

ARTIGO

Apontamentos sobre a relação entre política e estranhamento no pensamento de Marx: da Questão Judaica à Comuna de Paris

Lucas de Oliveira Maciel¹

Como citar este artigo: OLIVEIRA MACIEL, Lucas de. Apontamentos sobre a relação entre política e estranhamento no pensamento de Marx: da Questão Judaica à Comuna de Paris. *Revista de Ciências do Estado*. Belo Horizonte: v. 4, n. 2, e11997. ISSN: 2525-8036.

Resumo: O artigo visa mostrar que há uma indissociabilidade entre a concepção marxiana de “estranhamento” (*Entfremdung*) e as reflexões de Marx sobre o Estado, uma vez que ambos remetem a um antagonismo entre indivíduo e gênero humano. Pretende-se demonstrar que tal relação se encontra não só nos textos do pensador alemão da década de 1840, onde a temática do homem estranhado aparece de forma explícita, mas também em sua obra madura, pois que presente também em seu estudo da Comuna de Paris, no qual esta é descrita como uma reabsorção, pelo povo, de sua vida social, na linha de sua anterior concepção acerca da emancipação humana.

Palavras-chave: política; estranhamento; comuna.

Recebido em 12.02.2019

Aprovado em 21.07.2019

Publicado em 02.09.2019

1 INTRODUÇÃO

No início da década de 1840, Marx explora a ideia de que o Estado é produto de uma cisão contraditória da vida humana entre a vida do indivíduo e a vida em comunidade. O processo de constituição desse estado de coisas é por ele denominado, a partir da *Crítica da filosofia do direito de Hegel – Introdução* (2013), emancipação política, termo que retoma em *Sobre a questão judaica* (2010), texto em que entra em detalhes acerca da referida divisão. A

¹ Bacharel em Direito pela Universidade Federal de Minas Gerais. Mestrando em Direito pela mesma instituição de ensino e graduando em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. Pesquisa o pensamento de Marx, em especial a relação entre Estado, Direito e sociedade civil-burguesa na obra desse autor.

isso o pensador opõe o que chama de emancipação humana, a qual recuperaria para o indivíduo o cidadão abstrato (MARX, 2010b, p. 54), e, com isso, estaria em contraposição direta à emancipação política, a partir do que Chasin (2009) apontará, em Marx, uma determinação ontonegativa da politicidade, e que apontaria, na medida em que suprime² a oposição entre indivíduo e gênero humano, para a extinção da própria política. Nos *Manuscritos econômico-filosóficos* (2004), Marx relaciona essa cisão com um estranhamento (*Entfremdung*) ligado ao trabalho humano sob as condições da propriedade privada capitalista, e, n'*A ideologia alemã* (2007), afirma, junto de Engels, que o estranhamento que separa o indivíduo das forças sociais é produto do desenvolvimento da divisão do trabalho. Seja como for, há, nesses textos, uma indissociabilidade entre Estado e estranhamento.

Em 1871, em *A guerra civil na França* (2011a), Marx retorna à questão do Estado em sua análise da Comuna de Paris, vista pelo autor como primeira experiência de governo proletário, o qual levaria a cabo “a emancipação econômica do trabalho” (MARX, 2011a, p. 59). Aqui, pois, o pensador tece considerações sobre a relação entre o proletariado revolucionário francês e a máquina estatal por ele conquistada após o fim da guerra franco-prussiana. Por mais que não utilize a expressão “estranhamento” (*Entfremdung*), aparecem no texto, tanto no principal quanto nos materiais preparatórios, passagens em que a temática do Estado é tratada em termos semelhantes aos de *Sobre a questão judaica*. O Estado é descrito como uma usurpação da vida social, e a Comuna, como uma força que a recuperou para o povo (MARX, 2011a).

O estudo tem relevância uma vez que, conforme veremos, a defesa de Marx da extinção do estranhamento político se conecta à determinação ontonegativa da politicidade que, segundo Chasin, faz-se presente, desde a década de 1840, na obra do autor alemão. Nesse sentido, há uma indissociabilidade entre a posição de que o Estado é uma potência estranhada e a defesa de abolição da política, a qual seria parte contingente da vida humana. Entender a relação entre política e estranhamento é entender a crítica de Marx à política.

O intuito do artigo é, pois, verificar a relação entre política e estranhamento tal como aparece nas reflexões de Marx. Acreditamos que tal relação é estabelecida pelo pensador alemão não só em seus textos tidos por reflexões de “juventude”, mas até o final de sua vida, pois que presentes em suas considerações sobre a Comuna de Paris. Nesse sentido, o presente trabalho será dividido da seguinte forma: primeiramente, trataremos da chamada emancipação política, tal como estudada em *Sobre a questão judaica*. Em seguida, trataremos dos

² *Aufheben*, aqui no sentido de revogar, cancelar, extinguir.

Manuscrítos econômico-filosóficos, onde aparece de maneira explícita a temática do estranhamento em sua relação com o trabalho, para que, depois, ela possa ser associada à questão do Estado, uma vez que abordaremos, no que toca o estranhamento, a contradição entre indivíduo e gênero que aí vem à tona, principalmente tendo em vista *A ideologia alemã*. Por fim, verificaremos a relação entre política e estranhamento em *A guerra civil na França*, levando em consideração a relação entre Estado e proletariado no contexto francês de 1871.

Porém, é necessário, antes, fazer algumas considerações de cunho metodológico. Em nossas análises dos textos de Marx, valeremo-nos do que Chasin denominou “análise imanente ou estrutural” (CHASIN, 2009, p. 25), em que se busca o sentido do texto tal como se apresenta, sem imposições por parte do intérprete ao objeto interpretado. O que interessa aqui são os nexos presentes no próprio texto, e não a visão subjetiva do leitor. Diz Chasin:

Tal análise, no melhor da tradição reflexiva, encara o texto — a *formação ideal* — em sua consistência autossignificativa, aí compreendida toda a grade de vetores que o conformam, tanto positivos como negativos: o conjunto de suas afirmações, conexões e suficiências, como as eventuais lacunas e incongruências que o perfaçam. Configuração esta que em si é autônoma em relação aos modos pelos quais é encarada, de frente ou por vieses (*Ibidem*, pp. 25-26).

Ademais, ressaltemos que consideramos que a virada materialista de Marx no início da década de 1840 é “o início do traçado de uma nova posição ontológica que os textos subsequentes (...) confirmam, reiteram e desenvolvem num largo e complexo processo de elaboração” (*Ibidem*, p. 57), e que, dessa forma, as reflexões do pensador alemão de que trataremos aqui já são, a nosso ver, as do “Marx *marxiano*”³ (*Ibidem*, p. 63).

Por fim, é necessário apontar uma questão de tradução. Algumas das categorias do pensamento marxiano de que trataremos possuem, a depender da edição do texto, traduções diversas para o português. Aqui, ao tratarmos de *Lebensäusserung*, estamos nos referindo a uma exteriorização ou manifestação de vida. *Entäusserung* será aqui traduzida como alienação, *Entfremdung*, como estranhamento, e *Veräusserung*, como venda. Se tais expressões, em passagens que utilizarmos, forem traduzidas de forma distinta, apontá-lo-emos em nossa exposição.

³ Aqui cabe ressaltar que nossa posição se contrapõe à de Althusser, para quem os textos de Marx do início da década de 1840 são do “jovem Marx”, os quais não devem ser conciliados com a obra “madura” do autor alemão. Para o marxista francês, buscar elementos das reflexões maduras de Marx em suas obras juvenis seria instituir “um tribunal silencioso da história ideológica cujos valores e resultado são determinados antes mesmo que a investigação tenha começado” (ALTHUSSER, 2015, p. 53). Por isso, nessa linha, “não se pode absolutamente dizer que ‘a juventude de Marx pertence ao marxismo’” (*Ibidem*, p. 63). Ainda, Althusser critica *A ideologia alemã* com a afirmação de que tal texto defenderia uma “tese positivista-historicista” (*Ibidem*, s/d, p. 74). Não só discordamos do autor francês no que toca à cisão entre um “jovem Marx” e um “Marx maduro”, como não consideramos *A ideologia alemã* uma obra positivista-historicista. Trataremos de textos do pensador alemão da primeira metade da década de 1840, e analisaremos a própria *A ideologia alemã*, em especial no que diz respeito à relação entre Estado, estranhamento e divisão do trabalho.

2 ESTRANHAMENTO E POLÍTICA NO “JOVEM” MARX

2.1 A SEPARAÇÃO ENTRE ESTADO E SOCIEDADE CIVIL-BURGUESA

Em *Sobre a questão judaica*, texto publicado em 1844 nos Anais Franco-alemães, Marx estabelece polêmica com Bruno Bauer, em discussão acerca do movimento emancipatório judaico. À época, a Alemanha era um país cristão, e “pelo édito de 4 de maio de 1816, aos judeus fica vedado o exercício de funções públicas em toda a Confederação” (NETTO, 2009, p. 22, *apud* MUSETTI, 2014, p. 44).

Bauer defendia a impotência da reivindicação judaica, pois que, para ele, em referência ao judeu, “sua essência judaica e limitada sempre e em última análise preponderará sobre seus deveres humanos e políticos. (...) O judeu só poderia permanecer judeu na esfera estatal ao modo sofista, ou seja, na aparência” (BAUER, 1843, p. 57, *apud* MARX, 2010b, p. 35). Trata-se, pois, de discussão sobre a “relação entre religião e Estado” (MARX, 2010b, p. 35). Para Marx, a discussão gira em torno do que denomina Estado político, constituído por meio do processo que chama de emancipação política, que o pensador diferencia, em seu texto, da emancipação humana. O futuro autor de *O capital* acusa Bauer de confundir as duas, já que, para este: “A emancipação em relação à religião é colocada como condição tanto ao judeu que quer ser politicamente emancipado quanto ao Estado que deve emancipar e ser ele próprio emancipado” (*Idem*). Dito de outro modo:

(...) para Bauer, a constituição de um Estado político, e não mais cristão, tinha por exigência a renúncia de sua população a qualquer forma de religião. O judeu, pois, que exigisse o fim dos privilégios cristãos, teria que abdicar também do judaísmo, uma vez que não se pode ser religioso na esfera estatal (AUTOR, 2017, p. 12).

Para Marx, o erro do autor que critica reside no fato de que a Alemanha não se emancipou politicamente, e, enquanto Estado cristão, se relaciona com o judeu tendo em vista justamente seu cristianismo, motivo pelo qual a questão se torna teológica (*Idem*). Lê-se: “Na Alemanha, onde não existe um Estado político, onde não existe o Estado como Estado, a questão judaica é uma questão puramente *teológica*. O judeu encontra-se em oposição religiosa ao Estado que confessa o cristianismo como sua base” (MARX, 2010b, p. 37).

O autor de *O capital*, diversamente, desloca a questão para o âmbito político (NETTO, 2009, p. 23 *apud* MUSETTI, 2014, p. 45) e o faz ao defender que a emancipação política dos judeus não tem por consequência a necessidade de se abdicar do judaísmo, nem de abolir a religião (MACIEL, 2017, p. 12). A confusão de Bauer, pois, diz respeito a “de que tipo de emancipação se trata?” (MARX, 2010b, p. 36). A emancipação em questão, no que toca a reivindicação dos judeus, é a emancipação política, a qual não tem por condição a

abolição da religião, pressuposto que, para o pensador, seria “impor condições que não estão fundadas na essência da emancipação *política* mesma” (*Idem*). Diz-nos Musetti:

(...) a confusão de Bauer residiria no fato dele não haver compreendido a verdadeira essência do Estado moderno, razão pela qual elenca como pré-condição para a vida cívica a abolição da religião, algo que está para além do campo de atuação da emancipação política (MUSETTI, 2014, p. 45).

Marx compara a situação alemã com a dos Estados Unidos, os quais já constituíram um Estado político (MACIEL, 2017, p. 13), de forma que “o Estado deixa de comportar-se teologicamente para com a religião, (...) se comporta como Estado, isto é, politicamente, para com a religião” (MARX, 2010b, p. 37). A partir disso, descreve a relação política em relação à religião:

(...) a América do Norte é sobretudo a terra da religiosidade, como asseguram a uma só voz Beaumont, Tocqueville e o inglês Hamilton. Os Estados norte-americanos, entretanto, são para nós apenas um exemplo. A pergunta é: como se comporta a emancipação política *plena* para com a religião? Se até mesmo no país da emancipação política plena encontramos não só a *existência* da religião, mas a existência da mesma *em seu frescor e sua força vitais*, isso constitui a prova de que a presença da religião não contradiz a plenificação do Estado (*Ibidem*, p. 38).

Nota-se que o Estado político não só não abole a religião, como esta ainda se apresenta “*em seu frescor e sua força vitais*”. Marx nos revela o segredo desse cenário: “O Estado pode, portanto, já ter se emancipado da religião, mesmo que a *maioria esmagadora* continue religiosa. E a maioria esmagadora não deixa de ser religiosa pelo fato de ser *religiosa em privado*” (*Ibidem*, p. 39). Trata-se, pois, da separação entre a sociedade civil-burguesa⁴ e o Estado, no que se tem, de um lado, o indivíduo religioso, integrante da primeira, e, do outro, a “esfera da comunidade, dos assuntos *gerais* do povo” (MARX, 2009, p. 69 *apud* MUSETTI, 2014, p. 47). Essa separação, pois, consiste no afastamento dos elementos da vida civil da esfera política, no que estes podem existir livremente no seio da sociedade civil-burguesa (MUSETTI, 2014, p. 46), de forma que, no que toca a religião, o Estado político “pode simplesmente abstrair da religião, (...) reservando para ela um lugar entre os demais elementos da sociedade civil [-burguesa]” (*Ibidem*, p. 49). Marx diz o mesmo sobre a propriedade privada, cuja cisão em relação ao Estado:

(...) não só não leva à anulação da propriedade privada, mas até mesmo a pressupõe. (...) o Estado permite que a propriedade privada, a formação, a atividade laboral atuem à maneira delas, isto é, como propriedade privada, como formação, como atividade laboral, e tornem efetiva a sua essência particular. Longe de anular essas diferenças fáticas, ele existe tão somente sob o pressuposto delas, ele só se percebe como Estado político e a sua universalidade só torna efetiva em oposição a esses elementos próprios dele (MARX, 2010b, pp. 39-40).

⁴ No alemão se lê *bürgerliche Gesellschaft*, expressão que, nos diz o próprio Marx, já era utilizada por Hegel e pelos economistas ingleses e franceses do século XVIII (MARX, 2008).

A emancipação política, dessa forma, não só permite a existência dos elementos que compõem a sociedade civil-burguesa, como os pressupõem: “Só assim, *pela via* dos elementos *particulares*, é que o Estado se constitui como universalidade” (*Ibidem*, p. 40). Portanto: “O Estado se caracteriza, agora, com o afastamento dos elementos da vida civil de sua instância, justamente por se colocar, a partir dessa dissociação, acima deles” (MACIEL, 2017, p. 15). O autor elabora:

O Estado declara que a religião, assim como os demais elementos burgueses da vida, apenas *começaram* a existir em toda a sua extensão no mesmo instante em que os esclarece como *apolíticos*, deixando-os largados a si mesmos, portanto. À dissolução de sua existência *política*, como por exemplo à dissolução da *propriedade* mediante a abolição do *censo eleitoral*, ou à supressão da *religião* mediante a dissolução da *Igreja estatal*, a essa proclamação de sua morte civil dentro do Estado, corresponde sua vida mais poderosa, que agora obedece a suas próprias leis sem que ninguém a estorve, e pode estender sua própria existência em toda a sua extensão (MARX; ENGELS, 2011, p. 136).

Elementos da vida civil, como propriedade e religião, que se conformam como particularidades, tornam-se, pois, apolíticos, com o que vigem no âmbito da sociedade civil-burguesa e seguem suas próprias leis. Adquirem autonomia em relação ao Estado, o qual, ele próprio, se autonomizou, também, diante desses mesmos elementos. A particularidade, tornada assunto privado, diz respeito, enquanto parte da sociedade civil-burguesa, à vida individual, cindida da vida humana em comunidade, que sobre ela se ergue na forma do Estado. A separação entre Estado e sociedade civil-burguesa é uma separação entre o interesse particular e o interesse geral. Em síntese:

Essa desavença secular, [...] a relação entre o Estado político e seus pressupostos, quer se trate de elementos materiais, como a propriedade privada etc., ou espirituais, como a formação e a religião, a desavença entre o interesse *geral* e o *interesse particular*, a divisão entre o *Estado político* e a *sociedade [civil-] burguesa* (MARX, 2010b, p. 41).

Marx, em seguida, se põe a analisar outro traço da emancipação política, diretamente decorrente da separação entre sociedade civil-burguesa e Estado, a divisão do homem em “uma vida dupla não só mentalmente, na consciência, mas também na realidade, na vida concreta; ele leva uma vida celestial e uma vida terrena, a vida na comunidade política, na qual ele se considera um ente comunitário, e a vida na sociedade [civil-] burguesa” (MARX, 2010b, p. 40). Trata-se de divisão, para se valer dos termos do próprio pensador, entre o *citoyen* e o *bourgeois* (*Ibidem*, p. 41). Segundo Musetti:

A *emancipação política*, nesse sentido, pressupõe a cisão do homem nas figuras do *burguês* (o homem *privado*, o indivíduo real, membro da sociedade civil[-burguesa]) e do *cidadão* (o homem *público*, o indivíduo abstraído de suas determinações reais, membro de uma comunidade *imaginária*, irreal) (MUSETTI, 2014, p. 49).

Essa cisão do mesmo homem em dois é uma cisão contraditória, e remete às críticas do próprio Bauer, segundo o qual, em relação ao judeu, lembremos, dizia que “sua essência judaica e limitada sempre e em última análise preponderará sobre seus deveres humanos e políticos. (...) O judeu só poderia permanecer judeu na esfera estatal ao modo sofista, ou seja, na aparência” (BAUER, 1843, p. 57, *apud* MARX, 2010b, p. 35). Nesse sentido, a posição marxiana não é no sentido de afirmar que Bauer se equivocou em encontrar uma contradição entre o judeu e o cidadão, mas que tal contradição, longe de ser incompatível com a emancipação política, é seu pressuposto. Ademais, tal contradição se refere não só à situação do judeu, mas à do indivíduo privado em geral, ou seja, ao *bourgeois* em oposição ao *citoyen*. É a separação entre sociedade civil-burguesa e Estado que, segundo Marx, “acaba se reduzindo toda a questão judaica” (MARX, 2010b, p. 41). O pensador diz que Bauer erra porque submete “à crítica tão somente o ‘Estado cristão’, mas não o ‘Estado como tal’” (*Ibidem*, p. 36). A posição de Marx fica clara na seguinte passagem:

(...) o *bourgeois*, como o judeu, só permanece na vida do Estado mediante um sofisma, assim como o *citoyen* [cidadão] só permanece judeu ou *bourgeois* sofismando; mas essa sofística não é pessoal. É a *sofística do próprio Estado político*. A diferença entre o homem religioso e o cidadão é a diferença entre o mercador e o cidadão, entre o diarista e o cidadão, entre o proprietário de terras e o cidadão, entre o *indivíduo vivo* e o *cidadão*. A contradição que se interpõe entre o homem religioso e o homem político é a mesma que existe entre o *bourgeois* e o *citoyen*, entre o membro da sociedade [civil-]burguesa e sua *pele de leão política* (*Ibidem*, p. 41).

Em seguida, Marx trata do fato de que esse indivíduo privado da sociedade civil-burguesa é considerado como o homem *propriamente dito* (*Ibidem*, p. 53), ou seja, de que a separação entre o Estado enquanto esfera dos interesses gerais e sociedade civil-burguesa enquanto esfera da vida privada é nada mais que “a expressão da *separação* entre o homem e sua *comunidade*” (*Ibidem*, p. 42). Diz-nos o pensador:

(...) o homem na qualidade de membro da sociedade [civil-]burguesa é o que vale como o homem *propriamente dito*, como o *homme* em distinção ao *citoyen*, porque ele é o homem que está mais próximo de sua existência sensível individual, ao passo que o homem *político* constitui apenas o homem abstraído, artificial, o homem como pessoa *alegórica, moral* (*Ibidem*, p. 53).

A vida política é uma abstração, uma universalidade fictícia, oposta à vida real dos homens, que consistiria em suas vidas individuais: “O Estado político pleno constitui, por sua essência, a vida do gênero humano em oposição à sua vida material” (*Ibidem*, p. 40). A separação entre Estado e sociedade civil-burguesa é uma oposição entre a vida individual e a vida genérica, esta última, aqui, referente à vida humana em comunidade. Musseti resume a situação e diz, em referência ao Estado, que este:

(...) *é a vida genérica do homem em oposição à sua vida material*. Tem-se, pois, de um lado, “a universalidade humana, politicamente entificada”, que “é a parte abstrata de uma generalidade cindida, parte que expele de si todos os traços e supostos sensíveis da vida entificada em seus particulares reais” (CHASIN, 2000, p. 145) e, de outro lado, continuam a existir no plano da sociedade civil[-burguesa] (fora, portanto, da esfera política) as determinações reais “enquanto pressupostos da vida egoísta”, ou seja, “da vida que nega ou se opõe ao gênero, que se contrapõe à universalidade, que se recusa à alteridade” (*idem*). Por conseguinte, fica determinado o limite essencial da resolução política, que sempre pressupõe a realização do caráter genérico da humanidade através de uma universalidade imaginária, irreal (MUSSETTI, 2014, p. 50).

Além disso, Marx nos ensina que essa oposição contraditória entre Estado e sociedade civil-burguesa é também uma relação de subordinação do primeiro à segunda:

(...) a cidadania, a *comunidade política*, é rebaixada pelos emancipadores à condição de mero meio para a conservação desses assim chamados direitos humanos⁵ e que, portanto, o *citoyen* é declarado como serviçal do *homme* egoísta; quando vemos que a esfera em que o homem se comporta como ente comunitário é inferiorizada em relação àquela em que ele se comporta como ente parcial (MARX, 2010b, p. 50).

A vida política não só é oposta à vida privada, como a esta se subordina na medida em que é posta a conservá-la. A esfera da comunidade se converteu em meio de conservação da esfera da vida individual:

Ela encara a sociedade [civil-] burguesa, o mundo das necessidades, do trabalho, dos interesses privados, do direito privado, como o *fundamento de sua subsistência*, como um *pressuposto* sem qualquer fundamentação adicional, e, em consequência, como sua *base natural*. (*Ibidem*, p. 53).

Segundo Musetti, trata-se, aqui, da “prioridade ontológica que encontra na sociedade civil [-burguesa] o elemento ativo, o universo de atuação dos seres reais” (MUSSETTI, 2014, p. 51). A subordinação do Estado à sociedade civil-burguesa é possível porque esta, enquanto esfera da produção e reprodução da vida humana, constitui fundamento do primeiro. Dizem-nos Marx e Engels n’*A ideologia alemã*:

A forma de intercâmbio, condicionada pelas forças de produção⁶ existentes em todos os estágios históricos precedentes e que, por seu turno, as condiciona, é a *sociedade civil*[-burguesa] (...). Aqui já se mostra que essa sociedade civil[-burguesa] é o verdadeiro foco e cenário de toda a história, e quão absurda é a concepção histórica anterior que descuidava das relações reais, limitando-se às pomposas ações dos príncipes e dos Estados (MARX; ENGELS, 2007, p. 39).

⁵ Em *Sobre a questão judaica*, Marx promove discussão acerca dos assim chamados direitos do *homme*, que consistem em liberdade, igualdade, propriedade e segurança (MARX, 2010b, pp. 48-50). Não é necessário, no que toca o objetivo do presente artigo, descrever em seus pormenores esses direitos. Basta a constatação de que tais direitos são expressões da vida do indivíduo privado separado da comunidade: “os assim chamados *direitos humanos*, os *droits de l’homme*, diferentemente dos *droits du citoyen*, nada mais são do que os direitos do *membro da sociedade* [civil-]burguesa, isto é, do homem separado do homem e da comunidade” (*Ibidem*, p. 48). Ainda nessa linha: “Portanto, nenhum dos assim chamados direitos humanos transcende o homem egoísta, o homem como membro da sociedade [civil-]burguesa, a saber, como indivíduo recolhido ao seu interesse privado e ao seu capricho privado e separado da comunidade” (*Ibidem*, p. 50).

⁶ Ensina-nos Musetti que a expressão “forças produtivas” designa “a conjunção da totalidade de fatores que concorrem na produção da existência social” (MUSSETTI, 2014, p. 107).

Sem que entremos nos detalhes sobre por que Marx e Engels consideraram a esfera de produção e reprodução da vida humana, ou, em outras palavras, a esfera econômica, algo de essencial, o que excederia o objeto do presente texto, limitar-nos-emos a constatar que, enquanto tal, é ela que constitui a assim chamada sociedade civil-burguesa, e é a partir disso que se pode apreender esta última como fundamento do Estado. Na *Crítica do programa de Gotha*, o pensador aponta o caráter capitalista da sociedade civil-burguesa, e remete à sua relação com o Estado:

A “sociedade atual” é a sociedade capitalista, que, em todos os países civilizados, existe mais ou menos livre dos elementos medievais, mais ou menos modificada pelo desenvolvimento histórico particular de cada país, mais ou menos desenvolvida. O “Estado atual”, ao contrário, muda juntamente com os limites territoriais do país. No Império prussiano-alemão, o Estado é diferente daquele da Suíça; na Inglaterra, ele é diferente daquele dos Estados Unidos. “O Estado atual” é uma ficção. No entanto, os diferentes Estados dos diferentes países civilizados, apesar de suas variadas configurações, têm em comum o fato de estarem assentados sobre o solo da moderna sociedade [civil-]burguesa, mais ou menos desenvolvida em termos capitalistas (MARX, 2012b, p. 42).

Descrita, portanto, a relação entre Estado e sociedade civil-burguesa, em que temos dois polos em contradição, mas, ao mesmo tempo, indissociáveis, uma vez que a segunda, por ser uma sociedade “onde reina o modo de produção capitalista” (*Ibidem*, 2017, p. 113), é fundamento do primeiro, passemos, a seguir, às análises de Marx sobre o estranhamento. Tais reflexões, contudo, só serão objeto de nossa consideração na medida em que elucidarem a relação entre Estado e sociedade civil-burguesa por que acabamos de passar.

2.2. O ESTRANHAMENTO E SUA RELAÇÃO COM O ESTADO

Nos *Manuscritos econômico-filosóficos*, Marx, a partir de reflexões sobre a relação do homem com o produto de seu trabalho, descreve o que denomina estranhamento (*Entfremdung*). Em suas próprias palavras, trata-se do fato de que “o objeto (*Gegenstand*) que o trabalho produz, o seu produto, se lhe defronta como um *ser estranho*, como um poder independente do produtor” (MARX, 2004, p. 80). Dito de outro modo, o produto do trabalho, em relação ao produtor, se torna algo “que existe *fora dele (ausser ihm)*, independente dele e estranha a ele, tornando-se uma potência autônoma (*Macht*) diante dele, que a vida que ele concedeu ao objeto se lhe defronta hostil e estranha” (*Ibidem*, p. 81). Tais considerações marxianas se referem ao ato de trabalho, que Lukács descreve como um pôr teleológico, ou seja, enquanto uma “transformação material da realidade” (LUKÁCS, 2018, p. 287) previamente concebida pelo homem no âmbito ideal, cuja consciência, pois, não é epifenômeno, mas possui papel ativo na realização dos pores (*Ibidem*, 2009, pp. 228-229). Em

relação a tal ato, “através dele realiza-se, no âmbito do ser material, um pôr teleológico enquanto surgimento de uma nova objetividade” (*Ibidem*, 2013, p. 47).

As reflexões de Marx sobre o estranhamento nos *Manuscritos* o descrevem em seus vários aspectos em sua relação com o ato e com o produto do trabalho humano, ou seja, sobre como estes, na sociedade capitalista, aparecem, diante do produtor, como potências a ele estranhas, ou seja, como poderes independentes do homem e a ele hostis. Aqui nos interessa especialmente um dos aspectos descritos pelo pensador: que o estranhamento é um estranhamento do homem diante do gênero.

Segundo Marx, “O engendrar prático de um *mundo objetivo* (...) é a prova do homem como ser genérico” (MARX, 2004, p. 85), e que “na elaboração do mundo objetivo [é que] o homem se confirma, em primeiro lugar e efetivamente, como *ser genérico*” (*Idem*). Portanto, se o trabalho é uma “transformação material da realidade”, ele é, segundo Marx, ao mesmo tempo, a confirmação do homem enquanto ser genérico, cujo sentido, aqui, guarda algumas ressalvas em relação a como aparece em *Sobre a questão judaica*. Nos *Manuscritos*, Marx afirma, de maneira explícita, que o homem é um ser social⁷, e que a vida do indivíduo deve ser compreendida somente em relação com a vida social. Em suas próprias palavras: “é preciso evitar fixar mais uma vez a ‘sociedade’ como abstração frente ao indivíduo. O indivíduo é o *ser social*. Sua manifestação de vida [*Lebensäußerung*] (...) é, por isso, uma externalização [*Äußerung*] e confirmação da *vida social*” (*Ibidem*, p. 107). O trabalho humano é social, e a sociabilidade é um elo necessário entre o homem e a natureza em que atua: “a *sociedade* é a unidade essencial completada (*vollendete*) do homem com a natureza” (*Ibidem*, 2004, p. 107). Dessa forma, a “vida genérica, por ele próprio produzida é, pois, ao mesmo tempo, vida em sociedade e vida individual. Sua vida genérica coincide com sua vida individual” (MACIEL, 2017, p. 27). Diz-nos Marx: “A vida individual e a vida genérica do homem não são diversas” (MARX, 2004, p. 107). Na polêmica contra Bauer, contudo, a vida genérica foi dissociada do homem e aparece na forma do Estado político que se coloca acima de sua vida individual e a ela subordinada, o que é indissociável do estranhamento⁸. Aqui,

⁷ Lukács (2009; 2013; 2018) tomará essa reflexão marxiana por central, e, em sua *Para uma ontologia do ser social*, afirmará que o cerne do pensamento de Marx consiste em ter procedido a uma análise ontológica do ser social, cujo fundamento é o trabalho enquanto pôr teleológico (LUKÁCS, 2009; 2013; 2018). Aqui, a referência nos interessa somente na medida em que nos permite compreender por que o estranhamento do homem é um estranhamento em relação ao gênero humano.

⁸ A afirmação de Marx de que o homem é um ser genérico é indissociável de sua afirmação do caráter consciente do trabalho humano e de que este é pressuposto da vida humana, já que é mediador na relação entre homem e natureza. Veremos a seguir que os objetos produzidos pelo trabalho humano não são os objetos naturais, mas objetos humanos, adequados à satisfação de necessidades humanas que não se confundem com as necessidades animais, presas a imediatismos. A produção de objetos humanos é ao mesmo tempo a produção de um mundo objetivo que é, pois, mundo humano e, ao mesmo tempo, mundo social. É nesse sentido que o homem é ser

contudo, é necessário dar um passo atrás e trazer certas mediações, com o que elucidaremos a relação entre Estado e estranhamento, após o que traremos à tona a relação entre ambos e a divisão do trabalho.

2.2.1 A contradição entre indivíduo e gênero

O estranhamento tal como descrito nos *Manuscritos* diz respeito ao homem em sua relação com o trabalho. A atividade laboral, conforme diz o pensador alemão em sua mais importante obra, “é (...) uma condição de existência do homem, independente de todas as formas sociais, eterna necessidade natural de mediação do metabolismo entre homem e

genérico, uma vez que é um ser social, o qual, enquanto tal, produz a si próprio. Lukács compara, nesse sentido, a genericidade humana com o ser animal. O ser humano é ser genérico. O animal. Mero exemplar da espécie: “Os dois falsos extremos de Feuerbach são, portanto, o indivíduo isolado, abstrato, por um lado, e, por outro, a nudez natural do gênero. Encontramo-nos assim, novamente, no centro da peculiaridade do ser social. É fato notório que a vida orgânica produz gêneros. Em última análise, ela produz apenas gêneros, pois os exemplares singulares, que real e imediatamente realizam o gênero, nascem e passam, enquanto só o gênero se conserva estável nessa mudança – precisamente pelo tempo que conserva a si próprio. A relação assim surgida entre os exemplares singulares e o gênero é puramente natural, independente da consciência, da objetivação conforme à consciência: o gênero se realiza nos exemplares singulares; e estes, em seu processo vital, realizam o gênero. É óbvio que o gênero não pode ter consciência; e igualmente óbvio é que, no exemplar singular natural, não pode surgir nenhuma consciência do gênero. E não porque os animais superiores não tenham consciência – isso já foi refutado pela experiência e pela pesquisa científica –, mas, muito antes, porque a produção e a reprodução real de sua vida não criam por si relações que possibilitem a explicitação objetiva da unidade dual entre exemplar e gênero. É claro que esse momento decisivo só pode ser formado pelo trabalho, com todas as consequências que o trabalho provoca na atitude dos homens diante de seu mundo circundante, da natureza e dos demais seres. [...] O que se costuma chamar de indivíduo isolado apoia-se sobre um estado particular da consciência, no interior da socialidade fundamentalmente objetiva, mas também subjetiva, do homem. A posição ontológica segundo a qual o ser humano, na medida em que é ser humano, é um ser [*Wesen*] social; segundo a qual, em todo ato de sua vida, como quer que este se espelhe em sua consciência, o ser humano sempre e sem exceções realiza de modo contraditório a si mesmo e simultaneamente ao respectivo estágio de desenvolvimento do gênero humano – essa tese não foi inventada por Marx. De Aristóteles a Goethe e Hegel, essa verdade fundamental foi repetidas vezes ressaltada concreta e resolutamente; bastará talvez recordar uma das últimas conversações de Goethe, na qual ele, com grande veemência, partindo da experiência de sua própria vida, sublinha em face de Soret a absoluta inevitabilidade da inter-relação entre indivíduo e sociedade em toda exteriorização da vida. [...] Se agora [...] voltarmos à autêntica relação entre indivíduo e gênero, veremos que a realização do elemento genérico no indivíduo é indissociável daquelas relações reais nas quais o indivíduo produz e reproduz sua própria existência, ou seja, é indissociável da explicitação da própria individualidade. E isso tem consequências estruturais e históricas decisivas para o conjunto do problema. Na relação ‘muda’ do exemplar animal com seu gênero, este último continua sendo um puro em-si e, de maneira correspondente, relaciona-se sempre consigo mesmo, realizando-se nos exemplares singulares de forma pura e abstrata; o comportamento do exemplar singular resta coagulado nessa genericidade enquanto o gênero se conserva filogeneticamente. Ora, dado que a relação do homem com a espécie humana é, desde o início, formada e mediatizada por categorias sociais (como trabalho, linguagem, intercâmbio etc.); dado que, por princípio, não pode ser ‘muda’, mas se realiza apenas em relações e vínculos que operam no plano da consciência; dado isso, tem lugar no interior do gênero humano, que a princípio é também um ente que existe apenas em si, realizações parciais concretas que, no desenvolvimento da consciência genérica, assumem o lugar desse em si por meio de sua parcialidade e de sua particularidade concreta. Ou seja: a genericidade universal biológico-natural do homem, que existe em si e que deve continuar como em-si, só pode se realizar como gênero humano na medida em que os complexos sociais existentes, em suas parcialidade e particularidade concretas, façam sempre com que o ‘mutismo’ da essência genérica seja superado pelos membros de tal sociedade” (LUKÁCS, 2018, pp. 395-399). Ao tratarmos do estranhamento, o que veremos é que a vida genérica do homem aparece como algo a ele oposto e antagônico, o que relacionaremos a *Sobre a questão judaica*, em que a vida humana social, algo sem o que não se fala em vida genérica, também aparece como oposta a ele.

natureza e, portanto, da vida humana” (*Ibidem*, 2017, p. 120). Temos, pois, que o trabalho é o pressuposto da existência humana independentemente das diferentes formas de sua organização social, e independentemente, também, do estranhamento, o qual, dessa forma, emerge a partir de condições sociais específicas. O trabalho, ainda nesse sentido, enquanto mediação entre homem e natureza, como já ressaltamos, é necessariamente social, já que o homem é um ser social. Na relação entre homem e natureza entra a categoria de *Lebensäusserung*, ou de manifestação ou exteriorização da vida: “Que o homem é um ser corpóreo, dotado de forças naturais, vivo, efetivo, objetivo, sensível, significa que ele tem objetos efetivos, sensíveis como objeto de seu ser, de sua manifestação de vida (*Lebensäusserung*)” (*Ibidem*, 2004, p. 127). Nessa linha:

Mas o homem não é apenas ser natural, mas ser natural humano, isto é, ser existente para si mesmo (...), por isso, *ser genérico* (...). 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 (*Ibidem*, p. 128).

O que está assinalado em tal categoria é que o homem, se é um ser objetivo, se encontra necessariamente em relação com objetos que não se confundem com ele próprio, e nos quais exterioriza a própria vida. Além disso, que essa manifestação da própria vida converte os objetos com os quais o homem em se relaciona em objetos humanos, próprios a ele, o que é dizer que a natureza não se apresenta de forma imediatamente utilizável pelo ser humano, mas precisa ser por este modificada para que isso seja possível e que, assim, o objeto integre o mundo humano. Nesse sentido, diz Costa, o homem “torna-se capaz de engendrar objetividades direcionadas para a realização humana” (COSTA, 1999, p. 64). Isso, como vimos, na medida em que o homem é um ser social, o “confirma, em primeiro lugar e efetivamente, como *ser genérico*” (MARX, 2004, p. 85). Reiteremos: “é preciso evitar fixar mais uma vez a ‘sociedade’ como abstração frente ao indivíduo. O indivíduo é o *ser social*. Sua manifestação de vida [*Lebensäusserung*] (...) é, por isso, uma externalização [*Äusserung*] e confirmação da *vida social*” (*Ibidem*, p. 107).

Trata-se, ainda, de relação em que “o sujeito atua permanentemente sobre o objeto, o objeto sobre o sujeito, conferindo nova forma, produzindo coisas novas, na qual nenhum dos dois pode ser compreendido isoladamente, separado por antagonismos e, portanto, de modo independente” (LUKÁCS, 2013, pp. 422-423). Há uma retroação do objeto sobre o homem na relação que descrevemos: “Tal como os indivíduos exteriorizam sua vida, assim são eles. O que eles são coincide, pois, com sua produção” (MARX; ENGELS, 2007, p. 87).

Aqui, com isso, entra outra categoria de que necessitamos, a de *Entäusserung*, por nós denominada alienação. Em diálogo com Hegel, em que visa estabelecer a primazia da objetividade, diz Marx:

É completamente plausível que um ser vivo, natural, provido e dotado de forças essenciais objetivas, isto é, materiais, tenha objetos efetivo-naturais de seu ser, na mesma medida que sua auto-exteriorização (*Selbstentäusserung*) seja o assentamento (*Setzung*) de um mundo *efetivo*, mas sob a forma da *externalidade* (*Äusserlichkeit*), um mundo prepotente e objetivo, não pertence[n]te ao seu ser (MARX, 2004, p. 126).

A alienação, que é também autoalienação, traduzida, na passagem acima, como exteriorização, primeiramente, pressupõe que o ser humano se relaciona, como apontamos, com objetos distintos dele próprio: “Desse modo, segundo Marx, quando se trata do ser objetivo a auto-alienação é o assentamento de um mundo real sob a forma da exterioridade, ou seja, como algo distinto de si, como um ser objetivo diante de outro ser objetivo” (COSTA, 1999, p. 69). Com isso, temos que:

Quando o *homem* efetivo, corpóreo, com os pés firmes sobre a terra, aspirando e expirando suas forças naturais, assenta suas *forças essenciais* objetivas e efetivas como objetos estranhos mediante sua exteriorização (*Entäusserung*), este [ato de] *assentar* não é o sujeito; é a subjetividade de forças essenciais *objetivas*, cuja ação, por isso, tem também que ser *objetiva*. O ser objetivo atua objetivamente e não atuaria objetivamente se o objetivo (*Gegenständliche*) não estivesse posto em sua determinação essencial. Ele cria, assenta apenas objetos, porque ele é assentado mediante esses objetos, porque é, desde a origem, *natureza* (...). No ato de assentar não baixa, pois, de sua “pura atividade” a um criar do *objeto*, mas sim seu produto *objetivo* apenas confirma sua atividade *objetiva*, sua atividade enquanto atividade de um ser natural objetivo (MARX, 2004, pp. 126-127).

Aqui temos a afirmação de que a alienação envolve a transferência, para o objeto com que se relaciona, das “forças essenciais objetivas” do homem efetivo que se põe em contato com tal objeto. Há uma transferência da subjetividade humana, transferência essa que, contudo, só se dá de forma objetiva em uma relação entre seres objetivos. Diz Costa:

(...) o homem como ser objetivo assenta suas forças objetivas mediante sua alienação, mas não é o homem (sujeito) que se aliena, são suas forças objetivas. Marx afirma, assim, a objetividade como determinação primordial do homem que atualiza a subjetividade de suas forças essenciais no objeto externo. É neste tornar-se ato da subjetividade que o homem produz seu mundo, mas na forma da objetividade que é o momento preponderante do movimento, pois no objeto o movimento se finaliza, se torna concreto, se completa. O objeto contém em si subjetividade, mas esta só pode se expressar na relação do ser objetivo sensível com a exterioridade objetiva sensível, ou seja, na relação objetiva entre seres objetivos⁹ (COSTA, 1999, p. 70).

⁹ A postura de Costa, todavia, é de que a alienação só aparece enquanto alienação de forças essenciais objetivas na medida em que Marx procura se contrapor às perspectivas idealista hegeliana e da economia política, mas não uma aceitação, por parte do pensador, de tal categoria em tal sentido: “Na primeira parte desse Capítulo foram retomadas citações dispersas dos *Manuscritos* nas quais, de alguma forma, a *Entäusserung* aparece vinculada à objetivação humana. No entanto, concluiu-se que, nestes momentos do texto, Marx se reportava à crítica de uma abordagem específica ou à tematização da forma contemporânea do homem se engendrar” (COSTA, 1999, p.

Dessa forma, se há, como apontamos, uma relação entre homem e objeto, em que um não se confunde com o outro, em que o primeiro converte o segundo em objeto humano, o qual, por sua vez, retroage sobre o sujeito e o modifica, trata-se, na medida em que nessa relação temos a transferência de forças essenciais ao objeto, de alienação.

É partir de tais categorias que podemos compreender adequadamente o estranhamento, pois este pressupõe essas categorias, conforme ensina Lukács: “o estranhamento só pode se originar da alienação” (LUKÁCS, 2013, pp. 418-419). Aqui entra a mediação da categoria da venda, ou *Veräußerung*, ligada à questão do dinheiro. Diz Marx:

A inversão e a confusão de todas as qualidades humanas e naturais, a confraternização das impossibilidades – a força *divina* – do dinheiro repousa em sua *essência* enquanto ser *genérico* – estranhado, exteriorizando-se [*entäussernden*] e se vendendo (*sich veräußernden*) – do homem. Ele é a *capacidade* exteriorizada (*entäusserte*) da *humanidade* (MARX, 2004, p. 159).

Expliquemos melhor. Sobre o dinheiro, o pensador afirma:

O *dinheiro*, na medida em que possui o *atributo* de tudo comprar, na medida em que possui o atributo de se apropriar de todos os objetos, é, portanto, o *objeto* enquanto posseção eminente. A universalidade de seu *atributo* é a onipotência de seu ser; ele vale, por isso, como ser onipotente. ... O dinheiro é o *alcoviteiro* entre a necessidade e o objeto, entre a vida e o meio de vida do homem. Mas o que medeia a *minha* vida para mim, *medeia-me* também a existência de outro homem para mim (*Ibidem*, p. 157).

O dinheiro é o que permite a apropriação dos objetos, é o mediador entre o homem carente e o objeto que deve suprir sua carência. Se o homem é um ser genérico, trata-se também da mediação entre si e os demais homens. Com isso, ele se torna forma de manifestação e alienação da vida humana:

Mas onde cada apropriação, cada momento de objetivação é venda, esta afirmação se constitui somente pelo dinheiro que é capaz de se apropriar dos objetos independentemente de sua peculiaridade própria. Assim, o sentido específico capaz de se apropriar e elaborar o objeto específico é substituído pelo gozo de se apropriar do dinheiro que é a condição de possibilidade de apropriação dos demais objetos (COSTA, 1999, p. 92).

Nesse sentido, prossegue o pensador:

Se o *dinheiro* é o vínculo que me liga à vida *humana*, que liga a sociedade a mim, que me liga à natureza e ao homem, não é o dinheiro o vínculo de todos os *vínculos*? Não pode ele atar e desatar todos os laços? Não é ele, por isso, também o *meio* universal de *separação*? (MARX, 2004, p. 159).

Há, aqui, com isso, uma inversão, pois os homens e suas relações uns com os outros se subordinam ao dinheiro:

76). Tal posição se contrapõe à de Lukács, para quem “a objetivação [*Vergenständlichung*] do objeto e a alienação [*Entäusserung*] do sujeito (...) como processo unitário compõem o fundamento da práxis e teoria humanas” (LUKÁCS, 2013, p. 417), e com quem a autora polemiza, já que, a seu ver, a categoria aparece, nos *Manuscritos*, necessariamente associada à noção de estranhamento (1999).

Neste contexto, os homens, a natureza e os produtos elaborados pelo homem não são determinados pela sua natureza própria, mas pela força do dinheiro. Todas as qualidades humanas e naturais são abstraídas de sua determinidade específica e convertidas na medida do dinheiro (COSTA, 1999, p. 93).

Marx traz exemplos dessa inversão:

Eu, se não tenho dinheiro para viajar, não tenho *necessidade* alguma, isto é, nenhuma necessidade efetiva e efetivando-se de viajar. Eu, se tenho *vocação* para estudar, mas não tenho dinheiro algum para isso, não tenho *nenhuma* vocação para estudar, isto é, nenhuma vocação efetiva, *verdadeira* (MARX, 2004, p. 160).

Resultado: “O dinheiro pode (...) negar a determinação real do ser e convertê-la em seu contrário” (COSTA, 1999, p. 94). Ele o faz, portanto, como diz Marx, enquanto alienação que estranha o homem porque o vende, enquanto inversão em que se converte a essência humana:

Por via de consequência, a totalidade de atributos humanos são transferidos para algo exterior. O próprio destino do homem lhe escapa, pois, sua capacidade de construí-lo está em algo fora de si - no dinheiro. Este aparece como verdadeira essência genérica, pois toda possibilidade humana sintetiza-se em seu poder de se apropriar do mundo humano indeterminadamente, mas tal essência se volta contra o homem como um poder estranho que nega sua determinação real e a transforma em seu contrário (*Ibidem*, p. 95).

A partir dessas considerações sobre a venda e o dinheiro, é possível tecer uma conexão com a propriedade privada. Segundo Marx:

(...) *salário e propriedade privada* são idênticos, pois o salário (onde o produto, o objeto do trabalho, paga o próprio trabalho) é somente uma consequência necessária do estranhamento do trabalho, assim como no salário também o trabalho aparece não como fim em si, mas como o servidor do salário (MARX, 2004, p. 88).

O salário, tal qual o dinheiro, em sua mediação entre o homem e sua atividade, o faz de forma a estranhar o homem de si, estranhamento esse indissociável da propriedade privada, seu produto: “A *propriedade privada* resulta, portanto, por análise, do conceito (...) de vida estranhada, de homem *estranhado*” (*Ibidem*, p. 87). Ainda nessa linha: “Salário é uma consequência imediata do trabalho estranhado, e o trabalho estranhado é a causa imediata da propriedade privada” (*Ibidem*, p. 88). Costa resume: “Em suma, a alienação do trabalho que possibilita a efetivação da propriedade privada, resulta, ao mesmo tempo, na formação de um circuito de relações estranhas no interior do seu movimento” (COSTA, 1999, p. 96).

Se, como afirmamos, o estranhamento consiste em que o produto do trabalho do homem “se lhe defronta como um *ser estranho*, como um poder independente do produtor” (MARX, 2004, p. 80), a ele hostil, isso remete ao fato de que aqui a “efetivação do trabalho aparece como *desefetivação* (*Entwirklichung*) do trabalhador, a objetivação como *perda do objeto e servidão ao objeto*, a apropriação como *estranhamento* (*Entfremdung*)” (*Idem*). Desse modo, se o homem atua sobre objetos externos; se os converte em objetos úteis para si,

com o que estes passam a integrar o mundo humano; se com isso os objetos retroagem sobre o homem, o que só se dá na mesma medida em que o homem alienou ao objeto suas forças objetivas essenciais; se tal relação é ao mesmo tempo confirmação da vida genérica; se tal relação quer dizer que: “Ao produzir seus meios de vida, os homens produzem, indiretamente, sua própria vida material” (MARX; ENGELS, 2007, p. 87), temos que, sob certas condições, esse processo se dá de forma que o trabalhador, defrontado com seu produto, tome este último por algo dele independente e a ele hostil, com o que se promove sua desefetivação, e com o que aparece a figura do estranhamento. Segundo Costa:

A apropriação, bem entendido, é um momento essencial da efetivação humana que se realiza quando o homem em sua generidade se apossa do mundo exterior para transformá-lo em mundo para si. Nessa apropriação, toda natureza se converte em objetividade social, mudando de estatuto, sem perder, no entanto, suas características originárias. Na produção atual, esse movimento se realiza sob a determinação do estranhamento, (...) pois a efetivação do homem que produz - o trabalhador - se reverte em perda e servidão dos objetos (COSTA, 1999, p. 77).

Como apontamos, a relação entre homem e natureza é, na medida em que o ser humano é um ser social, uma confirmação de sua vida genérica, já que a sociedade é uma mediação necessária nessa relação. Nas palavras do próprio Marx, “na elaboração do mundo objetivo [é que] o homem se confirma, em primeiro lugar e efetivamente, como *ser genérico*. Esta produção é a sua vida genérica operativa” (MARX, 2004, p. 85). Todavia, sob condições estranhadas, “essa unidade entre gênero e indivíduo se manifesta como antagonismo e oposição¹⁰” (COSTA, 1999, p. 80).

Nesse sentido, o pensador afirma que “quando arranca (*entreisst*) do homem o objeto de sua produção, o trabalho estranhado arranca-lhe sua *vida genérica*” (MARX, 2004, p. 85). O estranhamento que se coloca na esfera produtiva é, pois, necessariamente, um estranhamento do homem em relação ao gênero, ou seja, o aparecimento do gênero como potência estranha ao homem e dele independente. Nesse âmbito, o estranhamento “faz-lhe da vida genérica um meio da vida individual. (...) faz da última (...) um fim da primeira” (*Idem*). Aqui é possível estabelecer relação com o texto publicado nos Anais franco-alemães, ou seja, podemos estabelecer uma primeira relação entre política e estranhamento: a separação entre Estado político e sociedade civil-burguesa, ligada ao processo de emancipação política, é a dissociação e oposição entre indivíduo particular e vida genérica. Se o Estado é subordinado à

¹⁰ Lukács, tendo em conta esse antagonismo entre indivíduo e gênero, conceitua a noção de estranhamento da seguinte forma: “O próprio fenômeno, claramente delineado por Marx nos enunciados citados por nós, pode ser assim formulado: o desenvolvimento das forças produtivas é necessariamente ao mesmo tempo o desenvolvimento das capacidades humanas. Contudo – e nesse ponto o problema do estranhamento vem concretamente à luz do dia –, o desenvolvimento das capacidades humanas não acarreta necessariamente um desenvolvimento da personalidade humana. Pelo contrário: justamente por meio do incremento das capacidades singulares ele pode deformar, rebaixar etc. a personalidade humana” (LUKÁCS, 2013, p. 581).

sociedade civil-burguesa, também o é, por consequência, sua vida genérica em relação à vida do indivíduo. O estranhamento aqui descrito, referente à relação entre o homem e o ato e o produto de seu trabalho, é, simultaneamente, conforme Marx, o estranhamento do homem de sua vida genérica, convertida em meio cujo fim é a vida individual. Estado e estranhamento são, portanto, indissociáveis. Musetti resume:

Resgatando temática abordada, reiteradamente, nos textos políticos a partir de 1843, nos *Manuscritos de 1844* a essência do estranhamento entre indivíduo e gênero humano – a partir do qual o Estado e a política se afirmam como universalidade abstrata – é identificada no trabalho estranhado, forma historicamente específica da atividade produtiva. Caricatura abstrata constituída na cisão entre indivíduo e vida genérica, o Estado se afirma como comunidade universal estranhada, opostas aos interesses antagônicos dos sujeitos atuantes na sociedade civil[-burguesa], em conflito emergente da mesma relação contraditória que possibilita a política como universalidade, ou seja, da separação entre interesse particular e genérico decorrente do trabalho estranhado (MUSETTI, 2014, p. 87).

Marx pincela, ainda nos *Manuscritos*, as condições reais a partir das quais o trabalho aparece como trabalho estranhado, no que tal forma, longe de ser essencial à atividade humana, pode ser suprimida¹¹ (*Aufgehoben*). Diz:

Se o produto do trabalho não pertence ao trabalhador, um poder estranho [que] está diante dele, então isto só é possível pelo fato de [o produto do trabalho] pertencer a um *outro homem fora o trabalhador* (...). Se ele se relaciona com sua própria atividade como uma [atividade] não-livre, então ele se relaciona com ela como a atividade a serviço de, sob o domínio, a violência e o jugo de outro homem (MARX, 2004, pp. 86-87).

O estranhamento diz respeito, dessa forma, à relação do homem trabalhador com um outro homem, que domina seu trabalho e o produto de seu trabalho. O pensador nos diz que esse outro homem é o capitalista: “A relação do trabalhador com o trabalho engendra a relação do capitalista (ou como se queira nomear o senhor do trabalho) com o trabalho” (*Ibidem*, p. 87). Dessa forma, se, como deixamos claro, o Estado é uma esfera subordinada à sociedade civil-burguesa, o processo mediante o qual se constitui o estranhamento se dá no âmbito das relações dessa mesma sociedade, de forma que, se há uma contradição entre indivíduo e gênero, indissociável do Estado, tal contradição é produzida no seio da sociedade civil-burguesa no que toca a organização do trabalho em que temos, de um lado, o trabalhador, e, de outro, o senhor desse trabalho, o capitalista.

¹¹ “Uma coisa, no entanto, é clara: a natureza não produz possuidores de dinheiro e de mercadorias, de um lado, e simples possuidores de suas próprias forças de trabalho, de outro. Essa não é uma relação histórico-natural [*naturgeschichtliches*], tampouco uma relação social comum a todos os períodos históricos, mas é claramente o resultado de um desenvolvimento histórico anterior, o produto de muitas revoluções econômicas, da destruição de toda uma série de formas anteriores de produção social” (MARX, 2017, p. 244).

2.2.2 A divisão do trabalho

N'A *ideologia alemã*, a temática retorna a partir das considerações que Marx e Engels tecem acerca da divisão do trabalho, a qual fornece uma raiz comum para o Estado e para o estranhamento, cuja indissociabilidade acabamos de apontar. A divisão do trabalho, segundo os pensadores, surge em determinado grau de desenvolvimento histórico, e só se constitui realmente enquanto tal “a partir do momento que surge uma divisão entre trabalho material e [trabalho] espiritual” (MARX; ENGELS, 2007, p. 35). Com isso, “está dada a possibilidade de que as atividades espiritual e material – de que a fruição e o trabalho, a produção e o consumo – caibam a indivíduos diferentes” (*Ibidem*, p. 36).

O que nos interessa, no entanto, é que, com a divisão do trabalho, segundo Marx e Engels, “dá-se ao mesmo tempo a contradição entre o interesse dos indivíduos ou das famílias singulares e o interesse coletivo de todos os indivíduos que se relacionam mutuamente” (*Ibidem*, p. 37). Conforme os pensadores, está aí colocada a raiz do Estado: “é precisamente dessa contradição do interesse particular com o interesse coletivo que o interesse coletivo assume, como *Estado*, uma forma autônoma, separada dos reais interesses singulares e gerais, e, ao mesmo tempo, como comunidade ilusória” (*Idem*). A temática é retomada, pois, em termos similares aos de *Sobre a questão judaica*: o Estado é produto da separação dos interesses individuais, presentes na sociedade civil-burguesa, dos interesses coletivos, que assumem a forma do Estado. Na linha dos *Manuscritos*, o Estado é uma potência estranhada, pois é uma forma autônoma de cristalização dos interesses coletivos, autonomia essa que o confirma enquanto poder independente dos indivíduos, e, dessa forma, estranhado. A relação com o estranhamento aparece de maneira mais clara na seguinte passagem, em referência aos indivíduos: “Como ocorre que suas relações venham a se tornar autônomas em relação a eles? Que os poderes de sua própria vida se tornem superiores a eles? Em uma palavra: *a divisão do trabalho*, cujo grau depende sempre do desenvolvimento da força produtiva” (*Ibidem*, p. 78). A divisão do trabalho, cujo grau de desenvolvimento é correlato do desenvolvimento das forças produtivas, mas que, como vimos, se constitui enquanto tal a partir do momento em que se separam trabalho material e espiritual, é o que permite explicar como as relações humanas aparecem como algo autônomo em relação aos indivíduos. Se, como vimos, o estranhamento se coloca enquanto poder que coloca o trabalho humano, e, conseqüentemente, a vida genérica do homem enquanto potências dele independentes, trata-se de uma autonomização das relações sociais em relação aos indivíduos cuja raiz Marx e Engels identificam na divisão do trabalho, que é, pois, raiz do estranhamento. Essa mesma divisão do trabalho, vimos, dissocia o interesse individual do interesse coletivo, o qual assume a forma

autônoma de Estado, a qual é, pois, uma forma estranhada. A divisão do trabalho reforça a conexão entre Estado e estranhamento e nos revela sua origem.

2.3 A DETERMINAÇÃO ONTONEGATIVA DA POLITICIDADE

Em *Sobre a questão judaica*, diz Marx:

Mas a emancipação humana só estará plenamente realizada quando o homem individual real tiver recuperado para si o cidadão abstrato e se tornado *ente genérico* na qualidade de homem individual na sua vida empírica, no seu trabalho individual, nas suas relações individuais, quando o homem tiver reconhecido e organizado suas “*forces propres*” [forças próprias] como forças *sociais* e, em consequência, não mais separar de si mesmo a força social na forma da força *política* (MARX, 2010b, p. 54).

O pensador aqui defende o que denomina emancipação humana como contraposta à emancipação política por nós descrita, em que se opõem o interesse individual e o interesse coletivo nas figuras respectivas do *bourgeois* e do *citoyen*. Essa emancipação de novo tipo se caracteriza justamente por romper com essa oposição, uma vez que consiste em que o indivíduo reconheça e organize como forças próprias as forças sociais, já não estranhadas de si na forma da política, conforme a passagem acima. Nesse sentido, se há uma indissociabilidade entre o Estado político e o estranhamento do homem do gênero humano, a emancipação humana aponta para o fim desse estranhamento, e, assim, para o fim do Estado político, o que autores como José Chasin denominarão uma determinação ontonegativa da politicidade. Esta diz respeito à afirmação do caráter contingente da esfera política enquanto esfera da vida humana, o que é dizer que pode e deve ser extinta, a partir do que emergirá uma vida humana sem política:

(...) o propósito essencial dessa teoria é identificar o caráter da política, esclarecer sua origem e configurar sua peculiaridade na constelação dos predicados do *ser social*. Donde, é *ontonegativa*, precisamente, porque exclui o atributo da política da essência do *ser social*, só o admitindo como extrínseco e contingente ao mesmo, isto é, na condição de historicamente circunstancial (CHASIN, 2009, p. 64).

Para o pensador brasileiro, a posição marxiana é, pois, de fim da política, o que já aparece na figura da emancipação humana:

Marx assinala, categoricamente, que a emancipação [humana] é na essência a reintegração ou recuperação humano-societária dessas forças sociais alienadas [leia-se: estranhadas] à política, ou seja, que ela só pode se realizar como reabsorção de energias próprias despidas da forma política, depuradas, exatamente, da crosta política sob a qual haviam se autoaprisionado e perdido (*Ibidem*, p. 65).

Findas as considerações sobre estranhamento e política no pensamento de Marx da década de 1840, passemos a *A guerra civil na França*, onde, acreditamos, a referida relação retorna nas considerações do pensador sobre a Comuna de Paris.

3. ESTRANHAMENTO E POLÍTICA NA COMUNA DE PARIS

Em 1871, em nome da Internacional, Marx redige estudo sobre a experiência revolucionária francesa daquele ano, a Comuna de Paris. Tanto no texto principal, de título *A guerra civil na França*, quanto no material preparatório há importantes considerações sobre em que consistiu tal revolução e na relação entre o proletariado francês e o Estado no referido contexto na medida em que o primeiro toma para si o poder político. O pensador alemão não tem dúvidas de que a Comuna consistiu na primeira tentativa de se abolirem as classes sociais, abolição essa a ser levada a cabo pelo proletariado detentor do poder político:

Eis o verdadeiro segredo da Comuna: era essencialmente um governo da classe operária, o produto da luta da classe produtora contra a classe apropriadora, a forma política enfim descoberta para se levar a efeito a emancipação econômica do trabalho. A não ser sob essa última condição, o regime comunal teria sido uma impossibilidade e um logro. A dominação política¹² dos produtores não pode coexistir com a perpetuação de sua escravidão social. A Comuna, portanto, devia servir como alavanca para desarraigar o fundamento econômico sobre o qual descansa a existência das classes e, por conseguinte, da dominação de classe (MARX, 2011a, p. 59).

Marx deixa claro, pois, que o governo da classe trabalhadora só é possível tendo em vista o fim da exploração social, fim esse que é também a extinção das próprias classes sociais. Por tal motivo, a Comuna deveria ser um instrumento de dissolução da base econômica sobre a qual se assentam as relações de classe. Ela consistiu, portanto, segundo o pensador, num período político de transição revolucionária entre diferentes formas sociais¹³.

¹² Ressalte-se: se há, em Marx, uma determinação ontonegativa da politicidade, o domínio político do proletariado não pode ser a finalidade do processo revolucionário, mas um meio para o alcance de seu fim social, a abolição das classes, a qual não pode, contudo, coexistir com qualquer poder político. Diz Marx, em texto de 1844: “(...) uma revolução política com alma social faz sentido. A revolução como tal – a derrubada do poder constituído e a *dissolução* das relações antigas – é um *ato político*. No entanto, sem revolução o *socialismo* não poderá se concretizar. Ele necessita desse *ato político*, já que necessita recorrer à *destruição* e à *dissolução*. Porém, quando tem início a sua *atividade organizadora*, quando se manifesta o seu *próprio fim*, quando se manifesta a sua *alma*, o socialismo se desfaz do seu invólucro *político*” (MARX, 2010a, p. 52). Temos, dessa forma, a necessidade de um ato político que resulte na extinção da própria política, o que Chasin denominará metapolítica: “Todavia, quando a contestação visa consciente e deliberadamente à emancipação, necessita transmigrar para outra esfera, tem de praticar uma política orientada pela superação da política, *fazer uma política que desfaça a política*, pois seu escopo é a reconversão e o resgate das energias sociais desnaturadas em vetores políticos. Portanto, a revolução radical, isto é, *social*, desentranhada por Marx na inteligência da sociedade contemporânea, bem compreendido o fundamento de sua reflexão política – a *determinação ontonegativa da politicidade* – não demanda ou propõe a mera prática política, nem a reconhece como sua atividade característica e decisiva, mas exige uma *metapolítica*: conjunto de atos de efetivação que não apenas se desembarace de formas particularmente ilegítimas e comprometidas de dominação política, para substituí-las por outras supostas como melhores, mas que vá se desfazendo, desde o princípio, de toda e qualquer politicidade, à medida que se eleva da aparência política à essência social das lutas históricas concretas, à proporção em que promove a afloração e realiza seus objetivos humano-societários, os quais, em suma, têm naquela ultrapassagem, indissociável da simultânea superação da propriedade privada dos bens de produção, a condição de possibilidade de sua realização” (CHASIN, 2009, pp. 65-66).

¹³ Em *A guerra civil na França*, Marx não se vale, em momento algum, para designar o regime político da Comuna de Paris, de sua famosa expressão “ditadura do proletariado”. Contudo, se autores como Draper (2011) estiverem corretos, a expressão designa, para Marx, de forma genérica, o poder político conquistado pela classe trabalhadora, e não diz respeito a formas específicas de governo que tal poder pode tomar. Nesse sentido, a

O autor de *O capital* não só descreve o regime comunal, como o compara com o Estado francês em seu desenvolvimento histórico. Aqui, acreditamos, não só há importantes considerações sobre a questão da política, como retorna a temática do estranhamento, a qual, como vimos nos textos da década de 1840 que aqui analisamos, é indissociável do Estado. Nesse sentido, passaremos pela caracterização marxiana do Estado francês e o compararemos com as instituições comunais, até porque, como diz Marx: “A antítese direta do Império era a Comuna” (*Ibidem*, p. 56). Em seguida, tendo em vista tal comparação, traremos as passagens em que, a nosso ver, retorna de maneira clara a questão do estranhamento.

3.1 O ESTADO FRANCÊS E A COMUNA

A caracterização do Estado francês é feita por Marx tanto no texto principal quanto nos materiais preparatórios de *A guerra civil na França*. O próprio pensador tem estudos mais detalhados sobre tal tópico em *O 18 de brumário de Luís Bonaparte* (2011b) e *As lutas de classes na França* (2012a). Entretanto, tendo em vista que nosso interesse principal é a Comuna, contentar-nos-emos com a breve descrição presente no estudo de tal regime. Diz Marx:

Essa enorme maquinaria governamental, que como uma jiboia constringe o verdadeiro corpo social na malha ubíqua de um exército permanente, uma burocracia hierárquica, uma polícia e um clero obedientes e uma magistratura servil, foi primeiramente forjada nos dias da monarquia absoluta como uma arma da nascente sociedade da classe média em suas lutas para emancipar-se do feudalismo. A primeira Revolução Francesa, com sua tarefa de conferir pleno alcance ao livre desenvolvimento da moderna sociedade da classe média, teve de eliminar todos os bastiões locais, territoriais, municipais e provinciais do feudalismo, preparando o solo social para a superestrutura de um poder estatal centralizado, com órgãos onipresentes ramificados segundo o plano de uma divisão do trabalho sistemática e hierárquica (MARX, 2011a, p. 169).

Dessa passagem nos interessa o seguinte: o Estado possui como órgãos permanentes, em esquema de divisão hierárquica do trabalho, exército, polícia, burocracia, clero e magistratura. A Revolução Francesa dele retirou vestígios feudais, mas não o eliminou¹⁴. Mesmo assim, as transformações sociais subsequentes o modificaram, mudanças essas que foram no sentido de consolidação do modo de produção capitalista, e, com isso, de desenvolvimento do antagonismo entre burguesia e proletariado, ou, como diz o autor, o Estado francês se consolidou como “(...) meio para a escravização do trabalho pelo capital”.

expressão poderia ser utilizada para descrever a Comuna. Foi o que fez Engels: “E eis que o filisteu alemão foi novamente tomado de um saudável terror com as palavras: ditadura do proletariado. Pois bem, senhores, quereis saber como é esta ditadura? Olhai para a Comuna de Paris. Tal foi a ditadura do proletariado” (ENGELS. *In*: MARX, 2011a, p. 197).

¹⁴ “Todas as revoluções somente aperfeiçoaram a máquina em vez de quebrá-la” (MARX, 2011b, p. 141).

(*Ibidem*, pp. 54-56) A descrição, portanto, é no sentido de mostrar o Estado francês como instrumento de repressão da classe dominada pela classe dominante a partir de sua consolidação como aparato de poder centralizado dotado de exército, polícia, burocracia, clero e magistratura.

A Comuna, dessa forma, ao passar o poder para a classe trabalhadora, só poderia ser a antítese direta disso (*Ibidem*, p. 56). Ela não poderia consistir nesse mesmo aparato estatal: “O instrumento político de sua escravização não pode servir como o instrumento político de sua emancipação” (*Ibidem*, p. 169). Nesse sentido, Marx descreve as instituições comunais, fundamentalmente diversas das do Estado francês até então:

(...) o primeiro decreto da Comuna ordenava a supressão do exército permanente e sua substituição pelo povo armado. A Comuna era formada por conselheiros municipais, escolhidos por sufrágio universal nos diversos distritos da cidade, responsáveis e com mandatos revogáveis a qualquer momento. A maioria de seus membros era naturalmente formada de operários ou representantes incontestáveis da classe operária. A Comuna devia ser não um corpo parlamentar, mas um órgão de trabalho, Executivo e Legislativo ao mesmo tempo. Em vez de continuar a ser o agente do governo central, a polícia foi imediatamente despojada de seus atributos políticos e convertida em agente da Comuna, responsável e substituível a qualquer momento. O mesmo se fez em relação aos funcionários de todos os outros ramos da administração. Dos membros da Comuna até os postos inferiores, o serviço público tinha de ser remunerado com *salários de operários*. Os direitos adquiridos e as despesas de representação dos altos dignitários do Estado desapareceram com os próprios altos dignitários. As funções públicas deixaram de ser propriedade privada dos fantoches do governo central. Não só a administração municipal, mas toda iniciativa exercida até então pelo Estado foi posta nas mãos da Comuna. Uma vez livre do exército permanente e da polícia – os elementos da força física do antigo governo –, a Comuna ansiava por quebrar a força espiritual de repressão, o “poder paroquial”, pela desoficialização [*disestablishment*] e expropriação de todas as igrejas como corporações proprietárias. Os padres foram devolvidos ao retiro da vida privada, para lá viver das esmolas dos fiéis, imitando seus predecessores, os apóstolos. Todas as instituições de ensino foram abertas ao povo gratuitamente e ao mesmo tempo purificadas de toda interferência da Igreja e do Estado. Assim, não somente a educação se tornava acessível a todos, mas a própria ciência se libertava dos grilhões criados pelo preconceito de classe e pelo poder governamental. Os funcionários judiciais deviam ser privados daquela fingida independência que só servira para mascarar sua vil subserviência a todos os sucessivos governos, aos quais, por sua vez, prestavam e quebravam sucessivamente juramentos de fidelidade. Tal como os demais servidores públicos, os magistrados e juizes deviam ser eletivos, responsáveis e demissíveis. (...) Em lugar de escolher uma vez a cada três ou seis anos quais os membros da classe dominante que irão atraiçoar [*misrepresent*] o povo no Parlamento, o sufrágio universal serviria ao povo, constituído em comunas, do mesmo modo que o sufrágio individual serve ao empregador na escolha de operários e administradores para seu negócio. (...) Por outro lado, nada podia ser mais estranho ao espírito da Comuna do que substituir o sufrágio universal por uma investidura hierárquica. (...) A Comuna tornou realidade o lema das revoluções burguesas – o governo barato – ao destruir as duas maiores fontes de gastos: o exército permanente e o funcionalismo estatal. (*Ibidem*, pp. 56-59).

Se o Estado francês tinha por traço um exército permanente, a Comuna o dissolveu e o substituiu pelo povo armado. Se ele possuía polícia, a Comuna a subordinou a si, e não ao

governo central. Se há, no Estado, um clero, a Comuna retirou este último dos negócios públicos e de qualquer interferência na educação, a qual se tornou gratuita, além de ter expropriado as igrejas. O magistrado, subserviente ao governo, tornou-se cargo eletivo, responsável e demissível. Outro elemento estatal, a burocracia, seria, com tais medidas, eliminado. É evidente que a Comuna instaurou um regime político substancialmente diferente do poder estatal existente até então. Sua organização se contrapõe ponto por ponto à organização do Estado burguês francês¹⁵. Como disse o próprio Marx, se o Estado era um meio de manutenção da escravização social, isso quer dizer que, para se libertar, “a classe operária não pode simplesmente se apossar da máquina estatal tal como ela se apresenta e dela servir-se para seus próprios fins” (*Ibidem*, p. 54).

Feita a descrição e comparação dos regimes estatal francês e comunal, vejamos, a partir de tais considerações, como se insere, nesse contexto, a questão do estranhamento.

3.2. COMUNA E ESTRANHAMENTO

Ao tratar de como a Comuna preservaria a unidade da nação, Marx tece o seguinte comentário sobre o Estado francês:

A unidade da nação não seria quebrada, mas, ao contrário, organizada por meio de uma constituição comunal e tornada realidade pela destruição do poder estatal, que reivindicava ser a encarnação daquela unidade, independente e situado acima da própria nação, da qual ele não passava de uma excrescência parasitária (*Ibidem*, p. 58).

O Estado reivindicava para si a organização unitária da nação, e o fazia ao mesmo tempo em que se situava acima dela e de forma independente dela. Ora, vimos, nos textos da década de 1840, que o Estado político se caracteriza por encarnar a vida em comunidade de forma dissociada de sua base, a sociedade civil-burguesa. Vimos que, a partir de relações colocadas na própria sociedade civil-burguesa, ele se ergue de forma autonomizada diante desta, e, com isso, constitui potência estranhada, e, enquanto tal, como aparentemente independente dos homens. Na passagem em análise, Marx acrescenta que, desse modo, o Estado não é senão uma excrescência parasitária. A expressão “estranhamento” (*Entfremdung*) não aparece em *A guerra civil na França*, bem como qualquer referência à

¹⁵ Em seu famoso *O Estado e a revolução* (2017), Lenin realiza estudo sobre o texto de Marx sobre a Comuna em que ressalta exatamente o fato de que esta se diferencia essencialmente do Estado francês. Nesse sentido, afirma que ela é a forma política pela qual se deve substituir o Estado no momento da revolução socialista. Em suas próprias palavras: “A Comuna é a forma ‘enfim descoberta’ pela revolução proletária, na qual se pode realizar a libertação econômica do trabalho. A Comuna é a primeira tentativa da revolução proletária de *quebrar* a máquina de Estado burguesa e a forma política ‘enfim descoberta’ pela qual se pode e se deve *substituir* o que foi quebrado” (LENIN, 2017, p. 79).

vida humana como vida genérica. Contudo, parece-nos que tais noções não são abandonadas por Marx, e influenciam suas reflexões políticas no texto que aqui estudamos.

Em sua contraposição do regime comunal ao estatal, Marx afirma: “O regime comunal teria restaurado ao corpo social todas as forças até então absorvidas pelo parasita estatal, que se alimenta da sociedade e obstrui seu livre movimento” (*Ibidem*, p. 59). Nessa linha, afirma, nos materiais preparatórios: “Foi uma revolução contra o Estado mesmo, este aborto sobrenatural da sociedade, uma reassunção, pelo povo e para o povo, de sua própria vida social” (*Ibidem*, p. 127). Foi, assim, “a reabsorção, pela sociedade, pelas próprias massas populares, do poder estatal como suas próprias forças vitais em vez de forças que a controlam e subjagam, constituindo sua própria força em vez da força organizada de sua supressão” (*Ibidem*, p. 129). Essas citações remetem à descrição marxiana da emancipação humana, já trazida por nós:

Mas a emancipação humana só estará plenamente realizada quando o homem individual real tiver recuperado para si o cidadão abstrato e se tornado *ente genérico* na qualidade de homem individual na sua vida empírica, no seu trabalho individual, nas suas relações individuais, quando o homem tiver reconhecido e organizado suas “*forces propres*” [forças próprias] como forças *sociais* e, em consequência, não mais separar de si mesmo a força social na forma da força *política* (*Ibidem*, 2010b, p. 54).

Marx coloca como condição da emancipação humana que o indivíduo privado retome para si o cidadão abstrato e se torne ente genérico ao mesmo tempo em que continua a ser homem individual. Trata-se, pois, de colocar fim à contradição entre indivíduo e gênero cristalizada no Estado enquanto esfera autonomizada da vida comunitária. Dessa forma, o homem está apto a organizar suas forças próprias como forças sociais. Ora, se Marx contrapõe a Comuna ao Estado francês, e se, mesmo em 1871, este último é caracterizado como uma potência estranhada, pode-se dizer que um dos traços da Comuna é justamente o desmantelamento do estranhamento político¹⁶. As passagens que trouxemos evidenciam isso, visto que, para Marx, ela garantiu que o povo retomasse para si sua vida social. A organização comunal da vida é oposta a uma organização estatal que, enquanto potência estranhada, é uma excrescência parasitária e um aborto sobrenatural da sociedade. Se a Comuna se contrapõe ao Estado francês, como vimos na seção anterior, a afirmação de que ela recupera para o povo suas forças sociais quer dizer que, anteriormente, essas forças sociais haviam sido usurpadas pelo poder estatal que ela veio substituir. Se tais forças eram, quando regidas pelo Estado, forças que, em relação à sociedade, “a controlam e subjagam” (*Ibidem*, 2011a, p. 129), é

¹⁶ Lukács (2013) nos lembra que os estranhamentos são múltiplos. Não se trata, pois, de forma alguma, de afirmar que a Comuna eliminou de um só golpe todo e qualquer estranhamento, mas que ela se coloca em contraposição ao estranhamento estatal.

plausível falar que tais forças constituíam potências estranhadas, e que a reabsorção de tais forças é a supressão (*Aufhebung*) do estranhamento na forma do Estado.

Novamente, a expressão “estranhamento” não aparece. Porém, se Marx diz que o Estado se situa acima da nação como excrescência parasitária, não se pode ignorar que se trata de poder político que se coloca como esfera dissociada dos indivíduos e a eles oposta. No que diz respeito à generidade humana, vimos em *Sobre a questão judaica* que, tendo em conta o caráter social do ser humano, o autor trata da política como âmbito em que os interesses gerais, enquanto interesses que dizem respeito à vida em comunidade, se dissociam dos interesses privados. A passagem acima da polêmica de 1844 reitera que a dissociação entre tais interesses estranha o homem de sua vida genérica, polos que a emancipação humana é capaz de reconciliar, o que se refere ao fato de que a sociabilidade humana se afasta do indivíduo na forma do Estado. Ora, em seu escrito sobre a Comuna, Marx diz, nos trechos que trouxemos, justamente, que o Estado se pretende a encarnação da vida social, vida esta que a Comuna reabsorveu para o povo. A vida social volta a se integrar aos indivíduos em vez de dominá-los. Mesmo que não trata da questão em termos de generidade, o tema se encontra no texto em análise.

Acreditamos, dessa forma, que a afirmação de que a Comuna foi “uma reassunção, pelo povo e para o povo, de sua própria vida social” (*Ibidem*, p. 127) se encontra na linha da afirmação de que “a emancipação humana só estará plenamente realizada (...) quando o homem tiver reconhecido e organizado suas ‘*forces propres*’ [forças próprias] como forças *sociais*” (*Ibidem*, 2010, p. 54). Trata-se, em ambos os casos, de uma defesa do fim da contradição entre indivíduo e gênero que caracteriza o estranhamento tal como este aparece na esfera política.

4 CONCLUSÃO

Em *Sobre a questão judaica*, Marx nos mostrou que o Estado político se caracteriza por uma cisão entre Estado e sociedade civil-burguesa, que cinde, simultaneamente, o indivíduo de sua vida em comunidade, ou seja, com os outros indivíduos. Nessa cisão, porém, o Estado aparece de forma subordinada à sociedade civil-burguesa, sua base. Vimos em seguida que tal concepção é indissociável da noção de estranhamento, que brota do seio dessa mesma sociedade em conexão com a organização humana do trabalho. A relação social em que se tem, de um lado, o trabalhador, e, de outro, o senhor desse trabalho, é uma relação que engendra formas estranhadas, as quais, ao dissociar o homem do produto de seu trabalho, o

dissocia também da vida genérica, dissociação essa intimamente conectada à questão do Estado, de forma que este aparece, ele próprio, como uma potência estranhada. N' *A ideologia alemã*, vimos que a raiz da cisão entre interesse individual e interesse coletivo, que permite que este se autonomize na forma do Estado, tem raiz na divisão do trabalho, a qual, também, faz com que as relações sociais apareçam como se independessem do homem, ou seja, de forma estranhada. A relação entre Estado e estranhamento é, pois, também, a relação entre ambos e a divisão do trabalho.

Em *A guerra civil na França*, vimos que a relação entre Estado e estranhamento retorna. O Estado francês é descrito como uma excrescência parasitária que se coloca acima da nação e de forma independente dela. A Comuna, regime político encabeçado pelo proletariado revolucionário, desmantela essa máquina e modifica por completo a organização da vida humana, de forma que, segundo Marx, ela reabsorve para o povo sua vida social, a qual deixa de ser uma força que o domina. Ela põe fim, com isso, às formas do estranhamento político.

Feitas tais considerações, ficou evidente que existe uma indissociabilidade entre Estado e estranhamento, intimamente conectada à contradição entre indivíduo e gênero, a qual se revela não só no pensamento, por assim dizer, “juvenil” de Marx, mas também em sua obra madura, pois que presente em suas reflexões sobre a experiência da Comuna de Paris.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALTHUSSER, Louis. **Ideologia e aparelhos ideológicos do Estado**. Tradução Joaquim José de Moura Ramos. Lisboa: Editorial Presença, s/d.
- _____. **Por Marx**; tradução Maria Leonor F. R. Loureiro; revisão técnica: Márcio Bilharinho Naves, Celso Kashiura Jr. – Campinas, São Paulo: Editora da Unicamp, 2015.
- CHASIN, José. **Marx: estatuto ontológico e resolução metodológica / J. Chasin**. – São Paulo: Boitempo, 2009.
- COSTA, Mônica Hallak Martins da. **As categorias Lebensäusserung, Entäusserung, Entfremdung e Veräusserung nos Manuscritos Econômico-filosóficos de Karl Marx de 1844**. Belo Horizonte: UFMG/ Fafich, 1999.
- DRAPER, Hal. **Karl Marx's theory of revolution, Volume 3: The “dictatorship of the proletariat”**. New York, Montly Review Press, Aakar Books for South Asia, 2011.
- LENIN, Vladímir Ilitch. **O Estado e a revolução**: a doutrina do marxismo sobre o Estado e as tarefas do proletariado na revolução. 1.ed. São Paulo: Boitempo, 2017.
- LUKÁCS, György. As bases ontológicas do pensamento e da atividade do homem. *In*: LUKÁCS, György. **O jovem Marx e**

outros escritos de filosofia. / Carlos Nelson Coutinho e José Paulo Netto, organização, apresentação e tradução. – 2 ed., Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2009, pp. 225-245.

_____. **Para uma ontologia do ser social, 2;** tradução Nélio Schneider, Ivo Tonet, Ronaldo Vielmi Fontes. – 1. ed. – São Paulo: Boitempo, 2013.

_____. **Para uma ontologia do ser social I;** tradução Carlos Nelson Coutinho, Mario Duayer, Nélio Schneider. – 2. Ed. - São Paulo: Boitempo, 2018.

MACIEL, Lucas de Oliveira. **A relação entre Estado e sociedade civil-burguesa na França republicana: Constituição, estado de sítio e ditadura de classe na obra de Karl Marx.** 2017. 87 fls. Monografia apresentada como trabalho de conclusão de curso de graduação em Direito – Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2017.

MARX, Karl. **Manuscritos econômico-filosóficos.** – 1. ed. São Paulo: Boitempo, 2004.

_____. **Contribuição à crítica da economia política;** tradução e introdução de Florestan Fernandes. --- 2. Ed. – São Paulo: Expressão Popular, 2008.

_____. Glosas críticas ao artigo “O rei da Prússia e a reforma social”. De um prussiano. *In:* MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **Lutas de classes na Alemanha;** [apresentação de Michel Löwy; tradução Nélio Schneider]. – 1 ed., São Paulo: Boitempo, 2010a, pp. 25-52.

_____. **Sobre a questão judaica;** apresentação [e posfácio] Daniel Bensaïd; tradução Nélio Schneider, [tradução de Daniel Bensaïd, Wanda Caldeira Brant]. – São Paulo: Boitempo, 2010b.

_____. **A guerra civil na França;** seleção de textos, tradução e notas Rubens

Enderle; [apresentação de Antonio Rago Filho]. – São Paulo: Boitempo, 2011a.

_____. **O 18 de brumário de Luís Bonaparte;** [tradução e notas Nélio Schneider; prólogo Herbert Marcuse]. – São Paulo: Boitempo, 2011b.

_____. **As lutas de classes na França;** tradução Nélio Schneider. - 1.ed. - São Paulo : Boitempo, 2012a.

_____. **Crítica do Programa de Gotha;** seleção, tradução e notas Rubens Enderle. - São Paulo: Boitempo, 2012b.

_____. **Crítica da filosofia do direito de Hegel – Introdução.** *In:* MARX, Karl. **Crítica da filosofia do direito de Hegel,** 1843; tradução de Rubens Enderle e Leonardo de Deus; [supervisão e notas Marcelo Backes]; prefácio à terceira edição Alysson Mascaro]. 3 ed. São Paulo: Boitempo, 2013, pp. 151-163.

_____. **O capital: crítica da economia política: livro I:** o processo de produção do capital; tradução Rubens Enderle. – 2. ed. – São Paulo: Boitempo, 2017.

_____; ENGELS, Friedrich. **A ideologia alemã:** crítica da mais recente filosofia alemã em seus representantes Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e do socialismo alemão em seus diferentes profetas (1845-1846); supervisão editorial, Leandro Konder; tradução, Rubens Enderle, Nélio Schneider, Luciano Cavini Martorano. – São Paulo: Boitempo, 2007.

_____. **A sagrada família, ou, A crítica da Crítica crítica contra Bruno Bauer e consortes.** tradução, organização e notas de Marcelo Backes. 1. ed. rev. São Paulo, Boitempo, 2011.

MUSETTI, Felipe Ramos. **Da república social à ditadura bonapartista:** a crítica da política em O 18 de brumário de Luís Bonaparte. 2014. 290 f. Dissertação

(Mestrado em Filosofia) - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2014.

ON THE RELATION BETWEEN POLITICS AND ESTRANGEMENT IN MARX'S THOUGHT: FROM THE JEWISH QUESTION TO THE PARIS COMMUNE

Lucas Maciel de Oliveira

How to cite this article: Como citar este artigo: OLIVEIRA MACIEL, Lucas de. Apontamentos sobre a relação entre política e estranhamento no pensamento de Marx: da Questão Judaica à Comuna de Paris. **Revista de Ciências do Estado**. Belo Horizonte: v. 4, n. 2, e11997. ISSN: 2525-8036.

Abstract: The article intends to show that there is a necessary relation between the Marxian conception of “estrangement” (*Entfremdung*) and Marx’s reflections on the State, as both refer to an antagonism between the individual and the human species. It intends to demonstrate that such a relation is not only in his 1840’s texts, where the problem of the estranged man is explicitly put, but also in his mature work, as it is also present in his studies on the Paris Commune, in which the latter is described as a reabsorption, by the people, of their social life, following his previous conception of human emancipation.

Key-words: politics; estrangement; commune.