. Também, por exemplo, a já citada obra de Giovanni Alves, *Trabalho e subjetividade* (Cf. ALVES, 2011), converge com a leitura de Harvey. Em *Cultura e democracia*, mais especificamente no capítulo intitulado “Sob o signo do neoliberalismo”, Marilena Chauí propõe uma síntese, concentrada no ponto de vista cultural e filosófico, das transformações ocorridas neste período (cf. CHAUI, 2007) Por fim, o ótimo trabalho de Pierre Dardot & Christian Laval, *La nouvelle raison du monde*, sobretudo seu último capítulo (cf. DARDOT & LAVAL, 2009).

Pode-se dizer que essa barreira – que nada mais representa, senão aquilo que Marx denominava de alienação – se fortaleceu nos últimos tempos, a partir da referida mudança no padrão do regime de acumulação capitalista e da nova racionalidade que o sustenta.

Não obstante, como não poderia deixar de ser, o mercado oferece “soluções” para contornar os efeitos maléficos do aprofundamento daquela cisão. Por exemplo: a) a consagração de um discurso que exalta uma nova figura subjetiva, aquela do “sujeito empreendedor de si mesmo”, que nada mais é do que parte da atual estratégia capitalista de disseminação da lógica empresarial para todos os domínios da vida, que caracteriza o período neoliberal (cf. DARDOT & LAVAL, 2009); e b) o estímulo à busca desenfreada por satisfação e gozos instantâneos, principalmente pela via do dinheiro e do consumo; logo, pela ampliação da ansiedade acompanhada da rejeição a quaisquer vínculos (interpessoais, sociais, políticos) duradouros.

Longe de equacionar o problema, naturalmente, as saídas ofertadas pelo capital apenas o escamoteiam – ainda que eventualmente sob um véu de aparente resolução. Dentre outras coisas, elas reforçam o afastamento do indivíduo em relação a todos os demais, entre seu processo de tornar-se Si e seu vínculo necessário e insuperável com outrem, entre este mesmo processo, seu corpo enquanto expressão objetiva de sua ipseidade e a natureza como seu meio sensível de florescimento. Apontam, de fato, para uma situação existencialmente desesperadora: a consagração da fugacidade, do simulacro, do jogo de imagens em uma sociedade ainda mais fortemente espetacularizada do que aquela denunciada por Guy Debord na era do “capitalismo tardio” (cf. DEBORD, 1992). Por conseguinte, para um despedaçamento ainda mais acentuado de nossa integralidade psicofísica. Desse modo, fomentam a resignação, a apatia, a conformidade e o niilismo. Formam uma subjetividade intensamente “desobjetivada”, isto é, sem vínculos e raízes no mundo objetivo, e estruturalmente patologizada, por exigências psicofísicas invariavelmente inatingíveis e/ou insuportáveis. Portanto, mais facilmente “capturável”, como classifica Giovanni Alves, ou manipulável pelos mecanismos ideológicos capitalistas.

Vivemos, enfim, uma era na qual, de um lado, o trabalhador é amplamente chamado a comportar-se como uma microempresa. Enquanto “empresário de si mesmo”, desacreditado da legitimidade de qualquer amparo de ordem social ou de proteção estatal, de qualquer aceno de solidariedade de classe, ele deve se enxergar como o único responsável pelo “sucesso” ou “fracasso” de seu *desempenho* (cf. EHRENBERG, 2010) no jogo feroz de concorrência universal, no qual disputa sua própria vida.

Não por acaso, entendemos, a *depressão*, genericamente tomada enquanto sintoma mais expressivo da gratuidade *a priori* de nosso existir – gratuidade reforçada por uma formação social cujo único intuito é expandir o capital, desautorizando qualquer alternativa à sua hegemonia – tornou-se o “mal do século”. Do mesmo modo, a angústia, o estresse e o *burn-out*, expressões psicossomáticas das autoimpostas tentativas frustradas de preencher o vazio de uma existência afogada em intermináveis competições, prazos, exigências, receios e incertezas permanentes, alastraram-se enquanto distúrbios de cunho prioritariamente social (cf. HAN, 2017).

Ao mesmo tempo, de outro lado, o indivíduo fragmentado, subjugado e impotente diante da força social avassaladora do capital e do dinheiro, sucessivamente isolado e ensimesmado na momentaneidade de sua vida, impossibilitado de estabelecer laços afetivos, emocionais ou políticos longevos, frequentemente exprime o caráter insuportável dessa situação inumana na forma irracional da violência em relação ao outro, ao diferente, ao desconhecido: vã tentativa de compensar a própria mutilação e conseqüente incapacidade de conferir algum significado à frivolidade da forma de viver à qual está confinado. A perda da dimensão genérica de nossa existência provocada pelo capitalismo amplifica, desse modo, o caminho para reações que, em sua expressão política, se dirigem para o individualismo exacerbado, o ódio, a intolerância e o medo; na disseminação dos “tiranetes”, outrora denunciados por La Boétie (cf, 1999, p. 32), que executam, sem o saber, a sua própria servidão. Numa palavra, ao fascismo.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALVES, G. *Trabalho e subjetividade – o espírito do toyotismo na era do capitalismo manipulatório*. São Paulo : Boitempo, 2011.

CHAUÍ, M. Sob o signo do neoliberalismo. In: *Cultura e democracia – o discurso competente e outras falas*. 12ª edição. São Paulo: Cortez Editora, 2007.

DARDOT, P. & LAVAL, C. *La nouvelle raison du monde – essai sur la société néolibérale*. Paris: Éditions La Découverte, 2009.

DÉBORD, G. *La société du spectacle*. 3^{ème} édition. Paris: Gallimard, 1992.

EHRENBERG, A. *O culto da performance*. Trad. Pedro F. Bendassolli. São Paulo: Ideias & Letras, 2010.

ENGELS, F. *O papel do trabalho na transformação do macaco em homem*. [online].

Disponível em: <https://www.marxists.org/portugues/marx/1876/mes/macaco.htm>

FISCHBACH, F. *Sans objet – capitalisme, subjectivité, aliénation*. Paris: Vrin, 2009.

FOSTER, John Bellamy. *Marx's ecology – materialism and nature*. NY: Monthly Review Press, 2000.

HAN, B-C. *Sociedade do cansaço*. 2ª edição ampliada. Trad. Enio Paulo Giachini. Petrópolis: Vozes, 2017.

HARVEY, D. *Condição pós-moderna*. 17ª edição. Trad. Adail Ubirajara Sobral e Maria Stela Gonçalves. São Paulo: Edições Loyola, 2008.

HEGEL, G. W. F. *Ciência da lógica – 2. A doutrina da Essência*. Trad. Christian Iber et al. Petrópolis: Editora Vozes, 2017.

_____. *Fenomenologia do espírito*. Trad. Paulo Meneses, com a colaboração de Karl-Heinz Effen e José Nogueira Machado. 4ª edição. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2007.

KOFLER, L. et al. *Conversando com Lukács*. Trad. Giseh Vianna Konder. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1969.

LA BOÉTIE, É. *Discurso da servidão voluntária*. Trad. Laymaert Garcia dos Santos. Comentários Claude Lefort, Pierres Clastres, Marilena Chauí. São Paulo: Editora Brasiliense, 1999.

LUKÁCS, G. *História e consciência de classe – estudos sobre a dialética marxista*. Trad. Rodnei Nascimento. Revisão Karina Jannini. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

MARX, K. *Grundrisse*. Trad. Mário Duayer e Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2011.

_____. *Manuscritos econômico-filosóficos*. Trad. Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo Editorial, 2004.

_____. *O Capital – crítica da economia política. Livro Primeiro. Volume II*. In: *Col. Os Economistas*. Trad. Regis Barbosa e Flávio R. Kothe. Coordenação e revisão de Paul Singer. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1996.

_____. *Sobre a questão judaica – inclui as cartas de Marx a Ruge publicadas nos Anais Franco-Alemães*. Apresentação e posfácio Daniel Bensaïd. Tradução Nélio Schneider [Tradução de Daniel Bensaïd, Wanda Caldeira Brant]. São Paulo: Boitempo, 2010.

MARX, K. & ENGELS, F. *A ideologia alemã*. 8ª edição. Trad. José Carlos Bruni e Marco Aurélio Nogueira. São Paulo: Editora Hucitec, 1991.

MÉSZÁROS, I. *A teoria da alienação em Marx*. Trad. Isa Tavares. São Paulo: Boitempo, 2010.